

De culturele opsluiting voorbij

Nieuw intercultureel bestuur¹

Sawitri Saharso

‘Ze zijn op zeer jonge leeftijd naar Nederland gekomen of zelfs hier geboren.’ Zo luidde de eerste zin van mijn proefschrift ‘Jan en alleman’ (Saharso, 1992). Het vormde met ‘Samen jong’ het proefschrift van Yvonne Lee-man (1994), een tweeluid dat de leefwereld beschreef van jongeren in de jaren tachtig van de vorige eeuw. Mijn jongeren zijn inmiddels volwassen. Ook de samenleving is volwassen geworden of in ieder geval sterk veranderd. Een verschil tussen toen en nu is dat Nederland in de ogen van de jongeren bestond uit buitenlanders en Nederlanders. Zo zagen zij zichzelf. Ook wij, Yvonne en ik, keken naar hen als kinderen van migranten, wier migratiegeschiedenis haar stempel drukte op hun identiteitsbeleving. Nu worden allochtonen in de eerste plaats gezien als mensen met andere, afwijkende waarden. Die afwijkende waarden zouden hun integratie belemmeren. Migrant en hun integratie zijn een sociaal risico van de eerste orde geworden.

In de integratiediscussie verschijnen migranten als onbegrijpelijke vreemden, die zich in hun gedrag laten sturen door nog onbegrijpelijker culturele tradities, zoals vrouwenbesnijdenis of eerwraak. Culturele praktijken die betrekking hebben op vrouwen fungeren dan als toetssteen voor tolerantie. Zoals de voormalige Franse president Jacques Chirac het formuleerde: ‘Wij meten de beschaving

van een samenleving af aan de plaats die vrouwen erin innemen.’² Dat klinkt prachtig, maar waarom wordt dan de Franse of de Nederlandse cultuur zo weinig als de maat genomen? Omdat hier de vrouwenemancipatie reeds is voltooid? Ik dacht het niet. De ironie wil dat vrouwen in Iran en Turkije – toch niet direct de meest progressieve landen als het om emancipatie gaat – veel vaker voor een exacte opleiding kiezen dan Nederlandse vrouwen. Demet Yazilitas, die onlangs als onderzoeker bij de Universiteit Twente is begonnen, hoopt hiervoor een verklaring te vinden.

Ik heb me de afgelopen jaren veel bezig gehouden met onderwerpen als vrouwenbesnijdenis, eerwraak en abortus wegens geslacht.³ Dat zijn gevallen van intercultureel waardenconflict, waarin er bij uitstek sprake lijkt te zijn van onverenigbare waarden. Waarden die ons volledig vreemd zijn en waar we ook geen begrip voor willen ontwikkelen. Toch wil ik laten zien dat de betrokken mensen wel degelijk te begrijpen zijn. Maar eerst wil ik betogen dat intercultureel conflict zoals het zich aan beleidsmakers voordoet eigenlijk niet zozeer een intercultureel, maar een intra-liberaal conflict is. Neem het debat over abortus wegens geslacht. Wanneer vrouwen een abortus willen, omdat ze in verwachting zijn van een meisje, is die wens ingegeven door een culturele traditie waarin dochters minder gewenst

zijn dan zonen. De principiële gelijkwaardigheid van vrouw en man staat in deze kwestie op gespannen voet met het autonomieprincipe ('de vrouw beslist'), waarbij voorrang geven aan het ene principe onvermijdelijk botst met het andere. We kunnen wel willen vanuit het principe van seksegelijkheid dat een moeder even blij is met een meisje als met een jongen, maar we kunnen het niet afdwingen zonder het zelfbeslissingsrecht van vrouwen in te perken. Een moeilijk dilemma, maar je treedt er niet mee buiten de kaders van de liberale moraal.

Misschien kan gedacht worden: 'Het is ook een vals dilemma, want de betrokken vrouwen hebben helemaal niets te kiezen.' Dat is, toen de discussie over abortus wegens geslacht woedde, wat veel mensen dachten. Welke motieven hebben vrouwen die een abortus willen omdat ze in verwachting zijn van een meisje? India is een land waar abortus wegens geslacht op grote schaal voorkomt. Ik ontdekte dat er zeker forse druk uitgeoefend wordt op de vrouwen, maar dat dwang niet alles verklaart. In India is het in sommige groepen gebruikelijk om dochters een bruidsschat mee te geven bij hun huwelijk. Deze traditie is onder invloed van de modernisering sterk vercommercialiseerd. Om hun dochters een goed huwelijk te kunnen laten sluiten moeten de ouders forse uitgaven doen. Dat maakt het hebben van dochters een dure aangelegenheid en doet vrouwen soms besluiten tot een abortus wanneer ze in verwachting zijn van weer een dochter. Ze denken: weer een meisje, straks weer een bruidsschat, waar moet ik dat van betalen? Dat motief vertoont veel gelijkenis met het motief van de bijstandsmoeder die er niet nog een kind bij wilde, omdat ze dacht het zich financieel niet te kunnen veroorloven. Wanneer een bijstandsmoeder dat zegt, kunnen we daar wel in komen, maar wanneer

