

Prof. dr. Halleh Ghorashi

Paradoxen van culturele erkenning
Management van Diversiteit in Nieuw Nederland

Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Management van diversiteit en intergratie, in het bijzonder de participatie van vrouwen uit etnische minderheden bij de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam op 13 oktober 2006.



Mijn heer rector Magnificus, zeer geachte toehoorders,

In deze tijd van alom aanwezige diversiteit van culturen kunnen we tegenstrijdige processen waarnemen. Aan de ene kant groeit de behoefte aan cultuur-sensitieve maatregelen en culturele erkenning op diverse maatschappelijke fronten. Aan de andere kant zien we een groeiende weerstand tegen de culturalisering op verschillende terreinen. Met het begrip culturalisering bedoel ik hier een tendens waarin het cultuurverschil tussen diverse etnische groepen¹ als de meest doorslaggevende factor wordt gezien in het verklaren van maatschappelijke problemen. Een alomvattende aanwezigheid van cultuur als verklaringsmiddel, zal eerder de grenzen tussen culturen in stand houden dan een verbinding tussen culturen bewerkstelligen. En het is juist deze verbinding tussen culturen die een essentiële voorwaarde is voor het ontwikkelen van de culturele gevoeligheid die nodig is om verbanden te leggen en culturele grenzen te kunnen overstijgen. Het gevolg hiervan is dat we met een paradox te maken krijgen: de paradox dat we het tegelijkertijd steeds over meer en minder cultuur hebben. Meer cultuur in de zin dat we ruimte willen maken en erkenning willen creëren voor een diversiteit van culturen ofwel investeren in cultuur, maar tegelijkertijd willen we niet uitsluitend gereduceerd worden tot onze culturele achtergrond. In het dagelijks leven verwachten we als individu culturele erkenning van onze medeburgers maar willen niet door dezelfde burgers uitsluitend als dragers van onze cultuur gedefinieerd en gezien worden. In onze zelfdefinitie claimen we dat we meer zijn dan onze cultuur, maar tegelijkertijd verwachten we erkenning en sensitiviteit voor onze culturele achtergrond. Het is juist dit spanningsveld tussen zelfdefinitie en erkenning door anderen, en de paradox van reductionisme en sensitiviteit, die ons handvatten biedt om het thema culturele diversiteit te benaderen.

Ik wil in deze rede laten zien dat de huidige vorm van culturele diversiteit binnen de bevolkingssamenstelling in Nederland nieuwe uitdagingen met zich meebrengt en daarmee ook vraagt om nieuwe visies op het

¹ Met de veronderstelling dat niet alleen de minderheidsgroepen een etniciteit hebben, maar ook de meerderheidsgroepen (zie Wekker 1998). In deze tekst ga ik niet verder in op mogelijke (overlappende) definities van cultuur en etniciteit. Zie hiervoor Vermeulen 2001.

samenleven voor de toekomst. Om deze nieuwe uitdagingen op een realistische wijze te kunnen aangaan, zouden we als samenleving het besef moeten ontwikkelen dat culturele diversiteit niet meer weg te denken is uit de Nederlandse samenleving. Dit besef zou de grondslag moeten vormen voor een verschuiving van het denken en doen richting een nieuw Nederland. Naast dit hedendaagse besef hebben we ook een historisch besef nodig om de nieuwe uitdagingen te kunnen aangaan. Daarom is mijn rede in de eerste instantie een kritische beschouwing over het denken en doen rondom culturele diversiteit in de afgelopen jaren. Op basis hiervan zal ik aan het eind van de tekst een voorstel doen voor een ander perspectief op de toekomst. Vervolgens zal ik in het laatste deel van mijn oratie aangeven wat de bijdrage vanuit mijn leerstoel zou kunnen zijn binnen deze geschetste visie van de toekomst.

Reflectie op de Nederlandse integratiebenadering

Als we het publieke debat in Nederland over integratie sinds 2000 overzien, kunnen we nauwelijks aan het gevoel ontsnappen dat de ‘clash of civilisations’² in Nederland meer dan de titel van een boek is geworden. Als de gebeurtenissen van 11 september 2001 gezien kunnen worden als het symbool van deze botsing der culturen op het internationale niveau, kunnen we de moord op Theo van Gogh beschouwen als de specifiek Nederlandse belichaming van deze botsing. Het imago van Nederland als een bijzonder tolerante, open en gastvrije samenleving veranderde in één klap – tenminste zo leek het – in dat van een harde en gesloten samenleving. Nederland is verscheurd over vragen rondom de nationale identiteit. Wat zijn wij Nederlanders: tolerant of racistisch? Eerlijk of bot? Gastvrij of gesloten? Maar ook verscheurd met betrekking tot wie wel en niet een Nederlander is, ofwel de groeiende kloof tussen ‘allochtonen’ en ‘autochtonen’.

Voordat we de hedendaagse problematiek van Nederland kunnen begrijpen, is het nodig om de historische grondslagen van de huidige processen inzichtelijk te maken. Ik begin daarom in deze oratie met een kort historisch overzicht van de manieren waarop in de loop der jaren door publiek en politiek over migratie en integratieproblematiek gedacht is. Dit

² Verwijzend naar een titel gebruikt door Huntington (2002).

doe ik omdat ik geloof dat het Nederlandse debat en de politiek vaak lijden aan een kortetermijngeheugen en dat dit leidt tot vergetelheid. Willems (2006) noemt dit ‘een soort collectief geheugenverlies’. Kennedy schrijft dat “de vaak kritiekloze houding tegenover ‘vernieuwing’ in de Nederlandse cultuur [...] het creatieve en vruchtbare gebruik van de geschiedenis [...] in de weg [heeft] gestaan” (2005: 30). Door deze historische blik wil ik de vergeten elementen uit de geschiedenis weer terughalen om zo verder te kunnen werken in de richting van de toekomst.

Ik wil beginnen met de huidige focus op culturen en cultuurverschillen in Nederland, ofwel de culturaliseringstendens. Toen Frits Bolkestein in 1991 de Nederlandse versie van de botsing der culturen aankondigde (met andere woorden, de onverenigbaarheid van de westerse en de ‘islamitische’ cultuur) kon hij niet op veel openlijke bijval rekenen. Toch kreeg hij bijval van een deel van de Nederlandse kiezers die Entzinger (2003: 71) ‘een stille meerderheid vermoeid door multiculturalisme’ noemt. Een groep Nederlanders die zich nooit openlijk met racisme had willen associëren, voelde voor het eerst geen schroom om migranten op een negatieve wijze te benaderen. Want wat in die tijd begon vorm te krijgen, was niet een neutrale weergave van het verschil tussen culturen, maar een weergave gekleurd door een duidelijk waardeoordeel. De voorbeelden van cultuurgebonden geweld die vaak naar voren werden gebracht als onderdeel van de islamitische cultuur, stelden duidelijk dat de nieuwe islamitische migranten in de Nederlandse samenleving niet alleen anders waren, maar mogelijk gevaarlijk of een bedreiging voor de samenleving. Na 11 september werd deze vermeende kloof nog dieper³ met als gevolg de ‘islamisering’ van diversiteits- en integratievraagstukken in Nederland.

Hoewel de internationale en nationale spanningen tussen ‘de politieke islam’ en ‘het westen’ zeer reëel zijn, wil ik in deze rede laten zien dat de islamisering van het debat, gebaseerd op vermeende culturele contrasten, deze spanningen juist vergroot. Om te beginnen is de statische basis van het denken in culturele en/of religieuze contrasten zeer problematisch. Aan deze benadering ligt een specifieke definitie van cultuur ten grondslag, namelijk dat culturen als elkaar uitsluitende entiteiten worden beschouwd, met

³ Zie hiervoor de analyse van Fennema (2002) van het publieke debat in de media na 11 september.

duidelijk getrokken grenzen en een eenduidige inhoud. In deze benadering wordt cultuur gezien als iets statisch en alomvattends waar individuen eerder de dragers van zijn dan de makers. Anders gezegd, cultuur is in deze zienswijze eerder wat ons maakt, dan wat door ons wordt gemaakt. Binnen deze essentialistische benaderingswijze van culturele identiteit wordt de culturele inhoud als allesbepalend gezien voor de handelingen van individuen.⁴ Hieruit komt de (impliciete) gedachte voort dat de essentie van een cultuur gelijkstaat aan de essentie van alle handelingen van individuen uit die cultuur.⁵ Deze benaderingswijze laat weinig ruimte open voor individuele interpretaties en creativiteit ten opzichte van culturele achtergrond. Bovendien worden op deze manier alle andere mogelijke factoren die het handelen kunnen verklaren buiten beschouwing gelaten. Het idee van onverenigbare culturen (de islamitische en de westerse cultuur) met de verwijzing naar praktijkvoorbeelden van cultuurgebonden geweld, is een duidelijk voorbeeld van een essentialistische benadering van cultuur. Maar ook de recente nadruk op de inhoud van cultuur ter verklaring van criminaliteit onder migrantenjongeren is een voorbeeld hiervan. Dat het huidige publieke debat in Nederland doordrongen is van een essentialistische opvatting van cultuur is duidelijk, maar de eerste vraag die ik hier wil beantwoorden is de volgende:

Is de dominantie van deze essentialistische benadering van cultuur, ofwel deze culturaliseringstendens in Nederland iets van de laatste jaren, dat wil zeggen een post-Fortuyn verschijnsel?

Om antwoord op deze vraag te kunnen geven wil ik kort ingaan op het beleid en het dominante vertoog vanaf de jaren 1970 in relatie tot migratieproblematiek.

De bouwstenen van het beleid

Tot 1980 was het beleid van de Nederlandse overheid gericht op het idee dat aanwezige migranten ooit zouden terugkeren naar hun geboorteland (Entzinger 1998: 68). Dit heeft historisch gezien te maken met de komst

⁴ Zie hierover ook Snel 2003.

⁵ Ook bekend onder de noemer 'ecological fallacy', zie voor een kritiek op deze term Ferdman (1995: 42).

van zogenoemde 'gastarbeiders' naar Nederland tegen het einde van de jaren vijftig van de vorige eeuw, toen er een groot tekort op de arbeidsmarkt was. Met deze terugkeer van migranten als achterliggende gedachte was het beleid van de overheid tot 1980 vooral gericht op het behoud van de culturele identiteit van de migranten en niet per se op hun integratie in de Nederlandse samenleving. Begin jaren tachtig werd echter duidelijk dat het verblijf van de migranten niet voorlopig van karakter zou zijn. Daardoor kwam binnen het beleid meer nadruk te liggen op de integratie van deze groep in de samenleving. De achterstandspositie van migranten in Nederland vormde de belangrijkste basis voor de nieuwe minderhedennota in 1983. Het begrip 'gastarbeiders' voldeed niet meer en de naam 'minderheid' werd geïntroduceerd als de officiële term voor nieuwkomers in Nederland. In de minderhedennota werd de nadruk gelegd op het verschaffen van een gelijkwaardige positie voor minderheden in de Nederlandse samenleving. De nieuwe slogan werd: 'integratie met behoud van eigen identiteit'. Volgens de beleidsmakers dienden minderheden met inzichten, houdingen en vaardigheden te worden uitgerust om in de Nederlandse samenleving te kunnen functioneren.

Dit minderhedenbeleid kwam eind jaren tachtig onder vuur te liggen. Er moest veel meer aandacht komen voor integratie en men moest zich minder gaan richten op de culturele achtergrond. Deze kritiepunten werden de bouwstenen van het rapport allochtonenbeleid, waarin de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) de regering in 1989 adviseerde meer nadruk op integratie te leggen. In 1994 werd, op advies van de WRR, het minderhedenbeleid vervangen door het integratiebeleid (Entzinger 1998: 70). Andere verschuivingen waren dat 'allochtonen' in het rapport 'zorgcategorieën' werden genoemd. Bovendien verschoof de focus van groepen met dezelfde culturele achtergrond ('etnische minderheden') naar individuen ('allochtonen'). In de loop van de negentiger jaren werden inburgering en integratie veelgehoorde termen, die de plaats innamen van het behoud van de eigen culturele achtergrond uit de jaren tachtig. In 1998 noemde minister Van Boxtel van Integratie- en Grote Stedenbeleid Nederland een immigratieland, een term die was ingegeven door de gewijzigde bevolkingssamenstelling van Nederland. In hetzelfde jaar trad tevens de Wet Inburgering Nieuwkomers in werking. De nadruk op inburgering kwam voort uit het relatief nieuwe idee dat migranten hier zijn om te

blijven. Het verplichtende karakter van deze nieuwe wet leidde echter tot kritische geluiden, omdat het deed denken aan gedwongen assimilatie (Captain en Ghorashi 2001; Entzinger 2003).

Beleidsmakers hebben gesproken en besloten, de nota's en benamingen veranderden, maar de kern bleef hetzelfde: of mensen nu als gastarbeiders, migranten, minderheden of als allochtonen werden bestempeld, ze waren en bleven in ieder geval probleemcategorieën met een afwijkende cultuur. Dit betekent dat het categorale denken consistent aanwezig is gebleven in het beleid, ondanks de verschuivingen in focus. Dit denken heeft twee componenten, het *culturaliseringsaspect* en het denken in termen van probleemcategorieën, ofwel het *achterstandsdenken*. Jan Rath (1991) gebruikt de term 'etnische minorisering', afgekort tot minorisering, om duidelijk te maken dat het dominante discours rondom migranten al vanaf het begin is bepaald door hun vermeende sociaal-culturele anderszijn of hun (veronderstelde) non-conformiteit (Rath 1991: 108).

Vertrekkend vanuit deze gedachte is het zo dat er ook al vóór 1980 aandacht was voor de integratie van migranten in de Nederlandse samenleving.

“In de *Memorie van Antwoord*, die vier jaar later verschijnt [1974 – HG], staat dat het streven naar integratie in 'onze' samenleving in het belang is van het welzijn van de buitenlandse werknemer, maar ook van de samenleving omdat 'een slecht geïntegreerde groep een bron van spanning kan zijn, die tot conflicten aanleiding kan geven'. Het accent komt dus meer te liggen op 'integratie', terwijl behoud van de eigen identiteit wordt afgezwakt of een andere inhoud krijgt. Volgens de *Memorie van Antwoord* moet buitenlandse werknemers de mogelijkheid worden geboden houvast te vinden in eigen waarden en gewoonten, 'omdat goede relaties met de omringende samenleving niet te verwachten zijn van mensen die ontworteld raken en het besef van eigen waarde dreigen te verliezen'” (Rath 1991: 161).

Het is zeker zo geweest dat de focus van het beleid van de jaren zeventig vooral was gericht op het behoud van de eigen cultuur, maar dat betekende

niet dat er geen aandacht was voor integratie, noch was het zo dat de cultuurverschillen als onproblematisch werden gezien.

“Zowel door ontwikkelingen binnen de minderheden als door ontwikkelingen in de autochtone Nederlandse samenleving zijn sterke tendenties tot voortdurende van sociale achterstand en culturele isolering van de etnische minderheden aanwezig. Er bestaat zo een gereede kans op een samenleving, waarin de etnische minderheden gedurende lange tijd tot de zwakste groepen zullen behoren (hoofdstuk 3)” (WRR-rapport 1979: XXXIX).

Dit betekent dat zelfs het WRR-rapport de oorzaak van de problemen rondom migranten uitdrukkelijk toeschrijft aan culturele verschillen. In deze jaren overheerste de volgende gedachte: “Voor de harmonie in de samenleving is het essentieel dat de gevaren van sociale achterstand en cultureel isolement worden gekeerd” (Rath 1991: 165).

Naast deze nadruk op cultuurverschillen als een van de belangrijkste componenten van het categorale beleid van de afgelopen decennia, is zoals eerder gezegd bovendien de dominantie van een andere component merkbaar in het denken over migranten en dat is de achterstandsbenadering ofwel 'sociaal-economische non-conformiteit'. Opmerkelijk genoeg is het zo dat deze achterstandsgedachte in het geval van de 'gastarbeiders' begonnen is toen ze volledig meededen op de arbeidsmarkt en niet toen ze afhankelijk werden van de verzorgingsstaat (Rath 1991: 175). Later, toen het duidelijk werd dat de migranten niet zouden terugkeren, veranderde het vrijblijvende karakter van deze focus op sociaal-economische achterstand en kreeg deze een zeer dominante plaats in het denken over integratievraagstukken.

Als we de historische ontwikkeling van de migrantenproblematiek onder ogen zien, kunnen we concluderen dat het categorale denken met een sterke sociaal-culturele en sociaal-economische component een cruciale bouwsteen is geweest van het denken over migrantenproblematiek in Nederland. De paradox hierbij is dat zelfs wanneer het beleid expliciet sociaal-economische aspecten als focus had, de aannames rondom sociaal-culturele verschillen een onafscheidelijk onderdeel bleven vormen van dat beleid. Daarnaast is het ook zo dat terwijl de focus van het beleid van groep naar individu

verschoof, het beleid paradoxaal genoeg op basis van culturele groepen werd vormgegeven (Entzinger 2003). *Dit betekent dat de diverse verschuivingen in het beleid nooit de basisassumpties (ofwel de sociaal-culturele en sociaal-economische non-conformiteit van migranten) achter het beleid ter discussie hebben gesteld of zichtbaar hebben gemaakt.*

Minorisering, verzuiling en verzorgingsstaat

Om minorisering als dominant discours binnen de Nederlandse samenleving te kunnen begrijpen dienen we haar te situeren in de context van twee historische verschijnselen, verzuiling en de verzorgingsstaat.

De constructie van zuilen of ‘eigen werelden’⁶ is in Nederland jarenlang het dominante raamwerk geweest om te denken in termen van verschillen. Studies over de zuilen zijn zo divers dat het onmogelijk is om een allesomvattende beschouwing hierover in deze oratie op te nemen.⁷ Toch is een kort overzicht nodig voor mijn verdere argumentatie. Pennings noemt zuilen “gescheiden institutionele complexen van godsdienstig of ideologisch gemotiveerde instituties en leden die in verschillende maatschappelijke sectoren langs dezelfde scheidslijnen zijn afgebakend” (1991: 21). En verzuiling omschrijft hij als: “het proces waarin katholieken, orthodox-protestanten en sociaal-democraten na 1880 de onderlinge verschillen steeds meer gaan institutionaliseren”. Of zuilen nu door de elites zijn vormgegeven ten dienste van nationale pacificatie (Lijphart 1968) of vorm hebben gekregen binnen een reeds bestaande pluralistische politieke cultuur (Daalder 1981),⁸ het blijft zo dat verzuiling een kanaliserend effect heeft gehad op cultuurverschillen, waardoor “de achterbannen gescheiden bleven en de zuilelites met elkaar in verbinding stonden” (Pennings 1991: 17). Ondanks de verscheidenheid binnen de zuilen betekende het begrip ‘eigen werelden’ voor de leden zoveel als dat de grenzen van de eigen zuil als duidelijk werden verondersteld en dat er veel maatschappelijke activiteiten binnen de eigen zuil werden georganiseerd. Deze dichotomie tussen wij en zij vloeit voort uit een essentialistische benadering van de eigen groep en de anderen, iets wat – op een

⁶ Duyvendak (1994).

