

Intreerede Baukje Prins

# Vreemdelingenverkeer

Samen leven en laten leven

Intreerede voor de aanvaarding van het lectoraat Burgerschap en Diversiteit  
aan De Haagse Hogeschool op 22 september 2010.

© oktober 2010

ISBN: 978-90-815460-4-1



*Voor Lolle Nauta (1929-2006)*



# Voorwoord



De Haagse Hogeschool is een grotestadshogeschool in het Haagse. Een stad en regio waar vele culturen wonen en werken. De Haagse Hogeschool is hiervan een rechtstreekse afspiegeling. Binnen deze hogeschool werken en studeren al jarenlang mensen met vele verschillende culturele achtergronden.

Het thema wereldburgerschap heeft dan ook een expliciete plaats in elk curriculum. Het constructief kunnen omgaan met diversiteit rekent de hogeschool tot de essentiële bagage van onze studenten en docenten.

Bij een hogeschool die zich op die manier profileert hoort een lectoraat dat zich richt op (onderzoeks-)vraagstukken die samenhangen met diversiteit en (wereld)burgerschap.

Tijdens de opening van het hogeschooljaar onlangs, wees ik al op het onderzoek naar de grenzeloze generatie van Spangenberg en Lampert. In dit onderzoek wordt treffend weergegeven hoe generaties zich de afgelopen jaren hebben ontwikkeld. Diversiteit speelt daarin een prominente rol.

Honderd jaar geleden werd diversiteit in deze stad gekenmerkt door de trek van het platteland naar de stad. Mijn eigen grootouders komen uit respectievelijk Noord-Holland en Groningen. Mijn vader is jarenlang lid gebleven van de Groningse club in Den Haag. Hij sprak in die tijd een voor mij een onbegrijpelijke taal met leden van deze vereniging.

Mijn generatie kijkt weer op een geheel andere manier naar diversiteit. Culturen uit de hele wereld bewegen zich met grote vanzelfsprekendheid door deze stad. Minderheden worden meerderheden, binnen meerderheden ontstaan weer nieuwe minderheden. Zo blijft een cultuur levend en permanent in ontwikkeling.

Het College van Bestuur is trots op het lectoraat Burgerschap en Diversiteit, waaraan de komende jaren niet beter dan op deze hogeschool vorm en inhoud kan worden gegeven.

Mr. R.K. Brons  
Voorzitter College van Bestuur  
De Haagse Hogeschool

# Inhoudsopgave

<b>Vreemdelingenverkeer. Samen leven en laten leven</b>	7
Een gemengde school in de jaren zestig	11
Roots en routes	14
Het Nederlandse minderhedenbeleid	17
Multiculturalisme als politiek van erkenning	20
Burgerschap	23
Samen leven	24
Laten leven	27
Weerbaarheid	28
Tolerantie	30
Democratie als levensvorm	33
De vreemdheid van het eigene	34
Vernedering	37
Hufterigheid	40
Onverschilligheid	41
Meelevend wantrouwen	42
Onderzoeksprogramma van het lectoraat	43
Projecten van de kenniskring	46
Dankwoord	53
Noten	56
<b>Thuis – een verhaal over heimwee en verlangen</b>	69
<i>Sawitri Saharso</i>	
<b>Onbeholpen burgerschap</b>	75
<i>Evelien Tonkens</i>	
<b>Bibliografie</b>	81





# Vreemdelingenverkeer

## Samen leven en laten leven

### **Baukje Prins, lector Burgerschap en Diversiteit**

In een hilarische sketch uit de Britse comedy serie *Goodness Gracious Me* volgen we vier studenten uit Delhi die voor een toeristisch tv-programma door Engeland reizen.<sup>1</sup> Enthousiast doen ze verslag. Als op het treinstation alle treinen zijn gecancelled, vertellen ze de kijker trouwhartig dat het openbaar vervoer hier ‘een beetje primitief’ is. Op de lokale markt winden ze zich op over kooplui die hen vast en zeker afzetten omdat ze toeristen zijn. De meisjes waarschuwen andere vrouwelijke reizigers: overal werden ze door de mannen aangestaard, echt vreselijk! Waarschijnlijk zien ze ons als een soort van Aziatische Kama Sutra-babes, zegt één van hen giechelend. Eén van de jongens heeft in Engeland zijn spirituele thuis gevonden. Wie zou er hier nu niet gelukkig zijn, antwoordt hij zijn reisgenoten: geen universiteit, geen druk om te presteren en een goeie baan te vinden, het is als een paradijs! Welgemoed stapte hij zijn nieuwe leven tegemoet – in Hounslow, een desolate suburb van Londen.



Eind 19<sup>e</sup> eeuw werd in Amsterdam de eerste *Vereniging ter bevordering van het Vreemdelingenverkeer* opgericht. De ‘vreemdelingen’ die de stad probeerde te lokken waren niet alleen buitenlandse toeristen, maar ook plattelanders die een dagje naar de grote stad gingen. Ze waren van harte welkom, want ze brachten geld in het laatje. Inmiddels is het toerisme uitgegroeid tot een ware industrie. Nederlanders reizen de hele wereld af. Sommigen vieren feest op een zonovergoten strand,

anderen klimmen in de Franse Alpen, of ‘doen’ een weekje New York. En dan zijn er de toeristen die net als de Indiase studenten op reis gaan om hun horizon te verbreden, om iets te leren over andere mensen en andere culturen.

Wat de sketch uit *Goodness Gracious Me* zo grappig maakt, is de omkering. Het zijn immers gewoonlijk westerse toeristen die naar niet-westerse landen reizen en zich verbazen over de primitieve manier waarop de mensen daar leven. En hoewel we het zelf moeilijk te verdragen vinden, dat lange wachten op een bus of dat voedsel waar je ziek van wordt, kijken we tegelijkertijd met een vertederde blik naar de *locals*, die niet beter weten en hun leven nemen zoals het is. Zij leven nog in harmonie met elkaar en met de natuur, machtsverhoudingen zijn gebaseerd op natuurlijk gezag en conflicten worden volgens vaste rituelen opgelost. Als toeristen zijn we geneigd om naar een ons vreemde samenleving te kijken alsof ze een verlengstuk vormt van de natuur, terwijl de onze het contact daarmee heeft verloren. Alsof daar alles vanzelfsprekend is, terwijl bij ons niets meer zeker lijkt. De Indiase backpackers laten zien dat het net zo gemakkelijk is voor een niet-westerling om met een roze bril naar een westerse samenleving te kijken als andersom.



Niet alleen wanneer we ons verplaatsen over de aardbol, ook als reizigers in de tijd hebben we een onbedwingbare neiging tot romantiseren. In het Nederland van vandaag de dag zijn de onderlinge solidariteit en het gevoel van gemeenschap helemaal zoek, zo klagen we. Vroeger, toen hadden de mensen nog wat voor elkaar over, toen wist je nog wat je aan elkaar had. Zo maken we in ons hoofd een beeld van het oorspronkelijke Nederland als een harmonieuze eenheid en een geïntegreerd geheel.<sup>2</sup> Natuurlijk waren er vroeger ook wel daklozen, verslaafden, prostituees en religieuze minderheden, maar die noemden we zwerfers, dronkenlappen, meisjes van plezier en papen; het waren randfiguren, maar ‘onze’ randfiguren.<sup>3</sup> Een van de vensters van de canon van Amsterdam bijvoorbeeld presenteert de Wallen met een lieflijke foto van Ed van der Elsen, met als toelichting: ‘In de jaren vijftig en zestig vond er [op de Wallen] een groot aantal moorden op prostituees plaats: Chinese Annie, Finse Hennie, Zwarte Judith, Blonde Jackie en Zwarte Jeanne. De publiciteit die deze moorden trokken, vergrootte de fascinatie voor die ongewone wereld daar op de Wallen. Hoewel onzedelijkheid en criminaliteit regeerden, heerste er een ruwe gemoedelijkheid die het leven op zijn minst interessant maakte.’<sup>4</sup>



Sinds enkele decennia hebben we te maken met een tegenstrijdige ontwikkeling. Aan de ene kant krimpt onze aardbol in tot de proporties van een dorp, een *global village*. Je kunt skypen met je zus in Australië, en van een overspelige Britse minister weet heel de wereld binnen *no time*. Aan de andere kant

trekken steeds meer mensen van het platteland naar de stad, steden groeien uit tot metropolen. De globalisering maakt veel wat vreemd was vertrouwd, dankzij de verstedelijking begeven steeds meer mensen zich dagelijks in het vreemdelingenverkeer van de grote stad.



Binnen het lectoraat Burgerschap en Diversiteit willen we onderzoeken op welke manier en onder welke voorwaarden burgers in deze tijd van globalisering en verstedelijking in staat zijn om actief deel te nemen aan het vreemdelingenverkeer van alledag. We doen dit vanuit een scherp besef dat het lectoraat van start is gegaan in een politiek en maatschappelijk gepolariseerd klimaat. Ik zal daarom in deze rede ook uiteenzetten welke politiek filosofische visie op burgerschap en diversiteit ten grondslag ligt aan het onderzoek dat binnen het lectoraat wordt verricht. Ik zal betogen dat het in de hedendaagse diverse samenleving zaak is een goede balans te vinden tussen het overbruggen van verschillen en het verdragen van verschillen, tussen samen leven en laten leven. Burgers moeten daarvoor niet alleen beschikken over belangrijke sociale deugden als individuele verantwoordelijkheidszin en maatschappelijk plichtsgevoel, maar ook over democratische competenties als weerbaarheid en tolerantie. Tegelijkertijd gedijt een werkelijk democratische cultuur alleen wanneer burgers zich realiseren dat er verschil is tussen weerbaarheid en

hufferigheid, en dat tolerantie haaks staat op morele onverschilligheid. Geïnspireerd door deze normatieve overwegingen zal binnen het lectoraat kwalitatief, interdisciplinair en kleinschalig onderzoek worden gedaan naar de civiele praktijken en alledaagse omgangsvormen die het voor burgers en professionals mogelijk maken om in een etnisch en religieus diverse samenleving op vreedzame wijze samen te leven en te laten leven. Het laatste deel van deze rede zal bestaan uit een toelichting op de methodologische uitgangspunten van dit onderzoek en een presentatie van de afzonderlijke projecten die binnen de kenniskring van het lectoraat zijn opgestart.

Maar laat ik u eerst mee terug nemen in de tijd.

### **Een gemengde school in de jaren zestig**

Foto: archief van de Historische Vereniging Oosterwolde e.o.



Ik groeide op in de jaren zestig in Oosterwolde, een dorp van toentertijd zo'n 5.000 inwoners in de Stellingwerven, een regio in het zuidoosten van Friesland. Op school werd het geloof in 'God, Vaderland en Oranje' ons met de papepel ingegoten en leerden we dat Nederland een van de dichtstbevolkte landen ter wereld was. De meeste mensen in het dorp kenden elkaar, dat wil zeggen: ze wisten wie er eentje van wie was. Bewoners van buiten de streek heetten 'import', en sprak je 'Hooghaarlemmerdieks' in plaats van gewoon Fries of

'kroeme' (dialect), dan was je 'eigenwies'. Maar van een homogene en harmonieuze gemeenschap was geen sprake. Woonwagenbewoners waren een ander soort volk, hervormden en gereformeerden keken met scheve ogen naar elkaar, en de gemeenteraad werd door de communistische fractie bestookt met ideologisch gedram over het schandaal van de internationale wapenwedloop. Evenals in de rest van Nederland heerste er in de eerste periode na de Tweede Wereldoorlog woningnood en werkloosheid. De noodlijdende gemeente kreeg overheidshulp om het welvaarniveau op te krikken middels industrialisering en, jawel, de bevordering van het vreemdelingenverkeer.



Op één groep vreemdelingen was zeker niet gerekend. In april 1951 werden 33 Molukse gezinnen gehuisvest in barakkenkampen in een naburig dorp. Ze behoorden tot een veel grotere groep (van in totaal 12.500 mensen) van voormalige militairen van het KNIL (het Koninklijk Nederlands Indisch Leger), die met hun gezinnen in allerijl vanuit Java waren ingescheept en werden ondergebracht in kampen verspreid over heel Nederland. Voor een tijdelijk verblijf, werd algemeen aangenomen, tot de door hen gewenste Vrije Republiek der Zuid-Molukken gerealiseerd zou zijn. Maar intussen bouwden de mensen toch een leven op, en hun kinderen gingen hier naar school. In

1954 publiceerde Hendrik Hoogeveen een kinderboek getiteld *Toen de Amboneesjes kwamen*, waarin hij zijn ervaringen als hoofd van de christelijke



basisschool in Oosterwolde verwerkte.<sup>5</sup> Hoofdpersoon is het Friese meisje Gellie dat mateloos gefascineerd is door deze vreemde zwarte kinderen. Haar vooroordelen moet ze al snel opzij zetten: Orpa Parinoesa spreekt keurig Nederlands en is beter in rekenen dan zij. Bovendien, legt Gellie's vader uit: 'Ze behoren tot een volk, dat veel voor ons land heeft gedaan. Het is trouw aan onze Koningin. Het is ook een christenvolk.' De moraal van het verhaal was duidelijk: alle mensen zijn gelijk, ongeacht hun huidskleur.

In de jaren zestig was ongeveer de helft van de tweehonderd leerlingen van de school van meester Hoogeveen van Molukse afkomst. Daarmee was onze school naar mijn weten de eerste gemengde school van enige omvang in Nederland.<sup>6</sup> Op het schoolplein zochten we elkaar regelmatig op, maar soms stonden de groepen ook recht tegenover elkaar. Door mijn vriendschap met Nora kwam ik vaak in de Molukse wijk. Ik was daar heel welkom, maar voelde me ook wel eens buitengesloten, bijvoorbeeld als iedereen om me heen Maleis sprak. Mijn persoonlijke geschiedenis is waarschijnlijk een belangrijke reden dat het thema van de multiculturele samenleving me maar niet wil loslaten.



## Roots en routes

Een aantal jaar geleden heb ik mijn oud-klasgenoten weer opgezocht. Ik was nieuwsgierig naar wat er van ze was geworden. Zouden er grote verschillen zijn in de levensloop van mijn Friese en Molukse klasgenoten? Hoe herinnerden zij zich onze schooltijd, en welke indrukken hadden ons gemengd schoolgaan bij hen had achtergelaten: waren we daardoor inderdaad beter toegerust voor de multiculturele samenleving dan wanneer we een uitsluitend ‘witte’ of ‘zwarte’ school hadden bezocht, zoals tegenwoordig vaak wordt verondersteld? De gesprekken leverden me 35 boeiende en unieke levensverhalen op, maar geen simpele antwoorden op de vragen die ik had – en soms verrassende antwoorden op vragen die ik me van tevoren helemaal niet had gesteld. Eén van die verrassende inzichten was dat het vooral voor mijn Molukse klasgenoten, deze tweede generatie, in Nederland geboren en getogen immigranten, van vitaal belang was dat ze op een gegeven moment in hun leven een samenhangend verhaal konden vertellen over waar ze vandaan kwamen om te bepalen waar ze met hun leven naar toe wilden. Om gebruik te maken van een woordspeling van de Britse socioloog Paul Gilroy: pas na de ontdekking van hun *roots* waren ze in staat hun verdere *routes* uit te stippelen.<sup>7</sup>





Die zoektocht naar de eigen wortels begon voor velen met het eerste bezoek aan de Molukken. Naomi legde daarna haar eigen archief aan: ze las alles wat ze kon vinden over de Molukken en hun geschiedenis, verzamelde oude foto's en had lange gesprekken met oudere ooms en tantes om uit te vinden 'wie ik ben, waar ik vandaan kom'. Voor Joop voelde de eerste reis als thuiskomen. 'En als je eenmaal thuis geweest bent', legde hij me uit, 'dan is het leven buiten het huis al gemakkelijker voor jezelf geworden.' Ook hij zocht oudere mensen op om hen helemaal uit te vragen, zoals hij het zelf verwoordde, 'over wie en wat ik ben.' Alles ploos hij uit: de adat, de regels van de pela banden, de geschiedenis van zijn familie, de betekenis van oude mythen. Zo vond hij een bepaalde rust in zichzelf, vertelde hij me. Bij Chris liepen de rillingen door zijn lijf toen hij voor het eerst op Ceram rondliep: 'je weet, hier ben ik thuis. Dit is het. Je kunt wel weglopen van je negorij, maar die negorij zal altijd blijven, tot het einde der einden.' Evenals Joop weet Chris me veel te vertellen over de adat, over oude mythen en geheime rituelen. Woedend is hij over de koloniale geschiedenis: 'Wat mij bijvoorbeeld heel erg is bijgebleven is het verhaal van de hongi-oorlog in 1646. Dat was gewoon volkerenmoord door de Nederlanders! Op dat moment is er eigenlijk een haat tegen de blanke man ontstaan.'

