



STEUNPUNT



MINDERHEDEN  
OVERIJSEL

# De vermeende kloof tussen culturen

door  
Prof.dr. E. snel



**Universiteit Twente**  
*de ondernemende universiteit*



# De vermeende kloof tussen culturen

Rede uitgesproken bij het  
aanvaarden van het ambt  
van bijzonder hoogleraar

## **Intercultureel Bestuur**

aan de faculteit Bedrijf, Bestuur  
en Technologie van de  
Universiteit Twente  
op donderdag 15 mei 2003  
door

Prof.dr. E. Snel



# De vermeende kloof tussen culturen

## Erik Snel

### Meneer de Rector Magnificus, geachte toehoorders\*

Toen de Verenigde Staten zich begin jaren negentig afvroegen waar na de koude oorlog de nieuwe politieke tegenstellingen liggen, schreef Samuel P. Huntington het geruchtmakende essay *The Clash of Civilizations*.<sup>†</sup> Huntington voorspelde dat de politieke conflicten in de wereld in de toekomst langs culturele scheidslijnen zouden verlopen. En hoewel hij daarbij maar liefst zeven wereldbeschavingen onderscheidde, was wel duidelijk dat de meest preciaire scheidslijn loopt tussen de westerse beschaving en de wereld van de Islam. Niemand kon toen verwacht hebben, dat we precies tien jaar later ook in het zo tolerante Nederland over de kloof tussen onverenigbare culturen zouden praten. Toch is dat de teneur die het Nederlandse minderhedendeбат steeds meer domineert.

Ik wil mijn oratie als bijzonder hoogleraar Intercultureel Bestuur gebruiken om een sociaal-wetenschappelijk commentaar te leveren op het actuele publieke én politieke debat over immigratie en integratie. Mijn centrale stelling daarbij is, dat de wijze waarop wij in Nederland over deze zaken spreken sinds een jaar of twee ingrijpend is veranderd. Niet alleen is er sprake van een duidelijke verharding van het integratiedebat, ook zijn culturele kwesties daarin steeds meer op de voorgrond komen te staan. Met andere woorden, het gaat niet meer primair om de hardnekkige achterstand van sommige migrantengroepen in de Nederlandse samenleving maar om de vermeende kloof tussen culturen. En is het probleem eenmaal zo gesteld, dan ligt de oplossing voor de hand. Migranten en minderheden worden méér dan vroeger geacht zich aan te passen aan de Nederlandse cultuur. In het Nederlandse minderhedendeбат van de afgelopen jaren klinkt steeds luider een roep om assimilatie.

Ik zal in mijn betoog drie kritische kanttekeningen plaatsen bij de assumptie dat we in Nederland te maken hebben met een kloof tussen culturen. In de eerste plaats stel ik dat degenen die het integratievraagstuk als botsing tussen culturen opvatten ertoe neigen een eenzijdig en daardoor onvolledig beeld van de opvattingen en het gedrag van migranten te

\* Ik dank Femke Stock en Kenneth van Zijl voor hun commentaar op een eerdere versie van deze tekst.

schetsen. In de tweede plaats betoog ik dat zij daarbij veelal uitgaan van een essentialistisch cultuurbegrip, dat in de culturele antropologie - de discipline die zich bij uitstek bezig houdt met cultuurverschillen - als volstrekt verouderd geldt. In de derde plaats betoog ik dat de roep om culturele aanpassing allerlei onbedoelde gevolgen oproept. Ik begin echter met een korte beschrijving van de ontwikkeling van het Nederlandse minderhedenbeleid en de gevoerde debatten daarover in de afgelopen decennia.

# Het Nederlandse minderhedendebat (1980-2000)

Er wordt in Nederland al sinds enkele decennia over de problematiek van minderheden en migranten gesproken. De invalshoek waarmee dit gebeurt verandert echter steeds, mede door de veranderende percepties van de situatie - die op hun beurt weer bepaald worden door de normatieve opvattingen die in verschillende historische perioden de boventoon voeren. Misschien mag ik bij wijze van terreinverkenning beginnen met een korte historische schets van het Nederlandse minderhedenbeleid.

Toen in de jaren zestig en zeventig de eerste gastarbeiders en daarna ook hun gezinnen naar Nederland kwamen, baarde dat weinig opzien.

De gastarbeiders gingen wonen in de oude stadswijken waar de Nederlanders wegtrokken en deden het werk dat wij niet meer wilden doen. Voor zover er voor deze groepen beleid werd gevoerd, naast incidentele maatregelen om de woon- en arbeidsomstandigheden te verbeteren, stond dat in het teken van het behoud van eigen cultuur. Dat wil overigens niet zeggen dat Nederlanders altijd al multiculturalisten waren.

Het uitgangspunt was dat migranten slechts tijdelijk hier zouden zijn en na verloop van tijd – na verrichte arbeid – weer naar eigen land zouden terugkeren. Deze ‘mythe van de terugkeer’, waarin de overheid én de betreffende migrantengroepen in gelijke mate geloofden, tekende het gevoerde beleid. Integratie was vanuit deze optiek uit den boze, want dat zou de gewenste terugkeer van migranten slechts belemmeren. De overheid ondersteunde wel migrantenorganisaties en -clubs die de onderlinge verbondenheid moesten bevorderen en voor de kinderen onderwijs in eigen taal.

Voorkomen moest immers worden dat migrantenkinderen niet zouden teruggaan omdat ze het Turks of Marokkaans niet machtig waren.

Pas begin jaren tachtig, na de komst van postkoloniale migranten uit Suriname, ontstond in Nederland het besef dat de migranten niet zouden vertrekken. Nederland was op weg een multiculturele samenleving te worden, waarin de diverse bevolkingsgroepen ieder met hun eigen cultuur en achtergrond met elkaar moesten zien samen te leven. In deze situatie werd een nieuw beleidsdoel geformuleerd: ‘integratie met behoud van eigen cultuur’. De voor de hand liggende vraag of integratie en behoud van eigen cultuur elkaar niet bijten, werd door slechts weinigen gesteld.<sup>2</sup> Ook vroeg niemand of migranten hun ‘eigen cultuur’ in een volstrekt nieuwe maatschappelijke context wel kunnen handhaven. Deze gedachte getuigt van een

essentialistisch cultuurbegrip – het idee dat je cultuur als een stuk bagage met je kunt meeslepen over de wereld – dat ik later in mijn verhaal zal bekritisieren. Op deze wijze werd het minderhedenbeleid ingepast in de typisch Nederlandse verzuilingstraditie. Het beleid bestond uit allerlei specifieke voorzieningen voor afzonderlijke migrantengroepen, enerzijds misschien gericht op emancipatie in eigen kring maar anderzijds vooral op gezelligheid en ontmoeting.

Begin jaren negentig vindt er weer een omslag in het minderhedenbeleid plaats. Wakker geschud door de economische crisis en het proces van industriële herstructurering waardoor juist veel migranten worden getroffen komt het accent nu te liggen op achterstandsbestrijding. Het integratiebeleid neemt afstand van de welzijnsoptiek van de jaren tachtig en richt zich primair op de verbetering van de onderwijs- en arbeidsmarktpositie van allochtonen. Volgens de Twentse hoogleraar Hoppe betekent dit een accentverschuiving in het minderhedenbeleid van een ‘group identity approach’ naar een ‘integration approach’.<sup>3</sup> Daarbij is er sprake van een zekere verharding van het integratiebeleid, een sterkere nadruk op de plichten van migranten. Dit komt onder meer tot uiting in de *verplichte* inburgering van nieuwkomers en in de nota *Kansen krijgen, kansen pakken* van de toenmalige minister Van Boxtel. Minderheden krijgen niet alleen bepaalde kansen, maar hebben ook de dure plicht daarvan gebruik te maken.

Toch kan men zich afvragen of er in de praktijk van het minderheden- of integratiebeleid werkelijk zoveel veranderde als al deze nieuwe slogans en beleidsconcepten uit landelijke nota’s suggereren. Bestuurskundigen en sociologen weten dat er een wereld van verschil bestaat tussen landelijke beleidsvorming en uitvoering daarvan op lokaal niveau. Ondanks de nieuwe doelen van het integratiebeleid treffen we in lokale uitvoeringspraktijken nog altijd allerlei elementen uit de oude, multiculturele groepsidentiteitsbenadering aan. Institutionele padafhankelijkheid, noemen bestuurskundigen dat. De institutionele hardheid van het integratiebeleid is ook een belangrijk punt in de analyse van de Amerikaanse migratiedeskundige Roger Brubacker. Hij laat zien dat integratie in diverse landen op verschillende wijzen wordt aangepakt. Ieder land kent zijn eigen ‘nationale denkstijl’ of ‘cultureel idioom’ op dit gebied en dat verandert niet zo snel. Stond het denken over integratie in de Verenigde Staten vanouds sterk in het teken van assimilatie, in Europa - in ieder geval in Nederland en Duitsland - kent het integratiebeleid een andere aanpak. Brubacker spreekt van een ‘differentialist approach’, een nadruk op verschillen. De achtergrond



van deze benadering heb ik hiervoor geschetst. Eerst dachten we dat migranten vanzelf wel zouden verdwijnen, daarna dat een groepsgewijze emancipatie zou plaats vinden (de verzuilingsgedachte). Concreet uit deze 'differentialist approach' zich volgens Brubacker in de volgende kenmerken van het integratiebeleid: a) een traditie van georganiseerd overleg met migrantenorganisaties, b) veel nadruk op onderwijs in eigen taal en c) specifieke voorzieningen voor migranten.

Als we vanuit deze optiek het Nederlandse integratiebeleid bekijken, dan zien we dat – alle retorische veranderingen ten spijt – in de dagelijkse praktijk veel hetzelfde is gebleven. Bijvoorbeeld het georganiseerde overleg van de overheid met migrantenorganisaties, kenmerkend voor de Nederlandse traditie van geïnstitutionaliseerd multiculturalisme.<sup>4</sup> De Nederlandse overheid voert al sinds jaren regulier overleg met migrantenorganisaties. Hoewel de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid in haar laatste rapport over het integratiebeleid er nadrukkelijk voor pleitte om van deze traditie af te stappen en in ieder geval niet ook nog de Chinese gemeenschap in het circus van het georganiseerde minderhedenoverleg op te nemen, is dit laatste precies wat gebeurde. Dit gebeurde overigens niet onder paars, maar onder het eerste kabinet Balkenende. Een ander voorbeeld is het onderwijs in eigen taal, een beleidsinstrument dat kennelijk voor allerlei doelen kan worden ingezet. Het begon ooit als middel om de terugkeer van migrantenkinderen naar het herkomstland te vergemakkelijken, nadien moest onderwijs in eigen taal het behoud van eigen cultuur bevorderen. Ook in de jaren negentig bleef dit beleid gewoon voortbestaan - nu met het twijfelachtige argument dat kennis van de eigen taal het leren van Nederlands zou vergemakkelijken. Pas het kabinet Balkenende leek het onderwijs in eigen taal definitief te willen afschaffen.