Indiase vrouwen zoiets zeggen vinden we hen onbegrijpelijke wezens.⁴

Mensen blijken, zelfs wanneer het de meest 'vreemde' tradities betreft, vaak maar al te menselijke motieven voor hun handelen te hebben. Een zelfde ontdekking deed ik toen ik de motieven vergeleek van een vrouw die als zestienjarig meisje erom gevraagd had om besneden te worden, met de wens van een Britse tiener tot een borstvergroting. Wairimu Njambi, een Gikuyu-vrouw afkomstig uit Kenia, vertelt: 'Voordat ik besneden was beschouwden mijn wel besneden leeftijdsgenoten mij (zestien destijds) als een kind. (...) Ik mocht niet aanwezig zijn bij de serieuze gesprekken over onderwerpen als menstruatie, zwangerschap, seksuele fantasieën. Ik was verplicht om met de andere kleine kinderen mijn oren met mijn handen te bedekken wanneer volwassenen onderling seksuele grappen maakten die kinderen niet geacht werden te horen. (...) Door mijn besnijdenis te ondergaan, werd ik een Gikuyu-vrouw met alle plezier en voordelen die me tot dan toe ontzegd waren. Als zestienjarig meisje wilde ik gewoon een vrouw worden net als veel andere Gikuyu-meisjes, problematisch of onproblematisch.' (Njambi, 2004, p. 294-295). In Engeland ondertussen riep de vijftienjarige Jenna Franklin uit: 'Ik wil beroemd worden. En ik denk niet dat je beroemd kan zijn zonder grote borsten (...) Alle vrouwen die je op de tv ziet hebben een borstvergroting gehad. Dus als ik succes wil hebben, dan moet ik ze ook hebben.' (Jenna Franklin geciteerd in Chambers, 2004, p. 24). We kunnen natuurlijk zeggen dat Jenna aan vals bewustzijn lijdt en dat ze beter geïnformeerd moet worden. Clare Chambers echter, aan wie ik het voorbeeld van Jenna ontleen, suggereert dat Jenna misschien wel gelijk heeft. Misschien hangt beroemd zijn voor vrouwen er inderdaad van af of ze grote borsten hebben. Net zoals Wairimu Njambi gelijk heeft om te denken dat, om in haar cul-

WIN NIEUWE BORSTEN ZIE PAG 21
MAAK KANS OP SUPER EK-PRIJZEN! GA SNEL NAAR PAG 150/151

win een voetbalvrouw make-over

Laat jouw grootste beauty wens in vervulling gaan. Doe nu mee en maak kans op nieuwe borsten of liposuctie.

4X LIPOSTYLE®
 T.W.V. €3.800,-
 Lichaamscontouring door vetverwijdering een unieke methode om voorgoed verstoort te worden van overmatig vet

SMS LIPO NAAR 4422

2X HAIRLASE®
 T.W.V. €10.000,-
 Hervorderen van het eigen haar: 's werelds meest geavanceerde, veilige en natuurlijkste haartransplantatie methode.

SMS HAIR NAAR 4422

2X BREASTYLE®
 T.W.V. €7.000,-
 Vergroting, verkleining en/of lifting van de borsten. Deze behandeling versterkt en corrigeert de borsten in elke gewenste vorm en maat met behulp van verschillende soorten implantaten.

SMS BORST NAAR 4422

VERONICA
LASER aesthetic
 www.laser-aesthetic.com
 info@laser-aesthetic.com

tuur de status van volwassen vrouw te krijgen, je besneden moet zijn.

Wat leren deze vergelijkingen ons? Zeker dat we niet met twee maten moeten meten. De één is niet een willoos slachtoffer en de ander volledig vrij in haar keuzen. Maar ook dat sociale normen het rationeel voor mensen kunnen maken om dingen te kiezen die slecht zijn voor hun welzijn. De oplossing is dan niet mensen te informeren, want het probleem is niet hun onwetendheid, maar het aanpakken van de omstandigheden die vrouwen ertoe brengen voor zo'n schadelijke praktijk te kiezen. Kortom, meer kennis van de culturele context van gedrag heeft gevolgen voor de aanpak van het probleem en maakt bovendien de betrokkenen van onbegrijpelijke vreemden tot mensen die we kunnen begrijpen.

Cross-culturele vergelijking voorkomt dat we meten met twee maten en leidt tot respect voor personen, maar leidt niet noodzakelijkerwijs tot meer respect voor cultuur. Vrouwen-

besnijdenis wordt er niet acceptabeler op. Het effect is veeleer dat we ook eens kritischer kijken naar de Nederlandse praktijk. Hoe vrij is eigenlijk de keuze voor cosmetische chirurgie of voor werk in de prostitutie?⁵ Door cross-cultureel te vergelijken ontstaat ook de mogelijkheid om politieke solidariteit over culturele grenzen heen te ontwikkelen. Plotse-ling zien we dat vrouwen, of ze nu om een borstvergroting of een besnijdenis vragen, met elkaar delen dat ze willen voldoen aan een van buiten opgelegde norm van normaliteit en schoonheid. 'Samen tegen eerwraak en slankheidsideaal', zo luidde daarom de kop van een essay waarin Stine Jensen en Çilay Özdemir (2007) pleitten voor een gezamenlijk verzet van allochtone en autochtone vrouwen tegen deze normen. Mijn reactie op de verabsolutering van waardenverschil die in het debat over de multiculturele samenleving plaatsvindt, is dus geen houding van kritiekloos respect, maar ook niet een ontkenning van het verschil.