De levensroutes die ze na dit gevoel van thuiskomen verkozen, waren heel verschillend. Naomi noemt zich nu welgemoed een Friese Molukker. Ze is met Friesland verbonden omdat daar haar navelstreng begraven ligt, zoals ze het beeldend uitdrukt, terwijl ze haar voorliefde voor zee en water verklaart vanuit haar Molukse kant: 'Toen ik voor het eerst in de Molukken kwam, dacht ik ook: ja het is niet gek, ze hebben altijd aan het water gewoond, dat hebben ze gewoon via de genen meegegeven.' Net als Joop kreeg ze na haar zoektocht meer innerlijke rust. Als lerares zet ze zich volledig in voor haar leerlingen, maar haar belangrijkste opdracht in het leven is zelfontplooiing: 'Ik zeg ook altijd van: ik wacht op mezelf!' Voor Joop daarentegen vormt de zaak van het Molukse volk het centrum van zijn bestaan: hij geeft voordrachten over het animistisch geloof van de inheemse Alifoeren op Ceram, en over

de bedreiging van hun traditionele levenswijze door de vernietiging van het tropisch regenwoud. Ook zet hij zich in voor een vrije Republiek Maluku Selatan, een ideaal dat volgens hem op de Molukken nog volop leeft. Op Christen slotte was de aantrekkingskracht van de Molukken zo overweldigend, dat het bij die ene reis is gebleven. Als hij weer gaat, zo weet hij zeker, zal hij daar ten koste van alles willen blijven. Over Nederland, het land waar hij zijn hele leven heeft gewoond, waar hij een hogere beroepsopleiding volgde en vijf kinderen grootbracht- drie daarvan met een Nederlandse vrouw – zegt hij: ‘Het is mijn land niet, het is *a tanah asi*, het ‘zure’ land.’<sup>8</sup>



Uit de levensverhalen van mijn Molukse klasgenoten leerde ik dat, om zich prettig te kunnen bewegen in het vreemdelingenverkeer van alledag, mensen zich in elk geval op bepaalde plaatsen en in bepaalde gemeenschappen thuis, op hun plaats moeten kunnen voelen. De omslagillustratie voor dit essay, ‘Thuis in vele talen’,

verbeeldt dit inzicht. Uit een klein onderzoekje onder meertalige collega’s en vrienden bleek dat veel talen geen synoniem kennen voor het Nederlandse ‘thuis’, zeker niet in de nationalistische zin van thuis horen of je thuis voelen in een land. Maar er zijn andere mooie dubbelzinnigheden. Het Arabisch bijvoorbeeld heeft zeker drie woorden voor thuis. Het zwierige, veelkleurige teken op de voorgrond, انراد (dārnā) betekent ons huis, نطو (waṭan) (links bovenaan) is de plek waar je vandaan komt, لظن (naṣal) (rechts, tweede van boven) is de plaats waar je neergestreden bent.<sup>9</sup> Mensen kunnen hun thuis dus op vele plaatsen lokaliseren: op de plek waar ze wonen, de plek waar ze vandaan komen en de plek waar ze aankomen.<sup>10</sup>

## Het Nederlandse minderhedenbeleid

Hun identificatie met een thuis, hun met meer of minder pijn en moeite verworven *sense of belonging* zoals het in het Engels zo mooi kan worden uitgedrukt, bestond voor mijn Molukse klasgenoten niet simpelweg uit het ontdekken van hun ‘ware’ oorsprong. Verhalen over wie we zijn en waar we thuis horen hebben onvermijdelijk een gedeeltelijk imaginair karakter. De socioloog Stuart Hall wees er ook op: een ‘terugkeer naar het begin’ is een verlangen dat per definitie niet vervuld kan worden.<sup>11</sup> De zoektocht van mijn klasgenoten kan alleen goed begrepen worden tegen de achtergrond van specifieke lokale en historische omstandigheden.<sup>12</sup> Van cruciaal belang waren de Molukse treinkapingen in de jaren zeventig. Met deze kapingen probeerden jonge Molukkers de steun van de Nederlandse overheid af te dwingen voor een onafhankelijke Republiek Maluku Selatan. De dramatische afloop van de actie bij De Punt in 1977, waarbij tijdens de bevrijdingsactie door Nederlandse commandotroepen twee gegijzelden en zes gijzelaars om het leven kwamen, had een ontzuenderend effect op de Molukse gemeenschap. In de jaren daarna gaven de meeste mensen hun status van principiële statenloosheid op. Met het Nederlandse paspoort op zak konden ze eindelijk hun familie op de Molukken opzoeken en ervaren hoe de tijd ook daar niet stil had gestaan.

Tegelijkertijd daagde bij de Nederlandse regering het besef dat ze zich meer actief met de situatie van de Molukkers moest bezig houden. In overleg met een nieuw ingesteld Moluks inspraakorgaan spande de overheid zich vanaf begin jaren tachtig in om de sociaaleconomische achterstanden van met name Molukse jongeren aan te pakken, ondermeer met het ambitieuze 1.000 banen plan (in 1983 was circa 50 % van de jongeren werkloos), door hulpverlening voor de vele Molukse drugsverslaafden, en door te investeren in welzijnswerk in de wijken en de bouw van een Moluks Historisch Museum.<sup>13</sup> Het specifieke beleid voor Molukkers stond aan de wieg van het algemene etnische minderhedenbeleid. Onder etnische minderheden werden die groepen

verstaan die systematisch een sociaaleconomische achterstandspositie innemen, en die zowel door de groepsleden zelf als door anderen worden beschouwd als een onderscheiden etnische en/of culturele groep. Omdat minderheidsgroepen getalsmatig te klein zijn om invloed uit te kunnen oefenen op de politieke besluitvorming, diende de overheid een actief beleid te voeren om ervoor te zorgen dat deze groepen hun achterstand inhaalden.<sup>14</sup>

Aanvankelijk werd het doel van dit beleid, integratie met behoud van eigen identiteit, breed gedragen. Maar vanaf eind jaren tachtig klonk er steeds meer kritiek: de cultuur en religie van immigranten liet zich slecht verenigen met Nederlandse normen en waarden, zo vond men, en de overheid moest dwingend inzetten op niet alleen de economische, maar ook op sociaal-culturele integratie van nieuwkomers. Bovendien zou het beleid niet meer op groepen, maar op individuen moeten worden gericht. Om die reden verving de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) in 1989 de aanduiding etnische minderheden door 'allochtonen'.<sup>15</sup>

Het begrip allochtoon was in 1971 voor het eerst gebruikt in een studie over diverse minderheidsgroepen onder redactie van de sociologe Hilda Verwey-Jonker.<sup>16</sup> Het was ontleend aan de fysische geografie: allochtone bodemlagen zijn bodemlagen die van elders zijn aangevoerd. Het voordeel was, zo vonden de wetenschappers toen, dat deze term bij het grote publiek onbekend was, en dus geen politieke lading had. Maar sinds officiële instituties als het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) en het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP), en in hun voetspoor politici en de media, de term hebben overgenomen, is allochtoon langzaam ingeburgerd in het alledaags taalgebruik.

Zeg je allochtoon, dan krijg je autochtoon er gratis bij. En zo zitten we tegenwoordig opgescheept met een ongelukkige opdeling van de Nederlandse bevolking in mensen van 'eigen' en mensen van 'vreemde bodem'. Onderzoekers en beleidsmakers hanteren een verder onderscheid

tussen westerse en niet-westerse allochtonen. Criterium is daarbij niet de geografische herkomst van een groep, maar de 'sociaaleconomische en sociaal-culturele positie van het merendeel van haar leden.'<sup>17</sup> Ofwel: groepen die in een economische achterstandspositie verkeren en die in cultureel opzicht sterk verschillen van de gemiddelde Nederlander worden als niet-westers aangemerkt. Dat verklaart waarom immigranten uit Rusland, Japan of Indonesië behoren tot de categorie van westerse allochtonen, terwijl Turkse of Surinaamse Nederlanders, en zelfs inwoners van de Nederlandse Antillen, worden beschouwd als niet-westers. Met andere woorden: de niet-westerse allochtonen van nu zijn de etnische minderheden van toen.<sup>18</sup>

Die opdeling in autochtone en allochtone bewoners versterkt niet alleen het denken in termen van 'wij' versus 'zij', maar het zet die scheidslijn ook nog eens muurvast. Voor de statistieken van het CBS is iedereen van wie één van de ouders in het buitenland geboren een allochtoon. Maar in het dagelijks taalgebruik heten vaak alleen mensen met een kleurtje allochtoon. Daarbij wordt vergeten dat een significant deel van de meer dan drie miljoen allochtone Nederlanders van Europese of Amerikaanse afkomst is.



Soms spreken we zelfs over 'allochtoonse' mensen – alsof er ergens een land bestaat dat Allochtonië heet! Bovendien: een allochtoon kan inburgeren wat hij wil, autochtoon kan hij nooit

worden. Immers, ook al ben je hier geboren, opgevoed door een Nederlandse moeder, en uitsluitend Nederlands staatsburger - heb je een Duitse of Turkse vader, dan blijf je *per definitie* een persoon die niet 'van hier', maar 'van elders' komt.<sup>19</sup>

## **Multiculturalisme als politiek van erkenning**

Vanaf de jaren negentig sprak de overheid immigranten steeds meer aan op hun individuele verantwoordelijkheid in plaats van hun lidmaatschap van een bepaalde groep. Ze moesten in de eerste plaats zelf hun kansen *pakken*, pas dan zouden ze ook kansen *krijgen*.<sup>20</sup> Met maatregelen zoals de verplichte inburgeringscursus, geïntroduceerd in 1998, nam de druk op nieuwkomers om zich in- en aan te passen toe.<sup>21</sup> Toch geldt deze periode waarin twee Paarse kabinetten regeerden (1994 tot 2002) achteraf als het hoogtepunt van het Nederlandse multiculturalisme.<sup>22</sup> Multiculturalisme kan kortweg worden omschreven als een politieke filosofie die pleit voor de erkenning van de specifieke etnische, culturele of religieuze identiteit van minderheidsgroepen in een liberaal-democratische samenleving.

In de westerse politieke filosofie is er lang consensus geweest over de stelling dat de beste samenleving een rechtvaardige samenleving is. Het meningsverschil ging vooral over de onderliggende principes op grond waarvan de maatschappelijke koek dan verdeeld moest worden. Sommigen geloofden in het socialistische principe *van ieder naar vermogen, voor ieder naar behoefte*, anderen stelden daartegenover de neoliberale slagzin *van ieder naar keuze, voor ieder naar keuze*.<sup>23</sup> Begin jaren zeventig formuleerde de Amerikaanse filosoof John Rawls een sociaal liberale middenweg.<sup>24</sup> Een rechtvaardige samenleving moest volgens hem in de eerste plaats garant staan voor de fundamentele vrijheidsrechten van individuen; binnen dat kader moesten de instituties zo georganiseerd zijn dat mensen van verschillende achtergronden gelijke kansen hadden, en ook de minst bedeelden mee profiteerden van een verhoging van de algemene welvaart.

Rawls' ideeën pasten naadloos in een tijdsgewricht waarin burgers actief opkwamen voor hun individuele rechten. Maar er ontstond ook direct een sceptische tegenstroming. De focus op rechtvaardigheid was, zo meenden

deze critici, te eenzijdig gericht op het economische vraagstuk van de verdeling van goederen. Maar mensen leven niet bij brood alleen, zo luidde de tegenwerping. Als sociale wezens hebben we ook de erkenning van onze medemensen nodig dat wie we zijn en wat we doen van waarde is.<sup>25</sup> Door zich zo sterk te richten op de rechten van individuen, vergaten sociaal liberalen als Rawls hoe belangrijk, ook in een sterk individualiserende samenleving, gemeenschappen voor mensen zijn.<sup>26</sup> Zo kwam de vraag op de agenda te staan hoe een rechtvaardige samenleving behoorde om te gaan met de verschillende gemeenschappen binnen een samenleving, met name met nationale, etnische en religieuze minderheden. De Canadese filosoof Charles Taylor betoogde dat minderheden in elk geval recht hebben op een welwillende houding ten aanzien van hun identiteit en cultuur. Dat geldt ook voor traditionele, niet liberale gemeenschappen die het belang van het collectief voorrang geven ten opzichte van de rechten van individuen. Buitenstaanders behoren er volgens Taylor van uit te gaan dat, als zoveel mensen gedurende zo lange tijd op deze wijze hebben samengeleefd, er in deze levenswijze toch wel iets moet zijn dat bewondering of respect verdient. Verwijten van cultureel relativisme wierp Taylor ver van zich. Hij bepleitte slechts dat men een andere cultuur open en onbevooroordeeld tegemoet moest treden, niet dat men verplicht was ook na een nadere kennismaking te concluderen dat ze gelijkwaardig was aan de eigen cultuur. Hooguit suggereerde (hoopte?) hij dat zo'n open houding niet alleen zou leiden tot wederzijds begrip, maar ook tot een samensmelting van het perspectief van beide partijen.<sup>27</sup>

Sinds de westerse wereld aan het begin van dit millennium werd opgeschrikt door de terroristische aanslagen van 9/11 is dit vergezicht van wederzijdse verrijking, dit ideaal van erkenning en multiculturalisme omstrepen geworden. Met name moslims staan onder de verdenking dat ze weigeren te integreren, dat hun geloof zich niet verdraagt met de waarden van de liberaal-democratische rechtstaat, en dat de islam vrouwen onderdrukt en geweld

tegen homoseksuelen toestaat. De backlash tegen het multiculturalisme en de roep om een strenger immigratie- en integratiebeleid gaan in veel West-Europese landen vergezeld van een hernieuwde aandacht voor de nationale cultuur, taal en geschiedenis. We moeten niet alleen trots op Nederland zijn omdat 'we' de beste zijn in voetbal of schaatsen, maar ook omdat we zo ruimdenkend zijn over homoseksualiteit. De regenboog van culturele diversiteit heeft plaatsgemaakt voor de regenboog van seksuele diversiteit.



In Nederland begon deze ontwikkeling, die ik eerder heb gekarakteriseerd als de retoriek van het nieuw realisme<sup>28</sup>, met de toenmalige VVD-fractie leider Frits Bolkestein die in 1991 de regering opriep de integratie van minderheden (hij had daarbij vooral moslims op het oog) met lef aan te pakken. Via charismatische figuren als Pim Fortuyn en Ayaan Hirsi Ali heeft dit nieuw realisme zijn voorlopige culminatiepunt bereikt in de anti-islam retoriek van Bolkesteins 'tovenaarsleerling' Geert Wilders.<sup>29</sup>



In deze zelfde tijd begonnen politici en bestuurders zich ook steeds meer zorgen te maken over de maatschappelijke gevolgen van de toenemende individualisering en afnemende gemeenschapszin onder ‘gewone’, dat wil zeggen autochtone Nederlanders. Immigranten integreerden onvoldoende, autochtonen zetten zich te weinig in. De remedie voor beide kwalen werd gezocht in de bevordering van burgerschap. En zo moeten niet-westerse immigranten tegenwoordig verplicht inburgeren, terwijl autochtonen worden gestimuleerd tot actief burgerschap.

## **Burgerschap**

De bal ligt bij de burger, zo constateerde Evelien Tonkens terecht. Burgerschap wordt de laatste jaren opgevoerd als de oplossing voor wel vijf verschillende problemen: de groeiende kloof tussen burgers en politiek, het gebrek aan sociale cohesie en integratie, sociale uitsluiting, consumentisme en agressief gedrag.<sup>30</sup> De individualisering van de jaren zestig is te ver doorgeslagen, zo is een breed gedragen gedachte. Nederlanders staan tegenwoordig vooral op hun rechten: het recht op een uitkering, op goed onderwijs, op betaalbare gezondheidszorg en (bovenal) op hun vrijheid van meningsuiting. Maar ze zijn steeds minder bereid de plichten die daartegenover staan na te leven: om hun best te doen in het eigen levensonderhoud te voorzien, om de belastingdienst niet op te lichten, of zich als vrijwilliger in te zetten in het buurthuis. Keek in de roerige jaren zestig de dwarse burger nog met dedain neer op de brave burgerman die zich voegde in het gareel van de bestaande orde, de laatste tijd worden dwarse burgers vooral beschouwd als lastige burgers.<sup>31</sup> Maar het waren wel deze kritische burgers die met hun acties tegen ongelijkheid en onrechtvaardigheid een belangrijk proces van democratisering in gang zetten. De strijd om meer zeggenschap over het openbaar bestuur en het eigen leven, of dat nu gebeurde in de vrouwenbeweging, de

studentenbeweging of de arbeidersbeweging, was een collectieve strijd om de verandering van instituties.

Begin jaren tachtig vond wereldwijd een wending naar het neoliberalisme plaats. In Nederland bezuinigden de no-nonsense kabinetten onder leiding van Ruud Lubbers miljarden op de publieke sector. Het geloof in de heilzame werking van de markt was groot, de staat van ‘vadertje Drees’ die burgers verzorgde van de wieg tot het graf werd de staat van ‘penningmeester Ruding’ die werklozen maande om niet bij ‘tante Truus’ te blijven hangen maar op eigen benen te staan. In dit klimaat gedijden de calculerende en ‘grote mondige’ burgers, de zorg voor anderen en de publieke zaak werden het kind van de rekening.

## **Samen leven**

Tegenwoordig realiseren we ons dat burgerschap meer inhoudt dan de naleving van rechten en plichten. Nederland is meer dan een vrije markt en een rechtstaat, het is ook een *civil society*, een burgerlijke samenleving. Om werkelijk *samen* te leven, moeten mensen zich wel met elkaar kunnen identificeren. Alleen wanneer mensen zich verbonden weten met hun medeburgers, zullen ze zich verantwoordelijk voelen voor hun gezamenlijk belang, voor de publieke zaak. In dit streven past de hernieuwde aandacht voor de Nederlandse identiteit, zoals plannen voor de bouw van een Nationaal Historisch Museum of de samenstelling van een canon van de Nederlandse geschiedenis.<sup>32</sup> Uit recent onderzoek naar de effecten van deze pogingen om de nationale saamhorigheid aan te wakkeren, blijkt overigens dat louter inzetten op identificatie met Nederland eerder werkt als splijtzwam dan als bindmiddel: terwijl autochtone burgers zich vooral identificeren met en trots zijn op Nederland – zij het een Nederland zoals ze meenden dat het vroeger was -, ontwikkelen immigranten primair een binding met hun wijk of

met hun stad.<sup>33</sup> Zij voelen zich waarschijnlijk meer aangesproken door slogans als *lamsterdam* of het Haagse motto 'Samen stad zijn'.



Naast deze bevordering van nationaal en lokaal patriottisme is de laatste jaren ook veel geïnvesteerd in projecten die stimuleren tot actief burgerschap. Het laatste kabinet Balkenende initieerde publieke debatten om te komen tot een Handvest Verantwoordelijk Burgerschap<sup>34</sup>, in Den Haag werd een Fonds Burgerschap in het leven geroepen en Rotterdam ontwikkelde in samenspraak met bewoners een Stadsetiquette. Op deze wijze probeert men het sociale kapitaal van burgers te versterken. Hoe groter hun formele en informele netwerk, zo is de aanname, hoe groter de kans dat burgers de normen na zullen leven die ze in en door die netwerken met elkaar delen. Sociaal kapitaal is volgens de Amerikaanse socioloog Robert Putnam te onderscheiden in bindend (*binding*) en overbruggend (*bridging*) kapitaal. Bindend sociaal kapitaal bevordert de contacten en cohesie binnen de eigen vertrouwde groepen en gemeenschappen. Overbruggend kapitaal stelt mensen in staat om over de eigen groepsgrenzen heen contacten te

leggen.<sup>35</sup> Burgers die beschikken over veel sociaal kapitaal dragen niet alleen bij aan gevoelens van verbondenheid binnen gelijkgestemde groepen, ze verbeteren vaak ook de contacten tussen verschillende etnische en religieuze groepen. Zulke burgers zijn het beste toegerust voor het lidmaatschap van de ‘lichte gemeenschappen’ die in onze verstedelijkte netwerksamenleving de zware gemeenschapsbanden van het traditionele gezin en de gesloten geloofsgemeenschap hebben vervangen.<sup>36</sup>

Goede burgers worden niet geboren, maar gemaakt, zoals Soheila Najand aangaf.<sup>37</sup> Om de sociale samenhang te versterken en van Nederland weer een echte gemeenschap te maken, moeten burgers over bepaalde competenties beschikken. Sinds 2005 zijn alle Nederlandse scholen verplicht om aandacht te besteden aan de houdingen, vaardigheden en kennis die nodig zijn voor actief burgerschap en sociale integratie. De filosoof Lolle Nauta benoemde enkele van deze competenties als *identificatie*: het vermogen om je in een ander te verplaatsen; *representativiteit*: weten hoe je je in een bepaalde situatie behoort te gedragen, en *aanspreekbaarheid*: het vermogen om verantwoordelijkheid op je te nemen voor je uitspraken en je daden.<sup>38</sup>

De waarde van samenleven is zonder twijfel van groot belang. Maar door de bal steeds vaker bij de burger te leggen, ontdoen overheden zich ook van taken die wel degelijk onder hun verantwoordelijkheid vallen. En vergeten ze dat burgerschap alleen gedijt in een stimulerende institutionele context waarbinnen actieve professionals niet alleen voldoende handlungsruimte krijgen om hun taak naar eigen inzicht in te vullen, maar ook in staat zijn om te reflecteren op de fundamentele waarden van waaruit ze hun werk doen.<sup>39</sup>

Bovendien lijken we bij al dat ‘verlangen naar gemeenschap’, zoals de filosoof Sjaak Koenis het treffend karakteriseerde,<sup>40</sup> wel eens te vergeten dat één van de prettige kanten van het leven in een diverse moderne samenleving, en al

helemaal in grote steden als Den Haag of Amsterdam, is dat we daar niet alleen samen leven, maar ook laten leven.

