

## Fixatie op verschil biedt geen perspectief voor de toekomst

*Prof. dr. H. Ghorashi*

“Indien mensen niet gelijk waren, zouden zij elkaar en hen die voor hen kwamen niet kunnen verstaan, noch in staat zijn plannen te maken voor de toekomst en de behoeften te anticiperen van hen die na hen zullen komen. Indien mensen niet verschillend waren, ieder menselijk wezen niet verschilde van ieder ander dat is, was, of ooit zal zijn, zouden zij noch de sprak noch het handelen nodig hebben om zich verstaanbaar te maken.”

Hannah Arendt<sup>1</sup>

In dit citaat van Arendt wordt de essentie van het menselijke handelen in een kort bestek samengevat, en dat is in het vinden van een balans tussen gelijkheid en verschil. De vraag is: hoe kunnen we ons een samenleving voorstellen waarin de mensen als gelijke behandeld worden, maar waarin ze tegelijkertijd kunnen excelleren vanuit hun verschillen? In deze bijdrage doe ik een poging tot een antwoord te komen op deze niet-eenvoudige vraag. De focus van dit stuk is voornamelijk gericht op de positie van en discourses rondom nieuwe migranten. Deze focus op de migrantenpositie en problemen wordt in een bredere Nederlandse context geplaatst en in dat licht geanalyseerd.

Zoals aangegeven, is voor het menselijk handelen een balans tussen gelijkheid en verschil essentieel. Mijn bewering is dat door een overmatige aandacht voor het verschil - in dit geval cultuurverschil - we niet in staat zijn elkaar in onze gelijkheid en in wat we gemeenschappelijk hebben, te treffen. Deze constatering is vooral zichtbaar binnen het dominante denken in Nederland rondom migranten. Het Nederlandse discours over migranten is sterk categoraal van aard; hiermee bedoel ik denken in absolute contrasten, die elkaar bij voorbaat uitsluiten. Dit categorale denken heeft twee componenten. De eerste component is dat migranten sociaal-cultureel gezien per definitie afwijken van de Nederlandse norm. De tweede component is dat migranten bij voorbaat een sociaal-economische achterstand hebben. Om het categorale denken als dominant discours binnen de Nederlandse samenleving te kunnen begrijpen, wordt dat denken in de volgende paragraaf gestuurd in de context van twee historische verschijnselen: verzuiling en de verzorgingsstaat. Vervolgens wordt in deze bijdrage de verschuiving binnen het dominante discours over migranten beschreven om daarna met een pleidooi te eindigen richting het herontdekken van bronnen van gemeenschappelijkheid voor de toekomst.

Ghorashi, H. (2008) Fixatie op verschil biedt geen perspectief voor de toekomst. In: J.H. Gerards (red.) *Gelijke behandeling: oordelen en commentaar 2007*. Utrecht: Commissie Gelijke behandeling, pp. 245-261.

<sup>1</sup> Zie citaat door H. van der Zee, 'Lessen in tolerantie', in: F. Gijstra (red.), *Organisaties en diversiteit: naar een contextuele benadering van intercultureel management*, Utrecht: Lemna 1999, p. 163.

## CATEGORIAL DENKEN, VERZUILING EN VERZORINGSSTAAT

De constructie van zuluën of "eigen werelden" is in Nederland jarenlang het dominante raamwerk geweest om te denken in termen van verschillen.<sup>2</sup> Studies over de zuluën zijn zo divers dat het onmogelijk is om een allesomvattende beschouwing hierover in deze bijdrage op te nemen.<sup>3</sup> Toch is een kort overzicht nodig voor mijn verdere argumentatie. Penning's noemt zuluën "gescheiden institutionele complexen van godsdienstige of ideologisch gemotiveerde instituties en leden die in verschillende maatschappelijke sectoren langs dezelfde scheidslijnen zijn afgebakend".<sup>4</sup> Een verzuiling omschrijft hij als: "het proces waarin katholieken, orthodox-protestanten en sociaal-democraten na 1880 de onderlinge verschillen steeds meer gaan institutionaliseren". Of zuluën nu door de elites zijn vormgegeven ten dienste van nationale pacificatie (Lijphart) of vorm hebben gekregen binnen een reeds bestaande pluralistische politieke cultuur (Daalder),<sup>5</sup> het blijft zo dat verzuiling een kanaliserend effect heeft gehad op cultuurverschillen, waardoor "de achterbanen gescheiden bleven en de zuluïtes met elkaar in verbinding stonden".<sup>6</sup> Ondanks de verscheidenheid binnen de zuluën betekende het begrip "eigen werelden" voor de leden zoveel als dat de grenzen van de eigen zuluï als duidelijk werden verondersteld en dat er veel maatschappelijke activiteiten binnen de eigen zuluï 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 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 voorzetten. 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.<sup>7</sup>