De kwestie is voor mij inmiddels ook verschoven van een vraag naar de grenzen van tolerantie naar de vraag wat ons bindt. Wanneer gedeelde waarden de basis moeten vormen voor een meer inclusieve Nederlandse identiteit, dan is het nodig om ons te bezinnen op de inhoud van die waarden. Wanneer er diepe morele verschillen bestaan, is een interculturele dialoog nodig waarin, citeer ik met instemming de Britse filosoof Bhikhu Parekh (2000), elke groep haar eigen waarden moet rechtvaardigen en erop moet reflecteren. Culturaliseren – dat is gedrag dat ons vreemd voorkomt aan cultuur toeschrijven – werkt daarbij averechts. Het sluit mensen op in hun cultuur en verhindert daarmee de dialoog, want ze zijn toch niet te begrijpen (zie ook Ghorashi, 2006 en Rath, 1991). Het verhindert ook dat we analyseren welke omstandigheden mensen tot ongewenst gedrag aanzetten, want we menen immers al te weten dat het hun cultuur is die hen drijft. Culturaliseren verhindert daarmee ook het ontwikkelen van een effectieve aanpak. Ik zou daarom met Parekh (2000) willen zeggen: mensen zijn anders genoeg van elkaar om een interculturele dialoog noodzakelijk te maken, maar lijken ook weer voldoende op elkaar om die dialoog mogelijk te maken (p. 124).

De autonomie van het individu

Eerwraak, abortus, vrouwenbesnijdenis ... Ik heb me de afgelopen jaren met een zware problematiek bezig gehouden. Dat is me ook regelmatig op de opmerking komen te staan 'kun je nu niet eens wat gezelligers bedenken?' Mijn keuze van onderwerpen is zonder meer ingegeven door betrokkenheid bij het lot van kwetsbare mensen. Ik had, en heb, echter ook een meer academische drijfveer. In 'Jan en alleman' haal ik een citaat aan van Karl Marx (uit 'De 18^e Brumaire van Lodewijk Napoleon'): mensen maken hun geschiedenis,

maar niet uit vrije wil. Het citaat vervolgt dan 'maar onder omstandigheden die ze niet vrij hebben gekozen'. Marx en latere marxisten na hem legden het accent natuurlijk vooral op dat tweede deel van de zin, op de maatschappelijke gedetermineerdheid van ons bestaan, maar ik ben eigenlijk altijd vooral in dat eerste deel geïnteresseerd geweest, in wat mensen er desondanks van maken. Ik heb de complexiteit willen begrijpen van het vermogen tot handelen van mensen, die in culturele omstandigheden leven die hun handelingsvrijheid sterk inperken (vrij naar Baum, 1997). Wat doet dat met je?

In de filosofische literatuur over autonomie worden vrijheidsbeperkingen vooral buiten de persoon gesitueerd. Het innerlijk vermogen tot autonomie, in staat zijn om voor jezelf te bepalen wie je bent en wat je wilt, heeft veel minder aandacht gekregen. Daarvan wordt door filosofen in de regel aangenomen dat je daarover van nature beschikt. Antropologen daarentegen zijn geneigd aan te nemen dat autonomie in niet-Westerse culturen geen centrale waarde is en de mensen daar helemaal niet bezig zijn met het eigen 'ik' en wat dat 'ik' zoal wil. De vrije wil als Westerse illusie, als het ware.⁶ Mijn ontdekking was dat autonomie geleerd moet worden en dus een cultureel product is, maar dat ook in culturen waar individualiteit geen centrale waarde is, mensen wel degelijk dat innerlijk vermogen tot zelfbepaling ontwikkelen. Sterker nog, juist in omstandigheden die mensen weinig vrijheid laten, is die innerlijke autonomie van levensbelang.

Ik geef het voorbeeld van de situatie van sommige jonge pasgetrouwde bruiden in Zuid-Azië. De eerste jaren van hun huwelijk zijn vaak moeilijk. Ze worden als voetveeg door hun schoonfamilie behandeld en hebben nog niemand bij wie ze voor steun aan kunnen kloppen. Dat deze jonge vrouwen zich zonder al te veel psychische schade door



**Samen tegen eerwraak en slankheidsideaal,
Çilay Özdemir en Stine Jensen**

deze periode heen weten te slaan is, aldus Katherine Ewing (1991), omdat ze over het vermogen beschikken om in contact te blijven met hun innerlijke gedachten en gevoelens, ook wanneer deze verschillen van hun uiterlijke gedrag en misschien zelfs sociaal onacceptabel zijn.

Het onderzoek van Diana van Bergen naar het suïcidale gedrag van jonge Nederlandse en migrantenvrouwen ondersteunt dat inzicht (Van Bergen, Smit, Van Balkom & Saharso, 2008). De jonge vrouwen die zij gesproken heeft, hadden vreselijke levensgeschiedenissen. Onder hen waren vrouwen die onder de meest ongunstige omstandigheden waren opgegroeid om dat vermogen tot autonomie te ontwikkelen, maar die toch in staat bleken om dat vermogen later te leren. Ik ben door hun verhalen onder de indruk geraakt van de menselijke veerkracht. Je zou mijn werk van de afgelopen jaren ook kunnen beschouwen als een poging om mensen hun individualiteit weer terug te geven. Ik heb willen laten zien dat mensen in welke cultuur ze ook opgroeien toch altijd unieke individuen zijn.⁷