## Laten leven

‘Stadslucht maakt vrij’, zo wil een oud gezegde. In de middeleeuwen was dat letterlijk het geval: een horige die vanaf het platteland was gevlucht en het minstens een jaar in een stad had weten uit te houden, was ontslagen van de feodale plichten aan zijn heer, en een burger van de stad, en dus een vrij man geworden.<sup>41</sup> Maar ook tegenwoordig is het grote stadsleven voor veel mensen aantrekkelijk. Aan de ene kant zijn er in steden meer voorzieningen, meer werk en onderwijs, en is er een groter aanbod aan zorg en cultuur dan op het platteland. Aan de andere kant biedt het grote stadsleven een zekere anonimiteit, en daarmee vrijheid van al te zware sociale controle. En omdat mensen van verschillende achtergronden hun heil in de stad komen zoeken, kan een stadsbewoner kennis maken met een grote diversiteit aan subculturen en levensvormen, met wonderlijke types en vreemde vogels.



Afbeelding: Alain de Bruyne, Diversito.be

Uit onderzoek blijkt ook dat bewoners van grote steden vormen van ‘publieke familiariteit’ ontwikkelen.<sup>42</sup> Ze zijn eerder geneigd te gedogen dan te onderhandelen, en bij overlast of meningsverschillen laten ze anderen liever met rust dan ze aan te spreken.<sup>43</sup>

Het leven in zo’n pluriforme verstedelijkte samenleving vereist dat burgers niet alleen beschikken over de *sociale* competenties van identificatie, representatie en aanspreekbaarheid, maar ook over *democratische*

competenties, met name het vermogen om voor zichzelf op te komen, *weerbaarheid*, en het vermogen om te gaan met verschillen, *tolerantie*. Inzet van sociale competenties bevordert gevoelens van veiligheid en vertrouwdheid, dat wil zeggen: van zekerheid. Democratische competenties stellen mensen in staat om met onzekerheid om te gaan.<sup>44</sup>

Hoe kijken we binnen het lectoraat Burgerschap en Diversiteit aan tegen deze competenties van weerbaarheid en tolerantie, en waar stuiten we op de grenzen ervan?

## Weerbaarheid



Weerbaarheid is het vermogen om voor je rechten op te komen, ze desnoods op te eisen.<sup>45</sup> Formeel kunnen burgers wel allerlei rechten hebben, maar ze moeten ook in staat zijn om van die rechten gebruik te maken. Daarvoor zijn kennis en vaardigheden nodig, plus een zeker gevoel van eigenwaarde. Als je recht hebt op huursubsidie, maar je weet dat niet, je kunt de formulieren niet invullen of je schaamt je ervoor dat je zo weinig geld hebt, dan blijft dat een papieren recht, je hebt dat recht *de facto* niet. Om mensen weerbaar te

maken, moeten ze gelijke kansen hebben op een goede opvoeding en hoogwaardig onderwijs. Maar weerbaarheid betekent meer dan het gebruik kunnen maken van rechten. Het verwijst ook naar het vermogen om invloed

uit te oefenen op de dominante cultuur. De Britse socioloog Nick Stevenson spreekt in dit verband over cultureel burgerschap: het vermogen om vragen te stellen bij heersende codes, om vanzelfsprekende gebruiken en betekenissen ter discussie te stellen.<sup>46</sup> Met andere woorden, weerbaarheid gaat ook over het vermogen om bestaande normen, waarden of gewoonten te bevragen en eventueel te veranderen. In zijn rapport over identificatie met Nederland besteedde ook de WRR aandacht aan deze competentie.<sup>47</sup> Identificatie, en in het verlengde daarvan integratie, kan plaats vinden op functioneel, normatief en emotioneel niveau. Bij normatieve identificatie, zo stelde de Raad, wordt meestal alleen gedacht aan de noodzakelijke aanpassing *aan* bestaande normen. Maar ook aanpassing *van* de norm kan deel zijn van het integratieproces van immigranten. Daartoe moeten mensen beschikken over articulatiemacht: 'het vermogen om in betekenisvolle arena's normen te kunnen benoemen en bepleiten.'<sup>48</sup> Die betekenisvolle arena's, zoals maatschappelijke organisaties en de media, maken deel uit van de *civil society*, de maatschappelijke ruimte waar burgers met elkaar in debat gaan. Het vermogen tot articulatie wordt vooral beproefd als burgers onderwerpen bespreekbaar proberen te maken die gewoonlijk tot het privé domein worden gerekend zoals seksualiteit, maar ook religie.

Met de constatering dat aanpassing *van* de norm ook deel kan uitmaken van de normatieve integratie van immigranten, deed de Raad een controversiële uitspraak. Zeker moslims die zich cultureel weerbaar opstellen, stuiten tegenwoordig op een muur van wantrouwen. Een goed voorbeeld zijn de vijandige reacties op de opvattingen van de islamitische theoloog en filosoof Tariq Ramadan. Volgens Ramadan tonen moslim-immigranten hun loyaliteit met het land waar ze wonen enerzijds door zich aan te passen aan de norm: de regels van de democratische rechtsstaat zijn bijvoorbeeld ook voor moslims een groot goed. Maar ze tonen hun betrokkenheid net zo goed door publiekelijk te pleiten voor hervorming van normen en praktijken die zij met hun religieuze opvattingen niet kunnen rijmen.<sup>49</sup> Dergelijke uitspraken leveren

Ramadan het verwijt op dat hij met dubbele tong spreekt. Maar eigenlijk doet hij daarmee niets anders dan Europese moslims oproepen om zich op te stellen als actieve, weerbare burgers.<sup>50</sup> Ze behoren zichzelf te beschouwen, en ook door anderen beschouwd te worden als gelijkwaardige burgers, niet alleen in juridisch, politiek en sociaal opzicht, maar ook in de culturele zin.

## Tolerantie



Foto: Hazel Thompson, *New York Times*, 22 juni 2007

De noodzakelijke tegenhanger van het vermogen tot weerbaarheid is tolerantie. Tolerantie, aldus Rainer Forst, is het vermogen om iets toe te laten waar je op redelijke gronden moeite mee hebt.<sup>51</sup> Dat is geen eenvoudige zaak. Misschien is het zelfs wel een onmogelijke opdracht, want hoe kan het goed zijn om datgene wat je afwijst toch te laten gebeuren? Hier stuiten we op wat wel de *paradox* van tolerantie wordt genoemd: we moeten een beroep doen op ons vermogen tot verdraagzaamheid, juist wanneer we iets maar moeilijk kunnen verdragen.<sup>52</sup> De socioloog Kees Schuyt noemde tolerantie daarom 'een onvolmaakte deugd voor een onvolmaakte samenleving'.<sup>53</sup>



Nederlanders zijn vaak geroemd vanwege hun tolerantie ten aanzien van zaken als euthanasie, drugs en homoseksualiteit. Maar we verdienen dat compliment helemaal niet. Aan de ene kant hebben we als samenleving namelijk gewoon minder moeite gekregen met euthanasie, drugs en homoseksualiteit, we zijn het meer gaan accepteren. En waar acceptatie is, is tolerantie overbodig. Aan de andere kant zijn we als samenleving juist minder tolerant geworden. Een vader die zijn koter een draai om de oren geeft doet aan kindermishandeling. Seksuele toespelingen maken naar een collega kan je een officiële berisping opleveren. En wildplassende mannen en poepende honden zijn tegenwoordig in overtreding. Met andere woorden: terwijl we liberaler zijn geworden voor datgene wat mensen zichzelf aandoen, zijn we principiëler gaan denken en gevoeliger geworden voor datgene wat mensen elkaar en hun omgeving aandoen. Het vermogen tot tolerantie van Bijbelvaste gereformeerden of streng gelovige moslims wordt in onze liberale samenleving dus heel wat vaker op de proef gesteld dan dat van hun vrijzinnige medeburgers.

Tolerantie is er in soorten en maten. De Nederlandse taal kent er zeker vier woorden voor, en die leveren samen een mooi kader om verschillende vormen en gradaties van tolerantie te onderscheiden.

In de eerste plaats kennen we de oer-Hollandse praktijk van het *gedogen*. Gedogen doen we soms een mening of een gewoonte die we eigenlijk categorisch afwijzen. Als we gedogen, twijfelen we niet aan ons eigen morele gelijk, en in de meeste gevallen bestaat er een aanzienlijk machtsverschil tussen de gedogende instantie en degenen wier visies of gedrag worden gedoogd. De motieven om te gedogen zijn pragmatisch: een kwaad wordt getolereerd omdat het tolereren ervan een kleiner kwaad is dan het onderdrukken ervan. Overheden gedogen bijvoorbeeld omwille van de maatschappelijke stabiliteit, om te voorkomen dat een praktijk ondergronds gaat en zich aan verdere controle onttrekt, of vanuit het besef dat elke open samenleving haar maatschappelijke rafelranden heeft.<sup>54</sup> Gedogen

is een precare vorm van pacificatie, het heeft meer het karakter van een wapenstilstand dan van stabiele vrede.

We kunnen, in de tweede plaats, ook een praktijk of een mening *tolereren* die we eigenlijk verwerpelijk vinden. We hebben de macht om de betreffende mening of praktijk te bestrijden of te onderdrukken maar zien daar toch van af. Ons motief kan pragmatisch zijn, maar ook principieel. Zo kun je een verwerpelijke mening tolereren uit respect voor de autonomie van de ander, voor bijvoorbeeld zijn vrijheid van meningsuiting. Of je bent bereid een in jouw ogen onjuist geloof te tolereren vanuit de overtuiging dat geloof van binnenuit moet komen, en dwang dus zinloos is.<sup>55</sup>

Soms, ten derde, *verdragen* we iets. We vinden dan bepaald gedrag weliswaar vervelend, of zijn het met een mening eigenlijk niet eens, maar we zien ervan af ons eigen gelijk te halen. Ons motief is meestal een mix van pragmatische en principiële redenen: we willen de voor het overige goede onderlinge verhouding niet op het spel zetten. Verdragen kan plaatsvinden in asymmetrische, maar ook in min of meer gelijkwaardige relaties, en mensen of groepen kunnen elkaars visies en gewoonten ook wederzijds verdragen. Een andere visie verdragen veronderstelt een vermogen tot zelfrelativering en het kunnen leven met onzekerheid. Misschien is dit wel de vorm van tolerantie die het meest typerend is voor de omgangsvormen tussen grote stadsbewoners, die niet zozeer gebaseerd zijn op 'face-to-face'-relaties, maar op 'side-by-side'-relaties.<sup>56</sup>

Tenslotte kunnen we *inschikken*. Dat gebeurt wanneer we meegaan met een gewoonte of praktijk die voor ons weinig morele lading heeft, maar voor de ander wel van groot (moreel of persoonlijk) belang is. Een atheïst kan om die reden actief participeren bij de kerkelijke inzegening van het huwelijk van een vriendin, een openbare school met veel islamitische leerlingen kan besluiten van het Suikerfeest een vrije dag te maken.<sup>57</sup>

Bij deze opsomming maak ik één voorbehoud. Mensen die, ondanks hun hekel aan bijvoorbeeld zwarten of Marokkanen, besluiten om hun zwarte of Marokkaanse buurman of collega toch maar te verdragen, verdienen niet het morele compliment dat ze tolerant zijn. Als we immers vasthouden aan de definitie van tolerantie als het vermogen om datgene toe te laten waar je *op redelijke gronden* bezwaren tegen hebt, èn erkennen dat etnische identiteit of huidskleur op zich nooit kan gelden als een redelijke grond voor bezwaren, dan is een ‘tolerante racist’ een *contradictio in terminis*.<sup>58</sup> Tolerantie is alleen van waarde als ze betrekking heeft op voor jou problematische meningen, gewoontes, praktijken of levensstijlen, niet als ze betrekking heeft op etniciteit of huidskleur.

### **Democratie als levensvorm**

Weerbaarheid en tolerantie, zo stelde ik eerder, zijn democratische competenties. Maar wat te verstaan onder democratie? De letterlijke betekenis, heerschappij door het volk, maakt ons niet veel wijzer. Van de opkomst en neergang van de communistische regimes in de twintigste eeuw hebben we in elk geval geleerd dat een volksdemocratie niet werkt. Een democratie die bestaat uit de uitvoering van wat een politieke voorhoede bestempelt als de wil van het volk, glijdt in de praktijk vaak af tot een totalitaire staat.<sup>59</sup> Maar in een land waar simpelweg de meerderheid plus één het voor het zeggen heeft zullen velen van ons ook niet willen wonen. In zo’n land zijn minderheden overgeleverd aan de welwillendheid èn willekeur van die meerderheid. Vandaar dat er tegenwoordig een redelijke consensus is dat de beste bestuursvorm die van de liberale democratie is.

Volgens de politiek filosofe Chantal Mouffe vormt de liberale democratie een historisch gegroeid project waarin twee tegenstrijdige principes bij elkaar komen: het klassieke democratische principe van de soevereiniteit van het volk<sup>60</sup> (collectieve autonomie) en het liberale principe van de vrijheid van het

individu (individuele autonomie).<sup>61</sup> Zo botst het liberale accent op universele mensenrechten, die stellen dat elk individu, ongeacht zijn nationaliteit, dezelfde rechten heeft, met de scheidslijn tussen ‘wij’ (de burgers van dit land) en ‘zij’ (de buitenlanders) waarop een democratie onvermijdelijk is gebaseerd. In een liberale democratie staan we voor de uitdaging om deze twee tegenstrijdige logica’s met elkaar in evenwicht te houden. Een belangrijke voorwaarde daarvoor is dat de meerderheid altijd regeert met inachtneming van de rechten van de minderheid/minderheden. Een andere voorwaarde is dat de strijd tussen verschillende belangengroepen en debatten over conflicterende waarden in alle openheid en op het scherpst van de snede worden gevoerd.<sup>62</sup>

Vanuit dit oogpunt is de liberale democratie meer dan een bestuursvorm, het is een levensvorm.<sup>63</sup> Om de waarden van de liberale democratie levend te houden moet ze, zoals ook Halleh Ghorashi betoogde,<sup>64</sup> geschraagd worden door een democratische cultuur. Praktijken van weerbaarheid en tolerantie dragen bij aan de vorming van zo’n democratische cultuur. Weerbare burgers komen voor zichzelf op, staan voor hun principes en zorgen voor een levendig publieke debat. Tolerante burgers kijken niet snel op van onconventioneel gedrag en veroordelen niet op voorhand dat wat ze niet begrijpen.

## **De vreemdheid van het eigene**

Vaak wordt verondersteld dat alleen zij die zichzelf voldoende kennen, die beschikken over een soort van innerlijke gemoedsrust, het beste in staat zijn het eigen gezichtspunt te relativieren en zich open te stellen voor het onbekende. Sterker nog: wie dat relativeringsvermogen niet in huis heeft of daartoe niet bereid is, zou moreel tekortschieten. De Vlaamse filosoof Rudi Visker hekelt dit optimistische geloof in het bevrijdende effect van wat hij snerend ‘transculturele vibraties’ noemt.<sup>65</sup> Juist in de ontmoeting met wat ons vreemd is, zo stelt hij, kunnen we soms zo sterk geconfronteerd worden

met wat ons eigen is dat we er precies *geen* afstand van kunnen nemen. 'Eigenheid', aldus Visker, 'is niet iets wat we bezitten. Het is eerder iets dat ons bezit.'<sup>66</sup>

Onze identiteit is niet van onze eigen makelij, maar wordt gevormd op het kruispunt (de intersectie) van uiteenlopende assen van verschil en ongelijkheid, van in- en uitsluiting. Zo wordt de betekenis van onze etnische, culturele en religieuze identiteit mede gekleurd door de plaats die we innemen in de maatschappelijke verhoudingen van klasse, sekse, seksualiteit, leeftijd, et cetera.<sup>67</sup> Identiteit is geen vaststaand en onveranderlijk gegeven, maar ontwikkelt zich via processen van identificatie die context-afhankelijk, meervoudig en relationeel bepaald zijn.<sup>68</sup> Geen mens valt volledig met zichzelf samen, niemand is iemand uit één stuk. De tegenwoordige eis aan immigranten en hun kinderen dat zij zich eenduidig loyaal betonen aan Nederland ontkent dat bijna iedereen dagelijks moet zien om te gaan met verschillende en soms strijdige loyaliteiten. Trees Pels adviseerde daarom onlangs terecht dat opvoeding en onderwijs zich er beter op toe kunnen leggen om jonge mensen te leren hoe om te gaan met hun verschillende loyaliteiten dan ze te beschouwen als een afwijking.<sup>69</sup>

*Wat* iemand is laat zich nog vatten in een opsomming van eigenschappen: ik ben vrouw, Fries, Nederlandse, filosoof, bootbewoner, over het algemeen goed gehumeurd, enzovoort. Maar hoe lang de waslijst ook wordt, ze zal nooit een volledig beeld geven van wie ik ben, van mijn unieke identiteit. *Wie* wij zijn, aldus de filosofe Hannah Arendt, laat zich vooral uitdrukken in de verhalen die we over onszelf en over de wereld vertellen; het blijkt uit de manier waarop we ons presenteren aan anderen.<sup>70</sup> Maar hoe we precies op anderen overkomen, dat weten we niet. Wanneer we naar onszelf kijken zijn we altijd behept met een blinde vlek. In ons spreken en handelen leveren we ons uit aan ons publiek: dat registreert houdingen en emoties waarvan we ons

zelf amper bewust zijn. We mogen dan de hoofdrol spelen in de film van ons leven, de regie erover voeren we zeker niet.<sup>71</sup>

