



Universiteit Twente
de ondernemende universiteit



**De culturele opsluiting voorbij.
Nieuw intercultureel bestuur.**

door mevrouw prof.dr. S. Saharso

Foto omslag: Gijs van Ouwkerk

De culturele opsluiting voorbij. Nieuw intercultureel bestuur.

Rede uitgesproken bij
het aanvaarden van het ambt
van bijzonder hoogleraar

Intercultureel Bestuur

binnen de vakgroep
Maatschappelijke Risico's en Veiligheid
aan de Faculteit Management en Bestuur
van de Universiteit Twente
op donderdag 5 februari 2009
door

mevrouw prof.dr. S. Saharso

De culturele opsluiting voorbij. Nieuw intercultureel bestuur.

Meneer de rector, dames en heren,

“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 Leeman (1994), een tweeluik dat de leefwereld beschreef van jongeren in de jaren tachtig van de vorige eeuw. Hoe is het om op te groeien in Nederland als etnisch heterogene samenleving? Dat wilden we weten. 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 mensen die hier kwamen om zich een plaats te verwerven. Zij waren voor ons kinderen van koloniale migranten of arbeidsmigrant, wier migratiegeschiedenis zijn 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. De Nederlandse overheid heeft bij diverse gelegenheden haar twijfel uitgesproken over de loyaliteit van delen van de immigrantenpopulatie aan centrale Nederlandse waarden.¹ Migrant en hun integratie zijn een sociaal risico van de eerste orde geworden. Om onze vice-premier Wouter Bos te parafraseren, integratie behoort inmiddels tot de “kwesaties die de samenleving splijten” en het gaat daarbij tegenwoordig om de moraal, om de vraag waar je staat en “dat ook durven zeggen”.²

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:

¹ Zie bijvoorbeeld in de kabinetsreactie op “Bruggen bouwen” het eindrapport van de Tijdelijke Commissie Onderzoek Integratiebeleid TK 2003-2004, 28 689, nr. 17 of het beleidsdocument “Grondrechten in een pluriforme samenleving” TK 2003-2004, 29 614, nr. 1 en 2.

² M. Sommer, “Hoofdpijn van de partij. Interview Wouter Bos.” De Volkskrant, 1 maart 2008.

Wij meten de beschaving van een samenleving af aan de plaats die vrouwen erin innemen.³ Dat klinkt prachtig, maar waarom wordt dan de Franse of de Nederlandse cultuur zo weinig 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, onlangs als onderzoeker bij de Universiteit Twente 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.⁴ 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 ga ik proberen u te laten inzien 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 denkt u: "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

3 "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'Elysée, mercredi 17 décembre 2003.

4 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.

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. Dat is een motief waar we wel in kunnen komen en dat geen morele verontwaardiging oproept.⁵ 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 (16 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 16-jarig meisje wilde ik gewoon een vrouw worden net als veel andere Gikuyu meisjes, problematisch of onproblematisch." (Njambi 2004, pp. 294-295). In Engeland ondertussen riep de 15-jarige 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. Dan volgen we de strategie van Informatie, Educatie en Communicatie die ingezet wordt om vrouwen-besnijdenis tegen te gaan. Clare Chambers echter, aan wie ik het voorbeeld

5 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).

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 cultuur 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. Vrouwenbesnijdenis 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?⁶ Door cross-cultureel te vergelijken ontstaat ook de mogelijkheid om politieke solidariteit over culturele grenzen heen te ontwikkelen. Plotseling 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 pleitten voor een gezamenlijk verzet van allochtone en autochtone vrouwen tegen deze normen.⁷

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. Een zekere relativisering van verschil is overigens wel op zijn plaats. Entzinger en Dorleijn (2008) bijvoorbeeld constateerden dat het verschil in opvattingen over waarden tussen allochtonen en autochtonen de afgelopen jaren kleiner is geworden, een trend die ook in andere Europese landen is vastgesteld

⁶ 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.

⁷ S. Jensen en Ç. Özdemir, "Samen tegen eerwraak en slankheidsideaal", NRC Handelsblad, 2 mei 2007.