Wanneer ik ervoor pleit om rekening te houden met culturele verschillen, dan is

dat ook niet uit respect voor de intrinsieke waarde van culturen, maar omdat ik zie dat oplossingen voor conflicten waarbij van individuele mensen wordt verlangd dat ze zich losmaken van hun cultuur, mensen er niet altijd gelukkiger op maken. Meisjes die willen ontsnappen aan een gedwongen huwelijk kunnen we aanraden om weg te lopen. De prijs is echter dat ze de band met hun familie kwijtraken. Ik moet hierbij aan Debie denken, een Hindostaans meisje dat ik voor mijn proefschrift interviewde en dat over zichzelf zei: 'Ik ben Surinaams van uiterlijk, maar van binnen in m'n hart denk ik als een blanke'. Debie was een schat van een meid, maar ook een stoere meid. Ze deed aan bodybuilding, ze rookte, ze ging tot diep in de nacht uit en ze had vriendjes. Dat had haar de relatie met haar ouders gekost – ze was uit huis geplaatst – en ze werd door de Hindostaanse gemeenschap behandeld alsof ze oud vuil was. Ik zag aan Debie hoe hoog de prijs is als je breekt met je omgeving. Hoewel het goed is dat er opvang is voor vrouwen die dat willen, is niet iedereen in staat die keuze te maken. De 'exit'-oplossing laat individuen in de steek die de banden met hun familie niet willen verbreken. Om veranderingen te bewerkstelligen in families en gemeenschappen, die ertoe leiden dat jongeren zelf hun huwelijkspartner kunnen kiezen en families niet langer beschaamd hoeven te zijn over de keuze van hun kind, is het nodig om de dialoog aan te gaan met de betrokken gemeenschappen (Phillips & Dustin, 2004). Mijn betrokkenheid bij het welzijn van individuen is de achtergrond van mijn voorkeur voor een dialogische benadering. Ik ben mezelf eigenlijk gaan leren kennen als aanhanger van een tamelijk radicaal individualisme.

Natie, migratie en burgerschap: de casus van de islamitische hoofddoek

Wie interviewonderzoek heeft gedaan, weet dat sommige mensen je altijd bijblijven. Zo iemand is voor mij Taner, de jongen van Turkse komaf die we ontmoetten op een Haagse MAVO. Deze Taner vertelde over zijn vader die niet meer in staat was om te werken en over zijn gevecht om zijn arbeidsongeschiktheid door de autoriteiten erkend te krijgen. De jongen had op een deur een affiche zien hangen van een bureau voor rechtshulp, was daar heengestapt, had zich de regelgeving op het terrein van de WAO eigen gemaakt en ging nu naar de rechtbank in Haarlem om namens zijn vader uit te leggen waarom deze niet tot werken in staat was. Ik was destijds diep geraakt door dat verhaal. Een jongen van zeventien jaar, die zelf zijn weg in de wereld van de WAO had gezocht met als vertrekpunt niet meer dan een affiche met een adres en een telefoonnummer. Zoveel doorzettingsvermogen en zoveel intelligentie – Taner was de intellectueel van de klas – en tegelijkertijd wist ik, maar hij gelukkig nog niet, dat de universiteit voor hem onbereikbaar ver weg was. Dergelijke levensverhalen doen ons pijnlijk beseffen dat de kansen in het leven niet eerlijk verdeeld zijn en dat dat niet zo zou moeten zijn. Dat besef leeft niet alleen bij mij, maar ook bij de overheid, die al jaar en dag beleid voert om de maatschappelijke kansen van migranten te bevorderen. De vraag is of een jongen als Taner daar ook beter van is geworden. Of was hij beter af geweest als hij bijvoorbeeld in Frankrijk had gewoond dat een heel ander beleid voert?

Daarmee komen we uit bij de vraag of er zoiets als nationale integratiemodellen bestaan, een Frans of een Nederlands model. Ik ben de afgelopen jaren betrokken geweest bij verschillende projecten die internationaal vergelijkend van opzet zijn en waarbij vooral

de these centraal staat dat er verschillende nationale modellen van burgerschap bestaan, die het nationale beleid ten aanzien van migranten leiden. Een belangrijke impuls vormde voor mij het werk van Veit Bader (2007) en van Joseph Carens (2000). Zij bepleiten een vergelijkende institutionele benadering, gebaseerd op de gedachte dat er meerdere legitieme manieren zijn om de liberale traditie te interpreteren. Liberale staten zijn vrij, zeggen zij, om binnen een zekere bandbreedte liberale principes vorm te geven in overeenstemming met hun eigen tradities. Dat bracht me bij het werk van Rogers Brubaker (1992). Zijn argument komt er op neer dat in het staatsvormingsproces in Frankrijk en Duitsland een eigen opvatting van de natie en van burgerschap ontstond. Hoewel de ontwikkeling van deze nationale noties een min of meer toevalig proces was, zo stelt Brubaker, bleken deze, eenmaal gevestigd, relatief stabiele modellen te zijn, die het immigratie- en integratiebeleid van Frankrijk en Duitsland sterk bepaald hebben.

Het Europese vergelijkende onderzoek naar de framing en regulering van de islamitische hoofddoek waar promovenda Doutje Lettinga en ik in participeren,⁸ wijst eveneens in de richting van nationale tradities, maar niet zonder meer (zie Kilic, Saharso & Sauer, 2008). Uit ons onderzoek bleek dat de Nederlandse regelgeving ten aanzien van de hoofddoek voornamelijk accommoderend is en moslima's relatief goed vertegenwoordigd zijn in het publieke debat (Saharso & Lettinga, 2008). We veronderstelden dat in Nederland de erfenis van de Verzuiling religieuze identiteitsclaims in hoge mate legitiem maakt. Er is echter ook het nodige dat dwingt tot nuancering van dit beeld. De regelgeving is namelijk afhankelijk van de institutionele context. Hoofddoeken zijn niet toegestaan in alle politiefuncties en ook rechtbankpersoneel is het niet toegestaan om een hoofddoek te dragen.