De gedachte dat we onszelf altijd een beetje vreemd blijven heeft consequenties voor onze kijk op de omgang met anderen, met diversiteit. In de eerste plaats doet deze gedachte ons realiseren dat, met alle goede wil van de wereld, niemand volledig ontkomt aan de invloed van dominante beelden, vooroordelen en stereotypen, zelfs niet de politiek bewuste leden van de groep waarover vooroordelen bestaan. Bekend is het verhaal van Nelson Mandela die, toen hij voor het eerst aan boord ging van een vliegtuig met een zwarte gezagvoerder, zichzelf betrapte op een kort gevoel van schrik: als dat maar goed ging met een zwarte piloot in de cockpit... Een virtueel laboratorium van Harvard University biedt sinds 1998 de mogelijkheid om online je eigen automatische of impliciete houdingen ten aanzien van witte en zwarte mensen te testen. De uitkomst kan onthutsend zijn, kan ik uit eigen ervaring melden. In het algemeen blijkt dat blanken, maar ook Aziaten, een (meer of minder lichte) voorkeur hebben voor witte mensen, terwijl van de zwarte respondenten de helft impliciet positievere associaties heeft bij witte dan bij zwarte gezichten.<sup>72</sup>

In de tweede plaats geven we ons zelf met deze gedachte de ruimte om te erkennen wat voor onszelf heilig is, ook al hebben we grote moeite om uit te leggen *waarom* dat zo is: om de fundamenten van onze diepste overtuigingen of gehechtheden te expliciteren. Dat maakt ons zowel kwetsbaar als onverzettelijk. Kwetsbaar omdat het gaat om principes, maar ook om mensen, die ons het meest dierbaar zijn. Onverzettelijk omdat we in de verdediging ervan niet in staat zijn om compromissen te sluiten. In de onnavolgbare beschrijving van Rudi Visker: 'Ik bots op mijn singulariteit iedere keer wanneer ik iets niet verteer, er niet in slaag ergens in op te gaan, of omgekeerd door iets niet wordt verteerd, maar uitgesloten, uitgestoten.'<sup>73</sup>

Hiermee is niet gezegd dat we dus een willoze speelbal zijn van onze onbewuste drijfveren, van datgene waar we aan gehecht zijn. We zijn weliswaar in de greep van dat vreemde in onszelf, onze eigenheid, maar we willen er ook niet toe worden gereduceerd. En de enige manier waarop we ons een beetje van deze 'last' van onze eigenheid kunnen bevrijden is dat 'iets' wat zich bijna niet laat uitleggen toch te articuleren, datgene met anderen te delen wat we juist niet met ze delen. Naast het zoeken naar een redelijke consensus, naast de zekerheid van overeenstemming, gaat het in een democratische cultuur ook om het zichtbaar maken van wat mensen ten diepste verdeelt, om het kunnen uithouden van de onzekerheid die daarmee gepaard gaat.<sup>74</sup>

## **Vernedering**

Weerbaarheid en tolerantie stellen burgers in staat om om te gaan met de onzekerheid die een democratische cultuur van ze vraagt.<sup>75</sup> Maar weerbaarheid en tolerantie kunnen ook te ver gaan. Hoe bepalen we waar weerbaarheid omslaat in hufteerigheid, of tolerantie in onverschilligheid?

Ik zou zeggen: de grens van weerbaarheid en tolerantie is bereikt wanneer er sprake is van wreedheid. Die gedachte ontleen ik aan het werk van de Israëliische filosoof Avishai Margalit.<sup>76</sup> Dat *fysieke* wreedheid niet valt te tolereren, daarover bestaat neem ik aan weinig verschil van mening: marteling, verkrachting en meisjesbesnijdenis worden algemeen gezien als ernstige misdaden. Maar niet iedereen is zich even bewust van het kwaad van *morele* wreedheid. Er is sprake van morele wreedheid als mensen worden behandeld alsof ze geen volwaardig mens zijn, maar een dier, een ding, een baby of een nummer – dat wil zeggen, als ze worden *vernederd*. Vernederend zijn alle vormen van gedrag die mensen gegronde redenen geven om zich geschaad te voelen in hun zelfrespect. Onlangs plaatste een jonge Israëliische vrouw een foto op Facebook, waarop ze lachend poseert voor enkele geblinddoekte Palestijnse gevangenen. Ze vertelde erbij dat ze in het leger een geweldige tijd had gehad.



Dat het nemen en tonen van deze foto vernederend was voor de Palestijnse mannen, ontging haar volledig. Vernedering tonen, zelfs al gebeurt het om het aan de kaak te stellen, is een herhaling van die vernedering en moet daarom zoveel mogelijk worden vermeden.

Dieren of natuurverschijnselen kunnen ons leed berokkenen, maar vernedering is iets wat alleen mensen elkaar aan kunnen doen. Immers, alleen als je vooronderstelt dat iemand een mens is, kun je hem of haar onmenselijk behandelen. Vernedering is niet slechts een kwestie van subjectieve ervaring: je kunt een ander vernederen zonder dat je dat bedoelde, en mensen kunnen zich ook ten onrechte vernederd voelen.

Vernedering is de ultieme vorm van miskennis. Volgens de Frans-Bulgaarse filosoof Tzvetan Todorov hebben mensen als sociale wezens twee basale behoeften: de behoefte aan *erkenning* van ons bestaan en de behoefte aan *bevestiging* dat wie we zijn en wat we doen van waarde is. Wanneer we geen bevestiging krijgen, voelen we ons afgewezen, verworpen. Dat is een pijnlijke ervaring. Maar wanneer mensen je negeren, je niet zien staan, dan wordt je bestaan miskend, en dat is veel erger. Immers, tegen afwijzing kun je je verweren, je kunt iets terug zeggen of doen. Maar word je genegeerd, dan is jouw protest daartegen ook aan dovemansoren gericht.<sup>77</sup>

Een belangrijk uitgangspunt voor het lectoraat Burgerschap en Diversiteit is dat niet alleen mensen, maar ook wetten en instituties kunnen vernederen. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer mensen systematisch bepaalde rechten worden onthouden, zoals vrouwen vroeger geen kiesrecht hadden omdat men aannam dat ze niet onafhankelijk konden oordelen, of zoals Israëliëse



Arabieren tegenwoordig bepaalde burgerrechten worden ontzegd omdat ze niet Joods zijn.<sup>78</sup>

Er is zowel om principiële als pragmatische redenen veel voor te zeggen om in beleid en bestuur eerder het grootste kwaad te vermijden dan het hoogste goed na te streven. Als we er van uitgaan dat wreedheid het grootste kwaad is<sup>79</sup>, zouden we in de eerste plaats onze instituties en wetten zo moeten inrichten dat ze de mensen die van ze afhankelijk zijn niet vernederen. Alleen dan mogen we, zo stelde Margalit terecht, onze samenleving een *fatsoenlijke* samenleving noemen. Als bovendien burgers hun best doen om ook elkaar niet te vernederen, dan is er zelfs sprake van een *beschaafde* samenleving, een *civil society* in de ware zin van het woord.

Toegegeven, het ideaal van een fatsoenlijke en beschaafde samenleving is vrij bescheiden vergeleken met doelen als rechtvaardige verdeling of de erkenning van etnische of religieuze identiteit. Daar staat tegenover dat een streven naar rechtvaardigheid of erkenning, zowel in de meeste theorieën als in de praktijk, vaak alleen betrekking heeft op de behandeling van mensen die officieel lid zijn van de samenleving, als staatsburgers of als permanent gevestigden. Zelfs de meest radicale voorvechters van rechtvaardigheid of erkenning zullen toegeven dat niet iedereen die zich toevallig binnen onze landsgrenzen bevindt daarmee recht heeft op bijvoorbeeld een uitkering of een eigen gebedsruimte. Maar fatsoen is iets wat instituties als politie, justitie en gezondheidszorg verschuldigd zijn aan iedereen die van ze afhankelijk is: niet alleen aan welkome gasten als toeristen en hoogwaardige arbeidsimmigranten, maar ook aan asielzoekers en illegalen. En beschaafde burgers vernederen andere mensen niet, of het nu gaat om hun homoseksuele burens of een collega met een buitenlands accent.

Zelfs de realisering van een fatsoenlijke en beschaafde samenleving stelt hoge eisen aan de kwaliteit van de instituties, wetten en regelgeving van een

land, aan de morele integriteit van zijn ambtenaren en andere gezagsdragers, en aan de democratische competenties van zijn burgers. Het verwacht van professionals zoals docenten, verpleegkundigen en maatschappelijk werkers, maar ook van volksvertegenwoordigers en bestuurders dat zij de leerlingen, cliënten, patiënten en burgers die van hen afhankelijk zijn niet vernederen. En van burgers verlangt het dat ze, behalve dat ze vernedering vermijden in hun directe omgang met anderen, zich ook kritisch afvragen of de politieke partij of de beleidsmaatregelen die ze steunen al dan niet vernederend uitwerken voor bepaalde bevolkingsgroepen.

## Hufterigheid



*Campagne 'Domestic Violence', SAATCHI & SAATCHI Worldwide*

Als vernedering de grootste ondeugd is, slaat weerbaarheid om in hufterigheid op het moment dat burgers voor zichzelf opkomen door anderen te vernederen. Niet alleen wetten en regelgeving, ook woorden en gebaren kunnen hard aankomen. Door bijvoorbeeld de islamitische hoofddoek te betiteln als een 'kopvod' of ongelovigen neer te zetten als 'lager dan honden' doe je afbreuk aan de menselijke waardigheid van moslima's en anders-gelovigen.

Wanneer je herhaaldelijk stelt dat ‘onze straten worden geteisterd door tuig’, erken je weliswaar - met de term ‘tuig’ - dat je over mensen spreekt al vind je ze verwerpelijk, maar met het woord ‘geteisterd’ stel je hun aanwezigheid voor als een plaag, en plagen worden meestal veroorzaakt door ongedierte.<sup>80</sup> Maatregelen als het afnemen van een verblijfsvergunning na het zakken voor het inburgeringsexamen, of het ontnemen van het Nederlanderschap van personen die een zwaar misdrijf hebben gepleegd en nog geen vijf jaar zijn genaturaliseerd, veroordelen de betrokkenen permanent tot de status van tweederangsburgers.<sup>81</sup> ‘Wie doet alsof dit normaal is, waarschuwde Pieter Hilhorst onlangs terecht, ‘helpt om van ons vaderland een vernederland te maken.’<sup>82</sup>

### **Onverschilligheid**



*Foto van schilderij Herman Brood, 'Horen, zien en zwijgen'*

Wanneer we zwijgen terwijl we horen of zien dat mensen worden vernederd, dan is dat geen kwestie meer van tolerantie, maar van onverschilligheid. Pleitbezorgers van het multiculturalisme is de afgelopen jaren keer op keer verweten dat ze onverschillig de andere kant op keken terwijl vrouwen en homoseksuelen binnen de islamitische gemeenschap als onvolwaardige mensen werden behandeld en onderdrukt.

Critici als de Amerikaanse filosofe Susan Moller Okin en de voormalige Nederlands-Somalische politica Ayaan Hirsi Ali stellen dat de islam onverenigbaar is met verworvenheden waarvoor het feminisme zich altijd hard heeft gemaakt: autonomie en seksegelijkheid.<sup>83</sup> Moslimvrouwen worden onderdrukt, ook al realiseren ze zich dat zelf niet. Volgens Sawitri Saharso is dit echter een te simpele voorstelling van zaken.<sup>84</sup> Autonomie en seksegelijkheid gaan niet altijd gelijk op, soms botsen ze met elkaar. Wanneer een vrouw haar baan opzegt om fulltime voor de kinderen te zorgen of een hoofddoek wil dragen als uitdrukking van haar geloof, dan mag dat haaks staan op het feministische ideaal van seksegelijkheid, maar het is in overeenstemming met de feministische leuze: de vrouw beslist. We hoeven haar keuze niet per se toe te juichen, maar uit respect voor haar autonomie behoren we haar minstens te tolereren. Zij toont zich weerbaar, ze vernedert niemand met haar keuze, en dus hebben we als samenleving niet het recht om ons ermee te bemoeien.

### **Meelevend wantrouwen**

Tegen deze redenering lijkt weinig in te brengen. De grenzen van tolerantie zijn echter wat mij betreft niet alleen bereikt wanneer iemand een *ander* vernedert, maar ook wanneer zij *zichzelf* naar beneden haalt. Stel dat een vrouw beweert dat het haar eigen schuld is dat haar man haar mishandelt, of dat een meisje meent dat ze een hoofddoek moet dragen omdat zij anders een wandelende verleiding vormt voor mannen, dan halen ze met dergelijke ideeën zichzelf naar beneden. Ze internaliseren een negatief zelfbeeld dat hun gevoel van eigenwaarde aantast. Ze vernederen zichzelf, ook al zeggen ze dat zelf niet zo te ervaren. In dergelijke situaties zou tolerantie plaats moeten maken voor wat ik eerder heb aangeduid als een houding van *meelevend wantrouwen*.<sup>85</sup> We dwingen de mishandelde vrouw niet om haar man te verlaten, we dwingen het meisje niet om haar hoofddoek af te doen. Maar we laten haar ook niet aan haar lot over onder het mom: het is haar eigen keuze,

de vrouw beslist. We kunnen het niet verdragen dat zij zichzelf dit aandoet, en proberen daarom voorzichtig, met haar meelevend, haar uit te leggen waarom we de redenen voor haar keuze wantrouwen. Zo hopen we haar een duwtje in de goede richting te geven.<sup>86</sup>



### **Onderzoeksprogramma van het lectoraat**

Geïnspireerd door deze normatieve uitgangspunten zal het lectoraat Burgerschap en Diversiteit zich toelagen op onderzoek naar de alledaagse leefwereld van burgers. We zijn nieuwsgierig naar de manier waarop mensen van diverse achtergronden het voor elkaar krijgen om prettig samen te leven en te laten leven. In hoeverre spelen competenties als identificatie, representatie, aanspreekbaarheid, weerbaarheid en tolerantie daarbij een rol? Tegelijkertijd zullen we onze ogen en oren extra goed de kost geven voor situaties waarin ergernis en onbehagen op de loer liggen, waar

verdraagzaamheid op de proef wordt gesteld, weerbaarheid omslaat in onbeschoftheid en gevoelens van vernedering worden weggelachen. En we realiseren ons dat de relaties tussen diverse groepen mede worden bepaald door ongelijkheid en verschillen in macht en status. Dat geldt zeker voor een stad als Den Haag, een stad die enerzijds internationale allure uitstraalt met inwoners van wel 160 nationaliteiten, maar die anderzijds toch ook een stad is van segregatie: van het rijke zand versus het arme veen, van Hagenaars en Hagenezen, van autochtone en allochtone buurten.

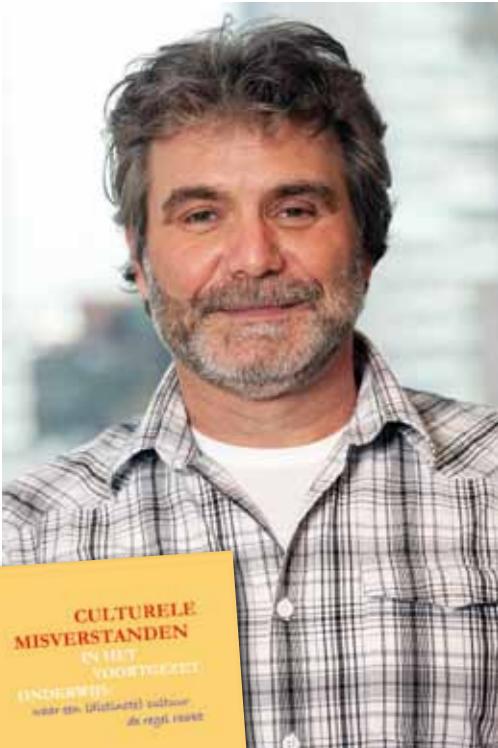
Kleinschalig en kwalitatief onderzoek naar alledaagse omgangsvormen in de diverse samenleving, dat wordt het handelsmerk van het lectoraat Burgerschap en Diversiteit. We laten ons daarbij met name inspireren door de traditie van *cultural studies*, een vorm van onderzoek naar samenleving en cultuur die in de jaren zestig is ontstaan in Groot-Brittannië en die zich methodologisch onderscheidt door een focus op case studies en een interdisciplinaire werkwijze.<sup>87</sup> Onze data verzamelen we middels diepte-interviews, focusgroepgesprekken en participerende observatie. In de analyse van deze data gaan we ervan uit dat sociale en culturele verhoudingen mede worden gevormd door de manier waarop mensen tegen die verhoudingen aankijken, die verhoudingen interpreteren. Als onderzoekers interpreteren wij op onze beurt deze interpretaties weer. Dat is een knap ingewikkelde en spannende onderneming, die vraagt om een goede balans tussen betrokkenheid en distantie, om een opmerkzame blik en een creatieve pen. In de woorden van de cultureel antropoloog Clifford Geertz: je moet voorkomen dat je hekserij beschrijft zoals een heks zelf dat zou doen, maar je moet ook weer niet een beschrijving van hekserij geven zoals een meetkundige dat zou doen. In het eerste geval verplaats je je te veel in de mensen die je bestudeert, in het laatste geval verplaats je je niet voldoende in ze.<sup>88</sup>

De traditie van *cultural studies* heeft belangrijke raakvlakken met een stroming in de sociale filosofie die in Nederland bekend is geworden

onder de noemer ‘empirische filosofie’. In beide onderzoekstradities zijn theorie en praktijk, filosofie en empirie sterk met elkaar verweven. De Nederlandse filosofe Annemarie Mol stelde eens dat de leidende vraag van de empirische filosofie is: hoe verschil te leven? Ze doelde daarbij niet op de multiculturele samenleving of andere kwesties van sociaal verschil, maar op een intellectueel ethos. De empirische filosofie ziet af van elke pretentie op universele geldigheid en is zich terdege bewust van de radicale gesitueerdheid van haar eigen inzichten. Enerzijds bevat elke (goede) filosofie altijd een empirische dimensie, bijvoorbeeld doordat het binnenhalen van nieuwe empirie oude denkparadigma’s doet wankelen, of doordat bestaande theorieën geënt zijn op een ingeschreven empirie – door Lolle Nauta een exemplarische situatie genoemd.<sup>89</sup> Anderzijds bestaat de empirie die in deze theorieën is ingebracht niet simpelweg uit feiten, maar uit heuristieken, metaforen en modellen die onderzoekers ontwikkelen in samenspraak met datgene wat zij waarnemen. Gesitueerdheid serieus nemen betekent dat je altijd nagaat *welk* soort onderzoek, welke vragen en methoden en welke conclusies, aanbevelingen en adviezen *waar* het meest op hun plaats zijn.<sup>90</sup> Binnen het lectoraat zijn we ons terdege bewust van de gesitueerdheid van onze eigen kennis; het maatschappelijk engagement van waaruit we onderzoek doen laat zich niet wegpoetsen.<sup>91</sup> We hopen op grond van ons onderzoek verhalen en theorieën te ontwikkelen die inzetbaar zijn, zoals cultuurfilosoof René Boomkens het formuleerde, ‘in gevechten om de definitiemacht over onze dagelijkse ervaringen en onze identiteiten, als man of vrouw, stedeling, buurtbewoner, vaderlander, werker, hacker, wereldburger.’<sup>92</sup>

De kenniskring van het lectoraat is in februari 2010 van start gegaan met een intensieve studieperiode. Het komend jaar zullen er zes *case studies* worden verricht. Ik stel de onderzoekers en hun projecten graag aan u voor.