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 zuluï. Daarbij heeft, in dit kader, het aanvankelijk tijdelijke karakter van het verblijf van deze migranten (met nadruk op het behoud van hun cultuur) voor alle betrokken partijen (inclusief migranten zelf) versterkend gewerkt. 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.<sup>8</sup> Hier krijgen we met tegenstrijdige processen te maken: nadat de verzorgingsstaat het bestaan van de zuluën in strikte

vorm overbodig had gemaakt, werd in Nederland gedacht en gesproken over de vorming van een nieuwe zuluï, de islamitische zuluï. Aan de ene kant was het ontstaan van een nieuwe zuluï 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 zuluï 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.<sup>9</sup>

Uit het bovenstaande zou afgeleid kunnen worden dat de nieuwe migranten uit islamitische landen in een verwarrend spanningsveld terecht kwamen. De habitus van de verzuiling werd vertaald in minorisering<sup>10</sup> van migranten en 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/viende eeuw, ontstond 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-voorzitters 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."<sup>11</sup>

Deze oude discussie over de zuluï als emancipatiebron danwel als afschermdende reactie tegen modernisering, die een essentieel onderdeel vormde van de periode van verzuiling (Penning's 1991: 2), krijgt een nieuwe inhoud in de discussie over een deel van de nieuwe migranten in Nederland. Kan de nieuwe islamitische zuluï 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 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 een etnisch 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"<sup>12</sup> ofwel Indische Nederlanders – en later de vluchtelingen als de afwijking van de Nederlandse norm zijn beschouwd. Geïnspireerd door diverse auteurs over dit proces van uitsluiting van

2 J.W. Duyvendak, *De verzuiling van de homobeweging*, Amsterdam: SUA 1994.

3 Zie hierover H. Blom, 'Vermechende kracht en nieuwe vergezichten', in: J.H.C. Blom & J. Talma (red.), *De verzuiling voorbij: godsdienst, stand en natie in de lange negentiende eeuw*, Amsterdam: Het Spinhuis 2000, p. 204-287.

4 P. Penning, *Verzuiling en ontzuiling: De lokale verschillen*, Kampen: Kok 1991, p. 21.

5 P. Penning, *Verzuiling en ontzuiling: De lokale verschillen*, Kampen: Kok 1991, p. 8-9.

6 Penning 1991, p. 17.

7 R. Koopmans, 'Good Intentions Sometimes Make Bad Policy: A Comparison of Dutch and German Integration Policies', in: R. Cuperus, K.A. Duitfak & J. Karstel (red.), *The Challenge of Diversity: European Social Democracy Facing Migration, Integration, and Multi-culturalism*, Innsbruck: StudienVerlag 2003, p. 166-167.

8 Blom 2000, p. 236.

9 Voor meer hierover: J. Rath, R. Penning, K. Groenendijk & A. Meijer, *Nederland en zijn islam: Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*, Amsterdam: Het Spinhuis 1996, p. 240.

10 Rath gebruikt de term 'etnische minorisering', afgeleid van minorisering, om duidelijk te maken dat het dominante discours rondom migranten al vanaf het begin is bepaald door hun vermeende sociaal-culturele anders-zijn of hun (veronderstelde) non-conformiteit (J. Rath, *Minorisering: de sociale constructie van etnische minderheden*, Amsterdam: SUA 1991, p. 108).

11 Rath ca. 1996, p. 30.

verschillende groepen migranten<sup>12</sup> heb ik in mijn eerdere werk laten zien hoe simpele vragen als "waar kom je *eigenlijk* vandaan?" door veel migranten in Nederland als een manifestatie worden gezien van het feit dat ze nooit als "echte Nederlanders" beschouwd worden.<sup>13</sup> Culturalisering gaat hier een stap verder dan alleen het denken in termen van culturele contrasten; het heeft ook een normatief karakter waarin sommige culturen als superieur worden gezien ten opzichte van de andere. Het derde aspect van de huidige culturalisering is dat de meeste maatschappelijke problemen in termen van migratie als culturele problemen worden gezien. Diverse onderzoeken tonen aan dat deze normatieve, negatief geladen connotatie ten aanzien van cultuurverschil – in het bijzonder in relatie tot migranten – invloed heeft op de mogelijkheden voor deze groep om zich als gelijke burgers te kunnen vestigen in Nederland.<sup>14</sup>

Naast deze culturaliseringscomponent heb ik eerder een tweede component genoemd in relatie tot het categoraal denken in Nederland en dat is de achterstandscategorie. De ontwikkeling van dit achterstandscategorie denken is voor een groot deel te verklaren vanuit de opkomst van de verzorgingsstaat. Ten grondslag aan deze ontwikkeling lag een toenemend gelijkheidsdenken, met als gevolg een omvredende met de bestaande ongelijkheid. Deze omvredende ging – in een eerder stadium – wat betreft de "onmaatschappelijke"<sup>15</sup> gepaard met een neiging om deze groepen te isoleren en ze vervolgens om te vormen tot nette burgers.<sup>16</sup> 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 opkomst 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 er toe 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 onbhagen richting degenen die als maatschappelijke afwijkingen of onderklasse worden gezien en een fixatie op het omvormen van deze achterstandscategorie.<sup>17</sup> Het vaak onbedoelde effect hierbij is dat deze gelijkheids-

drang, in combinatie met de routinematige werking van het hele stelsel van welzijnsinstanties, er soms toe leidt dat zelfs zeer actieve en bekwaame mensen te snel tot hulpeloze wezens worden gereduceerd.<sup>18</sup> Daarnaast leidt gelijkheidsdrang snel in de richting van onbhagen, 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 achterstandscategorie denken – gestimuleerd vanuit de verzorgingsstaat – en de culturaliseringsdiscours – gevormd door de verzorgingsgeschiedenis – 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.