Ook maakt het uit om wat voor vorm van sluiering het gaat. Niqabs en boerka's stuiten op heel wat meer verzet dan de hoofddoek.⁹ En we signaleerden een verschuiving door de tijd heen. In het Nederland van de jaren negentig waren er nog parlementariërs (van Groen Links) die het niet accepteren van de hoofddoek (door werkgevers) zagen als een vorm van discriminatie. In latere jaren, in het bijzonder na 2002 – het jaar van de Fortuyn revolte – is dit geluid geheel verstomd. De hoofddoek, en vooral de niqab en de boerka, raakten steeds meer geassocieerd met zorgen over sociale cohesie, integratie en nationale identiteit. De sluier werd een teken van gebrek aan bereidheid van moslims om zich aan te passen en van een gebrek aan identificatie met de natie. Het Nederlandse parlementaire debat is daarmee meer gaan lijken op het Franse. In Frankrijk betoogden politici al jaren dat gelijk burgerschap alleen verzekerd kan worden als burgers als abstracte individuen behandeld worden en niet als leden van etno-religieuze gemeenschappen.

Er zijn en blijven echter ook belangrijke verschillen tussen de twee landen bestaan. Een verschil dat ons bijzonder intrigeerde is dat de Franse parlementaire discussie zich sterk heeft geconcentreerd op de openbare school en dat in Frankrijk van meet af aan de discussie gevoerd werd in termen van sekse-ongelijkheid. Meisjes die een hoofddoek dragen – want in Frankrijk is er geen discussie over boerka's – zouden daartoe gedwongen zijn door hun patriarchale gemeenschap. De overheid zou hen moeten beschermen tegen deze druk vanuit de gemeenschap.

De Franse framing van de hoofddoek als symbool van sekse-ongelijkheid betekent niet dat de Fransen zoveel progressievere opvattingen hebben over man-vrouw- verhoudingen, want zo progressief zijn ze niet (Morgan, 2003). De verklaring lijkt veeleer gezocht te moeten worden in het Franse staatsvormings-

proces en de rol die de openbare school daarbij speelde. De jonge Republiek stond voor de taak om de harten van de burgers te winnen en om hen te bevrijden van het juk van traditionele autoriteiten, van de katholieke kerk in het bijzonder. De openbare school speelde een belangrijke rol in die dubbele missie. De openbare school moest bij de leerlingen – de burgers van morgen – een gevoel van onderlinge verbondenheid ontwikkelen, een gemeenschappelijke Franse nationale identiteit, die in staat was om religieuze en regionale loyaliteiten te overwinnen (Bauberot, 2004).

Toestaan van de hoofddoek zou ingaan tegen de missie van de openbare school om kinderen te bevrijden van hun gemeenschapsbanden en ingaan tegen de gedachte van voor beide seksen uniform burgerschap. Die historische herinnering zit kennelijk stevig verankerd in de hoofden van Franse politici en klinkt door in de (in Nederlandse oren vaak gezwollen) argumenten waarmee ze tegenwoordig de openbare school uitroepen tot instrument om islamitische meisjes te bevrijden van hun gemeenschap en ze te emanciperen naar Republikeins model. De ironie wil dat dit plaatsvond in een periode – ik kom daar zo over te spreken – waarin juist de beperkingen zichtbaar werden van het uitgangspunt van ongedeeld burgerschap als basis voor integratiebeleid.

De Nederlandse schoolstrijd daarentegen kende een geheel ander verloop. Gereformeerden en katholieken eisten – de eersten onder het credo van 'soevereiniteit in eigen kring' en de laatsten onder aanroeping van het subsidiariteitsprincipe – dat de overheid in levenskringen als het gezin, de kerk en het onderwijs zich terughoudend zou opstellen. De Nederlandse schoolstrijd resulteerde – het is bekend – in het historische compromis van 1917 dat de confessionelen het recht gaf om eigen scholen te stichten, die door de overheid gefinancierd werden. In Nederland heeft

zich een pluralistisch model van kerk-staat-relaties ontwikkeld, waarin alle levensovertuigingen een gelijk recht hebben om zich te manifesteren in de openbare ruimte, en kunnen rekenen op overheidssteun (zie Monsma & Soper, 1997). In een dergelijk systeem past geen verbod op religieuze uitingen in het onderwijs.

Gebaseerd op dit onderzoek is mijn eigen voorlopige positie ten aanzien van de vraag of er nationale modellen van burgerschap bestaan, een gekwalificeerd: ja. Ja, omdat landen wel degelijk hun eigen nationale tradities hebben in de wijze waarop ze zich de eenheid van de natie voorstellen en in de wijze waarop ze liberale principes interpreteren en institutioneel vormgeven. Dat zien we terug in de regelgeving ten aanzien van de islamitische hoofddoek. Tegelijkertijd zou ik die historische tradities niet willen beperken tot de opname van migranten in de natie, zoals de meeste auteurs doen die werken vanuit het idee van nationale modellen van burgerschap, maar betrekking willen laten hebben op de sociale insluiting van groepen burgers in het algemeen.

In het politieke debat over de sluier klinken noties door over de juiste plaats van migranten in de politieke gemeenschap, maar ook over de juiste plaats van de gelovigen en van mannen en vrouwen. Het gaat om nationale narratieven, denkmodellen die in de hoofden van mensen zitten, terwijl die nationale tradities tegelijk veel meer en veel minder zijn dan een model. Meer, omdat die narratieven als het ware neergeslagen zijn in institutionele praktijken van de organisatie van sekserelaties, van staat-kerkrelaties en van nationaliteit en burgerschap. Minder, omdat we verschuivingen zien binnen landen die wijzen op de afhankelijkheid van de beleidstraditie van daarbuiten gelegen factoren, zoals machtsrelaties tussen politieke partijen en politieke ontwikkelingen op nationaal en internationaal



niveau. Nationale beleidstradities en hun ontwikkeling lijken daarmee de uitkomst te zijn van het samenkomen van meerdere ontwikkelingen. Het woord 'model' suggereert een systeem dat maatschappelijke verhoudingen organiseert. Wat ik zie is echter, om met Foucault te spreken, nationale systematiek die niet is terug te voeren op één achterliggend organiserend systeem.