## Projecten van de kenniskring



Damir Urem is docent aan de opleiding International Business and Management Studies van de Academie voor Marketing & Commerce. Hij promoveerde op een onderzoek naar de manier waarop docenten in het middelbaar onderwijs omgaan met het afwijkend gedrag van leerlingen met een distincte culturele of religieuze achtergrond.<sup>93</sup> Hij concludeerde dat docenten zulk gedrag op heel verschillende manieren interpreteren: wat de één beschouwde als typisch voor

de Marokkaanse cultuur, was voor een ander representatief voor de hedendaagse jongerencultuur. In de omgang met het gedrag verlieten ze zich niet zozeer op regels maar lieten zich leiden door een mix van situatie-gebonden overwegingen. Deze

problematiek is ook op een grotestadshogeschool als De Haagse niet onbekend. Damir werkt momenteel aan een Engelstalig artikel over de belangrijkste bevindingen van zijn onderzoek. Daarnaast zal hij een vergelijkbaar onderzoek gaan opzetten naar de interactie tussen docenten en studenten in het hoger beroepsonderwijs.





Wanneer u vanaf station Hollands Spoor in het centrum van Den Haag moet zijn, slaat u waarschijnlijk de Stationsweg in. Het kan zijn dat u daar de komende maanden een jonge man tegenkomt die maar een beetje lijkt rond te hangen: hij zit op een bankje in het Huygenspark, maakt een praatje met de man van de Döner-zaak of drinkt thee op het terras van lunchroom De Overkant. Het kan zijn dat hij u aanspreekt en (heel beleefd en bescheiden hoor) vraagt wat u hier eigenlijk doet, in de

Stationstraat. Deze jonge man is Ercan Büyükcifçi, bedrijfskundige en socioloog, en in het gewone leven als consultant werkzaam bij Capgemini.

Ercan is nieuwsgierig naar de ervaringen van gebruikers van de grootstedelijke ruimte. De Stationsweg ligt midden in de Stationsbuurt, één van de vier Haagse Vogelaarwijken. Vragen die in Ercans onderzoek centraal staan zijn: welke interacties ontstaan er tussen de diverse gebruikers van dit multicultureel stukje stad, de bewoners, wandelaars en winkeliers? Welke vormen van publieke vertrouwdheid ontwikkelen zich en welke rol speelt de inrichting van de straat hierbij? Tot op welke hoogte is er hier sprake van samen leven en laten leven?



Frank de Poorter zet zich al jaren met hart en ziel in voor de verbetering van de studieresultaten aan zijn opleiding Management, Economie en Recht van de Academie Management & Human Resources. Hij is ondermeer de geestelijke vader van succesvolle mentor- en tutorprojecten voor propedeusestudenten, en als projectleider van het G5-project Talentontwikkeling op zijn opleiding nauw betrokken bij het monitoren van maatregelen om het studiesucces te verbeteren.



Frank zal onderzoek doen aan de Hogeschool Rotterdam naar de achtergronden van studenten met een niet-aansluitende mbo

vooropleiding. Aan mbo'ers worden geen profiel eisen gesteld, waardoor het aantal eerstejaars studenten met een niet-aansluitende mbo-achtergrond behoorlijk hoog is. Sommige van deze studenten doorlopen het hbo in sneltreinvaart, anderen komen op een dood spoor terecht. De vooropleiding is hier dus geen goede voorspeller van het studiesucces. De vraag is welke factoren dan wel de doorslag geven. Frank zal de komende maanden diepte-interviews houden met een aantal meer en minder succesvolle mbo-instromers aan de Hogeschool Rotterdam.



Siela Ardjosemito-Jethoe is docent aan de opleiding Culturele en Maatschappelijke Vorming van de Academie voor Sociale Professions. Zij zal enkele maanden optrekken met een klas van De Haagse Hogeschool die bestaat uit studenten van diverse etnische en religieuze achtergronden. Siela is nieuwsgierig naar de manier waarop deze studenten in uiteenlopende contexten vorm geven aan hun onderlinge verschillen. Wanneer praktiseren ze verdraagzaamheid, wanneer

stellen ze zich weerbaar op? Wanneer zijn hun onderlinge verschillen een probleem, wanneer vormen ze een uitdaging, bron van vermaak of van kennis, wanneer zijn ze aanleiding voor persoonlijke ontboezemingen of politieke stellingnames? En verlopen ontmoetingen in de formele context van school anders dan in informele settings zoals in een café, op Hyves of bij iemand thuis?



Radha Chierkoet is docent aan de opleiding Maatschappelijk Werk en Dienstverlening van de Academie voor Sociale Professions, en auteur van *Multidisciplinair werken in het ingebouwd maatschappelijk werk*.<sup>94</sup> Radha is geïnteresseerd in de professionele levensverhalen van maatschappelijk werk(st)-ers met een postkoloniale achtergrond. Haar respondenten studeerden in de roerige jaren zeventig. In hoeverre had hun keuze voor de sociale academie te maken met hun eigen

migratiegeschiedenis, met welke idealen en verwachtingen begonnen ze aan hun studie, hoe verliep hun professionele loopbaan, en wat vinden ze van de manier waarop hun werk in de loop der tijd is veranderd? Middels haar onderzoek hoopt Radha deze pioniers in de maatschappelijke dienstverlening aan etnische minderheden een stem te geven in het debat over de aard en inrichting van het maatschappelijk werk.



Afgestudeerden van de Academie voor Facility Management komen te werken bij grote organisaties als ziekenhuizen, ministeries en banken, of bij gespecialiseerde bedrijven op het gebied van bijvoorbeeld ICT of schoonmaak. Arjan Mulder, werkzaam aan de Academie Facility Management, zal enige maanden meelopen bij een schoonmaakbedrijf. In de schoonmaaksector is er sprake van een behoorlijke etnische tweedeling tussen het management dat voornamelijk

autochtoon is, en de werkvloer, waar de meeste werknemers een immigratieachtergrond hebben. Arjan wil een beter inzicht krijgen in de manier waarop schoonmakers in hun dagelijkse werk omgaan met hun onderlinge etnische en religieuze verschillen. Bovendien wil hij weten

hoe diversiteit een rol speelt in de verhouding tussen de werkvloer en het meestal autochtone management.

In de loop van 2011 zullen de resultaten van de *case studies* van de kenniskring worden gebundeld in een gezamenlijke publicatie. We willen daarin laten zien welke praktische relevantie kleinschalig en kwalitatief onderzoek op het terrein van burgerschap en diversiteit kan hebben. Aan De Haagse Hogeschool heeft van de meer dan 20.000 studenten zeker 33 procent een niet-westerse immigratieachtergrond. Velen van hen zijn zogenaamde eerstegeneratiestudenten, dat wil zeggen dat ze de eersten in hun familie zijn die hoger onderwijs volgen. De hogeschool hecht veel waarde aan haar functie als emancipatiemachine voor nieuwe generaties professionals, en stelt zich ten doel studenten op te leiden tot wereldburger. Het lectoraat Burgerschap en Diversiteit past naadloos in dit onderwijsprofiel. We hopen aan de invulling daarvan een zinvolle en vernieuwende bijdrage te leveren.

In de afgelopen periode heb ik diverse contacten gelegd binnen en buiten De Haagse Hogeschool, waarin de mogelijkheden voor onderzoekssamenwerking zijn verkend. De belangstelling voor de thematiek van burgerschap en diversiteit is groot. De hogeschool zet actief in op een diversiteits- en antidiscriminatiebeleid, en in de stad werken veel instanties, stichtingen en organisaties aan de verbetering van de interetnische en interreligieuze verhoudingen. Er is al veel gewonnen, maar er is ook nog veel te bereiken. In samenwerking met partners binnen en buiten de muren van dit gebouw hopen we met onze onderzoeksactiviteiten kennis te genereren die de kwaliteit van het samen leven en laten leven in Den Haag, ook wel bekend als de 'stad van weelde', ten goede komt.

## **Dankwoord**

Met de instelling van een lectoraat Burgerschap en Diversiteit liet het College van Bestuur merken dat deze thematiek De Haagse Hogeschool aan het hart gaat. Ik dank Pim Breebaart, die helaas al snel na mijn aantreden afscheid nam als voorzitter van het College van Bestuur, zijn opvolger Rob Brons, Els Verhoef en Susana Menéndez voor hun ondersteuning van dit lectoraat. Ik hoop het vertrouwen dat jullie me hebben gegeven niet te beschamen.

Ik dank Ineke van der Meule, de onvolprezen directeur van het Centrum Lectoraten en Onderzoek: ik kan me werkelijk geen betere 'baas' wensen! Marjolein de Vries, Annemarie Legters en Mirjam Schoenmaeckers zorgen op het secretariaat voor prettig directe omgangsvormen en ondersteuning op alle fronten. Ik dank Mirjam, Colette van Heck en Brigit Koek voor hun inzet om deze dag op rolletjes te laten lopen.

Een speciaal woord van dank is voor Evelien Gargasch-Bakker. Zij maakte voor deze gelegenheid het prachtige schilderij 'Thuis in vele talen' dat op de omslag van dit boekje prijkt. Evelien, je weet, ik ben er vreselijk blij mee, het krijgt een ereplaats in mijn werkkamer.

In de afgelopen tien maanden heb ik in deze hogeschool tijdens vergaderingen, bij lezingen, tijdens workshops en aan de borreltafel kennis gemaakt met docenten, medelectoren, directeurs en studenten. De tijd ontbreekt hier om ieder persoonlijk te noemen, maar wees ervan verzekerd dat het aan jullie allen te danken is dat ik me bij De Haagse al behoorlijk thuis voel. De leden van de kenniskring, ik stelde ze al aan u voor, hebben een speciale plaats in mijn hart. Ik dank hen voor hun aanstekelijke enthousiasme en grote inzet, en ik zie met veel vertrouwen uit naar het vervolg van ons onderzoeksavontuur.

Tot november 2009 was ik werkzaam bij de vakgroep Praktische Filosofie van de Groninger Faculteit Wijsbegeerte. Van een kleine faculteit waar iedereen elkaar kent naar een grote hogeschool; het is als een overgang van dorp naar stad. Ik denk met warmte terug aan met name de samenwerking met René Boomkens, Hans Harbers en Marli Huijer. We blijven met allerlei lijntjes aan elkaar verbonden. Met René (ooit de eerste lector aan De Haagse Hogeschool) hoop ik van gedachten te blijven wisselen over globalisering en grootstedelijke ervaring. Hans is de belichaming van een motto dat ik op deze nieuwe werkplek goed kan gebruiken: 'niets is zo praktisch als een goede theorie, en niets zo theoretisch als de praktijk.' En Marli ging mij als lector Filosofie en Beroepspraktijk voor naar Den Haag. Ons eerste gezamenlijke project, het debat over Foute Grappen, zal zeker niet het laatste zijn.

Marjo Buitelaar en Karin de Boer, ik hoop van harte dat we ondanks de afstand Groningen - Randstad elkaar zo nu en dan een hart onder de riem kunnen blijven steken: 'yes, we can' dames! De hedonauten club bestaat uit oud-redactieleden van *Krisis* die elkaar maar niet los konden laten. Lieve Cris, Evelien, Ido, Pieter, René, René en Tsjalling, onze felle en toch gezellige discussies over onder andere empirische filosofie helpen me altijd enorm om mijn eigen positie helder te krijgen.

Ik ben heel trots dat Evelien Tonkens en Sawitri Saharso bereid zijn om vandaag een reactie te geven op deze rede. Met Evelien begonnen de vriendschap en het gesprek over politiek en het goede leven meer dan twintig jaar terug. Sawitri leerde ik beter kennen toen we in de redactie van *Migrantenstudies* zaten, de afgelopen jaren zijn we een perfect op elkaar ingespeeld auteursduo geworden.

Ik mis mijn dierbare leermeester en vriend Lolle Nauta. Vreemdelingenverkeer was één van de centrale thema's in Lolle's leven en werk - ik realiseerde het



me pas toen ik mijn titel al had bedacht. Ik draag deze rede aan hem op en hoop dat ik dit lectoraat in meer dan één opzicht in zijn geest kan invullen.

Ik mis ook mijn vader. Heit vond zichzelf nogal ‘nuchter’, maar van binnen zou hij vandaag heel trots zijn geweest. Mijn moeder ben ik dankbaar dat ze ons altijd stimuleerde om door te leren, juist omdat zij die kans niet had gehad, leave mem, dat sil ik nooit ferjitte. Ook ben ik blij met de aanwezigheid van mijn schoonma Tjits: je lichamelijke krachten verminderen, maar je geestelijke spirit blijft. Zita, dat ‘stief’ vinden we beiden maar niks, maar via Dick ben je wel mijn ‘liefdochter’ geworden, vind je dat geen goed alternatief?

Tenslotte Dick, mijn liefste. We delen een onvast thuis waarmee we de Nederlandse wateren kunnen bevaren. Na twintig jaar samen ben je me oneindig vertrouwd geworden, maar toch ook altijd een tikkeltje vreemd gebleven. Laten we dat vooral zo houden.

Ik heb gezegd.

*De beknopte versie van de intreerede is te zien op  
[www.dehaagsehogeschool.nl/lectoratbd](http://www.dehaagsehogeschool.nl/lectoratbd)*

## Noten

- <sup>1</sup> Rough Guide to the UK 1998.
- <sup>2</sup> Dit ‘gedroomde’ Nederland, waar iedereen als vanzelfsprekend bijhoorde, is volgens Willem Schinkel gebaseerd op het beeld van de samenleving als een organisme, als een lichaam waarin elk orgaan en elk lichaamsdeel, dus elke instantie en elk individu, in dienst staan van de gezondheid en het voortbestaan van dat lichaam (Schinkel 2008).
- <sup>3</sup> Herman Vuijsje bijvoorbeeld vroeg zich af hoe we in Nederland weer op een ‘normale’ manier met etnisch verschil zouden kunnen omgaan, zoals in de jaren vijftig zwarte artiesten onbevangen koketteerden met hun zwart-zijn en het publiek zich daar ‘ongegeneerd’ aan vergaapte, of zoals voor de oorlog, toen er natuurlijk wel eens opstootjes waren tussen joden en andere stadsbewoners. Met racisme of antisemitisme had dit alles volgens Vuijsje niets te maken (Vuijsje 1986: 28; 188).
- <sup>4</sup> Zie <http://www.canonvanamsterdam.nl/venster/de-wallen> (dd. 5 september 2010)
- <sup>5</sup> Hoogeveen 1954.
- <sup>6</sup> Er waren in deze periode wel enkele kleinere dorpsscholen met (meer dan de) helft Molukse leerlingen (zie Smeets & Steijlen 2006: 200). De bekendste is de Openbare Lagere School in Balk. In dit dorp in de zuidwesthoek van Friesland woonde tussen 1954 en 1969 een islamitische Molukse gemeenschap in het kamp Wyldemerck, waar ook de tweede moskee van Nederland verrees. De eerste was de Mobarak moskee in Den Haag, in 1955 gebouwd door de Pakistaanse Ahmadiyya gemeenschap.
- <sup>7</sup> Zie Gilroy 1993: 19; 190. Gilroy gebruikt deze woordspeling in een kritiek op de *back to the roots* beweging van Afro-Amerikanen die in Afrika op zoek gingen naar hun wortels. Dergelijke reizen zijn volgens Gilroy juist typerend voor het bij uitstek moderne verschijnsel van de zwarte diaspora waarbij als gevolg van constante verplaatsing (eerst als slaaf, daarna als toerist, academicus, muzikant of arbeidsmigrant) zich een nieuwe hybride

zwarte cultuur vormt, door hem getypeerd als *the Black Atlantic*. Gilroy bespreekt ondermeer jazz, hiphop en soul, muziekvormen die doorgaan voor authentiek ‘zwart’, maar die vanwege hun wereldwijde populariteit, en dus verplaatsing, van meet af aan hybride cultuuruitingen waren.

- <sup>8</sup> Momenteel werk ik aan een boek over de levensverhalen van mijn Molukse en Friese klasgenoten, dat in 2011 zal verschijnen bij uitgeverij Augustus.
- <sup>9</sup> Het woord *nazal* نازل is eigenlijk Perzisch (of Farsi); het Arabische woord *nazal* wordt net even anders geschreven: نزل, zo informeerde de maakster van het schilderij, Evelien Gargasch-Bakker me. Het schilderij bevat verder woorden voor thuis in het Engels, Fries, Grieks, Hindi/Urdu, Ivriet, Japans, Latijn, Spaans, Sranan Tongo en Turks. Met dank aan Siela Ardjosemito-Jethoe, Maaïke Boots, Ercan Büyükcifçi, Marjo Buitelaar, Umar Chaudry, Ineke Dirx, Halleh Ghorashi, Jetty Gomes-Walcott, Ruben Gowricharn, Manuela Hernandez-Sanchez, Frank de Poorter, Petra Schürova, Allard Tamminga en Gili Yaron
- <sup>10</sup> Met dank aan Marjo Buitelaar, die me wees me op de analogie met de *roots* en *routes* waarover Paul Gilroy spreekt.
- <sup>11</sup> Hall 1991: 193. Elders stelde Hall dat identiteiten ‘arise from the narrativization of the self, but the necessary fictional nature of this process in no way undermines its discursive, material or political effectivity, even if the belongingness, the “suturing into the story” through which identities arise is, partly, in the imaginary (as well as the symbolic) and therefore, always, partly constructed in fantasy, or at least within a fantasmatic field’ (Hall 1996: 4).
- <sup>12</sup> Zie ook Buitelaar en Stock 2010.
- <sup>13</sup> Zie voor een uitstekend overzicht van de geschiedenis van de Molukkers in Nederland: Smeets & Steijlen 2006.
- <sup>14</sup> Van Amersfoort 1974: 37. Van Amersfoort sprak nog over assimilatie en de noodzaak van ‘absorptiebeleid’. Hij constateerde dat de Molukkers de enige migrantengroepering in Nederland vormden die een minderheid was geworden, en voorspelde dat bij ongewijzigd beleid ook Surinamers en

gastarbeiders zouden uitgroeien tot etnische minderheidsgroepen (205-207). Zie ook WRR 1979.