⁷ Zie hiervoor Blom (2000).

⁸ Voor beide verwijzingen van Lijphart en Daalder zie Pennings (1991: 8-9).

latente wijze – richting heeft gegeven aan de manier waarop de nieuwe migranten in Nederland zijn benaderd.

Met de komst van de nieuwe migranten naar Nederland, bij wie men ervan uitging dat hun cultuur totaal anders was dan de Nederlandse cultuur, is het zeer aannemelijk dat de habitus van verzuiling zich bleef voortzetten. Koopmans beweert dat de relatie tussen de Nederlandse samenleving en haar migranten in sterke mate gefundeerd is in de traditie van verzuiling. Het verzuilingssysteem dat in het begin van de twintigste eeuw op succesvolle wijze een pacificerend effect heeft gehad op de conflicten tussen lokale religieuze en politieke groepen, is als instrument voor integratie opnieuw ingezet (Koopmans 2003a: 166 en 167).

Het gevolg van de verzuilingsgeschiedenis voor migranten is het meest zichtbaar bij de migranten uit islamitische landen. Bij hen werd vanuit de politiek en de wetenschap gedacht in termen van een soort nieuwe zuil. Blom komt bijvoorbeeld na een uitgebreide beschouwing van diverse studies naar verzuiling tot de conclusie dat het maar beter is om – ondanks alle kritiek op het begrip – toch ‘verzuiling opnieuw metafoor te laten worden’ voor de nieuwe maatschappelijke ontwikkelingen (2000: 236). Hier krijgen we met tegenstrijdige processen te maken: nadat de verzorgingsstaat het bestaan van de zuilen in strikte vorm overbodig had gemaakt, werd in Nederland gedacht en gesproken over de vorming van een nieuwe zuil, de islamitische zuil. Aan de ene kant was het ontstaan van een nieuwe zuil in een relatief ontzuild Nederland – met de nadruk op individuele autonomie – enigszins misplaatst; aan de andere kant waren er nog genoeg verschijningsvormen en patronen uit de verzuiling aanwezig om de ontwikkeling van de nieuwe zuil mogelijk te maken of zelfs te stimuleren. De doorwerking van de habitus van verzuiling verdween niet ineens door het besef dat zij niet meer nodig was. De doorwerking van verzuiling op diverse maatschappelijke terreinen heeft zich voortgezet, zij het in een minder expliciete vorm.⁹

Uit het bovenstaande wordt duidelijk dat de nieuwe migranten uit islamitische landen in een verwarrend spanningsveld terecht kwamen. De habitus van de verzuiling vertaald in minoriseringsdenken liet – en

⁹ Voor meer hierover Rath *et al.* (1996: 240).

creëerde zelfs – ruimte voor deze migranten om hun eigen cultuur te kunnen behouden, vooral in de tijd dat gedacht werd dat ze zouden teruggaan naar hun land van herkomst. Later, aan het eind van de jaren tachtig vierde een oude discussie uit de tijden van verzuiling opnieuw hoogtij. In deze periode zien we twee verschillende posities ten opzichte van islam in de politiek.

“Aan de ene kant waren daar CDA-voorlieden zoals Lubbers en Brinkman, die de aloude verzuiling als model voor de sociale participatie van moslims propageerden en aldus een belangrijke rol toekenden aan religie en de institutionalisering ervan. Aan de andere kant stonden politieke leiders van de VVD en D66, zoals Bolkestein en Van Mierlo. Ze zetten zich af tegen dit confessionele denken en beschouwden religie juist als een belemmering voor emancipatie” (Rath *et al.* 1996: 30).

Deze oude discussie over de zuil als emancipatiebron danwel als afschermende reactie tegen modernisering, die een essentieel onderdeel vormde van de periode van verzuiling (Pennings 1991: 2), krijgt een nieuwe inhoud in de discussie over een deel van de nieuwe migranten in Nederland. Kan de nieuwe islamitische zuil als bron van emancipatie werken of zal zij juist de emancipatie en integratie van migranten tegenwerken? Deze vraag heeft sinds het einde van de jaren tachtig de discussie rondom de integratie van de nieuwe migranten uit islamitische landen bepaald.

Het zuildenken in Nederland heeft echter een breder effect dan alleen op islamitische migranten. Het heeft tot op zekere hoogte het denken over cultuurverschil en etnische grenzen bepaald. Dit heeft geleid tot de vorming van culturele contrasten waardoor het bijna onmogelijk lijkt om de individuele migrant los te zien van zijn/haar culturele en/of etnische categorie. Categorieën zijn nodig om de wereld inzichtelijk te maken, maar wanneer deze categorieën veranderen in dichotomieën, werken ze zeer beperkend. De constructie van en het omgaan met het verschil ten opzichte van migranten is in de loop van de geschiedenis divers geweest. Wat constant is gebleven, is dat de migranten – zelfs in het geval van de ‘symboolmigranten’ ofwel Indische Nederlanders – en later de vluchte-

lingen als de afwijking van de Nederlandse norm zijn beschouwd.¹⁰ Dit laat zien dat de weerbarstigheid van de verzuilde habitus de culturaliseringscomponent van het categorale denken zowel vormgeven als in stand gehouden heeft.

Maar er was ook een andere ontwikkeling die de achterstandscomponent van het categorale denken mogelijk heeft gemaakt en dat was de opkomst van de verzorgingsstaat. Ten grondslag aan deze ontwikkeling lag een toenemend gelijkheidsdenken, met als gevolg een onvrede met de bestaande ongelijkheid. Deze onvrede ging – in een eerder stadium – wat betreft de ‘onmaatschappelijken’¹¹ gepaard met een neiging om deze groepen te isoleren en ze vervolgens om te vormen tot nette burgers (Lucassen 2006). Het gevolg hiervan was dat alle burgers recht hadden op gelijke kansen, maar voor sommigen was het nog belangrijker dat ze eerst uit hun maatschappelijke achterstand werden geholpen. Hiermee was het de essentie van de verzorgingsstaat geworden om zich zorgen te maken over groepen met een achterstand en ervoor te zorgen dat deze achterstand werd verholpen. Deze behoefte leverde een groei op van welzijnsinstanties in Nederland. Daarnaast heeft de komst van de verzorgingsstaat in Nederland ervoor gezorgd dat de noodzaak van groepsverbanden voor individuen om te overleven steeds minder groot is geworden. Dit betekende meer ruimte voor het individu om zijn of haar eigen autonomie te ontwikkelen en op te eisen. Tegelijkertijd hebben deze ontwikkelingen ertoe bijgedragen dat overheidsafhankelijke categorieën werden gecreëerd die uit hun sociaal-economische achterstand dienden te worden geholpen. Het regulerende effect van deze gelijkheidsdrang is een groeiend onbehagen richting degenen die als maatschappelijke afwijkingen of onderklasse worden gezien en een fixatie op het omvormen van deze achterstandscategorie (Lucassen 2006). Het vaak onbedoelde effect hierbij is dat deze gelijkheidsdrang, in combinatie met de routinematige werking van het hele stelsel van welzijnsinstanties, er soms toe leidt dat zelfs zeer actieve en bekwame mensen te snel tot hulpeloze wezens worden gereduceerd.¹² Daarnaast leidt

¹⁰ Zie voor meer Lutz (1997), Schuster (1999) en Willems, Cottaar en Van Aken (1990).

¹¹ Zie Rath (1991).

¹² Voor een specifieke analyse van de impact van de Nederlandse verzorgingsstaat op de vluchtelingen zie Ghorashi (2005) en Hollands (2006).

gelijkheidsdrang soms snel in de richting van onbehagen, niet alleen over ongelijkheid maar ook over verschillen. Wat anders is, wordt met argwaan bekeken en soms maar al te gemakkelijk in de categorie ‘achterstand’ geplaatst. Dit betekent dat ondanks de positieve betekenis van de verzorgingsstaat voor de individuele ruimte en voor de strijd tegen de maatschappelijke tweedeling, deze tegelijkertijd een belangrijke voedingsbodem is geweest voor het categorale denken richting migranten als groepen met een maatschappelijke achterstand.

Het mag duidelijk zijn dat de combinatie van het achterstanddenken – gestimuleerd vanuit de verzorgingsstaat- en de culturaliseringstendens gevoed door de verzuilingsgeschiedenis – zeer hardnekkige componenten zijn geweest van het categorale denken in Nederland. Dit heeft de basis gevormd voor een sterke wij/zij kloof in Nederland die in de loop der jaren – beïnvloed door recente ontwikkelingen – alleen maar sterker is geworden.¹³

Het bovenstaande toont aan dat de culturaliseringstendens – of het denken in culturele contrasten, dat vaak tot een post-Fortuyn verschijnsel wordt bestempeld – in feite niet nieuw is. Het tijdperk dat in het dominante discours het ‘politiek correcte tijdperk’ wordt genoemd, was qua basisgedachte net zo categoriaal als de huidige tijd. Zoals ik hierboven heb laten zien, is de aandacht voor het mogelijke gevaar van cultuurverschillen voor de samenleving al vanaf de jaren 1970 aanwezig geweest in het denken over migranten in Nederland. Zelfs wanneer de culturele achtergrond van migranten al als iets positiefs werd gezien, bleef het denken categoriaal, omdat de cultuur van migranten vooral werd beschouwd als iets totaal anders, of als afwijkend van de norm. Dus in het zogenaamd ‘politiek correcte tijdperk’ was de basisgedachte dat deze culturele afwijking een mogelijke bedreiging kon vormen voor de samenleving. Toch was het meest opvallende aan die periode de nadruk op sociaal-economische achterstand en het optimisme dat de integratie op den duur zou lukken, zoals het geval is geweest bij andere groepen migranten zoals bijvoorbeeld Indische Nederlanders en later Surinamers. In het geval van migranten uit islamitische landen was er de hoop dat deze bedreiging zou

¹³ Zie ook Koopmans (2002).

worden verkleind wanneer de nieuwe islamitische zuil van binnenuit zou emanciperen, zoals het geval was geweest bij de andere zuilen.

Wat is er dan anders?

Sinds 2000 is er een verandering van toon waar te nemen, waarbij ‘moet kunnen worden gezegd wat er wordt gedacht’. Deze tijd wordt door Baukje Prins (2004) als het tijdperk van ‘het nieuwe realisme’ beschouwd. De nieuwe realist is iemand met lef; iemand die durft te zeggen waar het op staat; iemand die vervolgens de woordvoerder wordt van het gewone volk en gaat strijden tegen de zogenaamd linkse ‘politiek correcte’ houding van cultuurrelativisme.¹⁴ Deze taboedoorbrekende houding kent ook een historische situering, die James Kennedy de bespreekbaarheid-ideologie noemt. “Door de bedreigingen bespreekbaar te maken – door ze te ontmaskeren en bloot te leggen – wordt chaos omgezet in orde en beheersing” (2002: 18). Sterker nog: deze bespreekbaarheid-ideologie geeft Nederlanders volgens Kennedy “een positief collectief zelfbeeld, waardoor zij zelfverzekerd een weg durven inslaan waar niemand zich nog heeft gewaagd” (ibid. 19). Echter, de komst van ‘het nieuwe realisme’ brengt iets fundamenteel anders met zich mee, namelijk dat een van de belangrijkste Nederlandse deugden, tolerantie, openlijk ter discussie wordt gesteld. Hierop kom ik later terug.

De uitspraken van Frits Bolkestein aan het begin van de jaren negentig van de vorige eeuw kunnen achteraf gezien worden als het begin van het tijdperk van het nieuwe realisme. Pim Fortuyn ging een stap verder; hij radicaliseerde het nieuwe realisme tot een soort hyperrealisme.

“Openhartigheid stond niet langer in dienst van een hoger doel, namelijk de waarheid, maar werd een doel op zich. Verwijzingen naar de feiten of de werkelijkheid dienden louter nog als illustraties van het lef van de spreker, als bewijzen dat hier een ‘echte leider’ op het toneel was verschenen” (Prins 2004: 43).

¹⁴ Voor een uitgebreide uiteenzetting van de eigenschappen van een nieuwe realist zie Prins (2004: 35-36).

Het gevolg van dit nieuwe tijdperk is – versterkt door de aanslagen van 11 september en de moorden op Fortuyn en Van Gogh – dat de sfeer in Nederland is verhard. Elke uitspraak is toegestaan ongeacht de consequenties. Bovendien heeft de verwoording van het ongenoegen van het volk door middel van een aanval op de politieke ‘lafheid’ of ‘arrogantie’ van voorheen een extreme ommekeer betekend met betrekking tot de houding jegens migranten. Lef en daadkracht werden de nieuwe pronk-kwaliteiten van de politieke leiders. Niet alleen zouden ze zeggen waar het op stond, maar ze zouden ook heel snel ‘de puinhopen van Paars’ gaan opruimen. Als reactie op de zogenaamde ‘zachte aanpak’ van de jaren tachtig werd tot een ‘harde aanpak’ van migranten besloten, waarin verplichtingen hoogtij vierden. Zij (met de nadruk op ‘zij’ als ‘totaal anders’) moesten de taal leren, zich verdiepen in de Nederlandse geschiedenis, zich aanpassen aan de Nederlandse gewoontes en de Nederlandse identiteit volledig omarmen door afstand te doen van hun oorspronkelijke identiteit. In het Nederland van nu wordt assimilatie – alhoewel niet altijd op die manier geformuleerd – gezien als de oplossing voor alle maatschappelijke problemen. Dit idee is sterk gebaseerd op de superioriteit van de Europese cultuur, waardoor de cultuur van migranten als minder wordt beschouwd (Gowricharn 2002: 6). Als gevolg daarvan is het heden ten dage geaccepteerd om publiekelijk te uiten dat de cultuur van migranten niet alleen totaal anders is maar ook minder. Maar is deze werkwijze inhoudelijk zo anders dan voorheen?

Uit de lijn van mijn betoog blijkt dat het antwoord op deze vraag nee is. Het nieuwe realisme zou nooit zo veel aanhang hebben gekregen als de basisassumptie van het categorale denken niet al jarenlang aanwezig was geweest in het dominante discours rondom migranten. Wat er werkelijk gebeurde, was dat de tot dan toe verzwegen negatieve gevoelens ten opzichte van de migranten eindelijk publiekelijk mochten worden verwoord. Dat betekent dat dit nieuwe dominante discours inhoudelijk weinig nieuws bevat; het is vooral de vorm die is veranderd. Daarnaast is het categorale denken in termen van culturele contrasten veel dominanter geworden dan in de jaren 1980. Er bestaat ook minder optimisme dat met de tijd integratieproblemen zullen verminderen of dat emancipatie vanuit de eigen groep gestalte kan krijgen. Maar dit nieuwe discours, waarin de harde aanpak domineert, bouwt voort op de basisassumpties van de jaren

ervoor. Toch heeft de harde aanpak van nu wel degelijk effect op de maatschappelijke kloof tussen wij (de autochtonen) en zij (de allochtonen). Ik kom op dit effect later terug. Eerst wil ik kort ingaan op het verschil tussen de zachte en de harde aanpak.

De bouwstenen van de zachte aanpak

Zoals eerder beschreven, was het categorale denken met een essentialistische benadering van cultuur vanaf de jaren 1970 kenmerkend voor Nederland. Tot aan de dominantie van de nieuwe realisten in het publieke domein werden migranten gezien als groepen met een totaal andere cultuur die dienden te worden getolereerd. Van der Zee (1999) onderscheidt diverse ‘regimes van tolerantie’ waarvan er twee de dominante vormen waren in die periode. Het berustende regime van tolerantie heeft als voornaamste doel pacificatie.¹⁵ Het idee is dat men het anderszijn van de ander accepteert, maar dat er verder geen inhoudelijke verbinding tot stand wordt gebracht. Dit soort tolerantie is typerend voor de tijd van de verzuiling. De zuilen tolereerden elkaars bestaan, maar hadden in het algemeen geen behoefte aan interactie. In een eerdere tekst heb ik geponeerd dat het tijdens de verzuiling eerder ging om het respect voor ‘de muur’ tussen de zuilen dan om het respect voor de inhoud binnen de zuilen (Ghorashi 2003). Deze vorm van tolerantie werd ook toegepast op de zogenaamde nieuwe islamitische zuil. De mensen van wie werd gedacht dat ze tot deze zuil behoorden, werden getolereerd omdat dat nu eenmaal de gewoonte was en omdat uit eerdere ervaring was gebleken dat dit tot pacificatie leidde. Echter, wat tijdens de verzuiling succesvol was, zou bij de nieuwe groep migranten niet werken. De kern van het probleem draaide om de verbinding met de Nederlandse identiteit die tijdens de verzuiling geen punt van discussie was geweest, maar die in het geval van de nieuwe Nederlanders wel zou moeten worden gecreëerd. Een tolerantie zonder betrokkenheid en interactie zou voor de nieuwe migranten niet genoeg mogelijkheden scheppen om een emotionele verbinding met de Nederlandse identiteit en dus maatschappelijke pacificatie te creëren. Hierop kom ik later terug.

¹⁵ Trappenburg (2003: 29-30) noemt dit in navolging van Michael Walzer ‘pacificatiedemocratie’.

Vervolgens was in diezelfde periode een ander soort tolerantie¹⁶ aanwezig die was gebaseerd op een simplistische definitie van het cultuurrelativisme. De andere cultuur was per definitie anders, maar alle culturen zijn in principe gelijk, dus ‘alles moet kunnen’. Vanuit deze gedachte werd alles van de ander geaccepteerd, omdat het anders was en elk afwijkend gedrag werd verklaard vanuit het cultureel anderszijn. Deze benadering lijkt op het eerste gezicht misschien positief, maar de meest opvallende kenmerken ervan lijken onverschilligheid en passiviteit te zijn. Dit type multiculturalisme, dat door McLaren (1994) is aangeduid als links-liberaal multiculturalisme, gelooft in de essentie van het anderszijn en ziet dit als iets interessants en exotisch. In die zin is ook deze benadering essentialistisch en valt zij binnen het categorale denken. De praktijk die voortvloeit uit deze gedachte is vaak dat de ‘allochtonen’ worden opgehemeld, vooral omdat ze allochtoon zijn. Zelfs wanneer deze benadering positief mag lijken, is zij weinig toereikend vanwege haar essentialistische uitgangspunt. Wanneer migranten vooral als totaal anders worden beschouwd, leidt dit niet tot een groei van ‘etnisch-overstijgende’¹⁷ betrokkenheid en interactie, maar eerder tot een blinde vlek ten opzichte van de veelzijdige mogelijkheden en talenten van migranten.