(Janmaat 2008).⁸ En Jan Willem Duyvendak (2004) heeft erop gewezen dat het verschil in Nederland zo groot lijkt, omdat de Nederlandse bevolking zo homogeen progressief is in zijn waardenoriëntatie. De overgrote meerderheid van de Nederlanders accepteert bijvoorbeeld euthanasie, terwijl Duitsers daar meer verdeeld over zijn. Was er met autochtone Duitsers vergeleken dan was het verschil in waardenoriëntatie veel minder groot geweest (zie Demant 2005).

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.

Dat geldt eens te meer als we die waarden via onderwijs aan volgende generaties over willen dragen. Bovendien heeft elke samenleving om goed te kunnen functioneren een zekere overeenstemming nodig over de waarden die het openbare leven moeten reguleren.⁹ Vanwege de door migratie toegenomen waardendiversiteit is die overeenstemming niet langer vanzelfsprekend. 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

8 Zoals ik de onderzoeksbevindingen van Entzinger en Dorleijn (2008) lees zeggen met name Marokkaanse en Turkse jongens dat ze wanneer het om maatschappelijke zaken als werk gaat gelijke kansen willen hebben, maar dat we daaruit niet moeten afleiden dat in de privé-verhouding tussen mannen en vrouwen de laatsten ook recht zouden hebben op gelijke behandeling. Dat leidt, zoals de auteurs zelf ook aangeven, tot de nodige spanning tussen de seksen. Janmaat (2008) heeft met gebruikmaking van de IEA Civic Education Survey de burgerschapsattituden van allochtone en autochtone jongeren in vijf Europese landen vergeleken en verschillen in attitude tussen allochtone en autochtone jeugd vastgesteld, die echter na controle op sociale achtergrond variabelen verdwijnen.

9 Het is wel mogelijk om door sancties af te dwingen dat mensen zich aan de geldende waarden en normen houden, maar de mogelijkheden zijn beperkt. Thom de Graaf merkte daarom terecht op naar aanleiding van de ongeregelde heden, die de afgelopen nieuwjaarsnacht weer plaatsvonden, dat er een grens is aan het aantal ME'ers dat je kunt inzetten. Uiteindelijk gaat het erom dat mensen instemmen met geldende waarden en normen. (Jan Hoedeman, Interview Thom de Graaf, "Het is nog steeds een soort staat van beleg", De Volkskrant 2 januari 2009).

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).

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 18e 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 hoofd? 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.¹⁰ Mijn ontdekking was dat autonomie geleerd moet worden en dus een cultureel product is, maar dat ook in culturen waar individualiteit geen

¹⁰ Vrij naar Joop de Jong, getuige-deskundige in de zogenaamde Veghelse eerwraak-zaak. Zie Saharso 2007b, 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.

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. U moet dan bijvoorbeeld denken aan 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 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, promovenda aan de VU, naar het suïcidale gedrag van jonge Nederlandse en migrantenvrouwen ondersteunt dat inzicht (Van Bergen et al. 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.¹¹ 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 die van individuele mensen verlangen dat ze zich losmaken van hun cultuur, die 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

¹¹ Vergelijk de door Lila Abu-Lughod (1993) ontwikkelde notie van tactisch humanisme.

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 en 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.

Wie interview-onderzoek 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 met name 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 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 te institutionaliseren in overeenstemming met hun eigen tradities. We zien bijvoorbeeld dat moslims in het ene Europese land meer ruimte krijgen om hun godsdienst te beleven dan in het andere land.

Dat komt, onder andere, omdat de scheiding van kerk en staat een algemeen aanvaard principe is, waaraan echter door verschillende landen verschillend invulling is gegeven. Zo ben ik erop gekomen om normatieve theorie over burgerschap te verbinden met sociaal-wetenschappelijke theorie over nationale burgerschapsmodellen (ongeveer vanaf Saharso 2003). Een belangrijke inspiratie voor het sociaal-wetenschappelijke onderzoek naar burgerschapsmodellen vormt 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 toevallig proces was, zo stelt hij, bleken deze eenmaal gevestigd relatieve stabiele modellen te zijn, die het immigratie- en integratiebeleid van Frankrijk en Duitsland sterk bepaald hebben.

