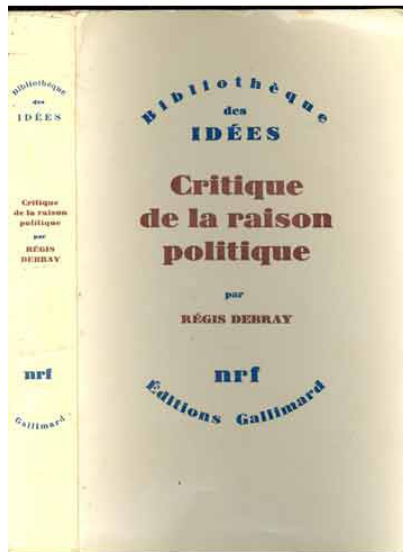


Broederschap, of het visioen van Régis Debray

Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, 1981.

Ruud Welten

Het lijkt geen twijfel dat Régis Debray na veertig jaar zoeken bij het kloppende hart van zijn eigen denken is aangekomen. Het heeft een naam, en dat is broederschap (*fraternité*). Aan de wieg van de linkse beweging – de Franse Revolutie – ontluikt de broederschap die de mens zijn eigen humane waarde geeft, en daarmee de verantwoordelijkheid om deze waarde hoog in het vaandel te houden. Dit ontluiken wordt nauwgezet beschreven in Debrays jongste boek, *Het moment broederschap*¹, dat zich op ruime publieke belangstelling in Frankrijk mag verheugen. Debray is zich ter dege bewust van het risico dat het beroep op het oude broederschapsideaal met zich meebrengt. Het boek wordt sceptisch ontvangen door postmodernisten, fronsend door neomarxisten en met belangstelling door religiegezinden. En vooral deze laatste groep is interessant, want sinds zijn *Critique de la raison politique* uit 1981 heeft Debray de religie op het oog als het bindmiddel van de samenleving. In de heruitgave van zijn *Critique* in 1987 dook plotseling een ondertitel op die in de uitgave van 1981 ontbrak: ‘...ou l’inconscient religieux’². Met de cruciale rol van het begrip ‘religie’ in Debray’s denken wordt het grote verschil van de opvatting van broederschap tussen dat van de Franse Revolutie en dat van Debray duidelijk. Waar de Franse Revolutie haar naam in het tableau van de geschiedenis kraste door broederschap te definiëren als de wedergeboorte van de mens die zich voorgoed los zou rukken van de religie, daar is broederschap



voor Debray door-en-door religieus. Ging het in de broederschap van de Revolutie om de grondvesting van onze humaniteit in het gegeven dat we één werden in de strijd – men leze Jean-Paul Sartres leer van de *fraternité-terreur* erop na –, daar grondvest Debray het broederschap in wat hij het heilige (*le sacré*) noemt.³ De waterscheiding van politiek en religie volgens de Franse Revolutie komt bij Debray dus geheel te vervallen. Dat is interessant wanneer we weten dat Debray als regeringsadviseur een van belangrijkste architecten was van Frankrijks *laïcité*-wet uit 2003.⁴ Debray wil ons doen inzien dat zowel politiek als religie geboren worden uit eenzelfde kracht, verre voorbij ‘ideologie’ of ‘geloofsovertuiging’. Broederschap is de naam van deze kracht.

Le moment fraternité is daarmee geen nieuw moment na de inmiddels bijna niet meer te tellen boeken van Debray. In *Critique de la raison politique* blijkt al dat de gemeenschap niet op basis van een louter rationele waarde gegrondvest kan worden. In zijn kritisch onderzoek naar het begrip