Het bovenstaande toont aan dat de culturaliseringstendenzen in feite niet nieuw is. Het tijdperk dat in het dominante discours het "politiek correcte tijdperk" wordt genoemd, was qua basisgedachte net zo categoraal als de huidige tijd. De aandacht voor het mogelijke gevaar van cultuurverschillen voor de samenleving is al vanaf de jaren 70 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 categoraal, omdat de cultuur van migranten vooral werd beschouwd als iets totaal anders, of als afwijkend van de norm. Ook in het zogenaamd "politiek correcte tijdperk" was de basisgedachte dat deze culturele afwijking een mogelijk 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 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 Bankje Prins als het tijdperk van "het nieuwe realisme" beschouwd.<sup>19</sup> De nieuwe realiteit 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.<sup>20</sup> 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 veranderd. Elke uitspraak is toegestaan ongeacht de consequenties. Bovendien heeft de verwoording van het ongenoegen van het volk door

12. H. Lutz, 'The Limits of European-ness: Immigrant women in Fortress Europe', 57 *Feminist Review* 93 (1997), J. Schuster, *Portraais over immigranten: Het debat over immigratie in het naoorlogse Groot-Brittannië en Nederland*, Amsterdam: Het Spinnuis 1999, W. Williams, A. Cochrane & D. van Aken, *Indische Nederlanders: Van marginaal groep tot succesvolle migranten?*, in: D. van Aken e.a. (red.), *Van Oost naar West: Rasisme als mondiale verschijnsel*, Baarn: Arbo 1990, p. 34-51 en G. Wèkker, 'Gender, identiteitsvorming en multiculturalisme: notities over de Nederlandse multiculturele samenleving', in: K. Geuijen (red.), *Multiculturalisme*, Utrecht: Lemna 1998, p. 39-53.

13. E. Caplan & H. Chorashi, 'Tot behoud van mijn identiteit: Identiteitsvorming binnen de zvrw-vrouwenvoering', in: M. Botman, N. Jouve & G. Wèkker (red.), *Cultuuropposities: De Zwaarte, migranten en uithoudingsvermogens in Nederland*, Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen 2001, p. 153-187, H. Chorashi, *Myrs to Strains, Battles to Win: Indian Women Exiles in the Netherlands and the United States*, New York: Nova Science Publishers 2003 (hierna: Chorashi 2003a) en H. Chorashi, 'Taanse vrouwen, transnationale of nationale Een (de) peritotiale benadering van 'thuis' in Nederland en de Verenigde Staten', *Migrantenstudies* 2003, p. 140-156 (hierna: Chorashi 2003b).

14. H. Chorashi & M. van Tilburg, 'When is My Dutch Good Enough? Experiences of Refugees Women with Dutch Labour Organizations', *Journal of International Migration and Integration* 51 (2006) en I. Andriessen, J. Dagevos, E. Nieuwers & I. Boog, *Discriminatie en niet-wettelijke afdelingen op de arbeidsmarkt 2007*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, november 2007, p. 28.

15. Rath 1991.

16. L. Lucassen, 'Gelijkheid en onbhagen: De wortels van het integratiedebat in West-Europa', in: L. Lucassen & W. Williams, *Gelijkheid en onbhagen. Over steden, nismakomers en nationale gelijkheidsdrang*, Amsterdam: Bert Bakker 2006, p. 11-35.

17. Idem.

18. Zie ook Rath 1991.

19. B. Prins, *Voorbij de onschuld: het debat over integratie in Nederland*, Amsterdam: Van Gennep 2004.

20. Zie voor een uitgebreide uiteenzetting van de eigenschappen van een nieuwe realiteit: Prins 2004, p. 35-36.

middel van een aanval op de politieke "lathheid" of "arrogantie" van voorteen een extreme ommekeer betekend met betrekking tot de houding jegens migranten. Lef en daadkracht werden de nieuwe pronkqualiteiten van de politieke leiders. Niet alleen zouden ze zeggen waar het op stond, maar ze zouden ook heel snel "de pünhopen 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 vienden. Zij (met de nadruk op "zij" als "total 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 – hoevel niet altijd op die manier geformuleerd – gezien als de oplossing voor alle maatschappelijke problemen die geassocieerd worden met migranten. Dit idee is sterk gebaseerd op de superioriteit van de Europese cultuur, waardoor de cultuur van migranten als minder wordt beschouwd.<sup>21</sup> 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 voorheent?