Het categorale denken (met daarbinnen de essentialistische benadering van de cultuur van migranten en het geloof in hun achterstand) in de periode van de zogenaamde zachte aanpak heeft ertoe geleid dat de basisassumpties rondom de rol en de positie van migranten in de Nederlandse samenleving nooit ter discussie zijn gesteld. Dit betekende dat migranten nooit helemaal als volwaardige burgers zijn gezien en benaderd, wat heeft geleid tot een groeiende stroom negatieve gevoelens in de samenleving jegens migranten en weinig tot geen emotionele aansluiting van de migranten bij de Nederlandse samenleving. Deze bron van onbehagen en wederzijds onbegrip is de krachtige voedingsbodem geweest van de opkomst van de harde aanpak van tegenwoordig. Dit betekent dat ondanks de harde taal richting het verleden met betrekking tot integratie, het ‘hyperrealisme’ qua inhoud dan ook historisch te situeren is binnen de tijd van ‘politieke correctheid’. Beide zijn gebaseerd op het denken in culturele contrasten en op de overtuiging dat migranten een achterstand hebben en

¹⁶ Door Van der Zee aangeduid als het ‘alles moet kunnen’ regime (1999).

¹⁷ De term is ontleend aan RMO rapport (2005).

uit deze achterstand dienen te worden geholpen. Er heeft echter een verschuiving plaatsgevonden in de toon (van zacht naar hard), in de focus (van sociaal-economisch naar sociaal-cultureel) en in de houding (van optimisme naar pessimisme). Maar deze verschuiving is amper inhoudelijk van aard. Zolang het categorale denken als basisassumptie niet ter discussie wordt gesteld, zal het wij/zij denken in Nederland gevoed en versterkt blijven worden. Dit betekent vervolgens dat er geen adequaat antwoord kan worden gegeven op de vraag: ‘Hoe kan Nederland omgaan met de uitdagingen die voortvloeien uit de komst van de nieuwe migranten?’

Voor een langetermijnoplossing van de problemen in Nederland rondom migratie zou de basisassumptie van het categorale denken ter discussie moeten worden gesteld. Hiervoor is niet alleen een realistische analyse nodig, maar ook een visionaire poging om de toekomst los te zien van het categorale denken.

Voorbij het categorale denken

De voornaamste kritiek op het categorale denken is niet gericht op het categoriseren zelf. Een leven zonder categorieën is niet mogelijk. De kritiek heeft te maken met de situatie waarin categorieën tot absolute contrasten worden gemaakt. In het geval van culturele contrasten is de gedachte dat culturen elkaar eerder uitsluiten dan insluiten. Binnen deze essentialistische benadering wordt cultuur gezien als een afgebakend geheel, en het idee is dat de culturele inhoud – waarden en normen, betekenissen, rituelen en symbolen – bepalend is voor de handelingen van individuen uit die cultuur. Binnen de sociale wetenschappen is al sinds de jaren zestig van de vorige eeuw kritiek geleverd op deze cultuuroppvatting. Toen al beweerde Fredrik Barth (1969) dat de etnische grenzen niet door de culturele inhoud tot stand komen en in stand worden gehouden, maar dat deze grenzen worden geconstrueerd om een ‘politiek’ doel na te streven. De culturele kenmerken worden juist aangedikt wanneer ze kunnen worden gebruikt om een verschil tussen wij en zij aan te tonen. Dit houdt in dat de etnische grenzen tussen groepen vooral als een constructie moeten worden gezien die situationeel, contextueel en veranderlijk is, en niet als iets wat afhankelijk is van de essentie van de verschillende culturen. Andere wetenschappers hebben naast het dynamische en het

contextuele aspect ook de meervoudigheid van identiteiten naar voren gebracht, die soms ook conflicterend kunnen zijn (Ewing 1990; Wekker 1998). Culturele identiteit is dus geen afgerond geheel dat als bagage kan worden meegedragen, maar is veranderlijk, ambigu, doorgaans ongrijpbaar en kan in nieuwe contexten nieuwe vormen krijgen. Toch betekent dit niet dat identiteit constant verandert: ondanks het feit dat identiteit een proces van 'worden' is, is er toch ook een zekere mate van continuïteit.¹⁸ Deze continuïteit kan worden verklaard vanuit de menselijke 'habitus' of de 'embodied history'.¹⁹ De ervaringen van het verleden bepalen vaak de (on)bewuste voorkeuren van mensen in de keuzes die ze maken. Deze keuzes krijgen echter nieuwe vormen wanneer iemand in aanraking komt met nieuwe, vaak onbekende mogelijkheden. Daarom zie ik in navolging van Hall (1991: 10) identiteit als een proces dat op het kruispunt van ervaringen van het verleden en het heden steeds nieuwe vormen krijgt (Ghorashi 2003). Identiteit is dan 'the narrative of the self' (Giddens 1991), dat, in een spanningsveld tussen 'wat we van huis uit over onszelf meegekregen hebben en wat de dominante vertogen ons voorhouden' (Wekker 1998), steeds nieuwe vormen krijgt.

Deze non-essentialistische benadering van identiteit laat meer ruimte voor de analyse van het individuele handelen ten opzichte van de eigen cultuur. De beleving en betekenisgeving van individuen ten opzichte van hun cultuur is divers en veranderlijk. Mensen zijn in staat om hun culturele habitus te bekritisieren en zich open te stellen voor vernieuwing en aanvulling door nieuwe culturele elementen. Dit leidt vaak tot diverse vormen van verbinding. Wel is er een gevoel van veiligheid nodig om dit soort reflectie en vernieuwing te kunnen toelaten. Dus de conditie voor reflectie is vaak een veilige ruimte. Wanneer mensen zich bedreigd en gedwongen voelen, gaan ze zich meestal op een reactieve wijze opstellen. Daardoor wordt de ruimte voor verbinding zeer klein, want mensen gaan zich eerder afsluiten dan openstellen voor mogelijke nieuwe contacten en combinaties. Zelfs als het zo is dat de handelingen van individuen tot op zekere hoogte worden bepaald door hun habitus, zijn ze in staat tot een zekere mate van experimenteren met hun identiteit. Ook in het geval van een reactieve houding waarbij de vorming van identiteiten zeer essentialistisch lijkt, zijn

¹⁸ Zie ook Barth (1994).

¹⁹ Ontleend aan Bourdieu (1990: 56).

deze identiteiten gesitueerde en contextgebonden producten. Want de manier waarop individuen met de inhoud van hun cultuur omgaan, is niet per definitie vastgelegd, maar wordt beïnvloed door contextuele factoren.

Daarom is maatschappelijke erkenning van groot belang voor de menselijke ontwikkeling. Deze erkenning kan de mogelijkheid bieden tot een positieve zelfdefinitie van individuen en groepen²⁰ en daarom vormt de erkenning van het verschil de belangrijkste basis voor een 'gezonde democratische samenleving' en 'het weigeren ervan kan schade toebrengen aan hen aan wie erkenning wordt onthouden' (Taylor 1995: 53-54). Sterker nog, het ontbreken van maatschappelijke erkenning kan een gevaar teweegbrengen voor de samenleving als geheel (UNDP 2004). Daarom wil ik in de volgende paragraaf de *noodzaak* voor en de *condities* van culturele erkenning uiteenzetten.

Werken aan een cultuur van democratie

Zoals ik eerder heb aangekaart, heeft het nieuwe Nederland met de komst van nieuwe migranten met een nieuw soort verscheidenheid te maken gekregen. Deze nieuwe verscheidenheid heeft niet geleid tot een gezamenlijk kenmerk dat Nederlanderschap heet en daarom betekent deze nieuwe diversiteit ook een nieuwe uitdaging voor de samenleving als geheel. Het UNDP report heeft terecht gewezen op het feit dat in de nieuwe multi-culturele staten zoals Nederland de vraag naar culturele erkenning niet meer kan worden genegeerd, en confrontaties van cultuur en identiteit waarschijnlijk zullen toenemen (2004: 2). Deze nieuwe uitdaging vraagt om management van diversiteit, wat volgens de belangrijkste bedenkers daarvan op organisatieniveau, Roosevelt Thomas jr. (1999) en Taylor Cox (1994), betekent: de manieren waarop diversiteit kan worden gemanaged, waardoor de potentiële voordelen van diversiteit meer kans krijgen en de potentiële nadelen kunnen worden geminimaliseerd. Ik wil met het begrip management van diversiteit een poging doen om te komen tot een gemeenschappelijke noemer zonder het verlies van de verschillen. Ik ben ervan overtuigd dat dit mogelijk is, zelfs wanneer de culturele verschillen zo extreem lijken. De noodzaak voor het creëren van deze gemeenschappelijkheid is een cultuur van democratie.

²⁰ Zie voor meer hierover Young (1990).

Democratie is veel meer dan de vrijheid om je stem te mogen uitbrengen. In tegenstelling tot wat vaak wordt beweerd, gaat het bij democratie niet alleen om de meerderheid maar vooral om de ruimte voor de minderheid. Hierin ligt juist het verschil tussen een democratische rechtsstaat en een populistische democratie, waarin de meerderheid van stemmen een relatieve vrijheid kent maar de stem van de minderheid niet blijft gewaarborgd.²¹ Democratie zonder oppositie is geen democratie. In navolging van Lefort beweert IJsseling dat het bij democratie niet allereerst gaat om gelijkheid, maar eerder om de erkenning van verschil of anderszijn (IJsseling 1999). Dit belangrijke aspect van democratie vraagt om een cultuur van democratie waarin ruimte wordt geschapen voor het anders-zijn. Toch raakt juist dit aspect van democratie vaak ondergesneeuwd door de overheersende economische belangen. Daarom spreekt Giddens (1999) over het ‘democratiseren van de democratie’, waarbij de aandacht voor een democratische cultuur moet terugkomen. Democratie is volgens Tocqueville²² naast een staatsvorm ook een levensvorm. Dit betekent een verandering in de sociale verhoudingen. De aanhangers van ‘deliberatieve’ democratie leggen de nadruk op het publieke forum waarin burgers binnen een vrij en open gesprek in staat worden gesteld om hun eigen voorkeuren om te zetten naar meer publieke doelstellingen (Janssens en Steyaert 2001: 204). De critici van deze benadering vinden dat de democratie hier wordt gereduceerd tot een dialoog en dat er weinig rekening wordt gehouden met machtsverhoudingen en het gevolg daarvan voor de toegang tot de belangrijkste publieke podia. Democratie is meer dan alleen een dialoog; het gaat om een cultuur, een houding en een leefwijze.²³ Een democratische houding houdt in dat je bij voorbaat accepteert dat de ander anders mag zijn. Een democratische structuur is niet veel waard zonder een democratische cultuur, en deze is alleen mogelijk wanneer het vertrekpunt niet het ik maar de ander wordt.²⁴

Bij een democratische rechtsstaat als Nederland gaat het om het spanningsveld tussen de twee componenten van democratie, namelijk de staatsvorm en de levensvorm of ‘civil society’ (het burgerinitiatief). Het lijdt

²¹ Hierin ligt het gevaar van het totalitarisme Lefort (1992).

²² In IJsseling 1999: 132.

²³ Vergelijkbaar met Trienekens’ beschrijving van ‘lived citizenship’ (2004).

²⁴ Hiervoor ben ik enorm geïnspireerd door het werk van Emmanuel Levinas.

geen twijfel dat het juridische kader in het land eenduidig moet zijn, maar dat betekent geenszins een eenheidsstaat. De rechtsstaat zou juist de cultuur van democratie ofwel de verscheidenheid van de publieke ruimte inclusief de culturele verscheidenheid moeten bewaken en faciliteren. Binnen deze ruimte bestaat de mogelijkheid van vrijheid van meningsuiting, maar is ook plaats voor dialoog en ontmoeting. De theoretici van de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw hebben vooral de nadruk gelegd op wat Rawls ‘de basisstructuur’ van de samenleving noemde, dat wil zeggen, de constitutionele rechten, politieke besluitvormingsprocessen en sociale instituties die de democratie mogelijk moeten maken. Inmiddels is het breed geaccepteerd dat er naast deze ‘basisstructuur’ ook aandacht moet zijn voor de kwaliteiten en de houding van de burgers die handelen binnen deze basisstructuren (Kymlicka en Norman 2000: 6). Deze ‘basishouding’ – wat Tocqueville levensstijl noemt – is noodzakelijk voor het behouden en bewaken van de cultuur van democratie.

Deze basisvoorwaarde voor een democratische levensstijl vraagt om tolerantie als een belangrijke democratische deugd. Deze vorm van tolerantie heeft als basis gefungeerd voor het bewaren van een eenheid vanuit verscheidenheid tijdens de verzuiling in Nederland. Uit de ervaringen tijdens de jaren tachtig – zoals ik hiervoor heb proberen te schetsen – is gebleken dat deze vorm van tolerantie, met haar nadruk op *ruimte laten* – wat tot onverschilligheid kan leiden – niet voldoende is geweest om migranten zich te laten binden aan de Nederlandse samenleving. Voor het nieuwe Nederland is nog een extra stap nodig. Namelijk niet alleen ruimte laten, maar ook *ruimte maken*.²⁵ Dit is een meer betrokken vorm van tolerantie waarin oprechte interesse voor het anderszijn centraal staat; iets dat van beide kanten moet komen. Het gaat om de wil om de ander te ontmoeten; hiervoor is niet alleen een overtuigend betoog nodig, maar vooral het vermogen om ruimte te maken, of opzij te stappen. Deze stap opzij is een belangrijke stap voor het creëren van een gemeenschappelijke tussenruimte. Voor elke ontmoeting is deze tussenruimte nodig, anders kunnen mensen langs elkaar heen leven of praten zonder elkaar te raken. Voor de verbinding en ontmoeting in het nieuwe Nederland is deze stap onvermijdelijk zodat de ander toegelaten wordt en ook de stap wil maken

²⁵ Voor de wijze waarop ik deze term verder uitwerk, ben ik geïnspireerd door het werk van Janssens en Steyaert (2001).

tot de algemene noemer van het Nederlandschap.²⁶ Pas met deze stap kan de cultuur van democratie in het nieuwe Nederland tot zijn recht komen. De volgende stap binnen een democratische houding is *ruimte bewaken*, dat wil zeggen dat mensen bereid zijn zich in te zetten om de vrijheid en de ruimte van de ander te bewaken en desnoods te verdedigen.

Een nieuwe eenheid vanuit verscheidenheid

De noodzaak

De nieuwe vormen van nationale verbondenheid hebben vooral te maken met een groeiproces waarin ruimte wordt geschapen zodat alle burgers vanuit hun eigen specifieke achtergrond aansluiting kunnen vinden bij de Nederlandse samenleving. Deze vorm van verbondenheid sluit andere vormen van verbinding (bijvoorbeeld transnationale verbanden) niet uit, maar maakt het mogelijk dat diverse lijnen van verbinding bij elkaar komen. De kunst is dat alle Nederlanders ondanks hun verschillen en door middel van een verwevenheid van hun zwakke en sterke netwerken²⁷ het gevoel krijgen dat dit land hun thuis is. Wat er aan het ontwikkelen van dit gevoel van verbondenheid voorafgaat, is een gevoel van erkenning en veiligheid in het maken van eigen keuzes. “Menselijk bestaan is in wezen dialogisch van aard [...] We definiëren onze identiteit altijd in dialoog met, soms in conflict met de dingen die onze ‘significante anderen’ in ons willen zien” (Taylor 1995: 50). Daarom is het noodzakelijk dat alle burgers zich in hun identiteit erkend en veilig genoeg voelen om nieuwe verbindingen aan te gaan; om nieuwe creaties te durven maken. Hier ligt de noodzaak voor een toekomst in Nederland waarbinnen verbinding centraal staat. Maar deze verbinding kan niet van bovenaf worden opgelegd in de vorm van verplichte inburgering; zij moet van binnenuit worden gevormd door de betrokkenheid en overtuiging van de burgers zelf.

Deze betrokkenheid van de burgers, vanuit hun verscheidenheid, waarborgt de beginselen van een democratische staat. Wanneer een staat te veel

²⁶ Zie ook voor het belang van verbinding en ontmoeting RMO rapport (2005).

²⁷ Zie Granovetter (1973) over zwakke en sterke netwerken en Koopmans (2003b: 92). Zie ook het werk van Van Tilburg (2005: 11) en Gowricharn (2002: 23) over ‘bonding’ en ‘bridging’.

denkt in verplichtingen in plaats van uit te gaan van het bevorderen en stimuleren van burgerlijke deugden en plichten, heeft die staat zijn daadkracht verloren. Daarnaast heeft de groei van wij/zij dichotomieën, waarin ‘zij’ als totaal anders dan ‘wij’ worden gezien, een homogeniserende werking, met als gevolg dat zelfs de meest kritische geesten zich niet kunnen onttrekken aan de krachten en dwang van de eigen groepsvorming. Dit leidt niet alleen tot een radicalisering van de samenleving, maar belangrijker nog, tot een stilzwijgende houding ten opzichte van deze radicalisering. Het gevaar ligt hierin dat door het categorale denken en het nieuwe realisme het stigmatiseren van een grote groep nieuwe Nederlanders per dag sterker wordt, waardoor ze nauwelijks hun maatschappelijke verbondenheid kunnen vormgeven. Dit ontbreken van een gevoel van erkenning is zelfs aanwezig bij de Indische Nederlanders²⁸ – een groep die het meest positief wordt benaderd in Nederland, laat staan bij de islamitische migranten.

In dit proces neemt de eerdergenoemde stap *ruimte maken* een centrale plaats in. Pas als we de essentialistische notie van identiteit loslaten, kunnen we ons voorstellen dat de nieuwe Nederlanders in staat zijn diverse vormen van verbinding aan te gaan met de Nederlandse samenleving en identiteit. De autochtone Nederlanders zouden ook ruimte moeten maken door hun Nederlandschap te willen delen met de nieuwe Nederlanders. Deze beweging heeft consequenties op diverse niveaus:

Ruimte maken voor diversiteit van culturele uitingen in het publieke domein

Het gevoel van verbondenheid ontstaat pas wanneer de nieuwe Nederlanders de ruimte krijgen om hun symbolen, rituelen en culturele vorming te kunnen beleven. Deze culturele vrijheid moet zeker niet worden verward met de verdediging van traditie per se (UNDP 2004: 4). Het is vaak zo dat wanneer mensen de vrijheid voelen om hun culturele achtergrond vorm te geven, ze zich veilig genoeg voelen om juist afstand te nemen van vaak onderdrukkende praktijken binnen hun eigen cultuur. Nog belangrijker is dat wanneer mensen zich erkend voelen in hun culturele identiteit en de Nederlandse democratische staat als beschermer van hun identiteit kunnen zien, dit kan leiden tot een emotionele binding met

²⁸ Zie Willems (2006) en Ghorashi en Captain (2001).