Tenslotte de vele specifieke welzijnsvoorzieningen van het minderhedenbeleid van de jaren tachtig. Ondanks de nieuwe nadruk op achterstandsbestrijding in het integratiebeleid is er wat dat betreft in de praktijk niet veel veranderd. Dit stelt althans de socioloog Koopmans. Volgens hem hebben we in Nederland het 'multiculturele model' nog lang niet achter ons gelaten: "Alle intenties ten spijt om een achterstandsbeleid op algemene grondslag te voeren worden organisaties en activiteiten op etnische grondslag nog altijd gul door de overheid ondersteund".<sup>5</sup> Dat hij gelijk heeft, bleek kort voor de vorige kamerverkiezingen uit een uitzending van het televisieprogramma NOVA over het lokale integratiebeleid in Amsterdam. We zagen een voetbalclub voor Marokkaanse jongens, fietsles voor

allochtone vrouwen, een gesubsidieerde voorziening in een moskee waar Turkse mannen gezamenlijk een maaltijd konden gebruiken. Allerlei zaken die - zoals de verantwoordelijke wethouder Oudkerk in de uitzending moest toegeven - weinig met integratie in de zin van achterstandsbestrijding te maken hebben.

Dames en heren, ik heb de ontwikkeling van het minderheden- en integratiebeleid tussen eind jaren zeventig en eind jaren negentig geschetst. In deze periode zien we, althans in theorie, drie keer een ingrijpende beleidswijziging: eerst wilde het beleid vooral de terugkeer van migranten vergemakkelijken, vervolgens wilde men 'integratie met behoud van eigen cultuur' bevorderen en vanaf de jaren negentig stond het integratiebeleid vooral in het teken van achterstandsbestrijding. We zagen echter ook dat er in de praktijk van het minderheden- en integratiebeleid, ondanks alle nieuwe beleidsdoelen en slogans, vooral veel hetzelfde is gebleven.

# Verharding van het minderhedendebat (2000-2002)

Ik ga nu over tot het meest recente hoofdstuk van het minderhedendebat, de periode na 2000. Het is duidelijk dat het minderhedendebat sinds de millenniumwisseling in een stroomversnelling is terechtgekomen. Dit bleek vooral uit de sensationele opkomst van Pim Fortuyn in de Nederlandse politiek en uit de klinkende overwinning van Lijst Pim Fortuyn (LPF) bij de kamerverkiezingen van 2002. Kiezersonderzoek maakte nadien duidelijk dat de kiezers vooral door het minderhedenstandpunt van de LPF werden aangetrokken. Fortuyn stond voor harde uitspraken zoals 'Nederland is vol' en 'de Islam is een achterlijke cultuur' - al werd dit laatste nadien afgezwakt tot 'een achterlopende cultuur'. Deze verharding van het minderhedenstandpunt blijft echter niet beperkt tot Fortuyn en de zijnen. Juist in en rond de door hen zo verguisde Partij van de Arbeid horen we soortgelijke geluiden, bijvoorbeeld in de bijdragen aan het Nederlandse minderhedendebat van achtereenvolgens de publicist Paul Scheffer, de hoogleraar Arie van der Zwan en de politica Ayaan Hirsi Ali. Zij allen spelen of speelden een vooraanstaande rol binnen de PvdA, al is Hirsi Ali inmiddels overgestapt naar de VVD.

Ik wil de stelling verdedigen dat de standpunten van deze drie, alsmede de opvattingen van Fortuyn, illustratief zijn voor een fundamentele omslag of paradigmawisseling in het Nederlandse minderhedendebat.

Met de Amerikaanse beleidswetenschappers Donald Schön en Martin Rein kunnen we zeggen dat de normatieve *frames* in het integratiedebat opnieuw zijn verschoven.<sup>6</sup> Schön en Rein willen met hun analyse duidelijk maken dat het definiëren van sociale problemen nooit een louter feitelijke, objectieve kwestie is. Wij definiëren sociale problemen vanuit een bepaald normatief *frame* of denkkader. *Frames* zijn - in hun woorden - onderliggende structuren van overtuiging, waarneming en waardering. Deze normatieve uitgangspunten vormen de bril, een bepaald *interpretatiekader*, waardoor wij de werkelijkheid waarnemen. Het frame bepaalt waar we naar kijken, wat we relevant vinden, hoe we er naar kijken en in welke termen of metaforen we onze bevindingen verwoorden.

De implicatie van Schön en Reins betoog is, dat we hetzelfde maatschappelijke vraagstuk vanuit verschillende normatieve denkkaders of *frames* op zeer uiteenlopende wijzen kunnen zien.

Zo ook het integratievraagstuk. Want *wat is hier nu eigenlijk het probleem?* Ik zal betogen dat de gangbare visie op de aard en achtergronden van het integratievraagstuk de afgelopen jaren vrij ingrijpend is gewijzigd. Deze nieuwe omslag in het integratiedebat wordt vooral duidelijk wanneer we ingaan op de inhoud én receptie van Paul Scheffers veelbesproken artikel over 'Het multiculturele drama' in Nederland.

Uitgangspunt van Scheffers analyse<sup>7</sup> is dat er een etnische tweedeling in Nederland aan het ontstaan is. Hij spreekt van 'het achterblijven van hele generaties allochtonen' en over 'de vorming van een etnische onderklasse'. Scheffer is echter niet alleen bezorgd over deze groeiende scheidslijnen in de Nederlandse samenleving, maar vooral over de aarzelende en gelaten reactie van de Nederlandse intellectuele en politieke elite over dit multiculturele drama. We willen het probleem niet zien en daarom kunnen we er niets aan doen. Nederland, aldus Scheffer, is gevangen in de gelukzaligheid van het (toen nog bestaande) paarse poldermodel. Tot dusver bevat zijn betoog geen werkelijk nieuwe gezichtspunten, al was zijn toonzetting harder dan indertijd gebruikelijk was. Hij gaat echter verder en daarmee verandert niet alleen de toon, maar ook de inhoud van zijn stellingname. Scheffer bekritiseert wat hij aanduidt als het 'gemakzuchtig multiculturalisme' dat denkt dat integratie alleen een kwestie van tijd is. De multiculturalisten hebben volgens hem geen oog voor de bedreigde 'culturele samenhang' in Nederland, voor de Islam als culturele splijtzwam en voor de wrok van migrantenjongeren, de tweede generatie, tegen zowel de Nederlandse samenleving die hun ouders geen kansen gaf als hun ouders die zich nooit hebben verzet. *En zo - schrijft Scheffer - stortte het kaartenhuis van de multiculturele samenleving ineen. Alle onuitgesproken verwachtingen, als zou integratie vooral een kwestie van tijd zijn, worden niet bewaarheid. Onder de oppervlakte van het openbare leven drijft een zee van verhalen over de botsing van culturen, die niet of nauwelijks wordt gehoord.* Zoals gezegd, werd Scheffers artikel veel besproken. Een klein legertje van allochtone voormannen en autochtone *opinion leaders* klom in de pen om Scheffer van repliek te dienen. Daarbij werden hem allerlei standpunten aangewreven, die hij zelf nooit heeft ingenomen. Hij is geen rechtse populist, wil de grenzen niet sluiten, roept niet op tot dwangmatige assimilatie en is niet tegen de Islam (hooguit tegen bepaalde uitingen daarvan).<sup>8</sup> Maar de toon is gezet, zowel door Scheffer als door anderen: Nederland begint het minderheden- of integratievraagstuk steeds meer als een cultureel probleem te zien, als de kloof tussen de meerderheidscultuur

en een afwijkende minderheidscultuur. Dit is ook de conclusie van Baukje Prins in haar analyse van het publieke debat dat op Paul Scheffers artikel volgde. Zij laat zien dat Scheffers verhaal tot allerlei misverstanden leidde, die hij vervolgens weer moest rechtzetten. Eén misverstand werd echter volgens Prins bewust door Scheffers medestanders in stand gehouden. Ik citeer:

*Voor hen (Scheffers medestanders) bestond het multiculturele drama namelijk niet uit de opkomst van een etnische onderklasse, maar uit de maatschappelijke onrust en overlast veroorzaakt door etnische minderheden vanwege criminaliteit, misbruik van sociale voorzieningen, antiwesterse sentimenten, de hoofddoek als symbool van vrouwenonderdrukking, etcetera. Niet de sociaal-economische positie van allochtonen baarde hen zorgen, maar de botsing tussen culturen, de dreigende ondermijning van de sociale cohesie.<sup>9</sup>*

Juist dit misverstand (zoals Baukje Prins het noemt) tekent de nieuwe manier waarop er sinds enkele jaren in Nederland over integratie wordt gesproken.<sup>10</sup> Er lijkt opnieuw sprake van een wisseling van frames: de achterstandsoptiek van het integratiedebat in de jaren negentig maakt gaandeweg plaats voor een benadering die de culturele verschillen tussen migranten en de Nederlandse samenleving benadrukt.

Ik vat deze nieuwe omslag in het integratiedebat samen in drie punten. Ten eerste verandert ons idee over welke maatschappelijke sferen in het geding zijn. Integratie was primair een sociaal-economisch probleem, het ging vooral om de gebrekkige onderwijs- en arbeidsmarktpositie van minderheden. Integratie wordt nu steeds meer als een cultureel probleem gezien: het gaat om het gedrag van migranten én om de culturele opvattingen die daaraan ten grondslag liggen. Het gaat om normen en waarden! Ten tweede verandert daarmee ons besef van de aard van het probleem. Integratie was een achterstandsprobleem, een vraagstuk van sociale ongelijkheid, maar het wordt steeds meer een kwestie van afwijkend gedrag. Hiermee verandert tenslotte ook ons beeld wiens probleem het eigenlijk is. Het integratievraagstuk was primair een probleem van de minderheden: zij verkeerden immers in een achterstandssituatie en moesten beleidsmatig ondersteund worden. Inmiddels is integratie niet alleen *hun* probleem, maar *ons* probleem. De vraag is namelijk hoeveel culturele diversiteit de Nederlandse samenleving kan én wil verdragen. Steeds vaker wordt de vraag gesteld waar de grens ligt van wat de Nederlandse samenleving nog tolereert. Het gaat niet meer alleen om de

achtergestelde positie van bepaalde bevolkingsgroepen, de samenhang van de Nederlandse samenleving staat op het spel.