Mislukte integratie, mislukt beleid?

De vraag of Nederland een eigen model van burgerschap heeft, komt ook terug in de kwestie of het Nederlandse integratiebeleid geslaagd dan wel mislukt is. Sommigen, zoals Ruud Koopmans of Paul Scheffer, menen dat de in hun ogen mislukte integratie grotendeels toegeschreven moet worden aan een mislukt, want verkeerd geïnspireerd integratiebeleid (zie bijvoorbeeld Koopmans, 2002; Scheffer, 2000). Zij verwijten de Nederlandse overheid een teveel aan 'multiculturalisme'. Het onderscheid dat in het integratiebeleid gemaakt wordt op basis van afkomst zou migranten onvoldoende stimuleren zich te identificeren met het Nederlandschap en autochtone Nederlanders te weinig stimuleren om hen als gelijkwaardige medeburgers te erkennen. Dit beleid, is de analyse van deze auteurs, heeft sociale ongelijkheid langs lijnen van etniciteit in de hand gewerkt. Die ongelijkheid zou met kracht bestreden moe-

ten worden en wel door middel van beleid dat in ieder geval zelf niet langer het gewraakte onderscheid (re)produceert.

Een ander twistpunt betreft de vraag of feitelijke integratiepatronen wel opgevat mogen worden als resultaat van integratiebeleid. Er is ook betoogd dat verschillen in arbeidsmarktpositie tussen migranten in Duitsland en Nederland, of verschillen in onderwijsprestaties van migrantenkinderen in beide landen niet verklaard moeten worden uit nationale verschillen in integratiebeleid, maar uit verschillen in institutionele kenmerken van de arbeidsmarkt of het onderwijssysteem van beide landen (Dagevos, Euwals, Gijsberts & Roodenburg, 2006; Crul & Schneider, 2008).

Tot slot is er de controverse of het nationaal of lokaal beleid is dat bepalend is, aangezien integratieprocessen vaak een sterk lokaal karakter hebben (zie Ireland, 2004; Penninx, Martiniello & Vertovec, 2004). Geconstateerd is, onder meer in de integratienota 2007-2011 'Zorg dat je erbij hoort' (p. 100), dat het landelijke en het lokale beleid wat betreft visie en aanpak niet altijd op elkaar aansluiten. Het lokale gemeentelijke beleid in Nederland is vaak gericht op specifieke doelgroepen of gebeurt in nauwe samenwerking met zelforganisaties, terwijl het nationale beleid migranten juist wil benaderen als individuele burgers. De verklaring is niet, zo suggereren diverse auteurs (onder Poppelaars & Scholten, 2008) dat beleidsmakers op lokaal niveau in de multiculturele beleidsbenadering zijn blijven 'hangen', maar veeleer dat op lokaal niveau het beleid door een andere rationaliteit gestuurd wordt dan op nationaal niveau. Lokale beleidsmakers zouden, geconfronteerd met concrete problemen en geleid door efficiency-overwegingen toch samenwerken met zelforganisaties (omdat dat sneller werkt) en doelgroepenbeleid voeren (bijvoorbeeld omdat ze maatwerk willen leveren).

Als deze analyse correct is dan is het probleem van een verschil in visie tussen de verschillende bestuurslagen vooralsnog helemaal niet opgelost, zoals de integratienota stelt. Bovendien blijft bij een gebleken discrepantie van beleid tussen de bestuurslagen de vraag wat 'werkt'. Is lokaal beleid effectiever, omdat het beter reageert op wat er feitelijk aan problematiek speelt en beter gebruik maakt van de feitelijk aanwezige mogelijkhedenstructuur? Of is het lokale beleid onvoldoende in staat afstand te nemen van de toevallig gegroeide bestaande praktijk en blijft het in een logica van 'path dependency' hangen in een bekende, maar ineffectieve beleidspraktijk? De vraag is ook waarom Nederlandse lokale bestuurders juist uitkomen op de facto doelgroepenbeleid en samenwerking met zelforganisaties. Als dat inderdaad alleen is ingegeven door pragmatisme en efficiency-overwegingen dan zou men dat ook terug moeten zien in het lokale integratiebeleid in steden in het buitenland.

Kortom; er is in Nederland geen overeenstemming over de vraag of de integratie van migranten is mislukt en er is geen overeenstemming over de vraag of het integratiebeleid is mislukt. Voor zover we vinden dat de integratie is mislukt, weten we niet of de oorzaak gelegen is in het gevoerde integratiebeleid, in de werking van algemene instituties of in de discrepantie tussen landelijk en lokaal beleid. Ondertussen roepen criticasters van het Franse beleid dat de integratie van migranten in Frankrijk mislukt is doordat het beleid te weinig rekening heeft gehouden met etnische verschillen. Het Franse integratiebeleid is sterk gericht op individueel staatsburgerschap en maakt geen onderscheid op basis van etniciteit. Maar natuurlijk zijn de Franse autoriteiten ook geconfronteerd met problemen als armoede, ruimtelijke concentratie, werkloosheid en discriminatie van immigranten. De Franse lokale overheid heeft