‘ideologie’ komt hij op de voor marxisten nogal onorthodoxe gedachte dat elke ideologie uiteindelijk religieus gedreven is. Zowel politieke ideologieën als religieuze gedrevenheden worden gekenmerkt door een afbakening van het eigen terrein, waardoor de gemeenschap gevormd wordt. Deze afbakening kan ideologisch, theologisch, moreel, juridisch, maar ook heel letterlijk door muren of prikkeldraad een vorm krijgen. Het criterium voor een dergelijke afbakening wordt gevormd door het heilige, dat sommeert: ‘tot hier en niet verder’. Debray beschrijft dit fenomeen al in zijn *Critique*. In 1981 kreeg deze analyse echter weinig gehoor. Religie was immers opium voor de massa en daarmee basta. De marxisten hadden weinig op met religie en de religieuzen weinig met marxisme. In *Le feu sacré. Fonctions du religieux* uit 2003 bouwt Debray zijn analyse verder uit.⁵ Het eerste hoofdstuk van *Le feu sacré*, ‘fraternités’, kan zonder probleem als voorwoord tot *Le moment fraternité* gelezen worden.

In *Le feu sacré* wordt bovendien de basis gelegd voor een basaal uitgangspunt waar *Le moment fraternité* op drijft, te weten het strikte onderscheid tussen spiritualiteit en religie. Spiritualiteit wordt gekenmerkt door de eenzame terugtrekking in zichzelf, ver van het maatschappelijke, terwijl de religie wordt begrepen als het gemeenschappelijke, en daarmee de basis voor het politieke, dus het wereldlijke. Deze analyse heeft de etymologie aan haar kant, en Debray verzuimt dan ook niet te vermelden dat het woord ‘religion’ afkomstig is van het Latijnse ‘religio’ dat zoveel als ‘samenbinden’ betekent. Goed: de spirituele mens, de mysticus, zoekt ook naar een binding, namelijk met God, maar de *unio mystica* is niet de verbintenis die Debray op het oog heeft. De wereld zit niet te wachten op mensen die genoeg hebben

aan de innerlijke ruimte van hun eigen hoofd. Wordt spiritualiteit tegenwoordig vaak beschouwd als de werkelijke doorleving die religie haar authenticiteit voelbaar doet maken, daar beweert Debray precies het tegenovergestelde: spiritualiteit verwijdt ons van het werkelijk religieuze die niets anders is dan collectiviteit op basis van het heilige, kortom: broederschap. Het gaat om de verbintenis tussen handelende mensen. De spirituele mens zegt 'ik', de religieuze mens zegt 'wij', aldus Debray. De laatste vindt zijn identiteit niet diep in zichzelf maar in gemeenschap. Dat wat de gemeenschap bindt, is het heilige (*le sacré*). Iets (een plaats, een beeld, een gedrag, een wet, een boek ...) is heilig vanwege het collectieve menselijk gedrag waarmee het omgeven is. Dat lijkt een open deur, maar het is cruciaal voor Debrays analyse: het heilige fungeert als middelpunt van dat wat de gemeenschap bindt. Om het te begrijpen kunnen we echter niet beginnen in dit middelpunt, maar in het menselijke gedrag dat het omgeeft. Het heilige (*sacré*) laat zich slechts kennen door afbakening en taboe, door verbod, sanctionering, gebod en jurisprudentie. Het legitimeert het offer (*sacrifice*) en verbiedt heiligschennis (*sacrilège*). Zo bestaat er geen heilige tekst zonder mensen die hem heilig verklaren. Debray spreekt van *d'actes humains de sacralisation*. Het heilige is niet iets dat uit den hoge op ons afkomt en zich openbaart, eerder is het de transcendentie die opstijgt uit de collectiviteit. Men sterft niet voor 'de Fransen', zei De Gaulle, men sterft voor Frankrijk. Deze waarde is niet eerst gegeven, hij ontstaat in de collectiviteit zonder dat hij ertoe te reduceren is.

Daarmee is Debray geen variatie op Durkheim, die religie sociologiseerde en daarmee reduceerde tot sociologische categorieën. Openbaring wordt gehuld in nevelen die wij niettemin allen delen. Het heilige is geen beginpunt, maar resultaat van een omgangswijze, een *doen*. In Debrays religiebegrip is er dus noch sprake van een primordiale openbaring of bron, noch van een spirituele ervaring à la William James. 'Geef ons ons dagelijks brood ...' is een verklaring van trouw aan de Vader, die centraal staat in alle monotheïstische religies.