Figuur 1. Integratieframes: achterstand versus cultuur

	Achterstandsoptiek	Culturele optiek
Maatschappelijke sfeer?	Sociaal-economisch	Cultuur (gedrag en achterliggende opvattingen)
Aard van het probleem?	Achterstand (met name in arbeid en onderwijs)	Afwijkend gedrag, normen en waarden
Wiens probleem?	Van allochtone groepen	Van de Nederlandse samenleving als geheel

Het meest expliciet zien we deze ‘culturele draai’ in het integratiedebat in het werk van Ayaan Hirsi Ali. Volgens haar beseft de Nederlandse overheid onvoldoende dat de gebrekkige integratie van veel Turken en Marokkanen vooral het gevolg is van de culturele achterstand van deze groepen. Er gaat een diepe kloof tussen enerzijds de moderne Nederlandse samenleving en anderzijds de belevingswereld van met name Moslimmigranten die qua cultuur nog in een premoderne tijd leven. Ze noemt drie culturele kenmerken van veel Moslimmigranten die volgens haar ‘grote integratieproblemen’ opleveren: hun hiërarchisch-autoritaire achtergrond, de patriarchale familiestructuur waarin de vrouw een ondergeschikte, dienende functie heeft en tenslotte het groepsgebonden denken waarin schaamte, eer en de daaruit voortvloeiende sociale controle een centrale rol innemen. Deze gedragskenmerken versterken de achterstand en uitsluiting van migranten afkomstig uit Islamitische landen. Ook bij Surinamers, Antillianen én bij autochtone Nederlanders komt onderklassevorming voor, maar deze groepen worden niet gehinderd door een gebrekkige sociaal-culturele integratie. Juist door deze culturele factoren, in wisselwerking met sociaal-economische achterstand, is volgens Hirsi Ali de kans op ontworteling en ontsporing bij Turken en Marokkanen groot. De oplossing ligt wat haar betreft, blijkens de titel van haar betoog, in integratie in de zin van ‘inwijding in de moderniteit’.<sup>11</sup>

Hirsi Ali baseert haar beschouwing in belangrijke mate op de ideeën van haar oud partijgenoot Arie van der Zwan. Ook hij schrijft de integratieproblematiek primair toe aan cultureel bepaalde gedragspatronen. Ik citeer:

*De kern van veel integratieproblemen is gelegen in het feit dat immigranten van niet-westerse origine, met name afkomstig uit Islamitische landen, een demografisch profiel vertonen dat functioneel is voor een andere soort samenleving dan de onze. Ze huwen namelijk op jonge leeftijd en hebben doorgaans grote gezinnen. (...) Dit demografisch profiel vormt een belangrijk obstakel voor hun sociale mobiliteit en integratie want kinderen die uit een groot gezin komen, treden zelf weer in het voetspoor van hun ouders. En voor sociale mobiliteit is een lange opleidingsperiode nu eenmaal een voorwaarde en die is strijdig met huwen op jonge leeftijd en het snel krijgen van kinderen.<sup>12</sup>*

Niet sociaal-economische achterstand, maar het gedrag en de cultuur van minderheden vormen dus de kern van het probleem. Cultureel bepaalde gedragspatronen van minderheden gelden enerzijds als oorzaak van achterstand maar veroorzaken anderzijds ook andere problemen. Beide auteurs wijzen op het gevaar van ontsporingen. Van der Zwan hanteert daarbij de klassieke sociologische redenering dat groepen met weinig financiële middelen, die wel blootstaan aan de verleidingen van de westerse consumptiemaatschappij, al snel andere routes zoeken om toch hun deel van de koek te krijgen: criminaliteit, zwart werken, enzovoort. Verdere immigratie is volgens Van der Zwan ongewenst, want dat leidt (ik citeer hem nogmaals) “..tot onbeheersbare gevolgen, tot overstretch die het karakter van de samenleving op het spel zet”.<sup>13</sup> Deze laatste uitspraak tekent het nieuwe besef dat met het integratievraagstuk niet alleen de positie van minderheden, maar de samenhang van de Nederlandse samenleving op het spel staat.

Hoe passen tenslotte de ideeën van Pim Fortuyn in dit plaatje? Hij was bij leven een duidelijke exponent van de culturele visie op het integratievraagstuk. Al in 1997 schreef hij zijn boek *Tegen de islamisering van de cultuur* waarin hij tegen het opkomende Islamitisch fundamentalisme waarschuwde. Als oplossing pleitte Fortuyn voor investeringen in de stedelijke achterstandswijken, waar zich een groot deel van de maatschappelijke problematiek van ons land concentreert: werkloosheid, uitkeringsafhankelijkheid, onderwijsachterstand, verloedering van de openbare ruimte, kleine én grote criminaliteit, enzovoort:

*Pakken we de problemen in de achterstandswijken niet met kracht aan, dan worden deze buurten niet alleen een kweekvijver voor criminaliteit in alle maten en soorten, maar zullen zij ook een bakermat vormen voor fundamentalistische bewegingen.*

*De Islam heeft nu al in deze wijken een grote aanhang. Wat er in al die moskeeën gebeurt, weten we niet precies, maar er wordt zeker niet alleen gebeden.*<sup>14</sup>

In zijn bekendste boek, *De puinhopen van acht jaar paars* (2002), zegt Fortuyn niet zoveel over onze Islamitische medeburgers. Slechts één keer haalt hij krachtig uit:

*Vanuit ons perspectief gezien – dat van de moderniteit – is veel van wat de Islam en haar cultuur uitdraagt verwerpelijk dan wel volstrekt achterlijk. Hetgeen ook blijkt uit onze grote economische, technologische, wetenschappelijke en culturele voor-sprong (...). Voor mij betekent dit dat de Islam en zijn cultuur het voor het zeggen heeft in zijn deel van de wereld. Daar staat tegenover dat wij het voor het zeggen hebben in ons deel van de wereld en dat wie van ver en bovenal van anders komt zich heeft aan te passen. Niet aan alles, maar wel aan wat wij zien als onze kernnormen en –waarden.*<sup>15</sup>

Fortuyn, Van der Zwan en Hirsi Ali representeren de nieuwe culturele optiek op het integratievraagstuk. De kern van het probleem ligt wat hen betreft niet bij de achterstand, maar bij het gedrag en de achterliggende culturele opvattingen van migranten – met name degenen afkomstig uit Moslim-landen. In grove lijnen schetsen zij een tweedeling tussen het moderne westen en de premoderne belevingswereld van veel Moslimmigranten. De cultuur van deze migrantengroepen is problematisch, niet alleen omdat zij achterstand in stand houdt, maar ook omdat het leidt tot allerlei gedrag (vrouwenonderdrukking, criminaliteit, fundamentalisme) dat een bedreiging voor de Nederlandse samenleving zou vormen. En is het probleem eenmaal zo gesteld, dan ligt de oplossing voor de hand: assimilatie of zoals Hirsi Ali zei: 'inwijding in de moderniteit'.



# Kritiek op het culturalisme

Het integratievraagstuk wordt de afgelopen jaren dus steeds meer als een cultureel probleem gezien. Het gaat om de kloof tussen culturen, niet alleen op wereldschaal, maar ook in ons Hollandse polderlandschap en met name om de werkelijke of vermeende culturele verschillen tussen autochtone Nederlanders en onze nieuwe 'Moslimmedelanders' (oftewel: Nederlanders met een Islamitische achtergrond). In de rest van mijn betoog werk ik drie punten van kritiek op deze culturele benadering van het integratievraagstuk nader uit. Ik betoog in de eerste plaats dat de 'culturalisten' in het integratiedebat ertoe neigen een eenzijdig, soms zelfs karikuraal beeld te schetsen van de betreffende migrantengroepen en hun cultuur. In de tweede plaats stel ik dat de culturalisten uitgaan van een verkeerd en verouderd cultuurbegrip, het essentialistisch cultuurbegrip. Ten slotte zal ik betogen, dat de hedendaagse nadruk op de culturele kant van het integratievraagstuk en de daarmee samenhangende roep om assimilatie allerlei onbedoelde effecten kan hebben.

## *Eenzijdig beeld van allochtone culturen*

Auteurs die de oorzaak van de integratieproblematiek in de afwijkende cultuur van de minderheden zoeken, schetsen vaak een zeer eenzijdig beeld daarvan. Zo moest volgens Van der Zwan de kern van het integratieprobleem gezocht worden in het cultureel bepaalde huwelijksgedrag van migranten uit Moslimlanden: jong huwen, veel kinderen krijgen, enzovoort. In dit patroon is het behalen van een hoger opleidingsniveau, nodig voor positieverbetering in de Nederlandse samenleving, vrijwel onmogelijk. Op soortgelijke wijze spreekt Hirsi Ali herhaaldelijk over migranten die Nederland 'binnenwandelen uit het Rifgebergte of het platteland van Anatolië'.<sup>16</sup> Doordat deze groepen vasthouden aan hun traditionele normen en waarden (bijvoorbeeld over de positie van de vrouw) is er weinig kans op een geslaagde inburgering in de moderne Nederlandse samenleving. Deze beschouwingen zijn eenzijdig omdat ze geen recht doen aan de interne heterogeniteit in migrantengemeenschappen. Niet alle Turkse en Marokkaanse migranten komen van het traditionele platteland, sommigen komen uit moderne stedelijke gebieden. Daarbij kunnen migranten bewust afstand nemen van hun traditionele achtergrond. Mensen kunnen immers kiezen. Zo bestaan er in iedere migrantengemeenschap verschillen tussen degenen die willen vasthouden aan de traditionele normen en waarden uit

het herkomstland (of liever gezegd: aan hun interpretatie daarvan) en degenen die daar juist bewust afstand van nemen. Dergelijke nuances passen echter niet in het betoog van de culturalisten in het integratiedebat. Men heeft geen oog voor migranten (met name jongeren en de tweede generatie) die behoedzaam laveren tussen de traditionele herkomstcultuur en de nieuwe eisen en ideeën van de Nederlandse samenleving of voor degenen die juist naar Nederland zijn gekomen om aan de gesloten herkomstcultuur te ontsnappen. Men heeft al helemaal geen oog voor migrantenjongeren die traditionele stijlkenmerken (bijvoorbeeld het hoofddoekje) *gebruiken* om in Nederland een bepaalde identiteit te stileren. Sommige Marokkaanse meisjes vertellen bijvoorbeeld dat zij soms een hoofddoek dragen om hun anders-zijn te accentueren, zonder dat dit voor hen een diepgaande religieuze betekenis heeft.