Nederland. In mijn eerdere werk in een andere context heb ik laten zien dat, wanneer deze emotionele binding aanwezig is, migranten in staat zijn om nieuwe creaties tot stand te brengen waarin zij een verbinding maken tussen hun culturele ceremonieën uit het verleden en de nieuwe context waarin deze ceremonieën plaatsvinden (Ghorashi 2004). Op deze manier worden mensen vanuit hun diverse culturele/religieuze achtergrond Nederlandse staatsburgers en kunnen ze zich ook emotioneel verbonden voelen met Nederland. Dan sluit het Nederlander-zijn bijvoorbeeld het islamiet-zijn niet uit – mensen kunnen zich Nederlander voelen vanuit hun islamitische achtergrond. Op deze manier omvat het Nederlanderschap de culturele en/of religieuze achtergrond van nieuwe Nederlanders waardoor nieuwe creaties tot stand komen zoals Nederlandse moslims.

“Ik haat dat woord allochtoon. Ik ben Nederlander. Vaak weten mensen het antwoord niet als je ze vraagt wat Pinksteren betekent. Ik ben een moslim en dan moet ik uitleggen dat dan de Heilige Geest neerdaalt. [...] Alsof je als moslim minder Nederlander bent. Ik zou vechten voor dit land. Ik ben Nederlander van nationaliteit en moslim van geloof” (Leyla Çakir in Pektaş-Weber 2006: 22).

Ruimte maken voor culturele hybriden

Door het creëren van de ruimte voor culturele verscheidenheid die het basisprincipe is van de cultuur van democratie worden individuen in staat gesteld om hun cultuur vrijer vorm te geven. Dit kan leiden tot diverse vormen van langdurige ontmoetingen tussen culturen en nieuwe verbindingen tussen identiteiten. Velen van de groeiende middenklasse van nieuwe Nederlanders zijn veel meer Nederlands dan ze willen toegeven. Sommigen zijn hier geboren en getogen, anderen hebben zich allerlei Nederlandse patronen eigen gemaakt, maar toch voelen ze zich niet verbonden met Nederland en noemen ze zichzelf ook geen Nederlander. Velen zijn in staat om hun diverse identiteiten te combineren als ze zich veilig genoeg voelen voor reflectie. Deze weg is niet voor iedereen weggelegd. Elke samenleving kent groepen die zich afzetten en in de marge willen blijven. Toch is het zo dat een samenleving voorwaarden moet scheppen voor mensen die zich niet willen afzonderen en juist voor verandering kiezen; de groep nieuwe Nederlanders die de potentie hebben om voor een groot deel tot de hybride Nederlanders of ‘hyphenated

Nederlanders’ te horen en zichzelf als Anders-Nederlands²⁹ te positioneren. Deze ‘culturele hybriden’ zitten niet vastgeroest in wie ze zijn, maar geven actief vorm aan wie ze willen worden. Ze kiezen bewust wat ze van hun eigen cultuur willen koesteren en wat niet. Dat is een vorm van bevrijding en tegelijk een basis voor creativiteit. Deze mensen symboliseren waar moderne samenlevingen voor staan – vrijheid – omdat ze in staat zijn het beste uit diverse culturen te halen en niet verstikt zijn geraakt in de vanzelfsprekendheden van hun eigen cultuur. Door deze nieuwe Nederlanders de kans en de ruimte te bieden om hun identiteit in vrijheid vorm te geven, wordt het mogelijk om de radicale groepen te marginaliseren. Deze nieuwe hybride Nederlanders zijn geen vijanden van de Nederlandse samenleving, maar de bondgenoten van de ‘autochtone’ Nederlanders – die ook moeten durven veranderen – voor de toekomst.

Ruimte maken voor maatschappelijke dialoog en ontmoeting

De belangrijkste condities voor een maatschappelijke ontmoeting vanuit het verschil zijn openheid en nieuwsgierigheid (Tennekes 1994). Helaas is het zo dat de recente maatschappelijke ontwikkelingen in Nederland ons eerder bang maken voor contact dan dat ze ons stimuleren om met openheid en nieuwsgierigheid de ander te naderen. Daarom is er in het huidige Nederland lef nodig om tegen het dominante discours van het categorale denken in te gaan en de afkeer en angst ten opzichte van de ander om te zetten in nieuwsgierigheid en openheid. Maar voor een iets diepgaander ontmoeting met de ander is nog een stap verder nodig. Deze stap is wat de filosoof Theo de Boer (1993) als de eerste voorwaarde ziet voor een interculturele dialoog. Deze stap heet epochè, dat wil zeggen een tijdelijke opschorting van de waarheid van het eigen oordeel. We kunnen niet naar de ander luisteren zonder tijdelijk achter onze eigen overtuiging een vraagteken te zetten. Dit betekent niet twijfel aan eigen ideeën, maar een aanzet tot een gemeenschappelijke ruimte, een tijdelijke ruimte om te kunnen luisteren en de ander te kunnen naderen. Wat De Boer treffend formuleert, is dat zonder opschorting een discussie geen zin heeft; zonder overtuiging heeft ze geen inzet. Voor een maatschappelijke ontmoeting zouden we in staat moeten zijn de ander te naderen, te zien en te horen.

²⁹ Met deze term bedoel ik alle Nederlanders die een koppeling maken tussen hun diverse identiteiten, zoals Marokkaans-Nederlands, Turks-Nederlands of Iraans-Nederlands.

Daarvoor is het belangrijk om tussenruimtes te creëren door tijdelijk opzij te stappen om ruimte te maken voor de ander, voordat we de ander beoordelen of veroordelen. Daarnaast is ruimte maken de enige mogelijkheid om het dominante discours een tegenwicht te bieden. Door elkaar te mogen ontmoeten in zo veel mogelijk openheid en dankzij de moed van het opzij stappen, kunnen we een tijdelijke tussenruimte creëren die kan leiden tot een werkelijke dialoog en ontmoeting. Hierdoor krijgen we de mogelijkheid om de macht van de vanzelfsprekendheid van het dominante discours tot op zekere hoogte te overstijgen. En het is deze tussenruimte die ons mogelijkheden biedt tot het opdoen van nieuwe ideeën en creaties en tot nieuwe verbindingen.

Ruimte maken voor een nieuwe vorm van Nederlandschap

Ondanks het feit dat het idee van de migrant als gast niet meer als realistisch wordt gezien in Nederland, domineert het hardnekkige idee dat de meest ‘natuurlijke’ link van de migranten die is met hun land van herkomst. Binnen deze essentialistische benadering van het concept ‘thuis’, is het vanzelfsprekend dat de loyaliteit en verbondenheid van migranten bij hun land van herkomst blijven liggen, zelfs als ze bijvoorbeeld in Nederland zijn geboren. Deze vanzelfsprekende link tussen migranten en het land van herkomst is niet beperkt tot Nederland en is waarneembaar in de meeste Europese landen. Hier is de vaak geciteerde grap van Ulrich Beck treffend. Er wordt in Duitsland aan een zwarte man gevraagd: “Waar kom je vandaan?” Hij antwoordt: “Uit München.” V: “En je ouders?” A: “Ook uit München.” V: “Waar zijn die dan geboren?” A: “Mijn moeder in München.” V: “En je vader dan?” A: “In Ghana...” V: “Oh, je komt dus uit Ghana.”

Hier zien we duidelijk de vanzelfsprekende link die wordt gelegd tussen identiteit en het land van herkomst of het verleden. Je identiteit wordt hierdoor een onveranderlijke en afgebakende uitrusting die je van de ene naar de andere plaats of generatie verplaatst. Vanuit deze gedachte hebben migranten altijd een misplaatste positie in hun nieuwe land, want ze horen *eigenlijk* ergens anders thuis en kunnen daarom nooit als ‘echte’ Nederlanders worden gezien. Het is dus niet toevallig dat de recente debatten rondom migranten zich ofwel concentreren op terugkeer of op verplichte integratie. In beide gevallen is het uitgangspunt dat de migranten zich

vooral verbonden zouden voelen met het land waar ze vandaan komen. Daarom is het achterliggende idee ook dat zij of zouden moeten terugkeren naar hun ‘thuisland’, of als ze hier zijn en blijven, zich *verplicht* moeten aanpassen.

De tweede gedachte is dat migranten niet op vrijwillige basis willen integreren vanwege hun sterke band met het herkomstland. Hier wordt gedacht in een of/of-scenario; om de een te worden, moet je de ander opgeven. De recente discussie rond de dubbele nationaliteit is een duidelijk voorbeeld van dit of/of-denken. De genoemde basisassumpties laten nauwelijks ruimte voor het ontstaan van nieuwe creaties van identiteit, waarin combinaties mogelijk zijn en waaruit nieuwe vormen van Nederlandschap tot stand kunnen komen.

Een mooi voorbeeld hiervan is de treffende opmerking waarmee een Nederlandse vriendin mij ooit heeft geconfronteerd. Tijdens mijn eerste studiejaar Antropologie had ik regelmatig contact met een Nederlandse medestudent, Ellen, maar in het tweede jaar werd ze gedwongen om vanwege persoonlijke omstandigheden te stoppen met de studie. Vervolgens verhuisde ze naar een andere stad. Daarna was ons contact een tijdlang verbroken, totdat we dit na vijf of zes jaar weer herstelden. Een keer zei ze tegen mij: “Halleh, je bent in de afgelopen tijd dat ik je niet heb gezien echt veranderd: je bent zowel Nederlander als Iraanser geworden.” Ik stond even perplex. Ik kon haar opmerking niet plaatsen. Hoe was dat mogelijk? Deze opmerking heeft me jarenlang beziggehouden en later snapte ik pas dat dit een perfecte vorm is van een en/en-scenario of een hybride vorming. Je leven wordt rijker door een ontmoeting, en niet omdat je je eigen cultuur verliest om de ander te worden. Nee, je wordt rijker, omdat je meer van beide wordt. Je wordt niet alleen rijker door je een nieuwe cultuur eigen te maken, maar ook omdat je door de bril van deze nieuwe cultuur reflecteert op je oorspronkelijke gewoontes. En de wijze waarop je je de nieuwe cultuur eigen maakt, is ook steeds tegen het licht van je referentiekader uit je andere cultuur.

Helaas heeft het dominante denken in culturele dichotomieën of contrasten als gevolg dat het beleid beperkt blijft tot een instrumentele aanpak van integratievraagstukken en niet in staat is een bredere visie voor de toe-

komst te initiëren. Voor een toekomstvisie zouden deze basisassumpties ter discussie moeten worden gesteld om de nodige ruimte te kunnen maken voor de constructie van een nieuwe vorm van Nederlandse identiteit die diversiteitinclusief is.

In mijn eerdere werk heb ik laten zien dat de Nederlandse identiteit te ‘dik’³⁰ is, waardoor zij niet omvattend genoeg is om de aanwezige diversiteit van culturen in Nederland te kunnen bevatten. Tot voor kort was de Nederlandse identiteit weinig expliciet, maar toch was er een impliciete onuitgesproken notie – van gedragscode en uiterlijk – aanwezig over wie wel of niet een ‘echte’ Nederlander was.³¹ De Nederlandse burger heeft een lichaam en een religie, ofwel is wit met een joods/christelijke achtergrond. Door de invloed van het categorale denken is het vanzelfsprekend geworden dat migranten met hun ‘afwijkende cultuur’ wel in Nederland wonen, maar nooit een ‘echte’ Nederlander kunnen zijn. Hooguit kunnen ze assimileren tot ‘de nette burgers’ die Nederland kan verdragen. Deze onuitgesproken maar toch ‘dikke’ notie van Nederlandschap is de afgelopen jaren wat explicieter geworden. De recente discussies rondom de Nederlandse canon is een voorbeeld hiervan.³² Deze ontwikkelingen kunnen vooral bijdragen tot verdere assimilatie van het verschil in plaats van ruimte te maken voor het creëren van een eenheid vanuit verscheidenheid die recht doet aan de cultuur van democratie. Het gaat hier niet om het *behouden* van cultuur of het creëren van een nieuwe zuil. In het nieuwe ontzuilde Nederland gaat het om het creëren van een ruimte waarbinnen verbinding tussen diverse culturen mogelijk is; een ruimte waarin vernieuwing van en experimenten met de culturen die mensen in zichzelf verenigen, tot bloei kunnen komen.

³⁰ Bij het maken van een onderscheid tussen de ‘dunne’ en ‘dikke’ constructies van nationale identiteiten werd ik geïnspireerd door het onderscheid van Rawls (1971; 1980) tussen dun universalisme en dik particularisme in relatie tot pluralisme. Daarnaast heeft het werk van Stratton en Ang (1998) mij een handvat geboden op het gebied van de relatie tussen culturele diversiteit en nationale identiteit.

³¹ Zie hierover Prins (1997: 120), en het interview met Esther Captain en Edy Serie in *NRC Handelsblad*, 14 augustus 1999, p. 2.

³² Voor een zeer goed onderbouwde kritiek op de canonvorming in Nederland zie Grever (2006).

Het gevolg van deze exclusieve constructie van het Nederlandschap is dat zelfs migranten die hier zijn geboren en getogen zich niet als Nederlander kunnen en willen positioneren. Hieruit blijkt dat een essentialistische benadering van identiteit en culturele beleving in Nederland een statische en afgebakende vorm van identiteitsconstructie stimuleert, zowel bij migranten als bij autochtonen. Dit leidt ertoe dat de grenzen tussen wij (de ‘echte’ Nederlanders) en zij (de ‘anderen’) steeds scherper worden. En hierin schuilt het grootste gevaar voor de nieuwe multi-culturele staten, zoals ook het *UN Human Development Report 2004* signaleerde. Wanneer de constructie van de ander als totaal anders de overhand neemt, wordt het bijna onmogelijk om de bevolking te stimuleren er samen uit te komen. Ook de volledige focus op migranten om zich aan te passen, is niet realistisch. Nederland in de 21e eeuw is een totaal ander Nederland dan voorheen en dat vraagt om aanpassingsvermogen van de gehele bevolking, dus vooral ook van de autochtonen. Nederland kan nooit een vreedzame oplossing vinden voor het cultureel complexe land dat het nu is geworden, als dat land niet in staat is zijn eigen basisaannames en vanzelfsprekendheden ter discussie te stellen. Daarom is het voor het creëren van een nieuwe eenheid in Nederland essentieel dat de Nederlandse identiteit zo ‘dun’ mogelijk wordt geconstrueerd zodat het verschil kan worden ingesloten. Dit vraagt om een herdefinitie van de Nederlandse identiteit, waarin deze identiteit als een web kan fungeren dat verschillen bindt en niet uitsluit.³³ De belangrijkste conditie om tot een gezamenlijke basis in Nederland te komen, is dat er stappen opzij worden gezet om tussenruimtes te creëren en vervolgens tot nieuwe definities van het Nederlandschap te komen. Deze pogingen tot opzij stappen en verbinding maken, zouden van diverse kanten moeten komen; de nieuwe Nederlanders moeten opzij stappen om de culturele patronen van hun nieuwe land deels te erkennen en als eigen te benoemen en de ‘autochtone’ Nederlanders moeten ruimte maken voor een nieuwe definitie van Nederlandschap die de aanwezige culturele diversiteit in Nederland kan omvatten. Dit is de enige manier waarop we een diverse samenleving binnen een democratische en eenduidige rechtsstaat kunnen vormgeven.

³³ Zie in dit verband het werk van Madood (2003) over herdefinitie van het Brits-zijn.

Eerste aanzet tot een inclusieve samenleving

De toekomst van Nederland als een democratische staat is gebaat bij het ontwikkelen van visies en het scheppen van maatschappelijke kaders ten behoeve van de vorming van een diversiteitinclusieve samenleving. Dit kan beginnen door afstand te nemen van het vastgeroeste categorale denken. De eerste stap is dan de culturele diversiteit niet per definitie als een probleem te zien, maar vooral als een uitdaging voor de hele samenleving. De tweede stap is ruimte te maken om culturele diversiteit – zelfs wanneer deze bedreigend lijkt – binnen te laten. Alleen dan is het mogelijk om de werkelijke bedreiging te minimaliseren en mogelijk uit te sluiten. Om dit te bereiken is er zeker meer nodig dan alleen de ceremonies uit andere landen te kopiëren. Rituelen staan nooit op zichzelf en hebben alleen betekenis wanneer ze binnen hun context plaatsvinden.³⁴ De Amerikaanse en Canadese naturalisatie ceremonies kunnen nooit in Nederland werken als de voorwaarden voor de emotionele binding met Nederland voor migranten ontbreken. De derde stap bestaat eruit diversiteitssensitieve competenties³⁵ te creëren waarin de mogelijkheid wordt geboden om de ander vanuit de ander te kunnen benaderen. Een belangrijke voorwaarde hiervoor is de bereidheid om de ander vanuit haar of zijn mogelijke anderszijn te willen begrijpen. Hierin is de rol van de burgers groot; zij houden deze cultuur van democratie door hun dagelijkse doen en laten in stand. De rol van de staat is echter ook onmiskenbaar met betrekking tot het scheppen van het raamwerk waardoor deze individuele handelingen worden bevorderd en gegarandeerd. Om te beginnen zou de staat afstand moeten nemen van het categorale denken: zowel in de vorm van het opleggen van een cultuur als in de vorm van het beperken van de ruimte voor culturele beleving. Naast de burgers en de staat is het maatschappelijke middenveld, in de vorm van democratische instellingen, belangenorganisaties en zelforganisaties erg belangrijk om de burgers de gelegenheid te geven hun stem te kunnen laten horen, maar ook elkaar te kunnen treffen en zelfs ontmoeten. Kortom, een inclusieve samenleving is een samenleving waarin zowel de basisstructuur – in de vorm van rechtvaardigheid, vrijheid van meningsuiting, gelijkheid van rechten, als de basishouding – in de vorm van maatschappelijke deugden zoals respect,

tolerantie, nieuwsgierigheid en openheid – door democratische instanties en burgers worden bewaakt. De overheid zou hierin niet een dwingende, maar vooral een faciliterende en bewakende rol moeten hebben (Parekh 2000).

Richting het cultuursensitief handelen in diverse velden

Mijn keuze voor de velden hierna is uitsluitend gebaseerd op wat voor mijn betoog en voor deze leerstoel van belang is, in het besef dat de initiatieven richting cultuursensitief handelen net zo belangrijk zijn voor andere velden, zoals onderwijs, kunst enzovoort.

Wetenschap

In Nederland is een opmerkelijke verwevenheid te constateren tussen de wereld van wetenschap, beleidsvorming en publiek debat. Dit heeft vaak als gevolg dat sociale wetenschappers zich voornamelijk binnen de grenzen van Nederland bewegen en weinig aansluiting zoeken bij de internationale theorievorming rondom migratie. Van Doorn (1985: 75)³⁶ heeft dit verschijnsel omschreven als ‘academisch provincialisme’.