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 basissomptie 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. Er heeft 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 basissomptie niet ter discussie wordt gesteld, zal het wijf/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 langertermijnplossing van de problemen in Nederland rondom migratie zou de basissomptie 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 – bepaald 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 dat de

entische 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.<sup>22</sup> 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 entische 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.<sup>23</sup> Culturele identiteit is dus geen afgerond geheel dat als bagage kan worden meegenomen, maar is veranderlijk, ambig, doorgaans ongreepbaar 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.<sup>24</sup> Deze continuïteit kan worden verklaard vanuit de menselijke "habitus" of de "embodied history".<sup>25</sup> 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. Identiteit is dan "the narrative of the self",<sup>26</sup> dat, in een spanningsveld tussen "wat we van huis uit over onszelf meegekregen hebben en wat de dominante vertogen ons voorhouden",<sup>27</sup> ofwel wat op het kruispunt van ervaringen uit het verleden en het heden tot stand komt,<sup>28</sup> 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 zijn divers en veranderlijk. Mensen zijn in staat om hun culturele habitus te kritiseren en zich open te stellen voor vernieuwing en aanvulling door nieuwe culturele elementen. Dit leidt tot diverse vormen van verbinding. Uit mijn eerdere onderzoek komt naar voren dat er een gevoel van veiligheid nodig blijft te zijn om dit soort reflectie en vernieuwing te kunnen toelaten.<sup>29</sup> 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. Dardoor 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. 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 groepen<sup>30</sup> en het ontbreken daarvan kan een gevaar teweegbrengen voor de samenleving als

22 F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Boston: Little Brown 1969.

23 K. P. Ewing, 'The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency', 18 *Ethos* 251 (1990) en G. Wekker, 'Gender, identiteitsvorming en multiculturealisme: notities over de Nederlandse multiculturele samenleving', in: K. Geuijen (red.), *Multiculturalisme*. Utrecht: Lemna 1998, p. 39-53.

24 F. Barth, 'Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity', in: H. Vermeulen en C. Govers, *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic groups and boundaries*, Amsterdam: Spinhuis 1994, p. 11-31.

25 P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press 1990, p. 56.

26 A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press 1991.

27 Wekker 1998.

28 S. Hall, 'Ethnicity: Identity and Difference', 23 *Radical America* 9 (1991), op p. 10.

29 Ghoshali 2003a.

geheel.<sup>31</sup> Toch laat de overmatige focus op cultuurverschil geen mogelijkheid tot verbinding, en zonder enige gemeenschappelijke basis is het bijna onmogelijk om erkenning te bieden aan de ander, waarvan hun anderszijn negatief beladen is. Deze fixatie op het verschil kan de angst van en voor de ander vergroten en deze angst leidt vaak tot het bewaken van eigen grenzen en vervreemding tussen diverse groepen in de samenleving. Daarom is het ook hoog nodig om op zoek te gaan naar de bronnen van gemeenschappelijkheid om het verschil weer op een positieve wijze te kunnen benaderen. We moeten als het ware het verschil los kunnen laten om weer tot het verschil te kunnen komen.

## DE GEMEENSCHAPPELIJKE BASIS

Door de overmatige focus op het verschil vanuit het categoriale denken, is het bijna ondenkbaar dat mensen uit andere culturen ook gelijken zijn, ze zijn per definitie anders, zo niet minder. Waarom zouden we er, met iemand die totaal anders is dan wij, überhaupt samen uit willen komen? Omdat we toevallig in één organisatie zitten of omdat we toevallig in een land samenwonen? Dan wordt de bron van samenwerking te smal en verplichtend. Dat is ook de reden dat we er in het huidige Nederland, zelfs de welwillende mensen, niet uit kunnen komen. Want diversiteit wordt dikwijls voorgesteld als probleem en het cultuurverschil als de oorzaak van het probleem.

Als we in staat zijn meer oog te hebben voor wat de mensen ondanks hun verschillen bindt, en deze verbinding als bron van samenwerking gebruiken, dan hebben we een sterke basis om verder te gaan. Maar de volgende vraag is: hoe kunnen we met elkaar samenwerken als we zo gefocust zijn op onze verschillen en vooral wanneer die verschillen ook zeer normatief beladen zijn? Er zijn veel vooroordelen en hoe groter de vermeende afstand tussen groepen, hoe sterker de negatieve vooroordelen. Daarom is het juist belangrijk dat we bewust op zoek gaan naar de bronnen van onze gemeenschappelijkheid.

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 netwerken<sup>32</sup> 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<sup>33</sup> in ons willen zien." 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 toekunst 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 rechtsstaat. Wanneer een staat te veel 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 homogenerende 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 categoriale 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 Nederlanders.<sup>34</sup> Het opvallende is dat juist deze groep het meest positief wordt benaderd in Nederland; als zij zich zelfs niet erkend voelen, dan is het voorspelbaar dat dit gevoel van erkenning nog minder aanwezig is bij de islamitische migranten, die voornamelijk negatief benaderd worden.