#### *Essentialistisch cultuurbegrip*

Een tweede en veel principiëler bezwaar tegen de culturalistische benadering van het integratievraagstuk betreft het achterliggende cultuurbegrip. Opgemerkt is dat het actuele publieke discours over de culturele kloof tussen autochtonen en migranten teruggrijpt op een cultuurbegrip dat in de culturele antropologie als volstrekt verouderd geldt. Om dit te begrijpen, moeten we nader ingaan op de zeer complexe discussie over wat ‘cultuur’ eigenlijk is. Zo kent de culturele antropologie ontelbare cultuurdefinities. In de zeer brede antropologische definitie staat ‘cultuur’ tegenover ‘natuur’. Cultuur is in deze opvatting alles wat de mens aan de natuur heeft toegevoegd, variërend van het eenvoudige handwerk van de zogenaamde ‘primitieve’ volken die antropologen bestuderen tot hoogstaande filosofische uitingen. In een meer beperkte opvatting wordt ‘cultuur’ opgevat als een ‘stroom van ideeën’ of het ‘alledaagse begrip’ van mensen. Dit is ook wel de idealistische benadering van cultuur genoemd.<sup>17</sup> Ik ga uit van deze beperkte opvatting van cultuur. ‘Cultuur’ is hier het geheel van ervaringen, kennis, normen, waarden, betekenissen en symbolen dat leden van een groep met elkaar delen.<sup>18</sup>

De cruciale vraag is echter hoe cultuur als het geheel van ideeën, waarden en normen van mensen zich verhoudt tot hun handelen. Het is duidelijk dat beide zaken niet los van elkaar staan. Immers, onze culturele ideeën of *frames* bepalen mede hoe we de werkelijkheid waarnemen en interpreteren en deze werkelijkheidspercepties of betekenisssystemen zijn weer mede bepalend voor hoe we handelen.<sup>19</sup> Tot dusver is er geen vuiltje aan de lucht, maar de vraag is hoe we de verhouding tussen cultuur en menselijk

handelen precies zien. Is cultuur niet meer dan een samenvatting of abstractie van al het gedrag van een bepaalde groep, van het meest typerende of pittoreske van het groepsgedrag?<sup>20</sup> Óf gaat de cultuur vooraf aan menselijk handelen en bepaalt het ons gedrag? In de klassieke sociologie en de klassieke antropologie (van Comte en Durkheim tot Malinowski en Boas) is deze deterministische visie op de verhouding tussen cultuur en gedrag min of meer gemeengoed geworden. Cultuur (of zoals Durkheim zei: 'sociale feiten') is niet zomaar het product van menselijk gedrag maar wordt voorgesteld als iets dat aan menselijk gedrag vooraf gaat en ons gedrag min of meer van bovenaf bepaald.

De theoretisch antropoloog Bidney noemde deze redenering begin jaren '50 al een 'culturalistische dwaling'. Het is een drogreden, een denkfout. Cultuur is niet meer dan al hetgeen wat mensen doen op basis van hun gedeelde ideeën en percepties van de werkelijkheid. Cultuur bestaat slechts voor zover het door menselijk gedrag wordt gevormd, het is een product, (de uitkomst van) een proces. Het is geen ding dat losstaat van menselijk gedrag, het is geen realiteit op zich (*sui generis*), laat staan dat het menselijk gedrag van bovenaf kan bepalen. In de sociologie formuleerden Berger en Luckmann in hun boek *The social construction of reality* een soortgelijke kritiek op al te deterministische denkwijzen in hun vak. Hun centrale these is dat de samenleving het product is van menselijk gedrag en als zodanig begrepen moet worden. We zijn echter geneigd om de samenleving als een vaststaand 'ding op zich' te zien. Berger en Luckmann spreken van reïficatie, dat wil zeggen het begrijpen van menselijke verschijnselen als waren het dingen die losstaan van menselijk gedrag. De mens als maker van de wereld wordt begrepen als het product van iets, menselijk gedrag als een afgeleide van niet-menselijke producten.<sup>21</sup>

De hedendaagse sociologie en antropologie hebben afstand genomen van deze deterministische visies op menselijk gedrag. In de sociologie heeft met name Antony Giddens de mens als een zelfstandig handelende actor weer in ere hersteld. Giddens verzette zich onder andere tegen het functionalisme, de theoretische stroming die dacht dat menselijk gedrag louter een afgeleide is van bestaande waarden en normen. Maar, zo stelde Giddens spottend, de mens is geen *cultural dope*.<sup>22</sup> In de hedendaagse antropologie is het cultuurbegrip nog altijd heftig omstreden. Maar volgens de antropoloog Gerd Baumann, op wiens werk ik mij hier in belangrijke mate baseer, zijn antropologen het over één ding wel eens: cultuur is niet een vaststaand ding, maar een analytische notie. Wat wij de 'cultuur' van een groep noemen, is een samenvatting of abstractie van hun opvattingen of gedrag.

Cultuur veroorzaakt geen gedrag en kan ook het gedrag van een groep niet voorspellen. Cultuur bestaat slechts voor zover het door menselijk gedrag wordt gevormd.<sup>23</sup>

Des te opvallender is het, dat dit gereïficeerde essentialistische cultuurbegrip in het hedendaagse minderhedendebat nieuw leven wordt ingeblazen. We zien de wederopstanding van het essentialistische cultuurbegrip op diverse manieren. Bijvoorbeeld in de pogingen van de leiders van migrantengroepen om hun etnische achterban te mobiliseren. Ze roepen migranten op trots te zijn op hun eigen cultuur en culturele identiteit. De slogan *Black is beautiful* van de Amerikaanse zwarte burgerrechtenbeweging uit de jaren zestig is hiervan een goed voorbeeld, maar ook de hedendaagse oproep van de Arabisch-Europese Liga aan migrantenjongeren om trots te zijn op hun Arabische achtergrond. Het hoeft hier niet om een bestaande culturele identiteit te gaan. In dit mobilisatieproces worden bepaalde werkelijke of vermeende unieke culturele kenmerken van een groep benadrukt, aangepast en desnoods bewust gecreëerd.<sup>24</sup> Sociale wetenschappers spreken in deze van de *'invention of tradition'* of van *'imagined communities'*, het uitvinden van tradities en het inbeelden van niet-bestaande gemeenschappen.<sup>25</sup> Moslimleiders geven bijvoorbeeld een nieuwe draai aan het concept van de *Umma*, als zou er een coherente Moslimgemeenschap met een eigen cultuur en een gedeeld lot bestaan. Dit gaat voorbij aan het feit dat Moslims voortkomen uit allerlei landen en culturen, van Bangla Desh, Pakistan en de Arabische wereld tot aan Afrika en Paramaribo toe.<sup>26</sup>

Meer algemeen heeft de historicus Edward Saïd al eerder laten zien, dat het idee van de Moslims als een samenhangende gemeenschap met een eigen cultuur eigenlijk een westerse vinding is. Al sinds eeuwen wordt er vanuit het westen gezocht naar de verschillen tussen de eigen en de Islamitische wereld. In deze beweging van het oriëntalisme, aldus Saïd, worden de verschillen tussen beide werelden bewust uitvergroot. Het resultaat is het idee dat er een potdichte grens bestaat tussen 'het westen' en 'de Islam', tussen 'wij' en 'zij', tussen 'modern' en 'traditioneel'. Maar dit idee bestaat slechts bij de gratie van grove generalisaties en culturele gemeenplaatsen en gaat voorbij aan de interne verschillen in beide werelden. Want natuurlijk kennen zowel 'wij' als 'zij' meer traditionele en meer vooruitstrevende geesten.<sup>27</sup>

Maar niet alleen leiders van de 'etnische politiek' bedienen zich van een gereïficeerd of essentialistisch cultuurbegrip. Hun politieke tegenstanders, degenen die benadrukken dat de etnische en culturele kenmerken van

migrantengroepen onverenigbaar zijn met 'de' westerse of Nederlandse cultuur, doen in feite hetzelfde. Volgens de Duitse socioloog Wimmer die het integratievraagstuk vanuit diverse sociologische theorieën beziet, is dit de functionalistische visie op integratie. Vanuit deze optiek wordt met name de normatieve zijde van integratie benadrukt: het verschil tussen westerse burgers en migranten uit derdewereldlanden, uit agrarische en deels nog feodale samenlevingen, landen die de Reformatie en de Verlichting niet hebben meegemaakt. Vanuit deze optiek is de culturele onverenigbaarheid (*cultural incompatibility*) de voornaamste oorzaak van integratieproblemen, die nog versterkt worden door het lage opleidingsniveau en de geringe beroepservaring van veel immigranten. Dit is precies de visie die we de laatste tijd ook in Nederland steeds vaker horen. Volgens Wimmer berust deze beeldvorming op bewust gecreëerde scheidslijnen tussen autochtonen en migranten en uiteindelijk op een essentialistisch cultuurbegrip. Niet de vermeende culturele onverenigbaarheid op zich behoeft volgens hem verklaring, maar onze *perceptie* van de onoverbrugbare culturele afstand tussen autochtonen en migranten.

Hoe komt het dat we de kloof tussen culturen *menen* te zien? In wat voor situaties ontstaat er behoefte om afstand te nemen van 'de ander' en worden verschillen tussen culturen gecreëerd? Deze vraag behoeft nader onderzoek, maar de beschikbare literatuur biedt wel enkele tentatieve antwoorden. Het trefwoord daarbij is angst. Natuurlijk bestaan er in de hedendaagse multiculturele samenleving culturele verschillen, maar dat hoeft niet tot misverstanden of conflicten te leiden. Dit laatste gebeurt pas, zo stellen Griffioen en Tennekes<sup>28</sup>, als mensen niet verstandig over hun meningsverschillen kunnen praten. Soms lopen de interpretatiekaders of *frames* aan beide kanten van de grens zo uiteen, dat we niet tot een gemeenschappelijke definitie van de situatie kunnen komen. Dit roept wederzijdse irritaties op. Nieuwkomers verzetten zich tegen wat zij ervaren als de culturele dominantie van 'gevestigde' Nederlanders en bepleiten het behoud van eigen cultuur. De 'gevestigde' Nederlanders zien juist daarin een bedreiging voor de bestaande orde en bepleiten dat migranten zich aanpassen aan bestaande regels. Het gevolg is dat het integratievraagstuk steeds meer in culturele termen wordt besproken: migranten eisen ruimte voor hun eigen culturele identiteit, autochtone Nederlanders vrezen dat de Nederlandse culturele identiteit wordt bedreigd. Beide partijen zien 'de cultuur' als een bestaande collectieve identiteit en vergeten daarbij dat culturen sociale constructies zijn.