<sup>15</sup> WRR 1989.

<sup>16</sup> De studie ging over de situatie van ‘gerepatrieerden, Ambonezen, Surinamers, Antillianen, buitenlandse werknemers, Chinezen, vluchtelingen en buitenlandse studenten’, zoals de ondertitel aangaf (Verwey-Jonker 1971). Omdat Nederland zich in die tijd niet wenste te beschouwen als een immigratieland, moest er een andere verzamelterm dan immigranten voor dit bonte gezelschap worden verzonnen. Sociaal geograaf Hans van Amersfoort, één van de auteurs van de bundel, kwam toen met de term allochtoon (Geschiere 2009: 148-149). In zijn studie uit 1974 sprak Van Amersfoort overigens zelf wel consequent over immigranten. Hij vond het onbegrijpelijk dat de Nederlandse overheid nog steeds niet onder ogen wilde zien dat immigratie een permanent verschijnsel was geworden, en pleitte voor een herziening van het beleid om te voorkomen dat sommige immigrantengroepen systematisch in een achterstandspositie terecht zouden komen (Van Amersfoort 1974).

<sup>17</sup> Volgens de toelichting bij tabellen van het CBS (CBS Statline). Overigens heeft het Sociaal en Cultureel Planbureau sinds kort besloten de terminologie niet langer te gebruiken (Gijsbert en Dagevos 2009: 36-37).

<sup>18</sup> Behalve in Nederland en Vlaanderen wordt het onderscheid tussen autochtoon en allochtoon tegenwoordig alleen gebruikt in enkele Franstalige West-Afrikaanse landen. In beide gevallen is de terminologie een kunstgreep geweest om beleidsmakers meer houvast te geven. In Kameroen en Ivoorkust bijvoorbeeld gebruikten de Franse machthebbers vanaf het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw de term ‘autochtoon’ om vast te kunnen stellen welke bevolkingsgroep in welke regio thuis hoorde, zodat ze wisten welke mensen ze het beste konden aanstellen als lokale bestuurders (Geschiere 2009).

<sup>19</sup> Anno 2010 is circa 80 % van de 16 en een half miljoen Nederlanders autochtoon, drie komma drie miljoen staan te boek als allochtoon.

Daarvan worden er 1.8 miljoen in de statistieken van het CBS geteld als niet-westers en 1.4 miljoen als westers, respectievelijk 11 en 9 % van de gehele bevolking. Van de bijna 800.000 niet-westerse allochtonen van de tweede generatie waren er op 1 januari 2010 240.000 met één allochtone en één autochtone ouder. Zo'n 700.000 inwoners van Nederland, nog geen 4 %, is geen Nederlands staatsburger. Meer dan een miljoen Nederlanders heeft naast een Nederlands paspoort een paspoort van een ander land, in de helft van de gevallen van een Europees land of van de Verenigde Staten. Het overgrote deel van de Nederlandse bevolking heeft dus *uitsluitend* de Nederlandse nationaliteit, waaronder minstens 1.3 miljoen allochtone Nederlanders (CBS Statline, 11 augustus 2010).

<sup>20</sup> Zie Van Boxtel 1998.

<sup>21</sup> Zie voor een overzicht van ontwikkelingen in het Nederlands beleid en debat ook Prins & Saharso 2010.

<sup>22</sup> Terwijl de minister van het Grotesteden- en Integratiebeleid overschakelde van minderhedenbeleid naar algemeen burgerschapsbeleid, en individuele immigranten werden aangesproken op zelfredzaamheid en weerbaarheid, schakelden in deze zelfde periode de vier grote steden over van een focus op minderheden naar een focus op multiculturaliteit of diversiteit: Amsterdam wenste zich niet langer te richten op achterstanden, maar 'op de rijkdom die een diversiteit aan culturen met zich meebrengt'. Utrecht deed aan 'interculturalisatiebeleid', terwijl Rotterdam en Den Haag zich presenteerden als 'veelkleurige' respectievelijk 'multiculturele stad' (Van Veen 1999).

<sup>23</sup> 'From each as they choose, to each as they are chosen' (Nozick 1974: 100).

<sup>24</sup> Rawls 2006 [1971].

<sup>25</sup> Hoewel Rawls in de lijst van primaire goederen die rechtvaardig verdeeld moeten worden, ook immateriële goederen als zelfrespect en maatschappelijke erkenning opnam, besteedde hij weinig aandacht aan de wijze waarop de eerlijke verdeling daarvan institutioneel verankerd zou moeten worden. Een belangrijke reden daarvoor is dat status, respect en

zelfrespect niet schaars zijn op de manier waarop materiële goederen dat wel zijn. De Amerikaanse politieke filosoof Iris Marion Young liet zien hoe de metafoor van de koek die zo eerlijk mogelijk verdeeld moet worden, hier eigenlijk niet past. De maatschappelijke strijd van minderheidsgroepen als zwarten, vrouwen, homoseksuelen en moslims is beter te begrijpen als een 'politiek van verschil', een strijd voor erkenning van de eigen identiteit dan als een politiek van rechtvaardigheid (Young 1990).

- <sup>26</sup> Voorbeelden van deze communitaristische kritiek op het liberalisme zijn: Sandel 1982, Walzer 1983, McIntyre 1984, Etzioni 1993.
- <sup>27</sup> Taylor verwees hier naar het werk van de Duitse filosoof Hans-Georg Gadamer, die stelde dat een (goede) hermeneutische onderneming leidt tot een *fusion of horizons* (Taylor 1994: 66-73).
- <sup>28</sup> Zie Prins 2002 en 2004.
- <sup>29</sup> De stelling dat Geert Wilders gezien kan worden als de tovenaarsleerling van Frits Bolkestein, wordt verdedigd door Meindert Fennema in zijn onlangs verschenen biografie van Wilders (Fennema 2010). In 2006 presenteerde Wilders de ideeën van de PVV met een essay getiteld 'Een nieuw-realistische visie,' hoogstwaarschijnlijk geschreven door zijn tijdelijke compagnon, de conservatief Bart-Jan Spruyt. De tekst bevat geen toelichting over de keuze van de term 'nieuw-realistisch'; ik blijf dus in het ongewisse of Spruyt/Wilders zich mijn term als geuzennaam hebben toegeëigend (zie Wilders 2006).
- <sup>30</sup> Tonkens 2006.
- <sup>31</sup> Volgens Imrat Verhoeven tellen dwarse en kritische burgers voor bestuurders niet meer mee, terwijl juist zij toch zorg dragen voor de broodnodige democratische 'tegenbinding' (een term van Kees Schuyt) in onze samenleving (Verhoeven 2010: 17).
- <sup>32</sup> Zie <http://entoen.nu/>. Deze canon geldt sinds 2009 als richtlijn voor het geschiedenis onderwijs aan alle kinderen van 8 tot 14 jaar .
- <sup>33</sup> Zie Hurenkamp en Tonkens 2008.
- <sup>34</sup> Verhue en Roos 2009.

- <sup>35</sup> Putnam 2000: 22.
- <sup>36</sup> Hurenkamp en Duyvendak 2004.
- <sup>37</sup> Najand 2008.
- <sup>38</sup> Nauta 2000a: 110.
- <sup>39</sup> Evelien Tonkens stelde in dit verband dat het nodig is om ons opnieuw te bezinnen op de inhoud van de publieke moraal, en pleitte voor de verkenning van meer dialogische vormen van moraliseren (zie Tonkens 2006; Tonkens, Uitermark en Ham 2006). Ook Van der Es et al. plaatsen vraagtekens bij een beleid dat te veel van de burger verwacht, en middels moraliserende maatregelen samenlevingsproblemen reduceert tot de gedragsproblemen van individuen en groepen (Van der Es et al. 2008: 161-162).
- <sup>40</sup> Koenis 1997.
- <sup>41</sup> 't Hart en van der Heijden 2009: 79.
- <sup>42</sup> Blokland-Potters 2006.
- <sup>43</sup> Hurenkamp en Tonkens 2008; Van der Es et al. 2008
- <sup>44</sup> Ook Vincent Smit, lector Grootstedelijke Ontwikkeling aan De Haagse Hogeschool, wees er op dat het leven in, en het besturen van de hedendaagse grote stad een beroep doet op het vermogen om te gaan met onzekerheid (zie Smit 2006)
- <sup>45</sup> Nauta 2000a: 110.
- <sup>46</sup> Stevenson 2003: 4.
- <sup>47</sup> WRR 2007.
- <sup>48</sup> WRR 2007: 139.
- <sup>49</sup> Ramadan maant Europese moslims zich niet terug te trekken in een slachtoffer rol of in het eigen morele gelijk, maar zich op te stellen als actieve burgers die zich niet laten leiden door de belangen van hun eigen (etnische) gemeenschap maar door universele principes van rechtvaardigheid (Ramadan 2004: 147). Het is tekenend voor de culturalisering van het hedendaagse debat over de islam dat het wantrouwen ten opzichte van Ramadan volledig is gericht op zijn

conservatieve ideeën over de positie van vrouwen en homoseksualiteit, terwijl voor hem zelf het enige echte strijdperk voor moslims, niet alleen in Europa maar wereldwijd, de neoliberale kapitalistische economie is. Speculatie en woeker zijn voor een goede moslim uit den boze. Ramadan erkent dat het bijna onmogelijk is om in het westen een bestaan op te bouwen als je geen hypotheek mag nemen of een spaarrekening kunt openen. Hij concludeert dat moslims mee mogen gaan met het systeem, als ze maar zodra dat mogelijk is hun bijdrage leveren aan de ontwikkeling van een alternatieve economie in overeenstemming met de islamitische voorschriften (174-199).

<sup>50</sup> In haar proefschrift houdt Anke Schuster een overtuigend betoog voor de democratische legitimiteit van het gebruik van religieuze argumenten in het publieke debat (Schuster 2010).

<sup>51</sup> Forst 2001.

<sup>52</sup> Over deze paradoxale kant van tolerantie zie bijvoorbeeld Williams 1996, Forst 2001, Heyd 2008 en Ten Hooven 2001, met name het deel 'Tolerantie in discussie'.

<sup>53</sup> Schuyt 2001: 158.

<sup>54</sup> Dat is bijvoorbeeld de strekking van de bijdragen aan Van Oenen 2002

<sup>55</sup> Dit is een van de belangrijke redenen waarom de Engelse Verlichtingsfilosoof John Locke in zijn beroemde *Een brief over tolerantie* pleitte voor religieuze verdraagzaamheid (Locke 2004 [1689]).

<sup>56</sup> Een typering van Fran Tonkiss, geciteerd in Van Leeuwen 2010: 641. Van Leeuwen nuanceert overigens Tonkiss' visie wel: deze grootstedelijke waarde van verdraagzaamheid, van welwillende onverschilligheid ten opzichte van verschillen ('difference indifference') mag volgens hem niet leiden tot onverschilligheid ten opzichte van basale behoeften ('basic needs indifference'). Karst Veling, filosoof, CU senator en directeur van de Johan de Witt Scholengroep in Den Haag, hield onlangs ook een mooi pleidooi voor zij aan zij in plaats van *face to face* leven : 'Samen dezelfde kant op kijken laat meer ruimte voor vrijheid dan elkaar in



de ogen kijken' [...] we kunnen mensen naast ons vreemde vogels vinden en hun opvattingen echt verkeerd. Maar vaak lukt het prima om "zijdelings" gezamenlijke belangen te behartigen en te werken aan gemeenschappelijke doelen' (Veling 2009: 40; 42).

- <sup>57</sup> Halleh Ghorashi stelde dat de Nederlandse tolerantie tot voor kort vooral een kwestie was van *ruimte laten*, maar dat we nu een meer betrokken vorm van tolerantie moeten nastreven waarbij we vanuit de wil om de ander te ontmoeten ook wederzijds *ruimte maken* voor elkaar (Ghorashi 2006: 23). Daarmee beschouwt Ghorashi in mijn ogen tolerantie eerder als een sociale competentie die de kwaliteit van het samenleven bevordert dan als een democratische competentie die het mogelijk maakt elkaar ook te laten leven.
- <sup>58</sup> Zie ook Forst 2001.
- <sup>59</sup> Een pleidooi als dat van de Franse Verlichtingsfilosoof Jean Jacques Rousseau voor een bestuursvorm gebaseerd op de *volonté général* (de algemene wil) in plaats van de *volonté de tous* (de wil van allen) bevat een legitimatie van totalitaire regimes als die van de communistische volksdemocratieën van de voormalige Sovjet-Unie of China (Rousseau 2002 [1762]).
- <sup>60</sup> Waarbij ik met 'volk' hier niet verwijs naar een etnische gemeenschap, waarvan alleen mensen lid zijn die behoren tot de zelfde etnisch-culturele groep (*ethnos*), maar naar een politieke gemeenschap, waartoe mensen van diverse etnische, culturele en religieuze groepen kunnen behoren (*demos*).
- <sup>61</sup> Mouffe 2000.
- <sup>62</sup> In de politiek gaat het er volgens Mouffe om de 'antagonistische' dimensie in menselijke verhoudingen te veranderen in 'agonistische' verhoudingen. In plaats van elkaar te benaderen als vijanden, als mensen die geen symbolische ruimte met elkaar delen, moeten burgers elkaar leren zien als tegenstanders, als legitieme opposanten die dezelfde symbolische ruimte met elkaar delen, maar van mening verschillen over hoe die ruimte moet worden ingericht (Mouffe 2000).

- <sup>63</sup> Het begrip ‘levensvorm’, gemunt door de filosoof Ludwig Wittgenstein, heeft veel verwantschap met de notie van cultuur. In een essay over wereldburgerschap stelde Lolle Nauta dat de democratische levensvorm bestaat uit ‘permanente oefeningen in breekbare verdraagzaamheid’ (Nauta 2008: 100). De brede visie op democratie als niet slechts een bestuursvorm maar als kenmerk van een samenleving, gaat terug op de beroemde etnografische studie over Amerika van de 19<sup>e</sup> eeuwse Franse politicus Alexis de Tocqueville. Volgens De Tocqueville had in Amerika de democratische revolutie zijn voorlopige eindpunt bereikt. Er was daardoor een cultuur van radicale gelijkheid ontstaan, met alle voordelen (burgerinitiatief en een bloeiend verenigingsleven) en nadelen (nivellering en dictatuur van de middelmaat) van dien (Tocqueville 2000 [1835/1840]).
- <sup>64</sup> Ghorashi 2006: 21-23.
- <sup>65</sup> Visker 2005: 33-53.
- <sup>66</sup> Heuts 2002: 12
- <sup>67</sup> De term ‘intersectionality’ (in het Nederlands soms vertaald met ‘kruispuntdenken’, zie Botman, Jouwe en Wekker 2001) werd geïntroduceerd door de Afro-Amerikaanse juriste Kimberlé Crenshaw als een alternatief voor een feministische benadering die de ‘heilige drie-eenheid’ van sekse, ras en klasse slechts gebruikte om te berekenen wie er het meest werd onderdrukt: tot hoe meer marginale categorieën je behoorde, des te erger je werd onderdrukt. Een eenvoudige rekensom leerde dan bijvoorbeeld dat een zwarte gehandicapte lesbienne uit de lagere klasse het moeilijker had dan een zwarte gehandicapte lesbienne uit de middenklasse. Crenshaw stelde daar tegenover dat het sociale effect van verschillende categorieën niet een kwestie was van optellen (de additieve benadering), maar dat sekse, ras, klasse, seksualiteit etc. elkaar mede construeren, en dat op uiteenlopende manieren doen, afhankelijk van sociale, historische en symbolische factoren (Crenshaw 1991).
- <sup>68</sup> Zie voor een uitstekende uiteenzetting van deze visie Verkuyten 2010.
- <sup>69</sup> Pels 2010: 13-14.

<sup>70</sup> Arendt 1994: 7. Door publiekelijk het woord te nemen, zo meende Arendt, bevestigen we de conditie van menselijke pluraliteit, we erkennen dat mensen zowel aan elkaar gelijk zijn als onderling heel verschillend. Voorzover we op elkaar lijken, zijn we in staat om elkaar middels ons spreken en handelen te begrijpen. Voorzover we van elkaar verschillen, moeten we moeite doen om elkaar te begrijpen. Pluraliteit is voor Arendt niet alleen de noodzakelijke, maar ook de voldoende voorwaarde voor alle politieke leven.

<sup>71</sup> Dit doet natuurlijk denken aan het inzicht van Sigmund Freud dat het ik geen baas is in eigen huis, of de stelling van Michel Foucault dat identiteit het product is van disciplineren en normalisering. Met dit verschil dat Freud meende dat de regie in werkelijkheid wordt gevoerd door het onbewuste, en voor Foucault (in althans sommige teksten) het discours oppermachtig was, terwijl ik denk dat het te eenvoudig is om één bepaalde instantie als regisseur aan te wijzen. Te eenvoudig, omdat het op zijn minst de suggestie wekt dat mensen zich van zo'n regime zouden kunnen bevrijden, terwijl Arendt en Visker wijzen op een meer existentieel aspect van de menselijke conditie.

<sup>72</sup> Ga naar <http://www.projectimplicit.net/index.php>. Met dank aan Balder Schumacher die me op deze website opmerkzaam maakte.

<sup>73</sup> Visker 2005: 24.

<sup>74</sup> Al in 1960 ging Lolle Nauta uitvoerig in op de existentialistische visie op de mens als vreemdeling, waarbij hij de functie van de confrontatie met de vreemdeling als volgt beschreef: 'Hij maakt het vertrouwde vreemd en het vreemde vertrouwd en kan zo fungeren als de omweg, waarlangs een dialoog kan ontstaan tussen de mens en zichzelf of tussen hem en de ander' (Nauta 1960: 312).

<sup>75</sup> Zie ook Pels 2005 en 2008.

<sup>76</sup> Margalit 2001.

<sup>77</sup> Todorov 2001. De 'jiddisch-liberale' visie op integratie van filosoof Paul van den Berg sluit naadloos aan bij deze opvatting. 'Kibbelen' of beledigen

zou als een normaal of in elk geval te gedogen verschijnsel van een diverse samenleving moeten worden beschouwd. Terwijl vernedering mensen uitsluit, is belediging volgens Van den Berg nog steeds een vorm van insluiting in de rechtsgemeenschap. Burgers zouden daarom moeten beschikken over twee disposities: cultureel zelfrespect en prestige-weerbaarheid (van den Berg 2002).