In dit proces is het essentieel dat we in staat zijn ruimte te maken voor wat anders is dan wat we - te snel en te vaak - als vanzelfsprekend nemen. Bijvoorbeeld, pas als we in staat zijn de essentialistische notie van identiteit los te laten, kunnen we ons pas 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 Nederlanderschap te willen delen met de nieuwe Nederlanders. Deze beweging heeft consequenties op diverse niveaus:

## 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 voorwaardelen 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

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

32 Zie M.S. Granovetter, 'The strength of weak ties', 78 *American Journal of Sociology* 1360 (1973) over zwakke en sterke netwerken.

33 Ch. Taylor, *Multiculturalisme*, vertaald door T. Auzma, Amsterdam: Boom 1995, p. 50.

34 Zie W. Williams, 'Verplaatsing als opdracht. Naar een meestersinnige sardgeschiedenis', in: L. Lucassen en W. Williams, *Gelijktijd en onbegrenzen. Over steden, nieuwkomers en nationaal genegenheids*, Amsterdam: Bert Bakker 2006, pp. 37-67.

zichzelf als Anders-Nederlanders<sup>35</sup> 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 verstrikt 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 "autochthone" 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 verschild zijn openheid en nieuwsgierigheid.<sup>36</sup> Helas 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 als de eerste voorwaarde ziet voor een interculturele dialoog.<sup>37</sup> Deze stap heet *epoché*, 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. En om dit te kunnen is het belangrijk 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 tussenuimte 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 tussenuimte die ons mogelijkheden biedt tot het opdoen van nieuwe ideeën en creaties en tot nieuwe verbindingen.

### RUIMTE MAKEN VOOR EEN NIEUWE VORM VAN NEDERLANDERSCHAP

Hoewel 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.<sup>38</sup> 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 uitruiming die je van de ene naar de andere plaats of generatie verplaatst. Gebaseerd op deze veronderstelling, worden migranten vaak als gasten gezien, die ooit terug zullen keren naar hun eigen land, aangezien daar de essentie ligt van hun identiteit en dus ook van hun verbondenheid. Op deze wijze wordt een essentialistische benadering van thuis in stand gehouden, waarmee een link wordt gelegd tussen cultuur en de geografische grens van het land van herkomst. Het is 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 vooralsnog verbonden zouden voelen met het land waar ze vandaan komen. Daarom is het ook de achterliggende idee, dat zij liefst terug zouden moeten keren naar het land, het enige land, waar hun thuis is. Naast deze (stille) wens, ligt de nadruk van het hedendaagse debat vooral op de eis van volledige integratie. Deze nadruk op integratie zou de schijn kunnen wekken, dat migranten als "gewone burgers" in Nederland geaccepteerd zijn, maar hiervan is nauwelijks sprake.

Aan de eis van verplichte integratie, die sterk naar assimilatie neigt, liggen twee essentialistische gedachten ten grondslag. De eerste gedachte is dat migranten niet geïntegreerd zijn en dat daaruit maatschappelijke problemen van migranten zijn te verklaren. Tweede gedachte is dat de migranten niet op vrijwillige basis willen integreren vanwege hun sterke band met het herkomstland. Wat er over blijft is, dat zij óf terug zouden moeten keren naar hun "thuisland", óf als ze hier zijn en willen blijven, ze zich *verplicht* moeten aanpassen. 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. De gedachte dat migranten niet op vrijwillige basis willen integreren vanwege hun sterke band met het herkomstland, veronderstelt 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 basissompties laten nauwelijks ruimte voor het ontstaan van nieuwe vormen van Nederlanderschap tot stand kunnen komen.

35 Met deze term bedoel ik alle Nederlanders die een koppeling maken tussen hun diverse identiteiten, zoals Marokkaans-Nederlanders, Turks-Nederlanders of Iraans-Nederlanders.  
36 J. Tennkes, 'Communicatie en cultuurschil', *M&O, Tijdschrift voor organisatiekunde en sociaal beleid* 1994, p. 130-144.  
37 Th. de Boer & Tamara A., *Water en andere verhalen over subjectiviteit*, Amsterdham: Boom 1993.

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: "Hallelu, je bent in de afgelopen tijd dat ik je niet heb gezien echt veranderd: je bent zowel Nederlander als Iraans geworden." Ik stond even perplex. Ik kon haar opmerking niet plaatsen. Hoe was dat mogelijk? Deze opmerking heeft me jarenlang bezighouden en later snapte ik pas dat dit een perfecte vorm is van een en/en-scenario of een hybride vorming.<sup>39</sup> 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 toekomst te initiëren. Voor een toekomstvisie zouden deze basissompties ter discussie moeten worden gesteld om de nodige ruimte te kunnen maken voor de constructie van een nieuwe vorm van Nederlandse identiteit die diversiteitsinclusief is.