Deze wederzijdse irritaties en geconstrueerde tegenstellingen worden nog

verscherpt door de vele grote en kleine affaires tussen het westen en de Islam die we de afgelopen jaren hebben gekend. Zo wijst Baumann op de Rushdie-affaire van begin jaren negentig, waaruit overigens ook blijkt dat de vermeende kloof tussen het westen en de Islam niets iets van de laatste jaren is. De affaire begon toen de Iraanse leider Khomeiny een fatwa uitsprak tegen Salman Rushdie vanwege zijn boek *De Duivelsversen* dat als beledigend voor de Islam werd ervaren. De fatwa behelsde “een oproep aan alle goede Moslims hem (Rushdie) snel te executeren”.<sup>29</sup> Volgens Baumann werden de verschillen tussen de westerse en de Moslimcultuur in deze periode flink aangewakkerd. De Europese media construeerden een tegenstelling tussen enerzijds ‘de Islam’ en anderzijds ‘het westen’ en iedereen die voor vrijheid van meningsuiting is. Het was alsof iedere Moslim moest kiezen: óf je bent voor de Islam óf je bent voor vrijheid van meningsuiting – en dus een slechte Moslim.<sup>30</sup> De terroristische aanslagen van 11 september 2001 verscherpten deze vermeende tegenstelling tussen ‘het westen’ en ‘de Islam’ alleen maar. In het licht van deze ingrijpende gebeurtenissen zijn de kleine affaires die wij in Nederland beleefden, bijvoorbeeld de ophef over de uitspraken van de Rotterdamse imam El-Moumni over homo’s<sup>31</sup>, slechts een voetnoot in de geschiedenis.

We zijn, al met al, het integratievraagstuk de afgelopen jaren dus steeds meer als een cultureel probleem gaan zien, als een botsing van culturen. Impliciet of expliciet gebruiken we daarbij een culturalistische denkwijze c.q. een essentialistische cultuuropvatting die in de culturele antropologie als verouderd en onhoudbaar geldt. In de literatuur vindt men vier bezwaren tegen dit culturalisme.<sup>32</sup> Het eerste bezwaar betreft de neiging om culturen als vaststaande, afgebakende en homogene gehelen voor te stellen, waarmee voorbijgegaan wordt aan de in iedere cultuur bestaande diversiteit. We spreken over ‘de’ Marokkaanse versus ‘de’ Nederlandse cultuur alsof er binnen deze culturen geen verschillen bestaan. Echter, er bestaat een wereld van verschil tussen – om maar wat te noemen – een Nederlandse zakenman en een Amsterdamse kraker óf tussen een professor uit Rabat en een ongeletterde gastarbeider uit het Marokkaanse Rifgebergte. Het tweede bezwaar tegen het culturalisme is de neiging om cultuur te reïficeren. Een cultuur is niet meer dan een bepaald waarneembaar patroon in het menselijk handelen. We zijn echter geneigd om een cultuur als een vaststaand ding te zien. Dit blijkt ook uit de woorden die we gebruiken. We spreken van de ‘culturele bagage’ van migranten: alsof de culturele opvattingen, waarden en normen van mensen ‘dingen’ zijn, die zij als een stuk

bagage over de wereld met zich meeslepen. We spreken ook van 'cultuurdragers': alsof mensen hun cultuur niet maken, maar slechts dragen. Tenslotte spreken we vaak van migrantenjongeren die gevangen zijn 'tussen twee culturen'. Het is één ding om te stellen dat migrantenjongeren deelhebben aan meerdere culturele contexten die een rol spelen in hun gedrag en hun perceptie van de wereld. Het is echter iets heel anders om te denken dat deze culturen het gedrag van jongeren van buitenaf bepalen. Het idee van migrantenjongeren als 'gevangene tussen twee culturen' gaat uit van de gedachte van culturen als onbewegelijke dingen en niet van cultuur als het product van menselijk gedrag.<sup>33</sup> Anders gezegd, mensen kunnen spelen met twee petten op, maar ze zijn er geen gevangene van.

Dit hangt samen met een derde bezwaar, de neiging van culturalisten om cultuur te zien als een verklaring voor menselijk gedrag. Wij denken vaak dat het gedrag van migranten wordt veroorzaakt door hun 'cultuur'. Cultuur wordt dan gezien als een besturingsprogramma voor menselijk gedrag, in termen van Hofstede: de cultuur als 'collectieve programmering van de geest'.<sup>34</sup> Anderen zagen cultuur als een 'dwingende macht' waaraan mensen zich niet kunnen onttrekken.<sup>35</sup> Alsof mensen marionetten zijn van wie het gedrag van bovenaf door hun cultuur wordt gestuurd. Dit is precies het beeld van de mens als *cultural dope* waartegen Giddens zich verzette. De culturalistische denkwijze heeft geen oog voor individuen als bewust handelende actoren, die zich in hun handelen soms laten leiden door routine of gangbare ideeën, maar andere keren zich bewust daartegen afzetten.

Het vierde bezwaar tegen het culturalisme is een logisch gevolg van het voorgaande: culturalisten hebben geen oog voor verandering. Culturele continuïteit geldt als natuurlijke situatie, verandering komt hooguit tot stand door contact met andere culturen. Als menselijk gedrag enkel een afgeleide van de bestaande cultuur is, is er – wederom in termen van Giddens – geen plaats voor de mens als actief handelende actor die buiten de platgetreden paden der traditie treedt. Juist in onze veelzijdige, complexe, multiculturele én snel veranderende samenleving is dit beeld van het individu als een willoze marionet van vaststaande culturen niet meer van deze tijd.

De beperkingen van de culturalistische denkwijze treden het duidelijkst aan het licht als we ons afvragen hoe een Marokkaanse Nederlander in een bepaalde situatie zal handelen. Als een Marokkaan, als een Nederlander óf als een in Nederland levende Marokkaan? Laat deze persoon zich volledig

leiden door zijn Marokkaanse referentiekader (de zogenaamde culturele bagage), door nieuw verworven Nederlandse inzichten óf door een combinatie van beide? Wie deze vraag werkelijk wil beantwoorden, kan niet blijven steken in gemeenplaatsen over 'de' Marokkaanse of 'de' Nederlandse cultuur maar moet nagaan hoe de betrokkene de situatie waarin hij verkeert interpreteert, welke betekenis hij daaraan toekent en hoe hij op basis daarvan handelend optreedt.

Samenvattend: het idee dat een culturele kloof de voornaamste hindernis is voor de integratie van migranten in de Nederlandse samenleving berust op een verkeerd cultuurbegrip. Mensen zijn geen gevangene van hun cultuur, hun gedrag wordt niet van bovenaf gestuurd door bepaalde culturele normen en waarden. Het idee van een onoverbrugbare kloof tussen twee culturen, 'de' Nederlandse of westerse cultuur versus 'de' Islamitische, is gebaseerd op een gereïficeerde opvatting van cultuur. Cultuur is geen vaststaand ding, maar iets dat door menselijk gedrag voortdurend wordt gereproduceerd. Hierbij is culturele divergentie even goed mogelijk als een geleidelijk proces waarbij verschillende bevolkingsgroepen in de Nederlandse samenleving naar elkaar toe groeien en uiteindelijk culturele vermenging optreedt.

#### *Onbedoelde gevolgen van de roep om aanpassing*

Iedere probleemdefinitie betekent automatisch dat in een bepaalde richting naar oplossingen wordt gezocht. Ziet men het integratievraagstuk primair als cultureel probleem, dan ligt de oplossing in culturele aanpassing of assimilatie. Inderdaad klinkt er in het hedendaagse minderhedendebat een steeds luider roep om aanpassing of assimilatie. We zien dat bij Pim Fortuyn en Ayaan Hirsi Ali maar ook bij Paul Schnabel, directeur van het Sociaal en Cultureel Planbureau, in zijn essay over wat hij de 'multiculturele illusie' noemde.<sup>36</sup> Het idee dat migranten hun eigen cultuur en etnische identiteit moeten verliezen en zich moeten aanpassen aan de Nederlandse kernwaarden, is het meest pregnant bij minister Nawijn. Hij stelde zich ten doel dat nieuwkomers zich "qua onderwijs, wonen en werken Nederlander voelen".<sup>37</sup> Dit is inderdaad een heel nieuw geluid in het Nederlandse minderhedenbeleid. Immers, twee jaar geleden schreef de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid nog dat "...een streven naar assimilatie, in de zin van het volledig opgaan in de Nederlandse cultuur, niet wenselijk en ook niet nodig is".<sup>38</sup>

Terzijde zij overigens opgemerkt dat zowel de huidige roep om aanpassing



als het oude multiculturele ideaal van ‘integratie met behoud van eigen cultuur’ op een essentialistische cultuuropvatting berusten. In beide gevallen wordt er immers vanuit gegaan dat hun cultuur én onze cultuur volstrekt afgebakende entiteiten zijn. Of je behoudt je eigen cultuur en dan blijf je op afstand van de Nederlandse cultuur. Óf je neemt Nederlandse of westerse opvattingen en gedragspatronen over, maar dan vervreemd je van de eigen cultuur. In realiteit zullen beide zaken weinig voorkomen.

Aan de ene kant is het onwaarschijnlijk dat migranten zich helemaal niet aanpassen aan hun nieuwe omstandigheden, dat wil zeggen dat ze hun oude ideeën en overtuigingen onverkort handhaven. Er vindt altijd een zekere mate van aanpassing plaats; de roep om aanpassing is daarom in zekere zin overbodig. Aan de andere kant mogen we ook niet verwachten dat migranten zich *volledig* aanpassen, alsof ze als een ‘onbeschreven blad’ naar Nederland zijn gekomen. De realiteit is veeleer dat migranten bepaalde zaken overnemen en andere zaken afwijzen, dat er culturele vermenging optreedt en er uiteindelijk veranderlijke, meerduidige, hybride cultuurvormen ontstaan.<sup>39</sup>