Het wordt duidelijk dat Debray in religie is geïnteresseerd omdat alleen religie het

niet-rationele concept van verbroedering bij uitstek biedt. Wie broederschap wil begrijpen, moet de sacrale binding begrijpen en dus religie. Broederschap is geen waarde die men 'kiest', het is de manifestatie van onze band. Broederschap is de term die Debray verkiest om de fenomenologische genese van het maatschappelijke te beschrijven; een fenomenologie van het eerste persoonsperspectief meervoud.

Debray start zijn beschrijving dus niet met het heilige zelf – hij is geen theoloog – maar met wat hij de ommanteling of ommuring (*enceinte*) van het heilige noemt. Het heilige valt of staat met de grenzen ervan die door het menselijk gedrag bepaald worden. Wanneer deze ommanteling of ommuring verdwijnt, verdwijnt daarmee het heilige. Alleen door de grens kennen we het hart van het heilige. Deze grens wordt bepaald door muren, afbakeningen, wetten, geboden, verboden, taboes of bijvoorbeeld door stilzwijgen. Het heilige is dus met andere woorden per definitie ontoegankelijk voor alles en iedereen. Als alles openbaar is, als alle ruimte voor iedereen is, dan kan er geen sprake meer zijn van het heilige. Het heilige is dus gebonden aan plaats en vooral aan de grenzen die die plaats afbakenen. Het heilige, aldus Debray, is geen zaak van heiligen, maar van mensen. Voortbouwend op de besproken dichotomie van spiritualiteit en religie, stelt Debray dat het heilige altijd een 'wij' veronderstelt. Wanneer er een 'wij' is, is het heilige er, wanneer dit 'wij' oplost, dan vervaagt het heilige. Zoals er geen 'private language' bestaat, zo bestaat er geen heiligheid van de enkeling. Voor Debray is de verbintenis constitutief voor het heilige, en niet het heilige voor de verbintenis. Deze verbintenis is het moment dat broederschap heet. Hij spreekt van een moment, omdat het nooit een abstractie is, maar zich verwezenlijkt in de menselijke relatie die zichzelf aanduidt als 'wij'. Het is het 'wij' dat actief is, dat handelt, dat samenbindt door gedrag. Op de vraag: wat doet het 'sacraliser' of 'heiligen' als werkwoord, antwoordt Debray: het verzamelt, het brengt bijeen. En dat is precies het Latijnse 'religare' van 'religie'. Maar vergis u niet: dit impliceert geenszins dat Debray het religieuze beschouwt als een 'effect' van broederschap. Integendeel: zonder het heilige leven we in een samenleving van slechts horizontale verbintenissen, die geen enkele duurzaamheid hebben en die slechts

individueel met elkaar in contact brengt (het economische verkeer of het internet). Het is duidelijk dat Debray dit niet alleen maar descriptief, maar ook prescriptief bedoelt: de werkelijke crisis van onze humaniteit bestaat erin dat wij niet meer weten wat ons bindt. Wat we nodig hebben is een 'religion civile': broederschap. Met het broederschap is het religieuze dus gegeven. Het heilige zelf blijft absent, maar constitueert juist daarom een verticale verbintenis. Wij allen delen dezelfde hogere waarde, dezelfde manier waarop we tegen onze eindigheid aankijken. Of het nu om het Amerikaanse 'one nation under God' of de Universele Rechten van de Mens gaat: het is het heilige dat ons bindt. En dit heilige is verre van vaag of abstract. Het kent plaatsen, gebouwen, tradities en gedragswijzen. Overtreding wordt gesanctioneerd. Het is onaantastbaar door de 'mening' van het individu. In onze maatschappij van individuen gaat het om het 'ik vind' en niet om het 'wij'. Het heilige is dus beslist geen resultaat van 'democratisch overleg', het is geen kwestie van een 'mening' waar het individu zich 'wel in weet te vinden' voor zolang het duurt. U heeft gelijk: Debrays broederschap heeft op het eerste gezicht iets benauwends, omdat we ons hoog geachte *ego* dienen af te leggen. Maar is dat niet precies wat we *religieus* noemen?