In mijn eerdere werk heb ik laten zien dat de Nederlandse identiteit te "dik" (of vol en ondoordringbaar) is, waardoor zij niet omvatend genoeg is om de aanwezige diversiteit van culturen in Nederland te kunnen bevatten.<sup>40</sup> Bij het maken van een onderscheid tussen de "dunne" (thin) en "dikke" (thick) constructies van nationale identiteiten werd ik geïnspireerd door het onderscheid van Rawls tussen dan universalisme en dik particularisme in relatie tot pluralisme.<sup>41</sup> In zijn "theory of justice" beargumenteert Rawls dat, voor een rechtvaardige ruimte voor diversiteit in het menselijke bestaan, de toepassing van een dunne noot van goedheid noodzakelijk is. Alleen deze dunne noot van goedheid maakt het mogelijk dat de dikke inhoud van particuliere culturele en levensbeschouwelijke verschillen kan bestaan. Met andere woorden: een brede definitie van goedheid biedt meer mogelijkheden voor verbinding vanuit het verschil, terwijl een gedetailleerde invulling van deze noot weinig ruimte laat voor verschil.<sup>42</sup> In de volgende alinea zal ik dit onderscheid specificeren door het toe te spitsen op de relatie tussen culturele diversiteit en nationale identiteit.

<sup>39</sup> Zie voor meer over hybridvorming: H.K. Bhattacha, *The Location of Culture*, London: Routledge 1994; S. Hall, 'The Question of Cultural Identity', in: S. Hall, D. Held & T. McGrew (red.), *Modernity and its Futures*, Cambridge: Polity Press Hall 1992, p. 273-316 en P. Werbner & T. Moudood (red.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Ann-Karasi*, London: Zed books 1997.

<sup>40</sup> Ghorashi 2003a

<sup>41</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press/Belknap 1971 en J. Rawls, 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *The Journal of Philosophy* 1980, LXXVII (9), p. 515-577.

<sup>42</sup> Zie voor een meer uitgebreide beschrijving nietover: S. Griffiths & R.-J. Moraw, *Pluralisms & Horizons: An Essay in Christian Public Philosophy*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 1993. Ook Summond gebruikt Rawls' definitie van rechtvaardigheid voor haar analyse van het publieke debat rondom vluchtelingen en migranten in Nederland: J. Summond, *Grenzen aan Grenzen: Een studie naar publieke debatten over vluchtelingen en migranten in termen van zegg en rechtvaardigheid*, Maastricht: Staker Publishing 1998.

Op basis van een analyse van diverse nationale identiteiten beweren Stratton en Ang dat de Amerikaanse identiteit niet in culturele termen volgegogen is en daarom als een parapluk kan dienen waaronder diverse culturen een plaats kunnen innemen.<sup>43</sup> Anders gezegd: de Amerikaanse identiteit is cultureel "dun" en laat op die manier ruimte voor een diversiteit aan "dikke" culturen. Deze bewering wordt in mijn onderzoek ook bevestigd. Ik laat zien dat de diversiteit aan culturen en de Amerikaanse identiteit elkaar niet uitsluiten. Sterker nog, het hebben van een "dikke" culturele eigenheid is een belangrijke voorwaarde om Amerikaan te kunnen zijn.<sup>44</sup>

Tot voor kort was de Nederlandse identiteit weinig expliciet, maar toch was er een impliciete onuitgesproken noot – van gedragscode en uiterlijk – aanwezig over wie wel of niet een "echte" Nederlander was.<sup>45</sup> 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 nete burgers" die Nederland kan verdragen. Deze onuitgesproken maar toch "dikke" noot van Nederlandschap is de afgelopen jaren wat expliciet geworden. De recente discussies rondom de Nederlandse canon zijn een voorbeeld hiervan.<sup>46</sup> 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 stijl. In het nieuwe onzuilde 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.

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 multiculturele 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 21<sup>e</sup> eeuw is een totaal ander Nederland dan voorheen en dat vraagt om aanpassingsvermogen van de gehele bevolking, 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 basisaanames en vanzelfsprekendheden ter discussie te stellen.

<sup>43</sup> J. Stratton & I. Ang, 'Multicultural imagined communities: Cultural difference and national identity in the USA and Australia', in: D. Bennett (red.), *Multicultural States: Re-thinking Difference and Identity*, London: Routledge 1998, p. 135-163.

<sup>44</sup> H. Ghorashi, 'What has the metaphor of "bridging" to do with hybridity? Discourses on identity within Iranian-American organizations', in: A. Kumar Sahoo en B. Mahanaj (red.), *Sociology of Diaspora*, New Delhi: Rawat Publication 2007, p. 542-557.

<sup>45</sup> Zie hierover Pirus 1991, p. 120, en het interview met Esther Caprain en Edy Sertice in *NR.C Handsheld*, 14 augustus 1999, p. 2.

<sup>46</sup> Voor een zeer goed onderbouwde kritiek op de canonvorming in Nederland zie M. Grever, 'Nationale identiteit en historisch besef: de risico's van een canon in de postmoderne samenleving', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 2006, p. 160-177.

len. 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.<sup>47</sup> De belangrijkste conditie om tot een gezamenlijke basis in Nederland te komen, is dat er stappen opzij worden gezet om tussenuitruimte te creëren en vervolgens tot nieuwe definities van het Nederlanderschap 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 Nederlanderschap 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.