- <sup>78</sup> Israëliische Arabieren worden volgens Margalit, die één van de oprichters van de Vrede Nu beweging was, in Israël ten onrechte behandeld als tweederangsburgers (Margalit 2001: 139-140).
- <sup>79</sup> Volgens de Amerikaanse filosoof Judith Shklar moet wreedheid voor liberalen wel de grootste ondeugd zijn, omdat wreedheid angst inboezemt en bange mensen onvrije mensen zijn (Shklar 1984: 2).
- <sup>80</sup> Partij voor de Vrijheid 2010: 9.
- <sup>81</sup> *Concept Gedoogakkoord VVD-PVV-CDA* 2010: 7; 9.
- <sup>82</sup> Hilhorst 2010.
- <sup>83</sup> Moller Okin 1999; Hirsi Ali 2002 en 2004.
- <sup>84</sup> Saharso 2000 en 2003.
- <sup>85</sup> Prins 2006 en 2008.
- <sup>86</sup> De Amerikaanse wetenschappers Richard Thaler en Cass Sunstein gebruiken het beeld van het duwtje (*nudge*) in hun pleidooi voor een libertaire vorm van overheidspaternalisme (Thaler & Sunstein 2008).
- <sup>87</sup> Zie voor een heldere Nederlandstalige inleiding Baetens et al 2009. Mooie voorbeelden van Nederlands(talige) *case studies* naar de alledaagse omgangsvormen in de grote stad zijn: Soenen 2006 en Van der Zwaard 2010.
- <sup>88</sup> ‘so as to produce an interpretation of the way a people lives which is neither imprisoned within their mental horizons, an ethnography of witchcraft as written by a witch, nor systematically deaf to the distinctive tonalities of their existence, an ethnography of witchcraft as written by a geometer’ (Geertz 1985: 57).
- <sup>89</sup> Nauta 2000b.

<sup>90</sup> Mol 2000.

<sup>91</sup> Het concept *situated knowledges* is op onnavolgbare wijze uitgewerkt door de Amerikaanse wetenschapsonderzoeker Donna Haraway (Haraway 1991). In mijn proefschrift pas ik Haraway's notie van gesitueerde kennis toe in een analyse van het Nederlandse vertoog over etnische minderheden (Prins 1997).

<sup>92</sup> Boomkens 2000: 48.

<sup>93</sup> Urem 2010.

<sup>94</sup> Chierkoet 2006.



# Thuis – een verhaal over heimwee en verlangen

**Sawitri Saharso**

Beste Baukje, zeer geleerde lector,

Ik vind het een grote eer dat je me gevraagd hebt om te reageren op je intreerede. Je hebt, zoals altijd, weer wijze woorden gesproken. Het heeft me ook deze keer weer getroffen hoe je het alledaagse weet te verbinden met een filosofische reflectie, die dat alledaagse in een heel nieuw daglicht stelt. En tegelijk merk ik bij mezelf, en zo vergaat het anderen vast ook, een gevoel van herkenning, een vanzelfsprekendheid ja, natuurlijk zo is het, alleen wist ik het nog niet. Zo ging het met het door jou uitgevonden begrip ‘nieuw realisme’ om een bepaald genre van spreken over de multiculturele samenleving aan te duiden, zo gaat het wellicht ook met jouw, op Margalit geïnspireerde, idee om hufteigheid als vorm van morele wreedheid te beschouwen.

Ik zou met je door willen praten over heel veel zaken die je hebt aangeroerd, maar voor nu heb ik één thema uitgekozen: thuis. Ik wil je, naar aanleiding van wat je daar zelf over hebt gezegd, mijn (weinig gestructureerde) gedachten voorleggen over wat thuis zijn inhoudt en wat er nodig is om je in een land thuis te voelen. Ik zal betogen dat we daarvoor verhalen nodig hebben over de plaats waar we vandaan komen, zeker, maar ook en vooral verhalen die ons verbinden met de plaats waar we nu zijn en dat dat niet noodzakelijk samenhangende verhalen hoeven te zijn. Sterker nog; ik denk dat het verlangen naar een samenhangend verhaal veeleer het thuis raken bemoeilijkt.

Wie ben ik en waar hoor ik thuis? Je vertelde dat het voor je Molukse klasgenoten van weleer van cruciaal belang was dat ze een min of meer samenhangend verhaal konden vertellen over waar ze vandaan kwamen om in het hier en nu verder te kunnen. Hun verhalen brachten me terug naar de dagen dat ik deel uitmaakte van de Soirée Asiatique, een weidse benaming voor een praatgroepje van jonge dames – want dat waren we – met wortels in de Oost. Wij probeerden ook zo'n samenhangend verhaal te reconstrueren, maar het wilde maar niet lukken. Hoeveel feiten en bewijzen we ook aanvoerden, foto's, brieven, dagboeken, vergeelde documenten, het was alsof de geschiedenis zich steeds weer terugtrok, zich niet door ons liet vastleggen. Groepslid Suzanne van Norden heeft prachtig geschreven over haar zoektocht. Haar moeder was een Chinese, in Indonesië geboren. Ze schrijft: 'De term 'moederlandse geschiedenis' is altijd in mijn hoofd gebleven – als een leeg schrift dat ik ooit nog eens vol zou schrijven.'<sup>1</sup>

Ze bekent ons: 'Ooit begon ik aan een moederlandse geschiedenis – toen mijn verlangen naar een samenhangend verhaal weer eens heel sterk was'.<sup>2</sup> Maar al gauw stopt ze ermee, ze wantrouwt de kracht achter haar eigen beeldvorming. Waarom wilde ze haar moeders geschiedenis vastleggen? Wat had haar moeders jeugd in Indonesië met haar te maken? Er zijn zoveel elkaar tegensprekende verhalen. Welke is het authentieke verhaal? Is er wel een authentiek verhaal? Is het niet veeleer een verlangen naar een thuis dat ons een verleden doet uitvinden? Dat is althans de les die ik uit Suzanne's relaas trok. Van daar dwaalden mijn gedachten af naar wat ik ooit in een boek van Simon Schama had gelezen en wat me altijd is bijgebleven. In dat boek *Landschap en herinnering* verhaalt Schama van zijn studententijd in Cambridge. Eén van zijn medestudenten zat maar door te drammen over zijn wortels, waarop de docent, Isaac Deutscher, de 'niet-joodse jood' zoals hij zichzelf noemde, hem toebeet: 'Bomen hebben wortels, joden hebben benen'.<sup>3</sup> Die opmerking kwam aan, ook bij mij. Ik vatte Deutschers opmerking op als een terechtwijzing: wij mensen kunnen, als het ons niet bevalt, ons



verplaatsen. Wij zijn niet veroordeeld tot één plek, wij kunnen overal ons thuis maken. Ondertussen verbeeldde ik mezelf daar in die kamer in Cambridge te zitten om tegen te kunnen werpen: ‘Maar professor, dan moeten ze je daar op die nieuwe plek toch wel toelaten als één van hen.’ Dat brengt me op het thema van de erkenning. Jongeren van Turkse komaf, of ze nu in Duitsland, Nederland of Frankrijk wonen, worden maar niet herkend als landgenoten. Hun naam of hun uiterlijk is genoeg om hen tot vreemdelingen te maken, zo ontdekten Evelyn Ersanilli en ik.<sup>4</sup> Ze voelen zich verbonden met het land waar ze zijn opgegroeid, maar het is een verbondenheid die geen naam heeft. Ze noemen zich geen Duitser of Fransman of Nederlander. Toch zijn zij niet thuisloos. Wij hebben het Duitse onderscheid tussen ‘Heimat’ en ‘Zuhause’ gebruikt om hun identiteitsgevoel mee uit te drukken. ‘Heimat’ roept het idee op van wortels, van ergens altijd al geweest zijn, terwijl ‘Haus’ of ‘Zuhause’ verwijst naar het letterlijke thuis of ook wel de plaats waar men zich veilig voelt.<sup>5</sup> Deze jongeren, dat is althans ons idee, voelen zich thuis in het land waar ze zijn opgegroeid, maar kunnen het als veronderstelde vreemdelingen niet hun ‘Heimat’ noemen. Zoals één van hen het in plat Duits zei: ‘Ich sag’ meine Heimat isch Kurdistan, meine Zuhause isch Deutschland.’<sup>6</sup>

Wat moet er veranderen, zodat zij ook Duitsland, of Nederland, hun Heimat kunnen noemen? Moet dat wel? Of is ‘Zuhause’ misschien wel genoeg? Om Nederland voor meer mensen een ‘Zuhause’ te maken moet er nog wel wat veranderen. Baukje, je deed al diverse suggesties. Die hadden vooral betrekking op verandering van de meerderheidsbevolking. Ik denk dat ook de minderheid wat kan doen, want niet iedereen is als die Turkse jongeren. Ik merk soms bij mensen die hier al jarenlang wonen, maar ook bij jongeren die hier geboren zijn, een soort ingebouwde distantie ten opzichte van Nederland. Een vijftienjarig vriendinnetje van mijn dochter sprak bijvoorbeeld over Nederland alsof dat niet ook haar land was. Ik ben vaker mensen tegengekomen die leefden vanuit het gevoel: wat zich in Nederland afspeelt gaat mij niet aan, de Nederlandse geschiedenis is niet mijn geschiedenis.

Het riep bij mij destijds ergernis op, maar deernis was eigenlijk meer op zijn plaats geweest. Achteraf bezien denk ik dat dat vriendinnetje weigerde om Nederland toe te laten en dat die weigering voortkwam uit een verkeerd gericht verlangen naar een thuis. Ze zocht dat thuis in het verleden en in een land dat ze alleen van vakanties kent, maar waar ze waarschijnlijk nooit zal gaan wonen. En ze had het gevoel dat als ze zich Nederlands voelde, ze daarmee verraad pleegde aan haar Surinaamse identiteit. Ze dacht in elkaar uitsluitende exclusieve identiteiten. Wij weten dat meervoudige identiteiten niet noodzakelijkerwijs gespleten loyaliteiten inhouden. Ik hoop dat zij dat ook zal ontdekken. Mijn eigen ontdekking is geweest dat je je een identiteit ook kunt toe-eigenen, ongeacht of anderen je nu (h)erkennen of niet. Je kunt je het Nederlanderschap toe-eigenen. Daarvoor zul je onvermijdelijk het idee van identiteit en geschiedenis als een samenhangend geheel moeten loslaten. In een diverse samenleving is geen vanzelfsprekende *sense of belonging* en de geschiedenis is geen samenhangend verhaal over een oorsprong waarin tijd, plaats en persoon nog allemaal samenvielen. Als ik kijk waarom ik hier vandaag sta dan is dat de uitkomst van een toevalligheid. Mijn ouders stonden op het punt te vertrekken naar Indonesië toen de Suez-crisis uitbrak. Het Suez-kanaal was onbevaarbaar geworden, omvaren kostte weken extra, mijn moeder zou dan onderweg bevallen van mijn broer en er was geen scheepsarts aan boord. Toen besloten ze nog maar even te wachten. Zo raakten de grote en de kleine geschiedenis met elkaar verbonden in een verhaal dat van toeval en ongerijmdheden aan elkaar hangt. Ik voel me daar persoonlijk wel bij thuis.

Baukje, ik feliciteer jou met je lectoraat, De Haagse Hogeschool, ik feliciteer jullie met de komst van Baukje Prins.

## Noten

- <sup>1</sup> Van Norden 1987: 196.
- <sup>2</sup> Ibid.: 197.
- <sup>3</sup> Schama 1995: 39.
- <sup>4</sup> Zie Ersanilli 2010. Ik heb met haar de interviews geanalyseerd (Ersanilli & Saharso 2010).
- <sup>5</sup> Rätzzel 1994.
- <sup>6</sup> Ersanilli & Saharso 2010.



# Onbeholpen burgerschap

## **Evelien Tonkens**

Praktijken van weerbaarheid en tolerantie dragen bij aan de vorming van en het levend houden van een democratische cultuur, zo betoogt Baukje Prins in haar intreedede. Weerbare burgers komen voor zichzelf op, kunnen vragen stellen bij heersende codes en zorgen voor een levendig publieke debat. Weerbaarheid slaat om in hufterigheid wanneer burgers voor zichzelf opkomen door anderen te vernederen en tot tweederangsburgers te reduceren.

Tolerante burgers laten zaken toe waar ze op redelijke gronde moeite mee hebben. Tolerantie verwordt tot onverschilligheid, wanneer we niet ingrijpen terwijl we zien of weten dat mensen worden vernederd – ook als zij zichzelf vernederen. Dergelijk wegkijken van vernedering zouden we passieve vernedering kunnen noemen. Er is dus sprake van beschaving wanneer burgers en instituties weerbaarheid en tolerantie betrachten, zonder passieve en actieve vernedering.

Je hebt hier een mooie dik liberalisme geformuleerd. Het klassieke liberalisme stelt dat men slechts mag en moet ingrijpen wanneer er sprake is van schade aan zichzelf of anderen. Jij stelt dat men ook moet ingrijpen wanneer er sprake is van vernedering van zichzelf of andere. Passieve of actieve vernedering maken paternalisme en een beschavingsoffensief moreel noodzakelijk.

Nog niet eerder heb ik iemand zo helder en bruikbaar het mijneveld van burgerschap en diversiteit zien aanpakken en opruimen. Tolerantie en weerbaarheid als de pijlers van burgerschap in een diverse samenleving: deze houden elkaar voortaan in evenwicht. Dat is helder en geeft richting. Maar het is niet voldoende, want tolerantie kan omslaan in onverschilligheid, en weerbaarheid kan omslaan in hufterigheid.

En onverschilligheid en hufterigheid vormen een explosief mengsel: dat is wat je tegenwoordig als hoogste vorm van democratie in veel publieke discussies ziet. Het publieke debat als open riool: iedereen is weerbaar en loost zijn mening in de publieke ruimte. Daarbij schuwt men vernedering niet, en schaamt zich er niet voor om hufterig te zijn. Hoe anderen daarop reageren, en of zij zich vernederd voelen, dat alles interesseert de spreker (schrijver, blogger, twitteraar) niet.

Weerbaarheid moet daarom in het publieke debat in bedwang gehouden worden door alerte bestrijding van wat je zou kunnen noemen *passieve vernedering* (onverschilligheid) en *actieve vernedering* (hufterigheid). Dit is prachtig gevonden! Het bewijst meteen al het grote nut van deze lector burgerschap en diversiteit waar De Haagse Hogeschool trots op mag zijn.

Dit is een prachtige afbakening, maar in het onderzoek naar alledaagse omgangsvormen in de diverse samenleving dat je voorstaat, heb je denk ik nog wat subtieler gereedschap nodig. Wat is de exemplarische situatie van deze kenschets van weerbaarheid en tolerantie versus onverschilligheid en vernedering – om een van de centrale begrippen van je leermeester Lolle Nauta te gebruiken? De exemplarische situatie lijkt mij: discussies in het publieke debat, van de Tweede Kamer, de tv en de krant tot en met Geen Stijl en andere internetfora. In het publieke debat zijn vernedering en onverschilligheid schering en inslag. Jouw afbakening is daar van groot belang voor iedereen die daar wat meer beschaving verlangt en toch ook de vrijheid van meningsuiting hoog houdt en het verwijt van politieke correctheid uit angst voor confrontatie verre van zich wil kunnen werpen.

Maar het publieke debat is maar één soort situatie. In het alledaagse vreemdelingenverkeer in een stad als Den Haag – bij Ercans onderzoek naar de publieke ruimte, of Siela's onderzoek naar de omgang tussen studenten - doen zich vaak meer subtiele interacties voor. In de wijken en buurten van steden als Den Haag is natuurlijk ook wel sprake van vernedering,

onverschilligheid en ontbrekende tolerantie en weerbaarheid. Maar veel vaker nog is er in het vreemdelingenverkeer sprake van onbeholpenheid.

Van niet goed weten hoe je iets aan de orde moet stellen, en er daarom maar niet over beginnen - tot het je tot hier zit en je alleen nog kunt schelden of vertrekken. Van proberen niet te vernederen maar niet goed weten wat vernederend of kwetsend is. Van proberen respect te tonen maar uit onkunde en onwetendheid toch kwetsen en vernederen. En van dat proberen goed te maken maar het daarmee nog erger maken. De onbeholpen interactie tussen burgers wordt ook veelvuldig door goedbedoeld beleid gestut, gesteund en doorkruist. Beleid maakt het vaak onbedoeld ook weer erger.

In de Rivierenwijk in Deventer tekende Paul Mepschen een typerende onbeholpen alledaagse interactie tussen vreemden op.<sup>1</sup> Zo'n interactie waarnaar het lectoraat burgerschap en diversiteit onderzoek gaat doen. Er was een middag georganiseerd waarop de Turkse en witte bewoners elkaar beter zouden leren kennen. Tussen beide groepen bestaan vooroordelen en lichte wrijvingen. De zwarte school is bijvoorbeeld in snel tempo zwarter geworden want witte ouders vrezen slechte kwaliteit op een zwarte school. Deze middag was een van de vele pogingen om vooroordelen en wrijvingen weg te nemen.

De Turkse Rivierenwijkers zaten aan de ene kant van de zaal, de witte Rivierenwijkers aan de andere. De oorspronkelijke, autochtone Rivierenwijkers waren onderweg even langs de supermarkt gegaan om kaas en leverworst in te slaan. Alcohol werd niet geserveerd, daarover mopperden de witten zachtjes. De Turkse Rivierenwijkers hadden uren gekookt en talloze schalen met hapjes, salades en hele maaltijden uitgesteld. Daarvan aten de witten niet veel. Zij hielden het op hun eigen kaas en leverworst. De Turken vermeden de leverworst, want ja, varkensvlees. De onderzoeker vroeg voorzichtig aan een van de autochtonen of zij zich hiervan bewust waren.

Ja, was het antwoord, maar wij moeten ons al aanpassen met de alcohol. Zij mogen zich ook wel eens aanpassen.

De autochtonen draaiden Hollandse schlagers, die hen duidelijk in een uitstekende stemming brachten. Zij zetten de muziek alsmaar harder en zongen luidruchtig mee. De Turkse bewoners stonden er wat schaapachtig bij. Een welzijnswerkster wees de zangers er fijntjes op dat niet iedereen dat zo waardeerde. De muziek ging zachter, maar na een tijdje langzamerhand toch weer steeds ietsje harder. Er was ook een Nederlands-Turkse musicus uitgenodigd (door de autochtone bewoners die het georganiseerd hadden) maar deze maakte geen herkenbare Turkse muziek, maar eerder iets non-descriptis waar al snel doorheen werd gepraat.