In de afgelopen jaren is te merken dat sociaal-wetenschappelijk onderzoek als onderbouwing wordt gebruikt voor het beleid en binnen het publiek domein. De empirische drang naar cijfermatig bewijs domineert het sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar ‘allochtonen’. Door dit soort onderzoek wordt “de positie van allochtonen nauwlettend in de gaten gehouden”, wat volgens Lucassen (2006) ook als gevolg heeft: “de continue etikettering van Turken, Marokkanen en Surinamers [...] als minderheden of allochtonen”. Het geloof in cijfermatig empirisch onderzoek heeft ertoe geleid dat de cijfers vaak een eigen leven gaan leiden en als heilig worden beschouwd bij het nemen van besluiten, waardoor ze worden gebruikt voor discours- en beleidsverschuivingen. We hoeven alleen maar te denken aan het gezegde: ‘de cijfers liegen niet’, om de macht van het getal te kunnen bevatten. Ondanks het belang van cijfermatige informatie over ‘allochtonen’ zijn dit soort onderzoeken niet geschikt voor het vergroten van inzicht in de belevingswereld en ervaringen van diverse groepen in Nederland. Op zich zou het heel goed

³⁶ In Rath (1991: 24).

³⁴ Zie ook Salemink (2006).

³⁵ Zie ook Kortram (2005).

voorstelbaar zijn dat de diverse wetenschappelijke benaderingswijzen elkaar in de praktijk aanvullen. Toch is het zo dat er in de praktijk een zichtbare dominantie kan worden vastgesteld van het empirisch instrumenteel onderzoek met de nadruk op metingen en percentages met betrekking tot werkloosheid, criminaliteit en radicalisering van migranten, waardoor veel minder ruimte is voor onderzoek naar de belevingswereld van diverse groepen in Nederland. Deze dominantie van cijfermatig onderzoek heeft ertoe geleid dat er vooral aandacht is voor het percentage waarmee de ontwikkeling wordt aangeduid van mensen met een sociaal-culturele en sociaal-economische achterstand waardoor het categorale denken juist wordt voortgezet. Nog erger is het wanneer deze dominantie leidt tot het bagatelliseren van, en een denigrerende houding ten opzichte van, niet-cijfermatig empirisch onderzoek door het te diskwalificeren als ‘post-modern’,³⁷ ‘niet empirisch genoeg’ of zelfs als ‘gebakken lucht’. Hieruit mag blijken dat wat sinds de afgelopen decennia binnen sociaal wetenschappelijk onderzoek internationaal bekend staat als ‘interpretive turn’ (Yanow 2006: 15) – waarin de betekenisgevingsprocessen in het hart van sociaal wetenschappelijk onderzoek zijn komen te staan³⁸ – zijn weg naar Nederland nog niet geheel heeft gevonden.

Daarom is het belangrijk dat binnen het veld *wetenschap* meer ruimte wordt gemaakt voor nieuwe visies uit migratie- en diasporastudies, waarin niet alleen aandacht is voor de getallen maar ook voor de leefwereld van de mensen. Deze nieuwe visies zouden de wetenschappelijke basis kunnen leggen voor diverse vormen van maatschappelijke verbindingen. Hierbij is aandacht voor het etnografisch onderzoek waarin de processen van betekenisgeving centraal staan cruciaal. Om de ander te kunnen naderen en begrijpen is het belangrijk om de diversiteit van ervaringen en belevenissen te kunnen weergeven en analyseren. Daarom zou een balans tussen diverse vormen van onderzoek moeten worden bewaakt, waardoor niet de een de ander kan domineren of zelfs uitsluiten.

Media

De praktijken van de berichtgeving en aandachtsvorming in de media zijn natuurlijk niet los te zien van de dominantie van het maatschappelijke dis-

³⁷ Zie ook Willems (2006).

³⁸ Zie Geertz (1983).

cours. Het alomtegenwoordige categorale denken als historische en maatschappelijke tendens in Nederland heeft ook de berichtgeving en selectie in de media beïnvloed.³⁹ Engbersen en Gabriëls waarschuwen voor het risico van stigmatisering en ‘etnisering’ omdat in de media vaak wordt gesuggereerd “dat het vraagstuk van sociale integratie louter betrekking heeft op de vraag of en hoe men allochtonen in de Nederlandse samenleving moet integreren” (1995: 17). Dit leidt er volgens de schrijvers toe dat de differentiatie binnen de groep ‘allochtonen’ en de overeenkomsten met de ‘autochtonen’ uit het oog worden verloren. Lange tijd was het zo dat er vaak over migranten werd gesproken en geschreven zonder de migrant-en zelf erbij te betrekken (Ter Wal, d’Haenens en Koeman 2005). Later is er in de media meer aandacht gekomen voor de aanwezigheid van migranten, maar dan vooral voor de extreme gevallen. Alleen migranten met extreme meningen (ofwel overtuigd seculier ofwel overtuigd moslim) kregen ruimte in de media. Daarnaast is het vaak zo dat migranten niet op basis van hun expertise in de media komen, maar op basis van hun persoonlijke verhaal. Zelfs wanneer er positieve aandacht is voor migranten in de media, worden ze vooral beschreven op grond van hun status als ‘allochtoon’ en niet vanwege hun expertise en kwaliteiten, zoals we hebben gezien bij de links-liberale multiculturele benadering hiervoor. De uitkomst is dat ‘allochtonen’ vooral vanuit hun anderszijn worden benaderd en niet altijd vanuit hun kwaliteiten en mogelijke competenties.

De rol van de media in het ontwikkelen van een inclusief Nederland is onmiskenbaar. “Als de pers haar intermediaire rol niet goed vervult, gaat dat ten koste van de [cultuur van – HG] democratie” (burgemeester Cohen 2004). Kleinnijenhuis schrijft over de driehoek media-burgers-politiek, waarin niet alleen media de publieke voorkeuren beïnvloeden, maar waar de media-agenda en de toonzetting ervan worden aangedragen door politieke en maatschappelijke elites (2004: 80). Dit betekent dat de rol van de media voor het in stand houden van de democratische ruimte van groot belang is. Om te beginnen is de representatie van diverse groepen in de media essentieel voor de wijze waarop diversiteit/inclusief denken in Nederland wordt vormgegeven. Daarnaast zou de kritische houding van de media er juist toe moeten bijdragen dat de basisassumpties in de praktijk aan de kaak worden gesteld en het nieuwe denken wordt gestimuleerd. Een

³⁹ Zie bijvoorbeeld Roggeband en Vliegthart (forthcoming).

cultuur van democratie heeft behoefte aan kritische geesten die niet willen worden geleid of gestuurd door de hoogte van de kijkcijfers, maar juist hun middelen en passie inzetten om tegen het dominante discours in te gaan teneinde nieuwe verbindingen te kunnen vormgeven. Juist de intermediaire rol van de media is hier van groot belang om de cultuur van democratie te kunnen vormgeven en bewaken.

Arbeidsorganisaties

Het categorale denken in arbeidsorganisaties is waarneembaar in de overmatige aandacht voor het doelgroepenbeleid binnen organisaties. Ondanks het feit dat diversiteitbeleid een duidelijke plaats heeft ingenomen in het dominante discours binnen organisaties stuit deze gedachten-gang vaak op het overheersende categorale denken, dat wordt vertaald in doelgroepenbeleid. In de afgelopen decennia is de deficitbenadering met haar nadruk op de achterstand van migranten bijzonder dominant geweest in het denken binnen organisaties. De basisassumptie binnen deze benadering is dat als migranten niet worden toegelaten binnen organisaties dit voornamelijk heeft te maken met hun achterstand op het gebied van taal en onderwijs (Glastra 1999). Daarom richtte men zich in de praktijk vooral op het wegwerken van deze achterstand. Hierbij werden migranten vaak als een doelgroep gezien die speciale aandacht nodig had; aandacht in de vorm van scholing en/of begeleiding. Meer recentelijk zien we de dominantie van een andere benadering in het publieke debat als het gaat om de uitsluiting van migranten binnen het arbeidsproces, namelijk de discriminatiebenadering (Glastra 1999). Daarbij wordt de reden achter uitsluiting gezocht in individuele maar ook institutionele achterstelling of discriminatie van migranten. Als instrument tegen deze vormen van uitsluiting worden bewustwordingstrainingen op het gebied van cultuurverschillen en positieve discriminatie ingezet. Ondanks hun verschil in focus met betrekking tot de oorzaken van uitsluiting blijven beide benaderingen bezig met een kortetermijnaanpak van het diversiteitsvraagstuk. Er wordt geen aandacht besteed aan de betekenis van diversiteit voor organisaties op integraal niveau en binnen een langetermijnperspectief. Daarom hebben de kortetermijnoplossingen – zoals positieve actie – vaak ook een *averechts effect*⁴⁰, waarbij de ‘allochtonen’ niet vanuit hun kwaliteiten, maar vooral vanuit hun status als ‘allochtoon’ worden

benaderd. Dat verandert ook nauwelijks iets aan de organisatieprocessen op integraal niveau, waarbinnen diversiteit eerder als bedreiging dan als winst wordt gezien.⁴¹ Het gevolg is vaak dat de ‘allochtonen’ die via doelgroepenbeleid een organisatie worden binnengehaald, ondanks de instrumentele pogingen (cursussen, trainingen etc.) met negatieve signalen vanuit de organisatie te maken krijgen. Dat is ook de reden dat zelfs wanneer het doelgroepenbeleid leidt tot de gewenste hogere instroom van ‘allochtonen’, men er meestal niet in slaagt hun doorstroom te realiseren en hun uitstroom tegen te houden. Het is echter wel zo dat positieve actie nodig is om diverse groepen gelijke kansen tot arbeid te kunnen geven, maar deze actie kan alleen slagen als het in een langetermijnperspectief met een integraal uitgangspunt wordt geplaatst (Cox 1999; van Doorne-Huiskes 1990).

Arbeidsorganisaties zien zichzelf steeds meer als belangrijke spelers binnen het maatschappelijke veld als het gaat om diversiteitsvraagstukken. Daarom is het ook belangrijk om afstand te nemen van het door het categorale denken vormgegeven doelgroepenbeleid waarin vooral aandacht is voor de tekortkomingen van migranten. Diversiteit is veel meer dan negatieve aandacht voor achterstand of achterstelling. Voor bedrijven staan vaak creativiteit en innovatie voorop. De voorwaarde hiervoor is heel vaak de aanwezigheid van diverse denkwijzen en methoden die elkaar uitdagen. Het is vaak zo dat we in het algemeen, maar ook binnen bedrijven, bezig zijn met ‘business as usual’, ofwel met een min of meer routinematige of gestandaardiseerde manier van werken. Deze manier wordt op een gegeven moment zo vanzelfsprekend dat er geen reflectie op het proces meer nodig lijkt. Hierdoor vindt geen verheffing plaats naar een meer bewuste cognitieve activiteit. Deze routinematige vanzelfsprekendheid geeft zekerheid, maar is ook dodelijk voor innovatie en creatief denken. Daarom is het belangrijk dat er genoeg uitdaging in een bedrijf aanwezig is om een afwisselende omschakeling tot stand te brengen tussen ‘habits of mind’ en ‘actief denken’.⁴² Vertrekkend vanuit deze basisgedachte is het nodig om een visie te ontwikkelen op een inclusieve organisatie. Een organisatie die geen talent uitsluit maar ruimte laat voor

⁴¹ Voor een duidelijk verschil tussen een beperkte en brede benadering van diversiteitsvraagstukken, zie Siebers *et al.* (2002).

⁴² Deze twee termen zijn ontleend aan De Moor (1996).

⁴⁰ Zie in dit verband ook De Zwart (2005).

de aanwezige diversiteit in de samenleving. Deze aandacht voor diversiteit moet niet beperkt blijven tot personeelsbeleid, maar heeft een integrale aanpak nodig; een brede benadering van diversiteitsmanagement (Siebers *et al.* 2002). Dit houdt in dat diversiteit niet alleen als een bijkomstigheid wordt gezien, maar als iets wat hele organisaties aangaat. Etnografisch onderzoek in organisaties kan nieuwe inzichten verschaffen in het begripen van zeer impliciete en vanzelfsprekende processen van in- en uitsluiting binnen organisaties (Dahles 2004). Daarnaast is het nodig om zicht te kunnen krijgen op de paradoxale processen en diverse narratieven die aanwezig zijn in de organisaties (Koot en Sabelis 2002; Veenswijk 2006) en de strategische wijze waarop identiteiten vaak worden gebruikt binnen organisaties (Van Marrewijk 1999; Ybema 2003).

Emancipatie

Het dominante discours rondom migranten heeft altijd al een duidelijke gendercomponent gehad, maar deze is binnen de huidige discussies en in het huidige beleid veel explicieter geworden. Het idee over migranten uit met name islamitische landen is dat de migrantenvrouwen worden onderdrukt door hun cultuur en vooral door hun mannen. Binnen dit beeld worden de mannen gezien als de agressors en de vrouwen als passief en onderdrukt (Van Baalen 1997; Lutz en Moors 1989; Spijkerboer 1994). Hierin zien we het specifieke vertoog van het oriëntalisme (Said 1978) terug in de wijze waarop het beeld van de migrantenvrouwen wordt geconstrueerd (Jansen 1996; Lutz 1991; Spijkerboer 1999). Uit mijn eigen onderzoek onder Iraanse vrouwen blijkt ook dat ze veel moeite hebben met het negatieve beeld van onderdrukte en ongeëmancipeerde vrouwen waarmee ze worden geassocieerd (Ghorashi 2003).

Binnen het categorale denken in Nederland was de positie van de migrantenvrouwen tot voor kort onzichtbaar. Ze werden vooral gezien als echtgenotes of dochters van de migrantenmannen. Deze onzichtbaarheid is de laatste tijd veranderd in een extreme zichtbaarheid. Nu worden de migrantenvrouwen als belangrijkste verantwoordelijken gezien voor cultuurverandering binnen het gezin (Roggeband en Verloo 2007). Daarom is er binnen het nieuwe realisme juist veel aandacht voor de culturele en sociaal-economische achterstand van de migrantenvrouwen. “Daarbij wordt nogal eens een ferme toon aangeslagen en de (morele) druk

op allochtone vrouwen om zich naar autochtone maatstaven te gedragen, is groot” (Keuzenkamp en Merens 2006: 288). Het gevolg is dat de beelden die voorheen op een impliciete manier al in het discours aanwezig waren nu op de voorgrond komen te staan. Dit betekent dat binnen het huidige emancipatiebeleid een grote nadruk is komen te liggen op de emancipatie van vrouwen van niet-Nederlandse afkomst en daarbinnen vooral de islamitische vrouwen. Eind 2005 zijn de conclusies van een Europees onderzoek naar emancipatie van vrouwen in diverse Europese landen gepresenteerd (<http://www.mageeq.net>).⁴³ Een van de conclusies luidt dat in tegenstelling tot andere Europese landen, in Nederland sprake is van een culturalisering van emancipatie waarin emancipatieonderwerpen vaak zijn gekoppeld aan culturele/etnische groepen (Roggeband en Verloo 2007). Daarnaast is er een groeiende aandacht voor de achterstand van migrantenvrouwen. Het dominante idee is vaak dat migrantenvrouwen in een maatschappelijk isolement verkeren en dat zij vooral uit hun marginale positie moeten worden geholpen. Vaak denkt men dat deze vrouwen ofwel binnen hun cultuur of in ieder geval in hun huis ‘gevangen’ zitten en dat het hoog nodig is dat ze actief deelnemen aan en in de Nederlandse samenleving. Het is ook vanuit deze verwevenheid van beide componenten van het categorale denken (culturalisering en achterstand) met de emancipatie dat de overheersende aandacht voor zogenaamd ‘cultuurgebonden geweld’ zoals ‘eerwraak’ en ‘gedwongen huwelijken’ kan worden begrepen. Bij de migrantenvrouwen gaat het vooral om slachtoffers die dienen te worden gered.

Binnen een cultuursensitieve benadering van emancipatie zou er veel meer aandacht moeten zijn voor de strategieën van de vrouwen zelf. Er zou ruimte moeten worden gemaakt voor de verhalen en de belevingen van de mensen in plaats van het opleggen van diverse modellen van emancipatie. Onder feministen is sinds het verschijnen van het beroemde artikel van Susan Okin in 1999, *Is Multiculturalism bad for women?* een (inter)nationale discussie op gang gekomen tussen de opvatting dat multiculturalisme en behoud van eigen identiteit de ruimte voor de emancipatie van vrouwen beperken en de tegenstanders van deze gedachte. Saharso (2002) stelt in navolging van Okin terecht dat het legitiem is om vrouwonvriendelijke aspecten binnen een cultuur aan de kaak te stellen. Maar zoals ik hiervoor

⁴³ Zie ook Roggeband en Verloo (forthcoming 2007)

heb proberen te schetsen, is de eerste voorwaarde tot emancipatie – zoals Lutz (2002) als kritiek op Okin schrijft – een ‘cultuur van erkenning’. Wanneer vanuit het categorale denken een ‘geëmancipeerde wij’ tegenover een ‘onderdrukte zij’ wordt geconstrueerd, dan blijven er weinig mogelijkheden over om een tussenruimte te vormen waarbinnen verbindingen kunnen worden gelegd tussen ervaringen en mogelijkheden. De emancipatieovertuiging en -kracht zouden vooral van binnenuit vorm moeten krijgen en dat gebeurt wanneer mensen zich in hun eigen culturele ruimte veilig genoeg voelen om de cultuur te bekritisieren en van delen daarvan afstand te nemen. Wanneer een cultuur onder vuur komt te liggen, is de meest logische reactie geslotenheid en de bescherming van de eigen cultuur tegen verandering.⁴⁴ Mensen moeten het gevoel hebben dat ze in hun waarde worden gelaten voordat ze ongewenste culturele patronen willen of kunnen doorbreken, anders zullen ze eerder geneigd zijn hun cultuur te verdedigen. Daarom is het ook belangrijk om ruimte te maken voor de wijze waarop diverse groepen vrouwen vanuit hun eigen culturele achtergrond hun emancipatie vormgeven. De lessen uit de postkoloniale kritiek op de tweede feministische golf (dus op zowel de liberale als op de linkse feministen) is dat de emancipatie weliswaar het doel is, maar dat de wegen naar emancipatie en de betekenissen die daaraan worden gegeven, divers kunnen zijn.⁴⁵ Daarom is het belangrijk om opzij te kunnen stappen en ruimte te maken voor de diverse manieren die vrouwen kiezen om hun eigen emancipatie vorm te geven.

Emancipatiekracht als potentie van de toekomst

Door de impliciete en expliciete kracht van het categorale denken heerst er in Nederland een soort blindheid voor de positieve ontwikkelingen rondom nieuwe Nederlanders en is er weinig oog voor de enorme emancipatiekracht en de potentiële kansen die bij deze groep aanwezig zijn. Om de potentiële krachten van deze groep te kunnen herkennen, zouden we moeten beginnen de differentiatie binnen de groep te erkennen.