Debray blijft een meesterlijk essayist, eerder een leerling van Michel Serres dan van Louis Althusser. Voor Debray is broederschap is een visioen, een hoop op iets dat ons ontbeert. Is daarmee het marxistische messianisme getransformeerd naar een sacraal messianisme? Le moment fraternité is een oproep om werkelijk als mensen naar onszelf te kijken vanuit de verantwoordelijkheid die een gemeenschap met zich meedraagt. En al is Debray dan minder militant dan voorheen, het boek is te lezen als een opstand tegen de ego-cultuur en een pleidooi voor een nieuw socialisme dat zijn religiefobie heeft afgelegd.

Noten:

¹ *Le moment fraternité*, Gallimard, 2009.

² Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, 1981.

³ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, tome I*, Gallimard, Paris, 1960/85.

⁴ Régis Debray, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque : rapport au Ministre*

de l'éducation nationale, La Documentation française, 2002.

⁵ Régis Debray, *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Gallimard/Fayard, Paris, 2003.

De gebroken vitrines van de anders-globalisten

Dessers (D.) en Lievens (M.), *Gebroken vitrines. De andersglobalisten tien jaar na Seattle*. Gent, Academia Press, 2009, 161 p.

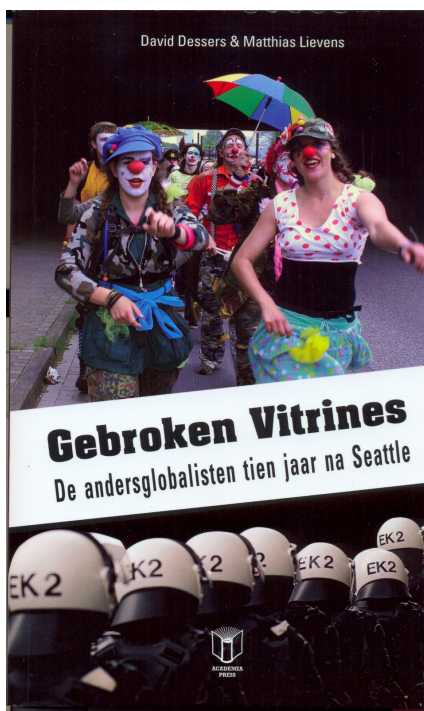
Jan Van de Poel

‘Seattle, Göteborg, Genua, ... een verademing in ons postideologisch tijdperk. Als er niet dat zinloze geweld was, zou je haast applaudiseren’. ‘De uitdaging waar wij voor staan is niet de mondialisering af te remmen, maar ethisch in te bedden’. ‘Wat ontbreekt is een politiek wapen om ethische globalisering af te dwingen, een mondiaal politiek antwoord dat even krachtig is als de geglobaliseerde markt waarin we nu al leven’.¹ Deze uitspraken lijken zo uit de mond van een luid toegejuicht spreker op het laatste Sociale Forum genoteerd. Toch? Ze komen echter uit de open brief aan de andersglobalisten van voormalig Belgisch premier Guy Verhofstadt, iemand die op datzelfde Sociale Forum op veel minder gejuich zou kunnen rekenen. Het zegt echter meer over de beweging dan over de liberale ‘numero uno’.

De korte, maar veelbewogen geschiedenis van de ‘andersglobaliseringsbeweging’ lezen we in het geëngageerde, helder geschreven en mooi gestructureerde boek van David Dessers en Matthias Lievens. Het boek vertelt het verhaal van de gebroken vitrines in Seattle n.a.v. de ministeriële conferentie van de Wereldhandelsorganisatie in 1999, via het Wereld Sociale Forum in Porto Alegre en de Europese Sociale Fora van Firenze, Parijs en Londen tot het ‘ecosocialisme van de 21ste eeuw’. Naast dat verhaal bieden de auteurs een filosofisch en ideologisch canon van de beweging. De lezer maakt kort kennis met het werk van John Holloway, Michael Hardt en Antonio Negri, Walden Bello en Boaventura de Sousa Santos.