Er wordt tegenwoordig veel over ‘integratie’ gesproken, maar wat bedoelen we daar eigenlijk mee? In het hedendaagse debat wordt integratie steeds vaker geïdentificeerd met aanpassing of assimilatie. Migranten worden geacht hun eigen cultuur en etnische identiteit van zich af te werpen en, zoals Nawijn zei, zich Nederlander te voelen. Een andere visie treffen we aan bij mijn collega’s Godfried Engbersen en René Gabriëls, met name waar zij spreken over de expressieve dimensie van integratie. De auteurs poneren een driedimensionaal model van integratie dat op bepaalde punten lijnrecht tegenover het nu gangbare assimilatiediscours staat. Integratie is geslaagd indien migranten in staat zijn een goede maatschappelijke positie te verwerven (de functionele dimensie van integratie), zich aan de geschreven en ongeschreven regels van het maatschappelijk verkeer houden (de morele dimensie) en hun eigen culturele identiteit kunnen ontwikkelen en uiten (de expressieve dimensie). Engbersen en Gabriëls onderkennen overigens dat de verschillende dimensies van integratie op gespannen voet met elkaar kunnen staan. Zo zijn sommige culturele uitingen (denk aan eerwraak of besnijdenis van meisjes) in Nederland bij wet verboden. Voor zover mogelijk moet echter aan elk van deze drie dimensies van integratie worden voldaan. Als migranten massaal zijn uitgesloten van het arbeidsproces dreigt sociale desorganisatie. Houden ze zich niet aan de wet en de ongeschreven sociale regels, dan dreigt anomie of normloosheid. Krijgen ze geen gelegenheid hun eigen collectieve identiteit te ontwikkelen en te uiten, dan dreigt

vervreemding en identiteitscrisis.<sup>40</sup>

Met andere woorden, de hedendaagse roep om aanpassing is niet alleen overbodig omdat mensen zich per definitie in meer of mindere mate aanpassen aan een nieuwe situatie, maar kan ook onbedoelde gevolgen hebben. In de literatuur zien we daarvan diverse voorbeelden. In de eerste plaats kan de roep om aanpassing onbedoelde politieke gevolgen hebben, zoals blijkt uit de Amerikaanse ervaring. Diverse auteurs hebben betoogd, dat juist de assimilatiepolitiek van de Amerikaanse overheid tot een sterker etnisch bewustzijn en etnisch-getinte politieke bewegingen heeft geleid.<sup>41</sup> Het is dan ook niet verwonderlijk dat er in Nederland juist nu nieuwe bewegingen opkomen zoals de Arabisch-Europese Liga van Abou Jajah, die migrantenjongeren oproepen trots te zijn op hun eigen identiteit en culturele achtergrond.

De voortdurende roep om aanpassing kan in de tweede plaats nadelige psychologische gevolgen hebben en wel op diverse manieren. De roep om aanpassing veroorzaakt spanningen binnen migrantengemeenschappen, bijvoorbeeld tussen degenen die zich wel willen aanpassen én degenen die dat niet willen. De eersten worden door de radicalen binnen de eigen groep ook wel 'bounties' genoemd: zwart van buiten, maar wit van binnen. Het effect is vaak dat juist de radicalen de overhand krijgen en degenen die tot aanpassing bereid zijn gemarginaliseerd raken, dus precies het tegendeel van wat men wilde bereiken. Tenslotte kan een te sterke druk op migranten om zich aan te passen gevoelens van vervreemding oproepen. Migrant verkeren dan ook in een zeer moeilijke positie. Enerzijds hebben ze door hier te komen afstand genomen van hun oude samenleving, anderzijds voelen ze zich in hun nieuwe samenleving niet geaccepteerd. Het integratiebeleid zou er toch uiteindelijk op gericht moeten zijn dat migranten zich thuis voelen in hun nieuwe samenleving. Wie echter alleen geduld wordt voor zover hij of zij zich aanpast, voelt zich niet geaccepteerd.<sup>42</sup>

# Besluit

Ik zou mijn betoog in een paar zinnen willen samenvatten. Ik heb betoogd dat de wijze waarop we in Nederland over integratie spreken de afgelopen jaren ingrijpend is veranderd. Niet alleen is er sprake van een duidelijke verharding van het integratiedebat, ook wordt dit debat steeds meer in culturele termen gevoerd. Het gaat niet meer primair om de achtergestelde positie van minderheden en migranten in de Nederlandse samenleving, maar om de vermeende kloof tussen culturen die als een bedreiging voor de maatschappelijke cohesie wordt opgevat. Ik heb echter ook betoogd dat dit nieuwe denken over Nederland en haar migranten in termen van onverenigbare culturen op een misvatting berust.

Ik heb in mijn verhaal drie kritiekpunten uitgewerkt over het idee van botsende culturen in Nederland. In de eerste plaats neigen degenen die dit betogen ertoe een eenzijdig en daardoor onvolledig beeld te schetsen van het gedrag en de achterliggende culturele opvattingen van migranten. Dit beeld wordt bepaald door de meest traditionelen onder de naar Nederland gekomen migranten en niet door degenen die er wel in zijn geslaagd een positie in de Nederlandse samenleving op te bouwen. We zien wel Turkse en Marokkaanse WAO'ers of bijstandsgerechtigden, maar *geen* werkende Surinaamse vrouwen of de vele Turkse en Marokkaanse studenten.

In de tweede plaats heb ik betoogd dat het idee van botsende culturen theoretisch gezien op een verkeerd cultuurbegrip berust. Het idee van een onoverbrugbare kloof tussen culturen, 'de' Nederlandse of westerse cultuur versus 'de' Islamitische, is gebaseerd op een gereïficeerde opvatting van cultuur. Migrant zouden gevangen zijn in hun culturele traditie en dat belemmert hun integratie in de Nederlandse samenleving. Ik heb gewezen op de tekortkomingen van deze culturalistische denkwijze. Cultuur is geen vaststaand ding dat het gedrag van mensen van buitenaf bepaalt of dat hen in hun gedrag belemmert, maar iets dat door menselijk gedrag voortdurend wordt gereproduceerd. Over de uitkomsten van dit proces in termen van culturele divergentie of convergentie kan op voorhand niets worden gezegd. In de derde plaats heb ik er op gewezen dat de hedendaagse roep om aanpassing gemakkelijk onbedoelde effecten heeft. Zo blijkt dat de Amerikaanse assimilatiepolitiek uiteindelijk resulteerde in een versterking van het etnisch bewustzijn en de opkomst van etnisch getinte sociale bewegingen. Eveneens in de Verenigde Staten is duidelijk geworden dat

te veel nadruk op assimilatie gemakkelijk tot spanningen leidt, zowel tussen mensen (conflicten tussen gematigden en radicalen) als binnen mensen (gevoelens van vervreemding).

# Dankwoord

Aan het einde gekomen van deze rede wil ik graag enkele persoonlijke woorden uitspreken.

Ik dank het Universiteitsfonds van de Universiteit Twente die deze leerstoel en mijn benoeming daarop mogelijk heeft gemaakt. Mijn dank gaat tevens uit naar het Steunpunt Minderheden Overijssel (SMO), met name naar haar directeur Ed Wallinga, die de leerstoel heeft geïnitieerd en deels financiert. Beste Ed, ik heb je het afgelopen half jaar leren kennen als een buitengewoon actief en innovatief persoon die voortdurend nieuwe plannen lanceert. Eén van je wilde plannen was om een 'eigen hoogleraar' te hebben, zoals je het mij ooit vertelde. Ik wil mij daar graag voor laten gebruiken. Ik heb het de afgelopen periode buitengewoon inspirerend gevonden om met jou, het SMO en al haar medewerkers samen te werken.

Een oratie biedt de mogelijkheid kort terug te blikken op je loopbaan en een dankwoord uit te spreken aan degenen die daarbij belangrijk waren. Mijn universitaire loopbaan speelde zich in diverse stadia af. Ik had het geluk meerdere universiteiten en instituten van binnen te mogen zien. Het aantal personen dat in de loop der jaren belangrijk voor mij was, is te groot om op te noemen. Sommige mensen mogen echter niet ongenoemd blijven. Ik begon mijn studie in Utrecht bij de Utrechtse vakgroep Planning en Beleid. De jongste docent aldaar was overigens ene Frans van Vught, thans rector van deze universiteit. Uit deze periode wil ik vooral Douwe van Houten en Bart van Steenberghe danken. Douwe begeleidde mij tijdens mijn afstuderen en de eerste jaren van mijn promotieonderzoek, Bart was voor mij de meest inspirerende docent binnen de vakgroep en nadien een vriend die mij bovendien meenam naar Dubrovnik waar ik mijn echtgenote leerde kennen. Zo gaat dat...

Vervolgens kwam ik – nog steeds in Utrecht – bij Algemene Sociale Wetenschappen terecht, bij de projectgroep Stad en Staat, een ware Gideonsbende. Niet alleen lagen we voortdurend overhoop met de hogere autoriteiten binnen de faculteit, maar ook – en misschien wel daardoor – hadden we onderling een sterke band. Ik ben zeker niet de enige onder mijn toenmalige collega's die met weemoed aan deze periode terugdenkt. Als we elkaar nu weer tegenkomen, zeggen we altijd: zo leuk als toen wordt het

nooit meer. Bij Stad en Staat kwam ik ook Godfried Engbersen en Jack Burgers tegen, nu nog steeds mijn collega's in Rotterdam. Jullie zijn allebei een grote bron van inspiratie en steun voor mij geweest. Godfried, het is onmogelijk te zeggen hoe belangrijk jij voor mij was. Jij sleepte mij door mijn promotieonderzoek, toen ik het spoor enigszins bijster was (overigens samen met René Gabriëls die ik hierbij ook wil bedanken). Daarna hebben we samen zoveel projecten gedaan en artikelen geschreven, dat ik de tel allang ben kwijtgeraakt. Godfried en Jack, jullie zijn niet alleen fijne collega's maar ook vrienden van mij geworden. Ik dank jullie daarvoor.

In 1998 verhuisde ik met beide heren en een handvol andere getrouwen van Utrecht naar Rotterdam, waar wij terechtkwamen bij de Afdeling Sociologie. In Utrecht lieten wij collega's achter, maar in Rotterdam vonden we nieuwe collega's waarmee al snel intensieve samenwerkingsrelaties ontstonden. Ik zou veel personen kunnen noemen die voor mij belangrijk zijn, maar dat zou te ver gaan..

Hier in Twente kom ik weer nieuwe mensen tegen. Sommige nieuwe collega's kende ik al, met name Romke van der Veen en Willem Trommel, en ik vind het een eer om met hen te mogen samenwerken. Daarnaast leerde ik nieuwe mensen kennen, zoals Bas Denters, Wilbert Rodenhuis en Seeta Autar. Zij allen zijn verbonden aan het Kennis Instituut Stedelijke Samenwerking, ook wel bekend onder de welluidende afkorting KISS. Mijn echtgenote vreesde al dat ik in Twente bij een relatiebureau was terechtgekomen. Met Wilbert werk ik sinds enige maanden intensief samen, met Bas hoop ik een groots onderzoeksprogramma over grotestedenbeleid en interculturaliteit te kunnen opzetten. Eerste stapjes in die richting hebben we al genomen.

Maar mijn nieuwe baan speelt zich zeker niet af in de beslotenheid van de universiteit. Ik ben de afgelopen maanden met veel mensen – van de provincie, van gemeenten, van allerlei maatschappelijke instellingen – in gesprek geraakt over vraagstukken van integratie en integratiebeleid. Ik wil jullie bedanken voor jullie belangstelling voor mijn ideeën over deze kwesties en hoop in de komende jaren nog veel voor jullie te kunnen betekenen. In het debat over het integratievraagstuk hier in de provincie Overijssel komt steeds een bepaalde teneur naar voren. De problemen op dit gebied zijn in de Overijsselse steden lang niet zo groot als in het westen van het land. En – om met Ed Wallinga te spreken – dat willen we graag zo

houden. Ik hoop daaraan mijn bescheiden steentje te kunnen bijdragen.