De groep nieuwe Nederlanders is veel diverser dan wordt verondersteld. Door de sterke ‘islamisering’ van het dominante discours in de laatste

⁴⁴ Zie ook Van den Brink (2006: 136).

⁴⁵ Zie ook Van Doorn-Harder (2004).

jaren is de neiging groot om het bij de discussies en in het beleid uitsluitend te hebben over de migranten uit islamitische landen. Om te beginnen is het zo dat de migranten uit islamitische landen niet per definitie gelovige moslims zijn. Veel van deze migranten hebben andere religieuze achtergronden en sommige zijn zelfs niet gelovig of anti-religieus. Daarnaast zit bij de groep nieuwe Nederlanders een combinatie van mensen met een koloniale achtergrond, vluchtelingen en groepen over wie bijna nooit wordt gesproken, zoals Chinezen. Als we beginnen deze diversiteit te erkennen, kunnen we constateren dat er zich een groeiende middenklasse aan het vormen is bij deze groep nieuwe Nederlanders.⁴⁶

Toch is het zo dat in de praktijk naar al deze diverse groepen wordt verwezen met de overkoepelende term ‘allochtoon’. Het begrip ‘allochtoon’ is al vaker bekritiseerd, vooral omdat het geen recht doet aan de differentiatie van de groep. Daarnaast doet de negatieve connotatie die met het begrip is verbonden geraakt ook geen recht aan de individuen die de term moeten dragen. In bredere zin verwijst het begrip vooral naar een niet-autochtoon wat betreft kleur en naar iemand van een lagere klasse (Essed 1995: 53). Bovendien gaat het bij deze term om migranten met een Nederlandse nationaliteit, terwijl vaak de niet-genaturaliseerde migranten er ook mee worden geassocieerd. Het begrip duidt inmiddels veel verschillende dingen aan, maar vooral negatieve. In het publieke debat is het vaak zo dat de termen allochtoon, moslim en soms zelfs asociaal kunnen samenvallen. Wat betreft dit laatste verwijs ik naar een spel op tv waarin een kandidaat de omschrijving ‘onaangepast persoon’ moest vertalen in een woord beginnend met de letter ‘a’. In plaats van ‘asociaal’ noemde ze ‘allochtoon’. Helaas is het zo dat de negatieve lading van de term ‘allochtoon’, die in wezen heeft te maken met de leefwijze van een relatief kleine groep nieuwe Nederlanders, in werkelijkheid wordt gebruikt voor de meerderheid die het bijzonder goed doet in Nederland.

Misschien is het geen slecht idee om, zoals voorgesteld door een gemeenteraadslid in Amsterdam, het begrip ‘allochtoon’ af te schaffen. Nog belangrijker is de vanzelfsprekende doorwerking van het categorale denken in het begrip ‘allochtoon’ te doorbreken. Dan zijn we pas in staat te zien wat voor soort potentie en kracht in de samenleving aanwezig is.

⁴⁶ Zie ook SCP/WODC/CBS, Jaarrapport Integratie (2005).

Niet al deze potentie krijgt de kans zich te manifesteren, maar er zijn reeds genoeg tekenen ervan zichtbaar. Er zijn steeds meer jongeren die prominent aanwezig zijn in diverse maatschappelijke velden zoals de politiek, journalistiek, kunst, etc. Ook zien we een groeiend aantal jonge nieuwe Nederlanders in diverse opleidingen bij de hogescholen en universiteiten. Daarnaast is er een enorme emancipatiedrang bij deze jongeren die hen tot 'sociale stijgers' maakt. Veel kinderen van wie de ouders laag opgeleide, eerste generatie migranten zijn, zijn in staat gebleken om deel te nemen aan hoger onderwijs. Vele van de eerste generatie vluchtelingen is het gelukt om relatief goede posities in de Nederlandse samenleving te krijgen. De kinderen van de vluchtelingen, die de tegenslagen van hun ouders niet hebben gehad, kunnen waarschijnlijk zelfs eerder hun plek in de samenleving vinden. Ik zie dagelijks genoeg van deze voorbeelden tijdens de colleges of lezingen en debatten waaraan ik deelneem. Ik voel een enorme emancipatiekracht bij deze jonge nieuwe Nederlanders.⁴⁷

“Ik haal ook veel inspiratie uit mijn werk met meiden en vrouwen. De laatste tijd merk ik dat er veel wordt afgegeven op moslims en moslimvrouwen. [...] Ik stel kritische vragen, maar ik merk dat er enorm veel kracht aanwezig is bij de meiden en vrouwen met wie ik werk” (Fatima in Pektaş-Weber 2006: 42).

De hiervoor geschetste emancipatiekracht gaat met name over de groep van wie gedacht dat ze een achterstand hebben. Over de andere nieuwe Nederlanders, zoals Surinamers en Indische Nederlanders, bestaat al het beeld dat zij het goed doen in Nederland. Toch betekent het besef van deze groeiende middenklasse niet dat alle migranten zonder problemen zijn. Het is niet mijn bedoeling de gevaren van radicalisering, criminaliteit en mogelijke achterstand te bagatelliseren. Toch zie ik steeds vaker dat de oorzaken van deze problemen worden gezocht bij culturen waar de migranten vandaan komen. Gebaseerd op mijn eerdere betoog in deze rede zoek ik de oorzaken van deze problemen eerder bij contextuele en situationele factoren dan bij de culturele inhoud van de etnische groepen. In mijn eerdere werk heb ik vergelijkend onderzoek gedaan tussen de Iraanse, linkse activisten in Nederland en in de VS (Ghorashi 2003). Ze

⁴⁷ Zie ook het recente rapport over emancipatie van Marokkaanse en Turkse vrouwen (Pels en de Grijter 2006).

hadden allen een vergelijkbare culturele, politieke en sociale achtergrond, maar toch positioneerden ze zich totaal verschillend in deze twee landen. In Nederland, waar de processen van uitsluiting als sterk werden ervaren, ging men zich uitsluitend als Iraans positioneren, zonder emotionele aansluiting te kunnen vinden bij de Nederlandse identiteit en samenleving. In de VS was het anders: 'de oude vijand' veranderde in een nieuw thuis. Deze vrouwen die vroeger tegen het Amerikaanse imperialisme hadden gevochten, begonnen zich Iraans-Amerikaans te voelen en zich als zodanig te positioneren. Door deze contextuele vergelijking heb ik geprobeerd te laten zien hoe belangrijk de maatschappelijke factoren zijn voor de wijze waarop de nieuwe migranten zich gaan bewegen en positioneren in hun nieuwe land.

De focus op cultuur als verklaring voor de problemen en misdaden in de samenleving is niet toereikend. Ten eerste is de etnische groep veel breder dan de kleine groep die de problemen veroorzaakt. Door cultuur als oorzaak te noemen, wordt stigmatisering in de hand gewerkt waardoor de hele etnische groep – dus ook diegenen die het goed doen – onnodig in een negatief daglicht komt te staan. Hierdoor maak je de groep die je wilt bestrijden of helpen groter dan nodig is. Ten tweede bestaat door een uitsluitende focus op 'allochtonen' het risico dat interne verschillen worden genegeerd en de gemeenschappelijkheden tussen 'allochtonen' en 'autochtonen' uit het oog worden verloren (Engbersen en Gabriëls 1995). Ten derde schuilt hier het gevaar van een selffulfilling prophecy (Siebers *et al.* 2002: 128). In de vierde plaats leidt deze aandacht voor cultuur als probleem – gebaseerd op de gedachte van culturele contrasten – ertoe dat de migranten zich steeds vaker ook binnen hun etnische grenzen gaan verzamelen om hun cultuur te verdedigen. Dit betekent dat dit culturaliseringsproces niet alleen tegen nieuwe migranten werkt, maar ook door deze groep zelf wordt geïnternaliseerd. Hierdoor wordt de ruimte voor cultuur-dynamiek en etnisch-overstijgende verbindingen ook bij de nieuwe migranten steeds kleiner. Het logische gevolg van deze ontwikkelingen is de angst en onzekerheid ten opzichte van wat niet herkenbaar en vertrouwd is. Het gevoel van maatschappelijke onveiligheid en het gebrek aan erkenning met duidelijk essentialistische trekken, werkt radicalisering in de hand. Wanneer mensen zich bedreigd voelen, gaan ze tot het uiterste

om hun grenzen te bewaken. De groeiende dreiging van extreem-islamitische en extreem-rechtse groeperingen is hiervan een voorbeeld.

Daarom is mijn pleidooi om open te staan voor alle mogelijke factoren als we de problemen met betrekking tot diverse etnische groepen willen aanpakken. Alleen dan zijn we in staat niet alleen de successen van de nieuwe Nederlanders te zien, maar ook als maatschappij ervoor te kunnen zorgen dat hun verborgen potenties tot bloei kunnen komen. Dit kan alleen gebeuren als de fixatie op achterstand van de nieuwe Nederlanders wordt losgelaten, zodat er oog is voor de potentiële krachten. Door het idee dat de cultuur van de nieuwe migranten totaal anders is en dat ze een achterstand hebben, worden hun competenties niet herkend, erkend en dus ook niet gewaardeerd. Door het categorale denken is het bijna logisch dat deze groep met hun talenten en ambities niet erkend en niet serieus wordt genomen. Ik moet vaak terugdenken aan de tijd dat ik net in Nederland was en tegen iemand zei dat ik me voor de cursus Nederlands als tweede taal op de universiteit had ingeschreven. De reactie die ik kreeg was: 'Maar dat is niet voor vluchtelingen bedoeld', daarmee suggererend dat het niveau van die cursus te hoog voor mij zou zijn, omdat ik een vluchteling was. Ik was die vluchteling met achterstand, maar met veel ambitie. Het is mij gelukt om mijn ambities waar te maken, maar bij velen blijven de talenten en ambities verborgen. Het is onze taak als maatschappij om deze potentiële krachten de ruimte te geven om te groeien.

Accepteren dat culturele diversiteit in Nederland een onontkoombaar feit is geworden, biedt ruimte om deze diversiteit als iets normaals voor Nederland te beschouwen. Dit helpt burgers om wat minder gefixeerd bezig te zijn met cultuur als het enige aandachtspunt en verklaringspunt in het sociale contact. Dit betekent absoluut niet dat we cultuurblind moeten worden, maar alleen dat we cultuurverschillen soms moeten kunnen loslaten om verder te kunnen komen. Wanneer de culturele ander niet per se als bedreiging wordt gezien, kan er ruimte komen voor rust en vertrouwen. De publieke sfeer kan als een ontmoetingsplek functioneren wanneer wederzijds vertrouwen en respect aanwezig zijn en dan kan de nadruk ook komen te liggen op gemeenschappelijke/herkenbare aspecten tussen mensen (Trienekens 2004: 30). Dan is het vertrekpunt dat wat mensen bindt, iets wat samengaat met een latent/gedeeltelijk aanwezig

bewustzijn dat er ook verschillen (dus ook cultuurverschillen) zijn, maar dat deze cultuurverschillen geen contrasten van elkaar hoeven te zijn. Hierbij blijft er ruimte voor de mogelijke meerwaarde van culturele diversiteit en wordt er ook ruimte gemaakt om deze meerwaarde te kunnen ondervinden. Dit voorkomt dat mensen bij voorbaat tot hun culturele achtergrond worden gereduceerd, maar laat onverlet dat er diverse vormen van verbinding mogelijk zijn waarin cultuurverschil een rol speelt.

Uit mijn betoog mag blijken dat ik pleit voor meer ruimte voor cultuur, terwijl ik het categorale denken, waarin culturele contrasten centraal staan, bekritiseer. Dit lijkt enigszins paradoxaal en zeer complex, want het weerbarstige patroon van het categorale denken is alom aanwezig en moeilijk te doorbreken. Bovendien bieden de culturele categorieën een herkenbaar dominant kader om alle maatschappelijke problemen mee te kunnen verklaren. Sterker nog: hoe kunnen we ruimte voor cultuurverschillen maken zonder te vervallen in het categorale denken? Het antwoord op deze vraag is niet eenduidig en zeker niet eenvoudig. Het ging hier om het besef dat categorisering een onlosmakelijk onderdeel van het denken en doen is. Toch moeten we ervoor waken dat we de categorieën niet tot dichotomieën maken die elkaar bij voorbaat uitsluiten. Dit betekent dat we een proces van verandering in het denken willen realiseren. Een proces dat gepaard zal gaan met vallen en opstaan. Een belangrijk praktisch punt is in elk geval het vertrekpunt. Vertrekken we uitsluitend vanuit onszelf door de ander onder te brengen in categorieën die we hebben gecreëerd of vertrekken we vanuit de ander door ruimte te laten voor hoe de ander zichzelf ziet en definieert? Bij de eerste manier ligt het gevaar van het categorale denken op de loer, terwijl bij de tweede manier de mogelijkheid tot erkenning van de ander blijft bestaan.

Bij deze wijze van vertrekken staan verbindingen centraal en niet de grenzen tussen culturen. Niet het geconstrueerde verschil van culturen is het vertrekpunt, maar de situaties en de sferen waarin mensen met elkaar hebben te maken en waarin cultureel verschil als een van de factoren een rol speelt. Het vertrekpunt is de situationele logica van het handelen ofwel "de gelaagde, meervoudige en meerduidige configuratie van regels die door het handelen van actoren in een bepaalde (organisationele) arena in het spel gebracht worden" (Glastra 1999: 76). Als het gaat om cultuur-

sensitief handelen, betekent dat in eerste instantie het scheppen van een tussenruimte om tot elkaar te kunnen komen en om elkaar in ons gelijk-zijn en in onze verschillen te kunnen herkennen en erkennen. In de balans tussen het gelijk-zijn en verschillend-zijn komen dialoog, ontmoeting en vernieuwing tot stand. In het besef dat cultuur slechts een van de aspecten is van het samen-zijn, -werken en -leven worden etnisch-overstijgende verbindingen mogelijk.

In deze rede heb ik geprobeerd te laten zien dat het categorale denken in combinatie met de nieuwe houding dat 'alles gezegd mag worden ongeacht de consequenties' het punt heeft bereikt waarop het de meest waardevolle grondslagen van de Nederlandse samenleving begint te ondermijnen. De belangrijkste Nederlandse deugden, zoals tolerantie, zijn al door velen overbodig verklaard. Ook de Nederlandse 'bespreekbaarheids-ideologie' blijkt door 'hyperrealisme' gereduceerd te zijn tot beledigen en choqueren. De paradox hier is dat juist in een tijd van het construeren van een essentialistische Nederlandse identiteit waarin canonvorming en waarden en normen centraal staan, belangrijke historische Nederlandse deugden zoals bespreekbaarheid en tolerantie met voeten worden getreden.⁴⁸ Het doorbreken van taboes is zodanig doorgeslagen dat Nederlandse bevolkingsgroepen tegenover elkaar komen te staan.⁴⁹ Hierin zie ik het gevaar voor de toekomst van Nederland. Daarom is het hard nodig dat het nieuwe Nederland hoge prioriteit geeft aan de ontwikkeling van een visie voor de toekomst waarin wordt gewerkt aan *nieuwe bronnen van gemeenschappelijkheid en condities voor ontmoeting en bespreekbaarheid*. Er moeten nieuwe wegen worden bewandeld om vanuit de verschillen tot gezamenlijke gronden te komen, zonder die verschillen weg te cijferen. Het is niet mogelijk tot een langetermijnvisie over diversiteitsvraagstukken in Nederland te komen zonder de 'autochtone' Nederlanders⁵⁰ en de constructie van de Nederlandse identiteit erbij te betrekken. Hier heb ik een poging gedaan handvatten te bieden om te komen tot 'gezamenlijkheid vanuit het verschil'. Verder hoop ik vanuit mijn leerstoel diverse bijdragen in die richting te kunnen leveren.

⁴⁸ Over het belang van democratische deugden, zie Kennedy (2005).

⁴⁹ Zie de interessante campagne 'Kort Lontje' van SIRE:
71 <http://www.sire.nl/index.php?id=21&campagne=1>.

⁵⁰ Zie ook Blokland en Hondius (2004).

De rol van deze leerstoel

Ik zie het als mijn belangrijkste opdracht binnen deze leerstoel om zowel wetenschappelijk als maatschappelijk bij te dragen aan de verkleining van de huidige maatschappelijke kloof. *Wetenschappelijk* gezien wil ik door middel van onderzoek inzicht verschaffen in de leefwereld en de diversiteit van de keuzes van migranten in Nederland. In het bijzonder is de opdracht van deze leerstoel aandacht te besteden aan vrouwen uit etnische minderheden. Naast de levensverhalen van deze vrouwen zal in het onderzoek aandacht zijn voor de rol van zelforganisaties en andere maatschappelijke instanties in hun levensloop. Het onderzoek tot nu toe laat zien dat de rol van zelforganisaties vooral als veilige ruimte en als tussenruimte veel kan betekenen voor sommige vrouwen. Voor anderen blijken deze organisaties mogelijkheden te bieden tot nuttige sociale netwerken die van belang zijn voor hun ontwikkeling en toegang tot de arbeidsmarkt. Hierin zijn zowel sterke als zwakke netwerken van belang.

Naast het doen van eigen onderzoek probeer ik binnen de leerstoel bovendien mogelijkheden te creëren voor diverse onderzoeksplaatsen om de wereld van migranten in Nederland in kaart te kunnen brengen. Hierin zal aandacht zijn voor de scenario's waarin het mogelijk zou zijn voor mensen om zich vanuit cultureel diverse achtergronden aan te sluiten bij de Nederlandse samenleving en identiteit. In hoeverre zijn deze pogingen geslaagd en indien ze niet geslaagd zijn, wat zijn de redenen daarvoor? Ik wil weten hoe divers hun keuzes zijn, wat de wijze is waarop ze zich in Nederland positioneren, en wat de manier is waarop ze hun leven vormgeven. Het is, zoals eerder opgemerkt, mijn overtuiging dat er veel emancipatiekracht aanwezig is bij de nieuwe Nederlanders. Ik zie het als mijn bescheiden opdracht om in ieder geval een deel van deze kracht en energie te kunnen vastleggen en ervoor te zorgen dat er aandacht voor komt. Dit betekent niet dat ik alleen op zoek ben naar mooie verhalen en geen oog wil hebben voor problemen. We kunnen maatschappelijke problemen begrijpen en vooral kanaliseren als we genoeg aandacht besteden aan de diversiteit van de oorzaken van deze problemen. Ik weet dat ondanks een sterke passie en overtuiging om te emanciperen, velen niet in staat zijn om deze potentiële kracht een werkelijkheid te laten worden en dat heeft met diverse factoren te maken, bijvoorbeeld de

beperking vanuit de eigen groep of vanuit de bredere samenleving. Om te kunnen bloeien is meer nodig dan eigen overtuiging en kracht. Het is dus belangrijk om te onderzoeken wat er ontbreekt als voorwaarde voor de mensen die juist willen emanciperen. De pogingen tot emancipatie worden vaak in positieve termen gedefinieerd, bijvoorbeeld van onderdrukking naar autonomie. Maar als we in staat zijn de basisassumpties los te laten, stelt dat ons in staat om zogenaamd ‘asociaal’ gedrag of zelfs radicalisering bij jongeren als een teken van emancipatie zien. Een teken dat ze in actie komen om hun leven te veranderen, of vragen om erkenning, of dat ze zich tegen de keuzes van de generatie van hun ouders willen verzetten. We zouden hun acties kunnen zien als voorbeeld dat ze – weliswaar middels geweld – hun eigen ruimte en waardigheid willen claimen. De meeste emancipatiebewegingen hebben met een erkenningsdrang te maken en soms wordt in de strijd geweld gebruikt. Ik wil niet zeggen dat alle geweld emancipatoir van aard is. Maar in sommige gevallen is de emancipatiekracht aanwezig en als we daarop goed zicht kunnen krijgen, zijn we misschien in staat om die negatieve kracht om te zetten in een positieve kracht. Dus binnen de leerstoel is er niet alleen aandacht voor de sociale stijgers, ofwel de jonge studenten die de sociaal-economische achtergrond van hun ouders kunnen overstijgen door bijvoorbeeld op de universiteit te studeren, maar ook voor de jongeren die de sociale stijgers willen zijn, maar bij wie het niet lukt.