De verschillende generaties van de andersglobaliseringsbeweging

Centraal in het boek staat de vaak impliciete, soms expliciete hoop van de auteurs dat de beweging zal uitgroeien tot het historisch subject van de eindstrijd tegen de



kapitalistische globalisering en de neoliberale wereldorde. Cruciaal is dan wel dat dit historisch subject gedefinieerd wordt. De ‘beweging der bewegingen’ is zo verscheiden, dat ze haar betekenis verliest. In de beweging passen zoveel en verschillende actoren, klinken zo veel verschillende stemmen, dat ongeveer elke bewering over de ‘andersglobalistische beweging’ in zekere zin waar is – of onwaar, ergens.

Een mogelijk alternatief is daarom de beweging vanuit een generatieperspectief te analyseren. Vandaag kunnen we spreken van 3 generaties binnen de beweging. Een eerste generatie wordt gevormd door de ‘traditionele’ arbeidersbeweging en haar internationale verbanden die al sinds de jaren '20 van vorige eeuw een feit waren. Een tweede generatie bestaat uit de nieuwe sociale bewegingen die in de jaren 1960 ontstonden en thema's als milieuzorg, vrouwenrechten, mensenrechten, vrede, de Noord-Zuidkloof, etc. problematiseerden. Binnen de andersglobaliseringsbeweging spelen een aantal grote (internationale) NGO's uit de nieuwe sociale bewegingen – Oxfam, Amnesty International, Friends of the Earth, Human Rights Watch, etc. – een centrale rol. Hoewel dit vooral in het Noorden het geval is, groeit meer recent ook een sterke NGO-beweging in het Zuiden. De invloedrijke landbouwerscoalitie Via Campesino is daarvan een goed voorbeeld. Een derde generatie kunnen we onderscheiden in de zeer gespecialiseerde

‘neen’-bewegingen vanaf de jaren 1990. Het gaat om bewegingen tegen financiële speculatie, tegen marginalisering van politieke en economische vluchtelingen, tegen handelsliberalisering, etc. Deze generatie creëert een eigen dynamiek gebaseerd op nieuwe mobilisatiekanalen (internet, fora, etc.) en actiemiddelen (mailingcampagnes, ‘tophopping’, etc.). Deze laatste generatie wordt vaak het sterkste geassocieerd met de andersglobaliseringsbeweging.

Ten minste een aantal van de beschreven spanningen binnen de beweging kunnen dan gelezen worden als een generatieconflict. Zo staat de recentste generatie vaak voor een meer oppositionele, anti-institutionele aanpak dan de meer systeemvriendelijke, ‘oudere’ bewegingen. Zo noemde Luc Voets, directeur van de ABVV-studiedienst, de andersglobaliseringsbeweging ‘het vlees en bloed om onze eisen kracht bij te zetten en meer druk op de ketel te zetten’.² Hij zei dat in een panelgesprek met vertegenwoordigers uit de Vlaamse Noord-Zuidbeweging, milieubeweging, vakbeweging en boerenbond. Uit dat gesprek bleek duidelijk dat de kern van de Vlaamse ‘civil society’ het andersglobalisme als een beweging voor het ‘omvormen van de neoliberale invulling van globalisering’ ziet.³ Hervormen en corrigeren van de neoliberale recepten vormen de kern van hun programma. Tegelijkertijd stellen zij zich grote vragen bij de representativiteit en de democratische besluitvorming binnen de derde generatie ‘neen-bewegingen’. Hoewel er geen sprake is van een onoverbrugbare tegenstelling, schuilt hierin toch een discrepantie die in het boek te weinig aan bod komt. Het is maar de vraag of in Seattle ‘na de val van de Berlijnse muur ook de muren tussen de sociale bewegingen zelf implodeerden’.⁴