### EMANCIPATIE ALS KRACHT 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 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.<sup>48</sup>

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 bij 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. Velen 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 genoege van deze voorbeelden

tijdens de colleges of lezingen en debatten waaraan ik deelneem. Ik voel een enorme emancipatiekracht bij deze jonge nieuwe Nederlanders.<sup>49</sup>

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 de culturen en/of religie waar de migranten vandaan komen. Ik zoek 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.<sup>50</sup> Ze hadden allemaal 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, gingen 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.<sup>51</sup> Door deze contextuele vergelijking heb ik geprobeerd te laten zien hoe belangrijk 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 loerlend. De belangrijkste reden hiervoor is dat de aandacht voor cultuur als probleem – gebaseerd op de gedachte van culturele contrasten – er toe kan leiden dat de migranten zich steeds vaker ook binnen hun etnische grenzen gaan verzamelen om hun cultuur te verdedigen. Het gevoel van maatschappelijke onveiligheid en het gebrek aan erkenning werken 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 extreemrechtse groeperingen is hiervan een voorbeeld.

Uit mijn betoog mag blijken dat ik pleit voor meer ruimte voor cultuur, terwijl ik het categorale denken bekritiseer. Dit lijkt enigszins paradoxaal en zeer complex: 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 gaat 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 dichotomien maken die elkaar bij voorbaat uitsluiten. Dit betekent dat we een proces van verandering in het denken moeten proberen te realiseren. Een proces dat gepaard zal gaan met vallen en opstaan. 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?

49. Zie ook het recente rapport over emancipatie van Marokkaanse en Turkse vrouwen van T. Pals en M. de Grijter, *Emancipatie van de tweede generatie. Kansen en kansen in de levensloop van jonge moeders van Marokkaanse en Turkse afkomst*, Assen: Van Gorcum 2006.

50. Ghorashi 2003a

51. Deze positieve omkering over de VS moet niet de indruk wekken dat de Amerikaanse samenleving geen problemen kent. De VS als een "survival society" heeft historisch gezien, diepgevoerde problemen in termen van ras en klasse. Het is juist binnen dit kader – in combinatie van sommige andere factoren – dat de positieve ervaring van de Iraans-Amerikanen ook is te begrijpen. Deze groep migranten behoren tot de karakastische ras die in de VS als wit wordt beschouwd en hebben het imago bij de (hoge) middenklasse te horen (zie voor uitgebreide analyse H. Ghorashi, 'How dual is transnational identity? A debate on duality of transnational immigrant organizations', in: H. Dahles & L. Stobbe (red.), *Managing Cohesion in Transnational Organizations, Culture & Organization* 2004, 10(4), p. 329–340).

47. Zie in dit verband het werk van Maddood over herdefinitie van het Brits-zijn (T. Maddood, 'Muslims and the Politics of Difference', *The Political Quarterly* 2003, 74(61), p. 100–115).

48. Zie ook SCP/WODC/CBS, Jaarrapport Integrale, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, Wetenschappelijk Onderzoek- en Documentatiecentrum en Centraal Bureau voor de Statistiek 2005.



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 (organizacionele) arena in het spel gebracht worden".<sup>52</sup> Om te beginnen zouden we niet het geconstrueerde verschil van culturen als vertrekpunt moeten nemen, 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*. Als het gaat om cultuursensitief handelen, betekent dat in eerste instantie het scheppen van een tussenuimte 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-oversijgende verbindingen mogelijk.

Kortom, voor de toekomst van Nederland is het nodig om 1) het vastgeroeste categorale denken voor zover mogelijk los te laten, 2) meer aandacht te besteden aan de cultuur van democratie waarin de ruimte voor verschil bewaakt dient te worden, 3) de fixatie op cultuurverschil en achterstand los te laten om de emancipatiekracht van de nieuwe Nederlanders te kunnen herkennen en erkennen, 4) de wij/zij kloof in de samenleving tegen te gaan door tussenuimtes te scheppen en verbindingen te stimuleren en 5) om tot een langetermijnvisie op diversiteitsvraagstukken in Nederland te komen is het noodzakelijk om de "autochone" Nederlanders en de constructie van de Nederlandse identiteit erbij te betrekken.

Voor de toekomst van Nederland is het tijd om te werken richting een inclusievere samenleving. En dat is een samenleving waarin zowel de basisstructuur – in de vorm van rechtvaardigheid, vrijheid van meningsuiting, gelijkheid van rechten – als de basis-houding – in de vorm van maatschappelijke deugden zoals respect, tolerantie, nieuwsgierigheid en openheid – door democratische instanties en burgers wordt bewaakt. De overheid zou hierin niet een dwingende, maar vooral een faciliterende en bewakende rol moeten hebben.<sup>53</sup>

52 F. Glastra (red.), *Organisaties en diversiteit: naar een contextuele benadering van intercultureel management*. Utrecht: Lemma 1999, p. 76.  
53 B. Parekh, *Reëlnings Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Houndmills: Palgrave 2000.