Door de potentiële krachten binnen de groep nieuwe Nederlanders te laten zien, wil ik een bescheiden tegenwicht bieden aan de alom veronderstelde achterstand van deze groep. Daarnaast hoop ik vanuit de leerstoel genoeg voorbeelden te kunnen laten zien van geslaagde hybriditeit. Er zijn genoeg mensen die geslaagd zijn, ondanks de negatieve factoren om hen heen, en die nieuwe combinaties tot stand hebben gebracht tussen de culturen die ze in zich verenigen. Een voorbeeld hiervan is mijn studente Najat geweest die ooit tegen mij zei: “Ik ben van top tot teen een Amsterdamse en een Marokkaanse in hart en nieren”. Dit is slechts een van de vele voorbeelden. In samenwerking met het Internationaal Informatiecentrum en Archief voor de Vrouwenbeweging (IIAV) hoop ik een project te kunnen starten om een database te vormen van alle zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen die in de loop van de afgelopen jaren erin zijn geslaagd als voorlopers van hun generatie te schitteren.

In deze rede heb ik voornamelijk de Nederlandse context geschetst. Toch zal binnen deze leerstoel zeker aandacht zijn voor internationale verhoudingen en transnationale netwerken. Internationaal vergelijkend en interdisciplinair onderzoek is van groot belang om tot nieuwe inzichten te komen in het kader van diversiteits- en migratievraagstukken in Nederland. De afgelopen tijd ben ik samen met James Kennedy van de faculteit Letteren en Thomas Spijkerboer van de Rechtenfaculteit bezig geweest met diverse initiatieven op dit terrein. Ik hoop dat we zowel op onderzoeks- als op onderwijsterrein onze krachten kunnen bundelen om tot iets moois te komen. Een eerste aanzet hiertoe is het internationale seminar ‘The Paradoxes of Cultural Recognition in Europe’ geweest dat de afgelopen twee dagen in het kader van mijn oratie heeft plaatsgevonden.⁵¹

Binnen de Gemeente Amsterdam ben ik de afgelopen twee jaar betrokken geweest bij een project van Bureau Parkstad over de emancipatie van migrantenvrouwen in diverse stadsdelen. Het onderzoeksdeel is gekoppeld geweest aan alle stappen binnen het project waardoor het mogelijk werd gemaakt voortdurend reflectiemomenten in het project te creëren, zodat het project zichzelf tijdig in het proces kon corrigeren wanneer het nodig leek. Vaak is het zo dat bij diverse projecten de tijdsdruk geen ruimte laat voor de nodige reflectie op latente basisassumpties. Door wetenschappelijk onderzoek kunnen reflectiemomenten in het proces worden meegenomen, zodat er meer kansen worden gecreëerd voor het beter slagen van het project. Een soortgelijk initiatief zal binnenkort beginnen met een project rond de empowerment van vluchtelingen in samenwerking met VluchtelingenWerk Amsterdam.

Op dit moment bestaat het team van de leerstoel uit mijn eerste aio Melanie Eijberts, die zich vooral gaat bezighouden met de strategieën van migrantenvrouwen, Connie Roggeband als postdoc, die zich de afgelopen jaren heeft beziggehouden met het emancipatiebeleid in Nederland en in Spanje en mijn onderzoeks- en onderwijsassistent Ismintha Waldring, die hopelijk in een later stadium met haar eigen promotieonderzoek kan beginnen. Daarnaast is Machteld de Jong als buitenpromovenda bezig met

⁵¹ Dit seminar is financieel mogelijk gemaakt door de bijdrages van de Faculteit der Sociale Wetenschappen (VU), de afdeling COM, deze leerstoel en de Onderzoeksschool CERES.

een onderzoek naar de Marokkaanse jongeren op de Hogeschool Inholland. Een van mijn studenten, Sylvia van de Raad, heeft een start gemaakt met een voortraject dat hopelijk zal leiden tot een promotie-onderzoek naar de diversiteitsproblematiek in het bedrijfsleven. Verder zal Martijn de Koning mij in de komende periode assisteren in een gezamenlijk initiatief met de universiteit van York in Canada rond het project 'Muslim diasporas: Heightened identity, gender, and cultural als resistance'⁵², met als doel de vorming van een internationaal netwerk omtrent dit thema. Binnen de faculteit sluit mijn onderzoek aan bij de etnografische onderzoekstraditie van de afdeling Cultuur, Organisatie en Management waarin aandacht is voor de processen van betekenisgeving binnen en buiten organisaties.⁵³ Daarnaast zullen diverse vormen van samenwerking tot stand komen tussen integratie- en migratie-experts binnen de faculteit, zoals Edien Bartels, Lenie Brouwer, Ruud Koopmans, Sawitri Saharso, Birgit Meyer en anderen.

Wat het onderwijs betreft zal vanuit de leerstoel, vanaf november van dit jaar de eerste Masterclass Management van Diversiteit binnen de Faculteit Sociale Wetenschappen worden aangeboden. Deze masterclass is bedoeld voor studenten en migrantenvrouwen uit het veld, zodat ze intensief kunnen samenwerken op de genoemde thema's. Er zal worden geprobeerd om abstracte wetenschappelijke inzichten in verband te brengen met maatschappelijke ervaringen en praktijken.

Naast onderzoek en onderwijs wil ik vanuit deze leerstoel *maatschappelijke* bijdragen leveren aan de debatten rondom diversiteit en integratie. Door diverse lezingen en optredens in de media heb ik in de afgelopen periode geprobeerd genoeg zichtbaarheid te geven aan de doelstelling van deze leerstoel. Bovendien probeer ik via mijn lidmaatschap van diverse adviesraden en organisaties en door betrokkenheid bij projecten, mijn bescheiden bijdrage te leveren aan de maatschappelijke ontwikkelingen en

⁵² Geïnitieerd door Professor Haideh Moghissi.

⁵³ Zie hiervoor het onderzoeksprogramma van COM: 'Cultural Change in Organisational Networks' (CuCON). Voor het recente onderzoek van COM collega's zie ook Boersma en Kingma (2005), Dahles en Stobbe (2004), Kamsteeg en Koot (2003), Koning (2005), Spierenburg, Steenkamp en Wels (2006).

besluitvorming. Een bijzonder maatschappelijk initiatief is het vormen van de Community Veranders geweest met als doel de netwerken van Nederlandse ex-vluchtelingen in verband te brengen met diverse andere netwerken in Nederland. De initiatiefnemers staan bekend bij de Community als 7 *samurai's*: Firooz Azarhoosh, Fatima Ozgumus (VON), Kees Bleidrecht (UAF), Eduard Nazarski (de voormalige directeur van VluchtelingenWerk Nederland), Farnosh Forouzeh, Maria van Tilburg en ik. Recentelijk is de groep versterkt door de 8^{ste} *Samurai*, Edwin Huizing (de nieuwe directeur van VluchtelingenWerk Nederland).⁵⁴

Mijn interdisciplinaire achtergrond in Antropologie, Vrouwenstudies en Organisatieantropologie is essentieel voor de wetenschappelijke keuzes die ik in de komende vijf jaar zal maken. Als antropoloog ben ik getraind om de verhalen van betrokkenen zelf centraal te stellen. Vanuit Vrouwenstudies heb ik geleerd om aandacht te hebben voor genderverhoudingen en als organisatieantropoloog heb ik mij de laatste tijd beziggehouden met de processen van diversiteit binnen organisaties en de uitdagingen die het management van diversiteit met zich meebrengt. Verder acht ik mijn persoonlijke achtergrond van groot belang voor deze leerstoel. Ik zal met passie, enthousiasme en grote toewijding mijn werk voortzetten, want ik weet dat dromen niet vanzelf uitkomen. Daarom zal ik mijn zwakke en sterke netwerken inzetten om voor zover mogelijk diverse werelden bij elkaar te brengen.

Dankwoord

Dit is de plaats om een aantal mensen en groepen te bedanken. Om te beginnen wil ik het College van Bestuur van deze universiteit en het bestuur van de Faculteit der Sociale Wetenschappen, in het bijzonder decaan Bert Klandermans, bedanken voor het installeren van deze leerstoel en voor het vertrouwen dat ze in mij hebben gesteld. Tevens wil ik het Oranje Fonds en het Ministerie van Justitie (in het bijzonder minister Verdonk) bedanken; zij hebben deze leerstoel financieel mogelijk gemaakt. Vervolgens ben ik de commissie PaVEM ontzettend dankbaar voor het initiatief van het creëren van deze leerstoel en voor alle inspanningen die daarmee gepaard zijn gegaan. Bovendien ben ik de leden van de

⁵⁴ Voor meer zie www.veranders.nl die binnenkort beschikbaar is.

benoemingscommissie (Heidi Dahles, Jeanne de Bruijn, Paul Schnabel, Yasemin Tümer en Marlyn Haimé) zeer erkentelijk dat zij in mij een geschikte kandidaat zagen voor deze leerstoel.

Toen mijn benoeming in de zomer van 2005 eenmaal bekend was, kreeg ik zo ontzettend veel felicitaties dat ik soms mijn tranen niet kon inhouden. De hoeveelheid bloemen, kaarten, e-mails die ik van collega's, ex-collega's, studenten, vrienden, kennissen en diverse instanties kreeg, was hartverwarmend. Ook de media-aandacht voor de leerstoel was enorm. Dat had natuurlijk te maken met de link van deze leerstoel met onze zeer geliefde prinses Máxima. Ik ben de prinses zeer erkentelijk voor haar grote betrokkenheid en inzet bij deze leerstoel. Toen eenmaal bekend werd dat de 'Maxima-leerstoel' zou worden geïnstalleerd, waren vele ogen gericht op wie de leerstoel zou bekleden. De hoeveelheid aandacht betekende voor mij veel verantwoordelijkheidsgevoel en het besef dat ik zeer uiteenlopende groepen en individuen zou moeten tevredenstellen. Kortom, dit betekende veel werk. In de zomer na de bekendmaking zei Heidi Dahles tegen mij: "Ga goed uitrusten in de zomer, want vanaf september krijg je het druk." Ik zei meteen, licht verontwaardigd: "Nog drukker? Dat is onmogelijk." Het werd mij snel duidelijk dat Heidi het gelijk aan haar kant had. Het kon zeker drukker. Heidi, ik wil je bedanken. Niet alleen voor al je inspanningen voor deze leerstoel, maar ook omdat je een voortreffelijke collega bent geweest en nu met veel passie en betrokkenheid leiding geeft aan onze afdeling: Cultuur, Organisatie en Management, ingekort tot COM.

Toen ik in 1988 als asielzoeker uit Iran naar Nederland kwam, had ik nooit kunnen bedenken dat ik in wat toen zo'n ander land leek, mijn droombaan kon krijgen. Eenmaal in Nederland durfde ik niet eens te dromen dat ik ooit op de universiteit als docent zou werken, laat staan als hoogleraar. Ik kon me in het begin niet eens voorstellen dat ik in het Nederlands op de universiteit zou gaan studeren. Wat ik 17 jaar geleden, toen ik naar Nederland kwam, voor onmogelijk had gehouden, is nu mogelijk geworden. Dit is slechts één voorbeeld van wat er allemaal kan in deze wereld. Zelfs wanneer er geen hoop lijkt te zijn, bestaat er een mogelijkheid voor een geweldige toekomst.

Deze droom is mogelijk geworden, omdat ik vanaf het begin het geluk had om bijzonder mooie mensen tegen te komen. Mensen die voor mij de deur naar nieuwe werelden hebben geopend. De deur van de wetenschap is voor mij geopend door het volgen van de studie Antropologie en later Wijsbegeerte (1989-1995) aan deze universiteit. Piet Ernsting ben ik dankbaar dat hij mij in 1989 het bestaan van de studie Sociale en Culturele Antropologie heeft bekendgemaakt. De toenmalige docenten van de antropologieafdeling, in het bijzonder mijn scriptiebegeleider André Droogers, hebben mij de prachtige wereld van een nieuwe wetenschap laten zien. Maar naast wetenschap trof ik bij de antropologiestudenten en -docenten naast andere collega's op het secretariaat – waar ik tussen 1993 en 1995 werkte – en de rest van de faculteit, veel vriendelijkheid en openheid. Als nieuwkomer gaf mij dat een enorme energie om de eerste moeilijke jaren van twijfel en onzekerheid als asielzoeker in Nederland door te komen. Op de VU heb ik ook veel gehad aan de boeiende colleges bij de Faculteit Wijsbegeerte, wat ik als tweede studie volgde. Het is mij niet gelukt om de laatste loodjes van mijn studie Wijsbegeerte te kunnen afronden, omdat ik snel aio werd en dat weinig ruimte liet voor het afronden van een studie ernaast. Maar de wijsgerige inzichten – die ik dankzij de docenten en in het bijzonder mijn toenmalige begeleider Sander Griffioen heb verkregen – zijn altijd verweven geweest met de wijze waarop ik mij als wetenschapper heb gevormd en met de voortzetting ervan in mijn onderzoek en onderwijs.

Ik had nooit verwacht dat ik me ergens anders net zo thuis zou voelen als op de VU. Maar daar stond ik weer voor een verrassing. Nijmegen (1995-2000) werd snel mijn tweede wetenschappelijke thuis in Nederland, in het bijzonder het centrum voor Vrouwenstudies en de antropologieafdeling. Daar heb ik vijf prachtig mooie jaren gehad in het warme nest van het centrum, met zeer hartelijke collega's van zowel het centrum als van Antropologie en onder de wijze begeleiding van Willy Jansen en Frans Hüsken, mijn promotors. Willy was echter veel meer dan een promotor voor mij. Toen mijn vader Willy tijdens mijn promotie zag, zei hij: "Wat heb je geboft met zo'n promotor die wijsheid, hartelijkheid en orde uitstraalt." Ik kon het zelf niet treffender formuleren. Willy heeft alle eigenschappen van een perfecte hoogleraar. Maar bovenal is Willy voor mij een symbool van een diversiteitsensitieve bestuurder. Het is een

onderzoek waard om te kijken naar het multiculturele bestand van de promovendi die bij Willy zijn gepromoveerd. En dan ga ik niet eens in op de moeite die zij heeft genomen om voor al die mensen een formele aanstelling te regelen. Ik heb in Nijmegen vrienden gemaakt die ik graag vrienden voor het leven wil noemen.

Hoewel het moeilijk was om Nijmegen te verlaten, maakte mijn terugkeer op de VU in 2000 het afscheid minder moeilijk. Ik kwam terug op een bekend nest, maar deze keer als UD bij de afdeling COM. Toen het bekend werd dat deze leerstoel ook bij COM zou terechtkomen, was ik alleen maar blij. Ik heb de afgelopen jaren met enorm veel plezier bij COM gewerkt. De sfeer binnen de afdeling en de onderlinge verhoudingen tussen collega's zijn voortreffelijk. We doen trouwens ook in onze afdeling aan inburgering voor alle leden. Zo hebben we laatst bij onze COM-dag het nationale klootschieten gedaan (voor geïnteresseerden zie <http://en.wikipedia.org/wiki/Klootschieten>). We moeten soms veel te hard werken, maar zolang we deze sfeer zien te behouden, kunnen we ook veel aan.

Ik wil ook mijn vader bedanken voor zijn geloof in mij. Hij was nooit tevreden met wat ik bereikte en stimuleerde mij steeds om verder te gaan. Daarnaast wil ik mijn moeder bedanken voor haar grenzeloze liefde. Mijn schoonfamilie heeft mij met grote warmte ontvangen en door hen heb ik van dichtbij mogen kennismaken met de hartelijkheid van de Nederlandse gezinnen. Mijn man Kees Boersma daagt me gelukkig constant uit op mijn wetenschappelijke en maatschappelijke standpunten. Door hem voel ik me na al die jaren eindelijk helemaal letterlijk en figuurlijk thuis in Nederland en met hem heb ik kunnen ervaren dat etnisch-overstijgende ontmoeting en liefde mogelijk is. Verder wil ik mijn familie in Nederland, stichting UAF, bedanken omdat zij het mogelijk hebben gemaakt dat ik, toen ik nog geen verblijfsvergunning had, op de universiteit kon studeren. UAF helpt duizenden vluchtelingenstudenten om in Nederland te kunnen studeren. De betekenis en de inzet van deze organisatie voor mensen zoals ik, is niet te beschrijven.

Het is voor mij onmogelijk om alle mensen, mijn vriendinnen en vrienden, mijn directe en indirecte collega's, alle organisaties waarmee ik de afge-

lopen tijd heb samengewerkt, mijn studenten en allen die mij in hun leven, hun huis en hun hart hebben toegelaten een voor een te bedanken. Het spijt me.

Tot slot wil ik Marcel Veenswijk bedanken die mij als persoonlijke coach tijdens het sollicitatieproces heeft bijgestaan. Ook ben ik Bert Klandermans en collega's Harry Wels, Hanneke Duijnhoven en Piet Vingerling dankbaar voor hun waardevolle adviezen. Ben Vermeulen, Ton Nijhuis, James Kennedy, Heidi Dahles en Kees Boersma ben ik erkentelijk voor hun waardevolle commentaar op de eerdere versie van deze tekst en Saskia Stehouwer en Ismintha Waldring wil ik bedanken voor de redactie van de tekst. Tevens bedank ik Firoez Azarhoosh, Farnosh Forozesh, Janine Klungel, Jacqueline van Loon, Pierre Mehlkopf, Forough Nayeri en Nita Wissink, voor hun belangrijke adviezen naar aanleiding van de gesproken versie van deze rede. Aan het eind wil ik de afdelingen Communicatie en Facilitaire Zaken naast diverse collega's in de faculteit, in het bijzonder Liesbeth Westeralaken, van harte bedanken voor al hun inspanning in het kader van deze oratie.