getracht de problemen aan te pakken door beleid te ontwikkelen dat de positie van de migrantenbevolking moest verbeteren, maar zonder dat beleid als zodanig te benoemen. Dat leidde tot beleidscategorieën als ‘jeugdige bewoners van ondergeprivilegieerde wijken, in het bijzonder zij, die geboren zijn uit de laatste immigratiegolven’ (een formulering van Jean-Pierre Chevènement die in 2000 de Franse Minister van Binnenlandse Zaken was (geciteerd in Simon, 2000)). Maar iedereen had natuurlijk wel door dat daarmee Noord-Afrikaanse of zwarte jongeren werden bedoeld (Streiff-Fenart, 2008). Deze strategie blijkt echter steeds moeilijker vol te houden. De afstand tussen de officiële politieke retoriek en de feitelijke lokale situatie is sterk toegenomen. Het zogenaamde Franse model heeft ook niet de opkomst van anti-immigrantpartijen kunnen verhinderen, noch de politieke mobilisatie van migranten op een raciale, etnische of religieuze identiteit. We hoeven dus niet naar Frankrijk te kijken als het land waar de oplossing ligt, want ook het Franse model kraakt in zijn voegen.

Ten slotte

Alles bij elkaar genomen vraagt dit om vergelijking tussen landen, maar er zou ook vergelijking op lokaal niveau moeten plaatsvinden en tot slot is een vergelijking tussen integratiebeleid en integratiepatronen gewenst. Maakt het uit hoe integratiebeleid wordt aangepakt? Sinds een aantal jaar staat de vraag naar de effectiviteit van integratiebeleid nadrukkelijk op de politieke agenda. Om daar iets over te zeggen moet je nagaan hoe feitelijke integratiepatronen zijn verlopen en in hoeverre die op te vatten zijn als uitkomst van integratiebeleid. Een voorbeeld van dergelijk onderzoek is het project van Evelyn Ersanilli. Zij onderzoekt of en hoe feitelijke integratiepatronen beïnvloed worden door integratie-

beleid aan de hand van lotgevallen van Turkse migranten die zijn uitgewaaid naar Duitsland, Frankrijk en Nederland (zie Ersanilli & Koopmans, ter perse). Daarbij zou ik zelf ook graag onderzoeken hoe het eigenlijk staat met de integratie van autochtonen. Hoe scoren zij eigenlijk op al die punten waar we integratie aan afmeten? Dit zijn thema's waar ik de komende jaren aan hoop te werken. Daarnaast hoop ik op deze leerstoel ‘Intercultureel Bestuur’ het onderzoek naar sekse en etniciteit verder uit te bouwen met onder meer onderzoek naar gezondheid en zorg.¹⁰

Noten

1. Dit is een ingekorte versie van de oratie die Sawitri Saharso op 5 februari 2009 uitsprak bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Intercultureel Bestuur aan de Universiteit Twente.
2. *'Le degre de civilisation d'une société se mesure d'abord à la place qu'y occupent les femmes.'* Discours prononcé par M. Jacques Chirac, Président de la République, relatif au respect du principe de laïcité dans la République. Palais de L'Élysée, mercredi 17 décembre 2003.
3. Dat was aanvankelijk met Odile Verhaar in twee projecten gesubsidieerd vanuit het NWO-onderzoeksprogramma 'Ethiek en Beleid' en later in samenwerking met Anne Phillips met financiële steun van de Nuffield Foundation.
4. Het voorbeeld werd aangevoerd door Anil Ramdas als een autonome keuze die we moesten respecteren. Dit in tegenstelling tot een verzoek om een abortus wegens geslacht (geciteerd in Saharso, 2005).
5. Zie Davis (1995) voor een bespreking van het dilemma ten aanzien van de vrije keuze bij cosmetische chirurgie en Prins (2008) voor een vergelijking van de seksuele autonomie van islamitische vrouwen en van prostituees.
6. Vrij naar Joop de Jong, getuige-deskundige in de zogenaamde Veghelse eerwraak-zaak. Zie Saharso (2007) waarin ik op grond van een bespreking van filosofische en sociaal-wetenschappelijke literatuur tot de conclusie kom dat het vermogen tot autonomie niet van nature gegeven is. Ik ontwikkel er een positie die je zou kunnen omschrijven als

'universeel cultureel determinisme' (Spiro, 1984): autonomie moet aangeleerd worden, waarbij er meer en minder bevorderlijke omstandigheden zijn, maar alle culturen, ook de zogenaamd collectivistische culturen, bieden die ruimte.

7. Vergelijk de door Lila Abu-Lughod (1993) ontwikkelde notie van tactisch humanisme.
8. Values, equality, differences in liberal democracies. Debates about female headscarves in Europe, 'Specific Targeted Research Project' (STREP), EC 6 Framework Programme 2006-2008.
9. Een niqab is een vorm van gezichtsbedekkende sluijing, waarbij de ogen wel zichtbaar zijn, terwijl bij de boerka ook de ogen bedekt zijn met een gazen stof.
10. De ruimte ontbreekt om allen te noemen die ik dankbaar ben. Ik wil hier toch in elk geval Kees Everaars, Saskia Keuzenkamp, Yvonne Leeman en Baukje Prins bedanken voor hun steun.