De politisering van het andersglobalisme

‘De andersglobalisten zijn er tijdens de afgelopen tien jaar in het grootste deel van de wereld nooit in geslaagd om daadwerkelijk een andere politieke koers af te dwingen’.⁵ Ontnemen de auteurs ons meteen alle hoop? De verdiensten van het andersglobalisme liggen tot vandaag vooral in het samenbrengen van de meest diverse bewegingen en organisaties in Noord en Zuid en het bieden van een aanzet tot een gemeenschappelijk perspectief. Op het politieke

vlak vrees ik dat de auteurs gelijk hebben. Wanneer de onderhandelingen binnen de WTO over een verdere handelsliberalisering blokkeren, is dat waarschijnlijk minder de verdienste van de beweging dan van het welbegrepen eigenbelang van de groei-economieën in de derde wereld zoals China en Brazilië. Anderzijds wordt het natuurlijk moeilijk de impact van de beweging te evalueren wanneer ze geen concreet eisenpakket kan presenteren. Van een andersglobalistisch equivalent van het 'algemeen enkelvoudig stemrecht' is vooralsnog geen sprake.

De sociale fora vormen het hart van de beweging in al haar diversiteit. Of deze 'broedplaatsen voor tegenmacht'⁶ de voorhoede vormen voor een andere, politieke globalisering komen we niet te weten. De auteurs gaan wel in op de veelgehoorde kritiek dat de 'open ruimte' van dergelijke fora niet veel meer is dan 'een hoenderhok waar elke kip even langs komt om haar eigen eitje te leggen'.⁷ Daartegenover stellen Dessers en Lievens een soort forum op 2 snelheden. Bewegingen die verder willen gaan in gezamenlijke besluitvorming en actie moeten daartoe alle kansen krijgen. De hoop leeft dan dat daaruit geleidelijk een gezamenlijke agenda zal groeien. Dat pleidooi voor sociale fora die de ambitie koestert een duidelijke, breed gedragen en politieke agenda te ontwikkelen is zeer krachtig en verfrissend. Daar waar andere beschouwingen over de andersglobalisten de sociale fora als een jaarlijkse alternatieve kermis afdoen, bieden de auteurs een perspectief voor een sociaal forum dat wezenlijk politiek relevant is.

Zeer terecht vinden Dessers en Lievens dat het debat over 'de verhouding tussen beweging en partijen niet in abstracte termen kan gevoerd worden'. 'De politiek kan niet uit de beweging worden gebannen, zo niet heb je geen beweging meer'.⁸ Ze verwijzen daarbij naar de Franse trotskist Daniel Bensaid. Bensaid vindt de heersende afkeer van politiek ten voordele van sociaal protest als primaat van de beweging een 'sociale illusie'. De kritiek gaat zeker op voor de grote Noord-NGO's waar 'politieke maagdelijkheid' het alfa en omega zijn. Hun politieke neutraliteit maakt dat ze vaak onbewust stilzwijgend in de neoliberale ontwikkelingsagenda worden ingeschakeld.⁹ Uit de analyse van de debatten binnen de

sociale fora blijkt dat ze vaak focussen op de vraag of ze ook open moeten staan voor politici en partijen. De auteurs overtuigen echter met hun stelling dat de sociale fora niet open moeten staan voor politiek, maar politieke fora als dusdanig moeten zijn. Op welke manier dat moet gebeuren, blijft een vraagteken. Wanneer de Italiaanse *Partito delle Rifondazione Comunista*, een sterke actor binnen het Italiaanse andersglobalisme, in 2006 in de regering van Romano Prodi stapt, wordt ze verweten 'de beweging in zak en as achter zich te laten'.¹⁰ Een beweging die politiek relevant wil zijn, moet dergelijke keuzes durven en willen maken, ook al houdt dat risico's tot recuperatie in.