De laatste woorden van mijn oratie wil ik besteden aan mijn dierbaren. Ali, mijn moeder, ik dank je voor alles wat je gedurende mijn leven voor mij hebt gedaan en betekend. Ik weet dat jij nu ook aan Bert denkt, die deze dag helaas niet mag meemaken. Tenslotte mijn drie dames: Annette, Femke en Marlene. Jullie wil ik danken dat jullie lief en leed met mij willen delen. Een leuke baan is heel fijn, maar vooral als je daarnaast een ander leven hebt waar andere dingen spelen. Jullie geven mij dat andere leven, warmte, liefde, vertrouwen, plezier, alle dingen die er *echt* toe doen in het leven. Ik dank jullie daarvoor.

Ik heb gezegd.





# Verwijzingen

- 1 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*. In: *Foreign Affairs* jrg. 72 (1993), pp. 22-49
- 2 Een van de weinigen die deze vraag wel stelde, was Rinus Penninx - de auteur van het in 1979 verschenen WRR-rapport *Etnische Minderheden*. De vraag bleef echter onbeantwoord. Vgl. G. van Schoonhoven, *Integratie wat is dat?* In: *Elsevier* 1 febr. 2003.
- 3 Hoppe, R. (1993), *Policy Cycle: The Case of Ethnicity Policy Arguments in the Netherlands*. In: F. Fischer & J. Forrester (eds.), *The Argumentative Turn*. Durham: Duke University Press, pp. 77-100.
- 4 Deze term is van Han Entzinger (2002), *Voorbij de multiculturele samenleving*. Assen: Van Gorkum.
- 5 Ruud Koopmans (2002). *Zachte heelmeesters... Een vergelijking van de resultaten van het Nederlandse en Duitse integratiebeleid en wat de WRR daaruit niet concludeert*. In: *Migrantenstudies* jrg. 18, nr. 2, pp. 91.
- 6 Schön, D.A. en M. Rein (1994), *Frame Reflection. Towards the Resolution of Intractable Policy Controversies*. New York: Basic Books.
- 7 Paul Scheffer, *Het multiculturele drama*. In: *NRC Handelsblad*, 29 januari 2000
- 8 Vgl. Paul Scheffer, *Het multiculturele drama: een repliek*. In: *NRC Handelsblad*, 25 maart 2000.
- 9 Baukje Prins, *Dol op drama. Een reconstructie van het publieke debat naar aanleiding van Paul Scheffers 'Het multiculturele drama*. Lezing in *De Balie*, 25 april 2002 ([www.debalie.nl](http://www.debalie.nl)). Ook Jan-Willem Duyvendak constateerde eerder deze accentverschuiving in het Nederlandse minderhedendebat. Niet sociaal-economische achterstand is vanuit de nieuwe optiek het centrale probleem van de multiculturele samenleving, maar 'een dreigend tekort aan sociale cohesie' dat ontstaan is door de 'pluriformering van de Nederlandse samenleving, mede door de komst door steeds meer migranten en asielzoekers'. Ook Duyvendak wijst er overigens op dat Scheffer zelf maar ten dele meeging met deze nieuwe probleemdefinitie. Voor Scheffer was de achterstand van migranten nog altijd het grote probleem, volgens Duyvendak redeneerde hij vanuit 'een klassiek sociaal-democratisch ongelijkheidsperspectief'. Maar Scheffer zette de deur naar de nieuwe probleemdefinitie open doordat hij een 'sociaal-culturele aanpassingsstrategie' opperde als oplossing van het probleem. (Vgl. Jan-Willem Duyvendak, *De maakbare migrant*. In:

*De Helling* 14(1), pp. 38-41.

- <sup>10</sup> Juist in de *receptie* van Scheffers bijdrage ontstaat (wellicht onbedoeld) een nieuw *frame* waardoor we het integratievraagstuk bezien. Dergelijke misverstanden zijn overigens voor mij geen verrassing. In mijn dissertatie heb ik laten zien, dat wetenschappelijke noties en ideeën heel vaak in de praktijk verkeerd worden begrepen en op een andere wijze worden toegepast dan de bedenker van deze ideeën ooit had bedoeld. De 'vertaling van wetenschap' noemde ik dit verschijnsel, maar bedoelde daarmee dat deze vertaling gepaard gaat met een transformatie van de gebruikte kennis in en door de praktijk (Snel, 1996).
- <sup>11</sup> A. Hirsi Ali (2002), Schurende normen. Over integratie als inwijding in de moderniteit. In: F. Becker (e.a./red.), *Transnationaal Nederland. Het drieëntwintigste jaarboek voor socialisme en democratie*. Amsterdam: WBS; vgl. A. Hirsi Ali, Integratie is een cultureel probleem. In: *NRC Handelsblad*, dd. 31-08-2002. Eerder besprak ik de ideeën van Hirsi Ali en Van der Zwan in: E. Snel (2003a), Integratie minderheden is niet mislukt. In: *Socialisme & Democratie* nr. 1/2, pp. 30-38.
- <sup>12</sup> Arie van der Zwan (2002), Waar blijft de ombuiging van het immigratiebeleid? In: *Socialisme & Democratie* nr. 4 (2002), pp. 45-6; Vgl. A. van der Zwan (2001), De zorgelijke integratie van etnische minderheden. In: *Socialisme & Democratie* nr. 9 (2001), pp. 421-425.
- <sup>13</sup> Van der Zwan (2002), Waar blijft de ombuiging, pp. 54.
- <sup>14</sup> P. Fortuyn (2001), *De islamisering van de cultuur. Nederlandse identiteit als fundament*, pp. 92.
- <sup>15</sup> P. Fortuyn (2001), *De puinhopen van acht jaar paars*, pp. 154.
- <sup>16</sup> Hirsi Ali (2002), Schurende normen, pp. 178.
- <sup>17</sup> Vgl. D. Bidney (1953), *Theoretical Anthropology*. New York: Columbia University Press, pp. 24 e.v.
- <sup>18</sup> N. Wilterdink en B. van Heerikhuizen (1993), *Samenlevingen: Een verkenning van het terrein van de sociologie*. Groningen, pp. 24.
- <sup>19</sup> Vgl. voor de notie van betekenisystemen: Cees Schuyt (1986), *Filosofie van de sociale wetenschappen*. Leiden: Martinus Nijhoff.
- <sup>20</sup> Bidney (1953: 28) citeert de Amerikaanse antropoloog Sapir: "culture as it is ordinarily constructed by the anthropologist is a more or less mechanical sum of the more striking or picturesque generalized patterns of behavior which he has either abstracted for himself out of the total of his observations or has had abstracted for him by his informants..".
- <sup>21</sup> "Reification is the apprehension of human phenomena as if they were things, that is (..) the apprehension of the products of human activity as

- if they were something other than human products – such as facts of nature (..) man, the producer of a world, is apprehended as its product, and human activity as an epiphenomenon of non-human products” (P. Berger & T. Luckmann (1967), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penquin Press. Geciteerd door Gerd Baumann (1996), *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic Londen*. Cambridge (UK): University Press, pp. 12, 13.
- 22 Vgl. A. Giddens (1984), *The constitution of society : outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California Press.
- 23 Baumann (1996: 11) “culture is not a real thing, but an abstract and purely analytical notion. It does not cause behaviour, but summarizes an abstraction from it, and is thus neither normative nor predictive. (..)Culture thus exists only insofar it is performed..”.
- 24 Baumann (1996: 11). In zijn boek *The Multicultural Riddle, Rethinking National, Ethnic and Religious Identities* (Londen en New York: Routledge 1998) stelt Baumann over leiders van etnische gemeenschappen: “What he or she must do is convince them (de gemeenschap, E.S.) of the unity of their culture and portray this unity as a heritage from the past. (..)The leader needs to preach an essentialist theory of culture: ‘Our group will act and will be, and deep down always has been, united in its thinking and identity’. Yet employing this essentialist rethoric is in fact a creative act”. (p. 91)
- 25 De term ‘invention of tradition’ stamt uit het gelijknamige boek van de historici E. Hobsbawn & T. Ranger (1983).), de term ‘Imagined communities’ uit het gelijknamige boek van B. Anderson (1983). Beide termen worden in dit verband geciteerd door Arie de Ruijter (2000), *Globalization: A challenge to the social sciences*. In: F. Schuurman (ed.), *Globalization and Development Studies. A Challenge for the 21st Century*. Amsterdam: Thela Thesis.
- 26 Baumann (1996: 82). Elders citeert Baumann (1998: 69) een uitspraak van de Islam-deskundige Aziz Al-Azmeh: “There are as many Islams as situations that sustain it”. (A. Al-Azmeh [1993], *Islams and Modernities*. London/New York: Verso books, pp. 1
- 27 E. Saïd (1978), *Orientalism*. Londen: Routledge & Keegan Paul. Vgl. de recensie van Saïd van Huntington’s boek *The Clash of Civilizations* onder de titel ‘De botsing der onwetendheden’. In: Eutopia nr. 1 (2002), p. 9-14.
- 28 Sander Griffioen & Hans Tennekes (2002), *Culturele universalialia en multicultureel samenleven*. In: Jan Lucassen en Arie de Ruijter (red.), *Nederland multicultureel en pluriform? Een aantal conceptuele studies*.