Tot slot wil ik een praktisch voordeel van culturele hybriditeit noemen en dat is dat ik vandaag op vrijdag 13 oktober mijn oratie houd. Hoe Nederlands ik ook ben, ik kan in dit geval putten uit mijn Iraanse achtergrond die niets bedreigends ziet in vrijdag de 13^{de}. Dit is maar één voorbeeld van hoe handig het kan zijn om Anders-Nederlands te zijn. Toch is het zo dat er ook vele autochtone Nederlanders zijn die Anders-Nederlanders blijken te zijn. Want ook mijn collega Jan Rath heeft zich niets aangetrokken van de negatieve connotatie van vrijdag de 13^{de}. Hij oreert vandaag aan de Universiteit van Amsterdam. Het zou mooi zijn als we gaan letten op deze vormen van verbinding.

Ik heb gezegd.

Literatuur

- Baalen, Anneke van
(1997) Asiel in Wonderland: De partiarchalisering van vluchtelingen. *Tijdschrift voor vrouwenstudies*, 18 (4): 418-32.
- Barth, Fredrik
(1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little Brown.
- Barth, Fredrik
(1994) Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In: H. Vermeulen and C. Govers (eds) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic groups and boundaries'*. Amsterdam: Spinhuis, pp.11-31.
- Blokland, Talja en Dienke Hondius
(2003) Integratie en racisme: Een verkenning. *Beleid en Maatschappij* 30(2): 77-79.
- Blom, Hans
(2000) Vernietigende kracht en nieuwe vergezichten. In: J.H.C. Blom en J. Talsma (red.) *De verzuiling voorbij: godsdienst, stand en natie in de lange negentiende eeuw*. Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 204-287.
- Boer, Theo de
(1993) *Tamara A., Awater en andere verhalen over subjectiviteit*. Amsterdam: Boom.
- Boersma Kees en Sytze Kingma
(2005) Developing a cultural perspective on ERP. *Business Process Management Journal*, 11(2): 123-136.
- Bourdieu, Pierre
(1990) *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Brink, Gabriël van den
(2006) Culturele contrasten: het verhaal van de migranten in Rotterdam. Amsterdam: Bert Bakker.
- Captain, Esther en Halleh Ghorashi
(2001) 'Tot behoud van mijn identiteit': Identiteitsvorming binnen de zmv-vrouwenbeweging. In: M. Botman, N. Jouwe en G. Wekker (red.) *Caleidoscopische visies: de zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen, p. 153-187.

- Cohen, Job
(2004) *Persvrijheidlezing 2004*. Amsterdam: Het Persmuseum.
- Cox, Taylor Jr.
(1994) *Cultural Diversity in Organizations*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- Dahles, Heidi
(2004) *McBusiness Versus Confucius? Anthropological perspective on transnational organizations and networks*. Oratie Vrije Universiteit Amsterdam.
- Dahles, Heidi en Lineke Stobbe
(2004) Managing cohesion in transnational organizations. *Culture and Organization* (special issue), 10(4).
- Doom-Harder, P.A. van
(2004) Woorden Wegen: Vrouwelijke Schrijftuitleggers van de Qur'an. Oratie Vrije Universiteit Amsterdam.
- Doorne-Huiskes, J. van
(1990) Positieve actie ten behoeve van vrouwen: interventie door selectie? In: W.E. Bakker en P.B. Lehning (red.) *Kiezen en verdelen: Selectie van burgers als interventiestrategie, Beleid en Maatschappij*. Amsterdam: Boom, pp. 72-85.
- Duyvendak, Jan Willen
(1994) *De verzuiling van de homobeweging*. Amsterdam: SUA.
- Engbersen, Godfried en René Gabriëls
(1995) Voorbij segregatie en assimilatie. In: Engbersen en Gabriëls (red.) *Sferen van integratie. Naar een gedifferentieerd allochtonen-beleid*, Meppel: Boom, pp. 15-48.
- Entzinger, Han
(1998) Het voorportaal van Nederland; inburgeringsbeleid in een multiculturele samenleving. In: C.H.M. Geuijen (red.), *Multiculturalism*. Utrecht: Lemma, pp. 67-81.
- Entzinger, Han
(2003) The Rise and Fall of Multiculturalism: The Case of the Netherlands. In: Christian Joppke en Ewa Morawska (eds.) *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. Houndmills: Palgrave Macmillan, pp. 59-87.

- Essed, Philomena
(1995) Gender, Migration and Cross-Ethnic Coalition Building. In: Lutz, Helma, Ann Phoenix and Nira Yuval-Davis (eds.), *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe*. London (Pluto Press), pp. 48-64.
- Ewing, Katherine P.
(1990) The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos* 18 (3): 251-79.
- Fennema, Meindert
(2002) Het publieke debat na 11 september. *De Gids*, vol. 165 (3): 229-244.
- Ferdman, Bernardo M.
(1995) Cultural Identity and Diversity in Organizations: Bridging the Gap Between Group Differences and Individual Uniqueness. In: Martin M. Chemers, Stuart Oskamp and Mark A. Costanzo (eds.) *Diversity in Organizations: New Perspectives for a Changing Workplace*. Thousand Oaks: Sage, pp. 37-59.
- Geertz, Clifford
(1983) *Local Knowledge*. NY: Basic Books.
- Ghorashi, Halleh
(2003) *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and the United States*. New York: Nova Science Publishers.
- Ghorashi, Halleh
(2004) How dual is transnational identity? A debate on duality of transnational immigrant organizations. In: H. Dahles en L. Stobbe (eds.), *Managing Cohesion in Transnational Organizations. Culture & Organization*, 10(4): 329-340.
- Ghorashi, Halleh
(2005) Refugees: Agents of Change or Passive Victims: The Impact of Welfare States (The case of The Netherlands) on Refugees. *Journal of Refugee Studies*, 18(2): 182-198.
- Giddens, Anthony
(1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, Anthony
 (1999) *The third way: The renewal of social democracy*. London: Polity Press.

Glastra, Folke (red.)
 (1999) *Organisaties en diversiteit: naar een contextuele benadering van intercultureel management*. Utrecht: Lemma.

Gowricharn, Ruben
 (2002) *Het omstreden paradijs: over multiculturaliteit en sociale cohesie*. Oratie Universiteit van Tilburg.

Granovetter, M.S.
 (1973) The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78: 1360-1380.

Grever, Maria
 (2006) Nationale identiteit en historisch besef: de risico's van een canon in de postmoderne samenleving. *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 119(2): 160-177.

Hall, Stuart
 (1991) Ethnicity: Identity and Difference. *Radical America* 23 (4): 9-20.

Hollands, Marlie
 (2006) *Leren uit de ontmoeting: Nederlanders in contact met asielzoekers en vluchtelingen*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Huntington, Samuel P.
 (2002) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World*. London: Free Press.

IJsseling, Samuel
 (1999) *Macht en onmacht*. Amsterdam: Boom.

Jansen, Willy
 (1996) Dumb and Dull: The Disregard for the Intellectual Life of Middle Eastern Women. *Thamyris* 3 (2): 237-60.

Janssens, Maddy en Chris Steyaert
 (2001) *Meerstemmigheid: Organiseren met verschil*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.

Kamsteeg, Frans en Wim Koot
 (2003) Management as a Dead End: Surviving Management in a Culturally Complex Organizational Environment. P. Leisink, W. Koot

en P. Verweel (eds.) *The Meaning of Organizational Relationships in the Networking Age*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, pp. 207-250.

Kennedy, James
 (2002) *Een weloverwogen dood: Euthanasie in Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker.

Kennedy, James
 (2005) *De deugden van een gidsland: Burgerschap en democratie in Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker.

Keuzenkamp, Saskia en Ans Merens (red.)
 (2006) *Sociale atlas van vrouwen uit etnische minderheden*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Kleinnijenhuis, Jan
 (2004) *Media, mores en macht: De achtergrond van alom gehoorde klachten over de media en hun macht*. Talmalezing Vrije Universiteit Amsterdam.

Koopmans, Ruud
 (2002) Zachte heelmeeesters ... Een vergelijking van de resultaten van het Nederlandse en Duitse integratiebeleid en wat de WRR daaruit niet concludeert. *Migrantenstudies*, 2: 87-92.

Koopmans, Ruud
 (2003a) Good Intentions Sometimes Make Bad Policy: A Comparison of Dutch and German Integration Policies. In: R. Cupeurs, K.A. Duffek en J. Kandel (eds.) *The Challenge of Diversity: European Social Democracy Facing Migration, Integration, and Multiculturalism*. Innsbruck: StudienVerlag, pp. 163-169.

Koopmans, Ruud
 (2003b) Het Nederlandse integratiebeleid in internationaal vergelijkend perspectief: Etnische segregatie onder de multiculturele oppervlakte. In: Huib Pellikaan en Margo Trappenburg (red.) *Politiek in de multiculturele samenleving*. Amsterdam: Boom, pp. 64-101.

Koot, Willem en Ida Sabelis
 (2002) *Beyond Complexity: Paradoxes and Coping Strategies in Managerial Life*. Amsterdam: Rozenberg.

- Koning, Juliette
(2005) The Impossible Return? The Post-Migration Narratives of Young Rural Women in Java. *Asian Journal of Social Sciences*, 33(2): 165-185.
- Kortram, Lucy
(2005) *Multicultureel competent samen(-)leven*. Oratie Hogeschool De Horst.
- Kymlicka, Will en Wayne Norman
(2000) Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts. In: kymlicka en Norman (eds) *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press, pp.1-45.
- Lefort, Claude
(1992) Het democratisch tekort: over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie. Meppel: Boom.
- Lucassen, L.
(2006) Gelijkheid en onbehagen: De wortels van het integratiedebat in West-Europa. In: Leo Lucassen en Wim Willems, *Gelijkheid en onbehagen. Over steden, nieuwkomers en nationaal geheugenverlies*. Amsterdam: Bert Bakker, pp. 11-35.
- Lutz, Helma
(1991) Migrant women of "Islamic background": Images and Self-Images. *MERA Occasional Paper* 11. Amsterdam: Middle East Research Associates.
- Lutz, Helma
(1997) The Limits of European-ness: Immigrant women in Fortress Europe. *Feminist Review*, 57: 93-111.
- Lutz, Helma
(2002) Zonder blikken of blozen: Het standpunt van de (nieuw-)realisten. *Tijdschrift voor Genderstudies*, 3: 7-17.
- Lutz, Helma en Annelies Moors
(1989) De mythe van de ander: Beeldvorming over Turkse migranten in Nederland. *Lover*, 16 (1): 4-7.
- Madood, Tariq
(2003) Muslims and the Politics of Difference. *The Political Quarterly*, 74(s1): 100-115.

- McLaren, Peter
(1994) White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism. In: D. Goldberg (ed.), *Multiculturalism*. Oxford: Blackwell, pp. 45-69.
- Moor, W. de
(1996) Interne Communicatie en Cultuurverandering. *M&O: Tijdschrift voor organisatiekunde en sociaal beleid*, 50(5): 354-373.
- Okin, Susan Moller
(1999) *Is Multiculturalism bad for women?* In: Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (eds). Princeton: Princeton University Press.
- Parekh, Bhikhu
(2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Houndmills: Palgrave.
- Pektaş-Weber, Ceylan
(2006) *Moslima's: Emancipatie achter de dijken*. Amsterdam: Bulaaq.
- Pels, Trees en M. de Gruijter
(2006) *Emancipatie van de tweede generatie. Keuzen en kansen in de levensloop van jonge moeders van Marokkaanse en Turkse afkomst*. Assen: Van Gorcum.
- Pennings, P.
(1991) *Verzuiling en ontzuiling: De lokale verschillen*. Kampen: Kok.
- Prins, Baukje
(1997) *The Standpoint in Question: Situated knowledge and the Dutch Minorities Discourse*. Proefschrift Universiteit Utrecht.
- Prins, Baukje
(2004) [2000] *Voorbij de onschuld: het debat over integratie in Nederland*. Amsterdam: Van Gennep.
- Rath, Jan
(1991) *Minorisering: de sociale constructie van 'etnische minderheden'*. Amsterdam: Sua.
- Rath, Jan, R. Penninx, K. Groenendijk en A. Meijer
(1996) *Nederland en zijn islam: Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*. Amsterdam: het Spinhuis.

- Rawls, John
(1971) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press/
Belknap.
- Rawls, John
(1980) Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of
Philosophy* LXXVII (9): 515–77.
- RMO rapport
(2005) *Niet langer met de ruggen naar elkaar: Een advies over
verbinden*. Advies nr. 37. Den Haag: De Raad voor Maatschappelijke
Ontwikkeling.
- Roggeband, Conny en Mieke Verloo
(forthcoming 2007) Dutch women are liberated, migrant women are a
problem: the evaluation of policy frames on gender and migration in
the Netherlands (1995-2005). *Social Policy and Administration*.
- Roggeband, Conny en Rens Vliegenhart
(forthcoming) From Promoting Diversity to Fear of Islam: The
Evolution of the Public Debate on Migration and Integration in the
Netherlands, 1995-2004. *West European Policies*.
- Saharso, Sawitri
(2002) Een vrouw met twee missies: Reactie op Helma Lutz.
Tijdschrift voor Genderstudies, 3: 18-23.
- Said, Edward W.
(1978) *Orientalism*. London: Routledge.
- Salemink, Oscar
(2006) *Nieuwe rituelen en de natie: Nederland in de spiegel van
Vietnam*. Oratie Vrije Universiteit Amsterdam.
- Schuster, John
(1999) *Poortwachters over immigranten: Het debat over immigratie
in het naoorlogse Groot-Brittannië en Nederland*. Amsterdam: Het
Spinhuis.
- SCP/WODC/CBS
(2005) *Jaarrapport Integratie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel
Planbureau/ Wetenschappelijk Onderzoek- en Documentatiecentrum/
Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Siebers, Hans, Paul Verweel en Arie de Ruijter
(2002) *Management van diversiteit in arbeidsorganisaties*. Utrecht:
Lemma.

- Snel, Erik
(2003) De vermeende kloof tussen culturen. *Sociologische Gids*,
50(3): 236-259.
- Spierenburg, Maria, Conrad Steenkamp en Harry Wels
(2006) Resistance against the marginalization of communities in the
Great Limpopo Transfrontier Conservation Area. *Focaal: European
Journal of Anthropology*, 47(18-31).
- Spijkerboer, Thomas
(1994) Sheherazade en haar zusters. *Nemesis*, 4: 95–106.
- Spijkerboer, Thomas
(1999) *Gender and Refugee Status*. Nijmegen: Gerard Noodt Instituut.
- Stratton, Jon en Ien Ang
(1998) Multicultural imagined communities: Cultural difference and
national identity in the USA and Australia. In: D. Bennett (ed.)
Multicultural States: Rethinking Difference and Identity. London:
Routledge, pp.135-163.
- Taylor, Charles
(1995) [1994] *Multiculturalisme*. (vertaald door Tine Ausma) Amster-
dam: Boom.
- Tennekes, J.
(1994) Communicatie en cultuurverschil. *M&O, Tijdschrift voor
organisatiekunde en sociaal beleid*, 48(2): 130-144.
- Thomas, Roosevelt, jr.
(1999) *Building a House for Diversity: How a fable about a Giraffe &
an Elephant offers new strategies for today's workforce*. New York:
Amacom.
- Tilburg, Theo van
(2005) *Gesloten uitbreiding: Sociaal Kapitaal in de derde en vierde
levensfase*. Oratie Vrije Universiteit Amsterdam.
- Trappenburg, Margo
(2003) Had het anders gekund? Over het Nederlandse integratiebeleid.
In: H. Pellikaan en M. Trappenburg (red.) *Politiek in de multiculturele
samenleving. Beleid en Maatschappelijk*. Amsterdam: Boom, pp.13-
38.
- Trienekens, Sandra
(2004) *Urban Paradoxes: lived citizenship and the location of
diversity in the arts*. Proefschrift Universiteit van Tilburg.

UNDP report

(2004) *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World*. New York: the United Nations Development Programme.

Van Marrewijk, Alfons

(1999) *Internationalisation, Cooperation and Ethnicity in the Telecom Sector. An Ethnographic Study of the Cross-Cultural Cooperation of PTT Telecom in Unisource, the Netherlands Antilles and Indonesia*. Delft: Eburon.

Veenswijk, Marcel

(2006) *Interventies van betekenis: Management van cultuurverandering in complexe organisatienetwerken*. Oratie Vrije Universiteit Amsterdam.

Vermeulen, Hans

(2001) *Etnisch-culturele diversiteit als 'feit' en norm*. Amsterdam: Vossius UvA.

Wal, Jessika ter, Leen d'Haenens en Joyce Koeman

(2005) (Re)presentation of ethnicity in EU and Dutch domestic news: a quantitative analysis. *Media, Culture & Society*, 27(6): 937-950.

Wekker, Gloria

(1998) Gender, identiteitsvorming en multiculturalisme; notities over de Nederlandse multiculturele samenleving. In: K. Geuijen (red.), *Multiculturalisme*. Utrecht: Lemma, 39-53.

Willems, Wim, Annemarie Cottaar en Daniël van Aken

Indische Nederlanders. Van marginale groep tot succesvolle migranten? In: D. van Arkel et al. (red.), *Van Oost naar West. Racisme als mondiaal verschijnsel*. Baarn (Ambo) 1990, p. 34-51.

Willems, W.

(2006) Verplaatsing als opdracht. Naar een meerstemmige stadsgeschiedenis. In: Leo Lucassen en Wim Willems, *Gelijkheid en onbehagen. Over steden, nieuwkomers en nationaal geheugenverlies*. Amsterdam: Bert Bakker, pp. 37-67.

WRR rapport

(1979) *Etnische minderheden. A : Rapport aan de regering; B : Naar een algemeen etnisch minderhedenbeleid?: voorstudie door Rinus Penninx*. Rapport aan de regering nr. 17. Den Haag: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid.

Yanow, Dvora

(2006) *Academic Foxes, Ethnographic Hedgehogs: Evidence, Local Knowledge, and Interpretive Analysis*. Talmalezing Vrije Universiteit Amsterdam.

Ybema, Sierk

(2003) *De Koers van de Krant. Vertogen over Identiteit bij Trouw en de Volkskrant*. Amsterdam: Proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam.

Young, Iris

(1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Zee, Hendrik van der

(1999) Lessen in tolerantie. In: Glastra, Folke (red.), *Organisaties en diversiteit: naar een contextuele benadering van intercultureel management*. Utrecht: lemma, pp. 159-181.

Zwart, Frank de

(2005) The dilemma of recognition: administrative categories and cultural diversity. *Theory and Society*, 34(2): 137-169.