Literatuur

- Abu-Lughod, L. (1993). *Writing women's worlds. Bedouin stories*. Berkeley: University of California Press.
- Bader, V.M. (2007). *Secularism or democracy? Associational governance of religious diversity*. Amsterdam: AUP.
- Bauberot, J. (2004). *Laïcité (1905-2005) entre passion et raison*. Paris: Seuil.
- Baum, B. (1997). Feminism, liberalism and cultural pluralism: J.S. Mill on Mormon polygyny. *Journal of Political Philosophy*, 5(3), 230-253.
- Bergen, D.D. van, Smit, J.H., Van Balkom, A.J.L.M. & Saharso, S. (2008). Suicidal behaviour of young immigrant women in the Netherlands. Can we use Durkheim's concept of 'fatalistic suicide' to explain their high incidence of attempted suicide? *Ethnic and Racial Studies*, 32(2), 302-322.
- Brubaker, R. (1992). *Citizenship and nationhood in France and Germany*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Carens, J. H. (2000). *Culture, citizenship and community. A contextual exploration of justice as even-handedness*. Oxford: Oxford University Press.
- Chambers, C. (2004). Are breast implants better than female genital mutilation? Autonomy, gender equality and Nussbaum's political liberalism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* (CRISPP), 7(3), 1-33.
- Crul, M. & Schneider, J. (2008). Kinderen van Turkse migranten in Duitsland en Nederland. De invloed van verschillende routes in beroeps- en academisch onderwijs. *Migrantenstudies*, 24(2), 113-127.
- Dagevos, J., Euwals, R., Gijsberts, M. & Roodenburg, H. (2006). *Turken in Nederland en Duitsland. De arbeidsmarktpositie vergeleken*. Den Haag: SCP.
- Davis, K. (1995). *Reshaping the female body. The dilemma of cosmetic surgery*. New York: Routledge.
- Ersanilli, E. & Koopmans, R. (ter perse). Rewarding integration? Citizenship regulations and socio-cultural integration of immigrants in the Netherlands, France and Germany. *Journal of Ethnic and Migration Studies*.
- Ewing, K.P. (1991). Can psychoanalytic theory explain the Pakistani woman? Intrapyschic autonomy and interpersonal engagement in the extended family. *Ethos*, 19, 131-160.
- Ghorashi, H. (2006). *Paradoxen van culturele erkenning. Management van diversiteit in Nieuw Nederland*. Oratie Amsterdam: VU.
- Integratienota 2007-2011 'Zorg dat je erbij hoort'*. Kamerstuk 2007-2008, 31268, nr. 2, 16-11-2007.
- Ireland, P. (2004). *Becoming Europe. Immigration, integration and the welfare state*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Jensen, S. en Ç. Özdemir, 'Samen tegen eerwraak en slankheidsideaal'. *NRC Handelsblad*, 2 mei 2007.
- Kilic, S., Saharso, S. & Sauer, B. (2008). The veil: debating citizenship, gender and religious diversity. *Social Politics*, 15(4), 397-410.
- Koopmans, R. (2002). Zachte heemeesters... Een vergelijking van de resultaten van het Nederlandse en Duitse integratiebeleid en wat de WRR daaruit niet concludeert. *Migrantenstudies* 18(2) 87-92.
- Leeman, Y. (1994). *Samen jong. Nederlandse jongeren en lessen over inter-etnisch samenleven en discriminatie*. Utrecht: Jan van Arkel.
- Monsma, S.V. & Soper, J.C. (1997). *The challenge of pluralism. Church and state in five democracies*. Boston: Rowman & Littlefield.
- Morgan, K. (2003). The politics of mothers' employment. France in comparative perspective. *World Politics* 55 (January), 259-89.
- Njambi, W.N. (2004). Dualisms and female bodies in representations of African female circumcision. *Feminist Theory*, 5(3), 281-303.

- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*. Basingstoke: Macmillan.
- Penninx, R., Martiniello, M. & Vertovec S. (2004). *Citizenship in European cities. Immigrants, local politics and integration policies*. Ashgate: Aldershot.
- Phillips, A. & Dustin, M. (2004). UK initiatives on forced marriage: regulation, dialogue and exit. *Political Studies*, 52(3), 531-551.
- Poppelaars, C. & Scholten, P. (2008). Two worlds apart. The divergence of national and local immigrant integration policies in the Netherlands. *Administration & Society*, 40(4), 335-357.
- Prins, B. (2008). Sympathetic distrust: liberalism and the sexual autonomy of women. *Social Theory and Practice*, 34(2), 243-270.
- Rath, J. (1991). *Minorisering: de sociale constructie van 'etnische minderheden'*. Amsterdam: SUA.
- Saharso, S. (1992). *Jan en alleman. Etnische jeugd over etnische identiteit, discriminatie en vriendschap*. Utrecht: Jan van Arkel.
- Saharso, S., (2005). Sex selective abortion: gender, culture and public policy in the Netherlands. *Ethnicities*, 5(2), 248-266.
- Saharso, S. (2007). Is freedom of the will but a western illusion? Individual autonomy, gender and multicultural judgement. In B. Arneil, R. Dharmoon A. Eisenberg, A. (Eds.), *Sexual justice/cultural justice*. London: Routledge Press.
- Saharso, S. & Lettinga, D. (2008). Contentious citizenship: policies and debates on the veil in the Netherlands. *Social Politics*, 16(4), 455-480.
- Scheffer, P. (2000). Het multiculturele drama. *NRC Handelsblad*, 29 januari.
- Simon, P. (2000). Les jeunes issus de l'immigration se cachent pour vieillir. *VEI Enjeux* 121, juin, 23-38.
- Spiro, M.E. (1984). Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason. In R.A. Shweder, R.A. Levine (Eds.), *Culture theory. Essays on mind, self and society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Streff-Fenart, J. (2008). *Conflicting approaches to ethnic and racial diversity in France*. Nice, URMIS, Université de Nice/CNRS, unpublished paper.