Was hier sprake van tolerantie en weerbaarheid? Ja, best wel. En was er sprake van onverschilligheid en hufterigheid? Nee, niet direct. En toch ging er hier iets tamelijk mis in het vreemdelingenverkeer. De betrokkenen bedoelden het behoorlijk goed, ze kwamen toch maar mooi allemaal naar zo'n middag toe. Alleen al daaruit blijkt dat ze niet onverschillig waren, niet intolerant, niet hufterig. Ze lieten zich ook best gelden, zonder onbeschoft te doen. Hun vreemdelingenverkeer was vooral onbeholpen.

Zo zijn er in de dagelijkse interculturele interacties die in het kader van mijn leerstoel onderzocht worden, talloze momenten van onbeholpenheid. Mensen die hebben geleerd dat respect betekent dat je je niet met een ander bemoeit, tenzij die ander in elkaar geslagen wordt of anderszins geschaad. Ze zeggen er dus niks van dat de Marokkaanse collega nooit op de vrijdagmiddagborrel komt omdat er alcohol wordt geschonken. Maar hij blijft wel een vreemde, en als anderen op hem mopperen nemen ze het niet voor hem op. Ze vinden dat iedereen zijn eigen feestdagen moet vieren. Ze willen er dus ook niks mee te maken hebben wanneer het Suikerfeest is, maar laat ons dan onze tweede Pinksterdag, vinden ze.



Dit zijn allemaal tekenen van onbeholpen burgerschap. De kaders die je schetst vind ik zeer bruikbaar, maar daarbinnen heb je denk ik ook kleiner gereedschap nodig om zulk onbeholpen interacties te onderscheiden en te duiden. Het omgekeerde van onbeholpen burgerschap zou je ambachtelijk burgerschap kunnen noemen. Hopelijk tref je dat in je onderzoek ook aan. Ik eindig met een paar begrippen voor wat ik soms als ambachtelijk burgerschap aantref. Ambachtelijk burgerschap, als omgekeerde van onbeholpen burgerschap, bestaat uit ten minste vier dingen:

1. Actieve tolerantie: het vermogen om verschillen waar je moeite mee hebt, niet alleen te verdragen maar ook te bevragen. Ook als er niet per se vernedering in het spel is vragen aan een collega: waarom kom je nooit bij de borrel? Is dat omdat er alcohol wordt geschonken? Onder welke voorwaarden zou je wel komen? Wat zullen we samen serveren? Of: wat betekent tweede Pinksterdag eigenlijk voor jou? Waaróm zou je het nooit willen inwisselen voor een andere feestdag zoals de slavenerijdenking of het Suikerfeest?
2. Sociale reflexiviteit zoals de socioloog Paul Lichterman<sup>2</sup> dat noemt: het vermogen om zowel individueel als als groep kritisch te kunnen reflecteren op hoe je gedrag op anderen overkomt, anderen onbedoeld afschrikt of uitsluit.
3. Openheid: de bereidheid van anderen te leren en je door anderen te laten verrassen.
4. Gevoel voor ironie en het besef van onbeholpenheid: het besef dat je goede bedoelingen heel fout uit kunnen pakken.

Ik zie uit naar de vruchten van dit belangrijke lectoraat, en hoop natuurlijk op verdere samenwerking rond burgerschap en diversiteit. Ik wil de nieuwe lector en De Haagse Hogeschool hartelijk feliciteren, en wens ze nog vele jaren samen.

## Noten

- <sup>1</sup> Mepschen 2010.
- <sup>2</sup> Lichterman 2005.

# Bibliografie

- Amersfoort, J.M.M. van (1974) *Immigratie en minderheidsvorming. Een analyse van de Nederlandse situatie 1945 – 1973*. Alphen a/d Rijn: Samson.
- Arendt, Hannah (1994 [1958]) *Vita Activa. De mens: bestaan en bestemming*. Amsterdam: Boom.
- Baetens, Jan, J. de Bloois, A. Masschelein en G. Verstraete (2009) *Culturele studies. Theorie in de praktijk*. Nijmegen: Vantilt.
- Berg, Paul van den (2002) Omwille van weerbaarheid. Gedoogbeleid voor de multiculturele samenleving, in: Van Oenen 2002, pp. 64-98.
- Blokland-Potters, Talja (2006) *Het sociale weefsel van de stad. Cohesie, netwerken en korte contacten*. Oratie Erasmus Universiteit Rotterdam.
- Boomkens, René (2000) Empirische filosofie als ontologie van de moderne ervaring. *Krisis. Tijdschrift voor empirische filosofie* 1 (1): 41-48.
- Botman, Maayke, Nancy Jouwe en Gloria Wekker (red)(2001) *Caleidoscopische visies. Zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwenbeweging in Nederland*. Amsterdam: KIT Publishers.
- Boxtel, Rogier van (1998) *Kansen pakken, kansen krijgen. Integratiebeleid 1999–2002*. Den Haag: BiZa.
- Buitelaar, Marjo & Femke Stock (2010) Making homes in turbulent times. Moroccan-Dutch Muslims contesting dominant discourses of belonging, in: H. Ghorashi & H. Moghissi (eds), *Muslim Diaspora in the West: Local and Global Perspectives*. Aldershot: Ashgate.
- Chierkoet, Radha (2006) *Multidisciplinair werken in het ingebouwd maatschappelijk werk*. Den Haag: Boom-Nelissen.
- Concept Gedoogakkoord VVD-PVV-CDA, 30 september 2010  
([www.kabinetsformatie2010.nl/dsc?c=getobject&s=obj&objectid=127447](http://www.kabinetsformatie2010.nl/dsc?c=getobject&s=obj&objectid=127447)  
(dd. 1 oktober 2010)

- Crenshaw, Kimberlé Williams (1991) Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299.
- Ersanilli, E. (2010) *Comparing integration. Host culture adoption and ethnic retention among Turkish immigrants and their descendents in France, Germany and the Netherlands*. Amsterdam: VU.
- Ersanilli, E. & Saharso, S. (2010), The Host Country and Ethnic Identification of Children of Turkish Immigrants in Germany, France, and the Netherlands. What Role do National Integration Policies play? Amsterdam: VU (unpublished paper).
- Es, Walter van der et al. (2008) *Zeker in de stad? Wonen en leven in Den Haag*. Den Haag: Lectoraat Grootstedelijke Ontwikkeling, De Haagse Hogeschool.
- Etzioni, Amitai (1993) *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. New York: Crown Publishers.
- Fennema, Meindert (2010) *Geert Wilders. Tvenaarsleerling*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Forst, Rainer (2001) Tolerance as a virtue of justice. *Philosophical Explorations* 4 (3), pp. 193-206.
- Geertz, Clifford (1985) 'From the Native's Point of View.' On the Nature of Anthropological Understanding. In: C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, pp.53 -73.
- Geschiere, Peter (2009) *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Ghorashi, Halleh (2006) *Paradoxen van culturele erkenning. Management van Diversiteit in Nieuw Nederland* (oratie). Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Gijsberts, Mérove en Jaco Dagevos (red) (2009) *Jaarrapport Integratie 2009*. Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.

- Gilroy, Paul (1993) *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Hall, Stuart (1991) *Het minimale zelf en andere opstellen*. Amsterdam: SUA.
- Hall, Stuart (1996) Who Needs Identity? In: Stuart Hall & Paul du Gay (eds) *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE, pp. 1-17.
- Haraway, Donna (1991) Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. London: Free Association Press, pp. 183-201.
- Hart, Marjolein 't en Manon van der Heijden (2009) 'Stadslucht maakt vrij'. Autonomie en rivaliteit in de vroegmoderne Noordelijke Nederlanden. In: L. Lucassen, Leo en W. Willems (red), *Waarom mensen in de stad willen wonen 1200-2010*. Amsterdam: Bert Bakker, pp. 79 - 102.
- Heuts, Leon (2005) "Multiculturaliteit is een ongewilde heiligschennis", interview met Rudi Visker, *Filosofie Magazine* nr.6, pp. 10-13.
- Heyd, David (2008) Is Toleration a Political Virtue? In: M. Williams & J. Waldron (eds) *Toleration and its Limits*. New York: New York University Press, pp. 171-194.
- Hilhorst, Pieter (2010) Vernederland. *De Volkskrant*, 3 augustus.
- Hirsi Ali, Ayaan (2002) *De zoontjesfabriek. Over vrouwen, islam en integratie*. Amsterdam/Antwerpen: Augustus.
- Hirsi Ali, Ayaan (2004) *De maagdenkooi*. Amsterdam/Antwerpen: Augustus.
- Hoogeveen, Hendrik (1954) *Toen de Amboneesjes kwamen*. Nijkerk: Callenbach.
- Hooven, Marcel ten (red) (2001) *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. Amsterdam: Boom.
- Hurenkamp, Menno en Jan Willem Duyvendak (red) (2004) *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Genneep.

- Hurenkamp, Menno en Evelien Tonkens (2008) *Wat burgers van burgerschap vinden*. Nicis.
- Koenis, Sjaak (1997) *Het verlangen naar gemeenschap*. Amsterdam: Van Genneep.
- Leeuwen, Bart van (2010) Dealing with Urban Diversity: Promises and Challenges of City Life for Intercultural Citizenship. *Political Theory* 38 (5): 631-657.
- Lichterman, Paul (2005) *Elusive Togetherness. Church Groups Trying to Bridge*. Princeton: Princeton University Press.
- Locke, John (2004 [1689]) *Een brief over tolerantie*. Budel: DAMON.
- Margalit, Avishai (2001) *De fatsoenlijke samenleving*. Amsterdam: Van Genneep.
- MacIntyre, Alasdair (1984, 2e druk) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Mepschen, Paul (2010) *Sensate Urban Bodies. Everyday Multiculturalism and the Politics of Aesthetics in the Netherlands and Berlin*. Universiteit van Amsterdam (unpublished paper).
- Mol, Annemarie (2000) Dit is geen programma. Over empirische filosofie. *Krisis. Tijdschrift voor empirische filosofie* 1 (1), pp. 6-26.
- Moller Okin, Susan (1999) *Is multiculturalism bad for women?* Princeton: Princeton University Press.
- Mouffe, Chantal (2000) *The democratic paradox*. London: Verso.
- Najand, Soheila (2008) Nieuw Cultureel Burgers worden niet geboren, maar gecreëerd. In: D. Ghidei Biidu et al. (red) *Nieuw Cultureel Burgerschap*. Arnhem: Stichting InterArt.
- Nauta, L.W. (1960) *De mens als vreemdeling*. Amsterdam: Van Oorschot.
- Nauta, Lolle (2000a) Competente burgers. In: L. Nauta, *Het onbehagen in de filosofie. Essays*. Amsterdam: Van Genneep, pp. 106-113.

- Nauta, Lolle (2000b) Exemplarische bronnen van het westerse autonomiebegrip. In: L. Nauta, *Het onbehagen in de filosofie. Essays*. Amsterdam: Van Genneep, pp. 67-87.
- Nauta, Lolle (2008) Wereldburgerschap. In: L. Nauta, *Politieke stukken. Een pleidooi voor kosmopolitisme*. Amsterdam: Van Genneep, pp. 95-113.
- Norden, S. van (1987) Moederlandse geschiedenis. Over identiteit en geschiedschrijving. In: Fonsbeck, K. en Kuipers, H. (red.), *Van totem tot lifestyle. Europese cultuur in ontwikkeling*. Amsterdam: KIT, pp. 194-209.
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Oenen, Gijs van (red) (2002) *Ongeregelde orde. Over gedogen en de omgang met wilde praktijken*. Amsterdam: Boom.
- Partij voor de Vrijheid (2010) *De agenda van hoop en optimisme. Verkiezingsprogramma PVV 2010-2015* (<http://www.pvv.nl/index.php/visie/verkiezingsprogramma.html>, dd. 14 september 2010)
- Pels, Dick (2004) *Een zwak voor Nederland. Ideeën voor een nieuwe politiek*. Amsterdam: AMBO/Anthos.
- Pels, Dick (2008) *Opium van het volk. Over religie en politiek in seculier Nederland*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Pels, Trees (2010) *Opvoeden in de multi-etnische stad* [oratie]. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Prins, Baukje (1997) *The standpoint in question. Situated knowledges and the Dutch minorities discourse*. Dissertatie Universiteit Utrecht.
- Prins, Baukje (2002) The Nerve to Break Taboos. New Realism in the Dutch Discourse on Multiculturalism. *JIMI* 3 (3&4), 2002, pp. 363-379.
- Prins, Baukje (2004, 2<sup>e</sup> herz. druk) *Voorbij de onschuld. Het debat over integratie in Nederland*. Amsterdam: Van Genneep.
- Prins, Baukje (2006) Meelevend wantrouwen. Over paternalisme, prostitutie en pornografie. *Waterstof. Krant van Waterland* nr. 12 ([www.waterlandstichting.nl/index.php?pid=162](http://www.waterlandstichting.nl/index.php?pid=162)).

- Prins, Baukje (2008) Sympathetic Distrust. Liberalism and the Sexual Autonomy of Women. *Social Theory and Practice* 34 (2), pp. 243-270.
- Prins, Baukje en Sawitri Saharso (2010) From Toleration to Repression. The Backlash against Multiculturalism in the Netherlands. In: Steven Vertovec en Susanne Wessendorf (eds), *The Multiculturalism Backlash: European discourses, policies and practices*. London: Routledge, pp. 72-91.
- Putnam, Robert D. (2000) *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Ramadan, Tariq (2004) *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Räthzel, N. (1994) Harmonious 'Heimat' and Disturbing niet 'Ausländer'!. In: Bhavnani K. K. and Phoenix, A. (eds.) *Shifting Identities, Shifting Racisms. A Feminism and Psychology Reader*. London: Sage, pp. 81-98.
- Rawls, John (2006 [1971]) *Een theorie van rechtvaardigheid*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Rough Guide to the UK - Asian travellers around London (1998). Scène uit de comedy serie *Goodness Gracious Me*, uitgezonden door de BBC, zie [http://www.dailymotion.com/video/xbuigp\\_goodness-gracious-me-series-1-episo\\_shortfilms](http://www.dailymotion.com/video/xbuigp_goodness-gracious-me-series-1-episo_shortfilms) (gezien d.d. 6 augustus 2010).
- Rousseau, Jean Jacques (2002 [1762]) *Het maatschappelijk verdrag*. Amsterdam: Boom.
- Saharso, Sawitri (2000) *Feminisme versus Multiculturalisme?* Utrecht: Forum.
- Saharso, Sawitri (2003) Feminist Ethics, Autonomy and the Politics of Multiculturalism. *Feminist Theory* 4 (2), pp. 199-215.
- Sandel, Michael (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Schama, S. (1995) *Landschap en herinnering*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- Schinkel, Willem (2008) *De gedroomde samenleving*. Kampen: Klement.



- Schuster, Anke (2010) *Public Reason and Religious Arguments* [Ph. Dissertation]. Rijksuniversiteit Groningen.
- Schuyt, Kees (2001) Alledaagse tolerantie. Een onvolmaakte deugd. In: Ten Hooven 2001, pp. 158-167.
- Shklar, Judith (1984) *Ordinary Vices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Smeets, Henk en Fridus Steijlen (2006) *In Nederland gebleven. De geschiedenis van Molukkers 1951-2006*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Smit, Vincent (2006) *De onzekere stad*. Intreerede. Den Haag: De Haagse Hogeschool.
- Soenen, Ruth (2006) *Het kleine ontmoeten. Over het sociale karakter van de stad*. Antwerpen: Garant.
- Stevenson, Nick (2003) *Cultural Citizenship. Cosmopolitan Questions*. Maidenhead, Berkshire: Open University Press.
- Taylor, Charles et al. (1994) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.
- Thaler, Richard & Cass Sunstein (2008) *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*. New Haven: Yale University Press.
- Tocqueville, Alexis de (2000 [1835/1840]) *Democracy in America*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Todorov, Tzvetan (2001) *Life in common. An essay in general anthropology*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Tonkens, Evelien (2006) *De bal bij de burger. Burgerschap en publieke moraal in een pluriforme, dynamische samenleving*. Oratie Leerstoel Actief Burgerschap. Vossiuspers Universiteit van Amsterdam.
- Tonkens, Evelien, Justus Uitermark en Marcel Ham (red) (2006) *Handboek moraliseren. Burgerschap en ongedeelde moraal*. Amsterdam: Van Gennep.

- Urem, Damir (2010) *Culturele misverstanden in het voortgezet onderwijs: waar een distincte cultuur de regel raakt*. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers.
- Veen, Janna van (1999) Multiculturele walhalla's – Diversiteitsbeleid is stedelijke trend. *Contrast* 6 (25), p. 5.
- Veling, Karst (2009) Een sterke samenleving kan omgaan met verschillen. In: Paul Dekker en Edwin van Rooyen (red) *Interculturele omgangsvormen*. Driebergen: Stichting Synthesis, pp. 40-43.
- Verhoeven, Imrat (2010) Goede burgers tellen mee, dwarse burgers niet. *Idee* 31 (2), pp. 14-17.
- Verhue, Dieter en Simone Roos (2009) *Bouwstenen van burgerschap. Een onderzoek in het kader van het Handvest voor Verantwoordelijk Burgerschap*. (zie <http://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/democratie-en-burgerparticipatie/documenten-en-publicaties/rapporten/2010/01/20/onderzoek-bouwstenen-van-burgerschap.html>).
- Verkuyten, Marcel (2010) *Identiteit en diversiteit. De tegenstellingen voorbij*. Amsterdam: Pallas Publications.
- Verwey-Jonker, Hilda (red), (1971) *Allochtonen in Nederland. Beschouwingen over de gerepatrieerden, Ambonezen, Surinamers, Antillianen, buitenlandse werknemers, Chinezen, vluchtelingen, buitenlandse studenten in onze samenleving*. Den Haag: Staatsuitgeverij.
- Visker, Rudi (2005) *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*. Amsterdam: SUN.
- Vuijsje, Herman (1986) *Vermoorde onschuld. Etnisch verschil als Hollands taboe*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- Wilders, Geert (2006) *Een nieuw-realistische visie* ([www.geertwilders.nl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=397](http://www.geertwilders.nl/index.php?option=com_content&task=view&id=397), dd. 14 september 2010)

- Williams, Bernard (1996) *Toleration: An Impossible Virtue?* In: David Heyd (red) *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- WRR (1979) *Etnische minderheden*. Den Haag: Staatsuitgeverij.
- WRR (1989) *Allochtonenbeleid*. Den Haag: Staatsuitgeverij.
- WRR (2007) *Identificatie met Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Young, Iris Marion (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zwaard, Joke van der (2010) *Scènes in de Copy Corner. Van vluchtige ontmoeting naar publieke vertrouwdheid*. Amsterdam: SUN/Trancity.