Amsterdam: Aksant, pp.85-140

- 29 Dit zijn Khomeiny's woorden, geciteerd door: Rene Gabriëls (2001), *Intelektuelen in Nederland. Publieke controversen over kernenergie, armoede en Rushdie*. Amsterdam: Boom, pp. 185. Gabriëls meldt dat er in deze jaren diverse (deels fatale) aanslagen werden gepleegd op vertalers van het boek.
- 30 Baumann (1998: 72).
- 31 Beschreven door Baukje Prins (2002b), Het lef om taboes te doorbreken. Nieuw realisme in het Nederlandse discours over multiculturalisme. In: *Migrantenstudies* jrg. 18, nr. 4, pp. 241-254.
- 32 Deze punten zijn genoemd door: Hans Vermeulen (1992), De cultura. Een verhandeling over het cultuurbegrip in de studie van allochtone groepen. In: *Migrantenstudies* jrg. 8, pp. 14-31; Gerd Baumann & Thijs Sunier (1995), De-essentializing ethnicity. In: idem (red.), *Post-Migration Ethnicity. Cohesion, Commitment, Comparison*. Amsterdam: IMES, pp. 1-10; Baumann (1996), *Contesting Culture*; Baumann (1998), *The Multicultural Riddle*; Andreas Wimmer (1996), Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs. In: *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* jrg. 48, nr. 3, pp. 401-425; en A. Wimmer (2000), Racism in Nationalised States: A Framework for Comparative Research. In: J. ter Wal en M. Verkuyten (eds.), *Comparative Perspectives on Racism*. Ashgate, Aldershot 2000.
- 33 Vgl. Bauman, *Contesting culture*, p. 14.
- 34 Geciteerd door H. Griffioen en H. Tennekes (2002), Culturele universalis, pp. 97.
- 35 Deze beeldspraak is van Frank Bovenkerk en Yücel Yesilgöz (1999), Multiculturaliteit in strafrechtpleging. In: *Beleid & Maatschappij*, nr. 4, pp. 309-321.
- 36 Paul Schnabel (2002), *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*. Utrecht: Forum Essay.
- 37 'Wie niet integreert moet terug naar eigen land'. Interview met Hilbrand Nawijn. In: *Justitie Magazine* september 2002
- 38 Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2001), *Nederland als immigratiesamenleving*. Den Haag: WRR. pp. 25.
- 39 Vgl. U. Hannerz (1992), *Cultural complexities* New York: Columbia University Press; en: idem (2002), *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in transnational anthropology*. Working papers Transnational Communities ([www.transcomm.uk](http://www.transcomm.uk)).

- 40 G. Engbersen en R. Gabriëls (1995), Voorbij segregatie en assimilatie. In: idem (red.), *Sferen van integratie. Naar een gedifferentieerd allochtonenbeleid*. Amsterdam: Boom, pp. 15-47.
- 41 Hans Vermeulen (2001), *Etnisch-culturele diversiteit als 'feit' en als norm*. Amsterdam: UvA (oratie).
42. M. Herter (1978), Group formation and the cultural division of labor. In: *American Journal of Sociology* jrg. 84, pp. 293-318; J.R. Reitz (1980), *The Survival of Ethnic Groups*. Toronto: McGraw-Hill.
- 43 Ik volg hier de redenering van de Duitse commissie Süßmuth: vgl. Zuwanderungskommission (2001), *Zuwanderung gestalten, Integration fördern*. Berlin: Bundesministerium des Innern, pp. 200.



# Gebruikte literatuur

- Al-Azmeh, A. (1993), *Islams and Modernities*. London/New York: Verso books.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso books.
- Baumann, G. (1996), *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic Londen*. Cambridge (UK): University Press.
- Baumann, G. (1998), *The Multicultural Riddle, Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. Londen en New York: Routledge.
- Baumann, G. en T. Sunier (1995). De-essentializing ethnicity. In: idem (red.), *Post-Migration Ethnicity. Cohesion, Commitment, Comparison*. Amsterdam: IMES, pp. 1-10.
- Berger, P. en T. Luckmann (1967), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penquin Press.
- Bidney, D. (1953), *Theoretical Anthropology*. New York and London: Columbia University Press.
- Bovenkerk, F. en Y. Yesilgöz (1999), Multiculturaliteit in strafrechtpleging. In: *Beleid & Maatschappij*, nr. 4, pp. 309-321.
- Duyvendak, J.W. (2001), De maakbare migrant. In: *De Helling* 14(1), pp. 38-41.
- Engbersen, G. en R. Gabriëls (1995), Voorbij segregatie en assimilatie. In: idem (red.), *Sferen van integratie. Naar een gedifferentieerd alloctonenbeleid*. Amsterdam: Boom, pp. 15-47.
- Entzinger, H. (2002), *Voorbij de multiculturele samenleving*. Assen: Van Gorkum.
- Fortuyn, P. (2001), *De islamisering van de cultuur. Nederlandse identiteit als fundament*, Rotterdam: Speakers Academy.
- Fortuyn, P. (2001), *De puinhopen van acht jaar paars*, Rotterdam: Speakers Academy.
- Gabriëls, R. (2001), *Intelectuelen in Nederland. Publieke controversen over kernenergie, armoede en Rushdie*. Amsterdam: Boom.
- Giddens, A. (1984), *The constitution of society : outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Griffioen, S. en H. Tennekes (2002), Culturele universalis en multicultureel samenleven. In: Jan Lucassen en Arie de Ruijter (red.), *Nederland multicultureel en pluriform? Een aantal conceptuele studies*. Amsterdam: Aksant, pp.85-140.

- Hannerz, U. (1992), *Cultural complexities: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, U. (2002), Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in transnational anthropology. Working papers Transnational Communities ([www.transcomm.uk](http://www.transcomm.uk)).
- Herter, M. (1978), Group formation and the cultural division of labor. In: *American Journal of Sociology* jrg. 84, pp. 293-318.
- Hirsu Ali, A. (2002), Schurende normen. Over integratie als inwijding in de moderniteit. In: F. Becker (e.a./red.), *Transnationaal Nederland. Het drieëntwintigste jaarboek voor socialisme en democratie*. Amsterdam: WBS.
- Hirsu Ali, A. Integratie is een cultureel probleem. In: *NRC Handelsblad*, dd. 31-08-2002.
- Hobsbawn E.J. & T. Ranger (1983), *The Invention of Tradition*. Cambridge (UK): University Press.
- Hoppe, R. (1993), Policy Cycle: The Case of Ethnicity Policy Arguments in the Netherlands. In: F. Fischer & J. Forrester (eds.), *The Argumentative Turn*. Durham: Duke University Press, pp. 77-100.
- Huntington, S.P (1993), The Clash of Civilizations. In: *Foreign Affairs* jrg. 72, pp. 22-49
- Koopmans, R. (2002). Zachte heelmeeesters... Een vergelijking van de resultaten van het Nederlandse en Duitse integratiebeleid en wat de WRR daaruit niet concludeert. In: *Migrantenstudies* jrg. 18, nr. 2, pp. 87-92.
- Lucassen, J. en A. de Ruijter (red.) (2002), *Nederland multicultureel en pluriform? Een aantal conceptuele studies*. Amsterdam: Aksant.
- Prins, B. (2002a), Dol op drama. Een reconstructie van het publieke debat naar aanleiding van Paul Scheffers 'Het multiculturele drama. Lezing in De Balie, 25 april 2002 ([www.debalie.nl](http://www.debalie.nl)).
- Prins, B. (2002b), Het lef om taboes te doorbreken. Nieuw realisme in het Nederlandse discours over multiculturalisme. In: *Migrantenstudies* jrg. 18, nr. 4, pp. 241-254.
- J.R. Reitz (1980), *The Survival of Ethnic Groups*. Toronto: McGraw-Hill.
- Ruijter, A. de (2000), Globalization: A challenge to the social sciences. In: F. Schuurman (ed.), *Globalization and Development Studies. A Challenge for the 21st Century*. Amsterdam: Thela Thesis, pp. 31-44.
- Saïd, E. (1978), *Orientalism*. Londen: Routledge & Keegan Paul.
- Saïd, E (2002), De botsing der onwetendheden (recensie van "The Clash of Civilizations"). In: *Eutopia. Tijdschrift voor politiek, cultuur en kunst*, nr. 1, p. 9-14.



- Scheffer, P. (2000a), Het multiculturele drama. In: *NRC Handelsblad*, 29 januari 2000.
- Scheffer, P. (2000b), Het multiculturele drama: een repliek. In: *NRC Handelsblad*, 25 maart 2000.
- Schön, D.A. en M. Rein (1994), *Frame Reflection. Towards the Resolution of Intractable Policy Controversies*. New York: Basic Books.
- Schoonhoven, G. van (2003), Integratie wat is dat? In: *Elsevier* 1 febr. 2003.
- Schuyt, C.J.M. (1986), *Filosofie van de sociale wetenschappen*. Leiden: Martinus Nijhoff.
- Schnabel, P. (2002), *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*. Utrecht: Forum Essay.
- Snel, E. (1996), *De vertaling van wetenschap. Nederlandse sociologie en praktijk*. Utrecht: SWP.
- Snel, E. (2003a), Integratie minderheden is niet mislukt. In: *Socialisme & Democratie* nr. 1/2 (2003), pp. 30-38.
- Snel, E. (2003b), Morele paniek beheerst het integratiedebat. In: *Roodkoper. Tijdschrift voor cultuur, religie en politiek* jrg. 8, nr. 12-16.
- Snel, E. en G. Engbersen (2002), Op weg naar transnationaal burgerschap. De schuivende panelen van internationale migratie. In: F. Becker (e.a./red.), *Transnationaal Nederland. Het drieëntwintigste jaarboek voor socialisme en democratie*. Amsterdam: WBS;
- Sunier, T. (1995), Disconnecting religion and ethnicity. Young Turkish Muslims in the Netherlands. In: G. Baumann en T. Sunier (red.), *Post-Migration Ethnicity. Cohesion, Commitment, Comparison*. Amsterdam: IMES, pp. 58-77.
- Vermeulen, H. (1992), De cultura. Een verhandeling over het cultuurbegrip in de studie van allochtone groepen. In: *Migrantenstudies* jrg. 8, pp. 14-31.
- Vermeulen, H. (2001), Etnisch-culturele diversiteit als 'feit' en als norm. Amsterdam: UvA (oratie).
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2001), *Nederland als immigratiesamenleving*. Den Haag: WRR.
- 'Wie niet integreert moet terug naar eigen land'. Interview met Hilbrand Nawijn. In: *Justitie Magazine* september 2002.
- Wilterdink, N. en B. van Heerikhuizen (1993), *Samenlevingen: Een verkenning van het terrein van de sociologie*. Groningen: Wolters Noordhof.
- Wimmer, A. (1996), Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* jrg. 48, nr. 3, pp. 401-425.

- Wimmer, A. (2000), Racism in Nationalised States: A Framework for Comparative Research. In: J. ter Wal en M. Verkuyten ( eds.), *Comparative Perspectives on Racism*. Ashgate, Aldershot 2000.
- Zuwanderungskommission (Commissie Süßmuth) (2001), *Zuwanderung gestalten, Integration fördern. Bericht der unabhängige Kommission Zuwanderung*. Berlin: Bundesministerium des Innern.
- Zwan, A. van der (2002), Waar blijft de ombuiging van het immigratiebeleid? In: *Socialisme & Democratie* nr. 4 (2002), pp. 43-54.
- Zwan, A. van der (2001), De zorgelijke integratie van etnische minderheden. In: *Socialisme & Democratie* nr. 9 (2001), pp. 421-425.





**Universiteit Twente**  
*de ondernemende universiteit*

[De vermeende kloof tussen culturen]