Buiten Europa blijkt de 'Bolivariaanse Revolutie' van Chávez het ijkpunt voor het politieke alternatief van de andersglobalisten. Voor Dessers en Lievens belichaamt Chávez 'een heruitvinding van het socialistisch project'¹¹ dat een radicale democratisering veronderstelt. Is dat geen al te sprookjesachtig beeld van de Latijns-Amerikaanse realiteit? De auteurs leven vooral op hoop dat 'een revolutionaire staat via een cyclus van constitutionele hervormingen' kan slagen.¹² Die hoop wil ik delen, maar vrees dat Chávez' 'Bolivariaanse revolutie' vooral moet gezien worden binnen de lange traditie van populistische bewegingen in Latijns-Amerika. Tijdens het interbellum ambieerden zij de integratie van de groeiende arbeiders- en middenklasse in een uitgesproken bevoogdend en cliëntelistisch politiek systeem. Tegenover die sociaaleconomische integratie stond echter geen politieke emancipatie. De instrumentalisering van de sociale bewegingen, die volgens de auteurs verantwoordelijk zijn voor de opkomst van de huidige linkse presidenten, vormt dan ook een reëel gevaar. Zonder de politieke emancipatie van gemarginaliseerde maatschappelijke groepen, blijft Latijns-Amerika gevangen in de historische slingerbeweging tussen 'linkse' en 'rechtse' populistten.

Ook buiten Venezuela zijn daar voorbeelden van te vinden. In Nicaragua maakt die slingerbeweging dat de 'revolutionair' Daniel Ortega in 2007 terug tot president werd gekozen, na bijna twee decennia onder liberaal en conservatief bewind (inclusief het kleptocratisch intermezzo van Arnoldo Alemán eind jaren 1990). Het

nieuwe links in Nicaragua rond de *Movimiento de Renovación Sandinista* (Beweging voor Sandinistische Vernieuwing) kwam met een eigen presidentskandidaat uit onvrede met de populistische koers van Ortega en het *Frente Sandinista*. Ortega noemde hen de nieuwe *contras*, een verwijt dat kan tellen in een land dat de burgeroorlog nog steeds niet heeft verwerkt. Ortega ging zo ver de partij buiten de wet te stellen met behulp van de liberale partij in een poging Nicaragua de facto tot een tweepartijensysteem te maken. Ik denk dan ook dat net hervormingsbewegingen als de MRS meer betekenen voor de politieke ontvoogding van de gemarginaliseerde bevolking dan het links-populisme van Chávez c.s.

De uitdaging van het 'gecorrigeerd' liberalisme

Gebroken vitrines geeft vooral een inzicht in de beweging en de debatten die haar animeren. Tegelijkertijd is het een sterk en overtuigend pleidooi voor een diepgaande politisering van de andersglobaliseringsbeweging. Daaruit blijkt vooral dat 'dé' 'andersglobaliseringsbeweging' niet bestaat. Hetzelfde geldt voor 'hét' 'neoliberalisme'. In zijn eerder geciteerde Open Brief pleitte ook Verhofstadt voor 'ethische globalisering' en een 'internationale politieke gezagsstructuur op basis van continentale samenwerkingsverbanden', op de recentste WEF in Davos werden ook verschillende grote NGO's uitgenodigd en gefilosofeerd over 'sociaal ondernemerschap', de Washingtonconsensus ruimde plaats voor een meer sociale post-Washingtonconsensus, ... Als de andersglobaliseringsbeweging die pluimen niet op haar hoed wil steken – want ze veranderen niets aan de bestaande machtsverhoudingen – moet ze die evoluties wel van antwoord dienen. Die vitrine blijft vooralsnog intact.

Noten:

¹ Verhofstadt (G.), 'Pleidooi voor een ethische globalisering. Open brief aan de antiglobalisten', in: *De Standaard*, 26-09-2001.

² Geciteerd in Ekstermolengroep, 'Eén strijd of botsende belangen? Andersglobaliseren in Vlaanderen', *MO Noord Zuid-cahier*, 2003, 28(4).

³ Idem.

-

Dessers (D.) en Lievens (M.), *Gebroken vitrines. De andersglobalisten tien jaar na Seattle*. Gent, Academia Press, 2009, p. 17.

⁵ Ibid, p. 47.

⁶ Ibid., p. 62.

⁷ Ibid., p. 74.

⁸ Ibid., p. 94.

⁹ Mestrum (F.), *De rattenvanger van Hameln. De Wereldbank, armoede en ontwikkeling*. Berchem, EPO, 2005, 224 p.

¹⁰ Dessers (D.) en Lievens (M.), p. 100.

¹¹ Ibid., p. 148.

¹² Ibid., p. 155.