## Het verbod op seksuele intimidatie in de WGB: een koekoeksei in het nest van de gelijkebehandelingswetgeving?

Prof. H.M.T. Holtmaat

### 1 INLEIDING

Sinds 18 oktober 2006 is in de Wet gelijke behandeling van mannen en vrouwen (WGB) en in het Burgerlijk Wetboek (BW) een verbod op seksuele intimidatie op de werkplek opgenomen.<sup>1</sup> Daarmee heeft de Nederlandse regering – onder druk van regelgeving uit Brussel – de jarenlang volgehouden opvatting dat de juridische normering van seksuele intimidatie niet thuishoort in de gelijkebehandelingswetgeving, losgelaten.<sup>2</sup> Wat seksuele intimidatie is wordt nu in de WGB en in het BW gedefinieerd en er wordt gesteld dat onder het begrip direct onderscheid in deze wetten *mede* seksuele intimidatie moet worden verstaan.<sup>3</sup> Met de wetswijziging beoogt de regering de geamendeerde EG-Richtlijn op het gebied van de gelijke behandeling van mannen en vrouwen te implementeren.<sup>4</sup> Over het wetsontwerp is veel te doen geweest, zowel in de media en het parlement als in de juridische vakliteratuur.<sup>5</sup> De discussie

1 Wet van 5 oktober 2006 tot wijziging van de Wet gelijke behandeling van mannen en vrouwen en het Burgerlijk Wetboek ter uitvoering van Richtlijn 2002/73/EG (Stb. 2006, 469), in werking getreden op 18 oktober 2006. De stukken van de schriftelijke behandeling van het wetsontwerp zijn te vinden onder nummer 30 237, de mondelinge behandelingen in de *Handelingen II*, 38–2585 e.v. en *Handelingen I* van 26 september 2006, 1–24 e.v.

2 Wetsvoorstel Algemene wet gelijke behandeling (AWGB), *Kamersstukken II* 1988/89, 19 908, nr. 5b, p. 7. Zie voor een bespreking van de argumenten die vanuit juridische vrouwenstudies voor en tegen de regeling van seksuele intimidatie als een vorm van seksediscriminatie naar voren zijn gebracht het Trendrapport van J.E. Goldschmidt en R. Holtmaat, *Vrouw en Recht*, 5 Gavenhage: DCE/STEO 1993, p. 368–377. Zie ook M.S.A. Vegter, *Vergeving van psychisch leed door de werkgever*, diss. VU 2005, Den Haag: SDU 2005, p. 505. Vegter stelt dat onderbrengen onder het discriminatiericht een zekere vertruiming met zich mee kan brengen, maar dat het zeker ook voordelen heeft de weg van het arbeidsomstandighedenrecht te volgen.

3 Zie art. 1a, eerste lid, jo derde lid, WGB en art. 7:646, zesde lid, jo achtste lid, BW.

4 Zie MwT w.o. 30 237, nr. 3, p. 1. Het gaat om Richtlijn 2002/73/EG van het Europese Parlement en de Raad van de Europese Unie tot wijziging van Richtlijn 76/207/EEG van de Raad betreffende de tenuitvoerlegging van het beginsel van gelijke behandeling van mannen en vrouwen ten aanzien van de toegang tot het arbeidsproces, de beroepsopleiding en de promotiekanalen en ten aanzien van de arbeidsvoorwaarden (PHEG 2002, L 269). Later is dezelfde materie, zij het in een iets andere formulering, ook terecht gekomen in de zogenoemde Recast Richtlijn waarin een aantal gelijkebehandelingsrichtlijnen op het terrein van seks bij elkaar zijn gezet (Richtlijn 2006/54/EG).

5 Zie bijvoorbeeld NR-C-*Handelsblad* 9 april 2005: 'Chef moet onschuldig gaan bewijzen'. En het artikel van Harry van den Berg, voorzitter van de Contactgroep Onrecht Beschuldigen, in *De Volkskrant* van 19 april 2005: 'Onkering bewijst berocrd idee'. Zie voor de parlementaire discussie de Handelingen, genoemd in voornoor 1. Ook in juridische vakbladen verschenen diverse artikelen. Zie bijvoorbeeld P.A. Charbon, 'Verschuiving bewijslast bij seksuele intimidatie', in: *AlbidaRecht* 2007-2, p. 8–12; M.B. Kerhof, 'Seksuele intimidatie en onkering van de bewijslast: wat levert het op?', in: *SMA* 2006-2, p. 57–61; T.M.J. Smits, 'Seksuele intimidatie? Of gewoon gezellig?', in: *Sociaal Recht* 2005-1, p. 5–11; H.S.C. Crebolder & M. Diepenbach, 'Seksuele intimidatie: dader of slachtoffer?', in: *AlbidaRecht* 2005-6/7, p. 10–15; E. van Eggerschoot en R.-J. Boswijk, 'Een intimiderend wetsvoorstel', in: *NJB* 2006, p. 950–951. Gabi van Driem, 'Seksuele intimidatie hoort in het strafrecht. Bericht op de site [www.advocaat.nl](http://www.advocaat.nl), d.d. 20 april 2005. Deze artikelen bevatten nogal wat onduidelijkheden en onjuistheden. Zo is alleen al het gebruik van het woord bewijslastomkering niet correct.