Ook mijn eigen onderzoek naar de regelgeving ten aanzien van de islamitische hoofddoek wijst in de richting van nationale tradities van burgerschap. In de helft van de Duitse deelstaten is het dragen van de hoofddoek niet toegestaan voor leerkrachten in het openbaar onderwijs en soms ook niet in andere ambtelijke functies. Er zijn echter wel grote verschillen tussen de deelstaten. Vijf deelstaten verbieden de hoofddoek, maar vinden het niet bezwaarlijk dat nonnen in habijt lesgeven of dat er in het klaslokaal een crucifix hangt. Dit wordt gelegitimeerd door te verwijzen naar het christelijk-occidentale karakter van de Duitse cultuur. Het christendom is onderdeel van, zo niet constitutief voor, de Duitse cultuur en daarom vormen christelijke symbolen geen bedreiging voor de neutraliteit van de openbare school, zo redeneert men in deze deelstaten. Hier klinkt duidelijk een etno-culturele opvatting van de natie door. In Berlijn, Bremen en Nedersaksen echter is de islamitische hoofddoek ook niet toegestaan voor ambtenaren, maar keppeltjes, crucifix en habijt evenmin. Deze drie deelstaten verbieden het dragen van alle religieuze symbolen in openbare ambten, met argumenten die veel overeenkomst vertonen met de Franse traditie van laïcité. Deze deelstaten hebben alle een linkse regering. Dit is waarschijnlijk geen toevaligheid. Links in Duitsland wijst een etno-culturele notie van de natie af, maar is vanwege Duitsland's nationaal socialistische verleden allergisch voor de

herintroductie van sterke groepsidentiteiten en voelt zich daarom niet zozeer aangetrokken tot een Nederlands pluralisme, maar meer tot een *laïcité à la France*. Deze omgang met religieuze diversiteit is daarom in mijn ogen evenzeer ingegeven door de Duitse geschiedenis, maar door een ander aspect ervan en met een andere uitkomst (Saharso 2007a).

Het Europese vergelijkende onderzoek naar de framing en regulering van de islamitische hoofddoek en andere vormen van sluiering waar promovenda Doutje Lettinga en ik in participeren¹² wijst eveneens in de richting van nationale verschillen, maar niet zonder meer (zie Kilic, Saharso and 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 en 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 en zijn op minder plaatsen toegestaan.¹³ 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 en als beletsel voor islamitische vrouwen om te participeren in de samenleving. De hoofddoek werd opgevat als een persoonlijkheidskenmerk, vergelijkbaar met huidskleur, op grond waarvan mensen gediscrimineerd werden. In latere jaren, in het bijzonder na 2002 – het jaar van de Fortuyn revolutie – 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. Zowel voor- als tegenstanders begonnen de sluier te zien als symbool van een toenemende polarisatie en segregatie. Maar waar de voorstanders het toegenomen conflict duiden als teken van een toegenomen Islamofobie, zagen de tegenstanders in de sluier een teken van gebrek aan bereidheid van Moslims om zich aan te passen en van een gebrek aan

¹² *Values, Equality, Differences in Liberal Democracies. Debates about Female Headscarves in Europe, "Specific Targeted Research Project" (STREP), EC 6 Framework Programme 2006-2008.*

¹³ Een niqab is een vorm van gezichtsbedekkende sluiering, waarbij de ogen wel zichtbaar zijn, terwijl bij de boerka ook de ogen bedekt zijn met een gazen stof.

identificatie met de natie. Het Nederlandse publieke debat, maar vooral het parlementaire debat is 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. Zelfs degenen die hoofddoekjes in de openbare school niet wilden verbieden – want die waren er aanvankelijk ook, zoals de socialist Lionel Jospin, die in 1989 minister van onderwijs was – vonden dat de hoofddoek in strijd was met het Franse ideaal van secularisme. Het was niettemin toch beter om de hoofddoek op school te tolereren, vonden zij, om daarmee het grotere kwaad te voorkomen dat meisjes van school zouden worden weggestuurd, waarmee hun de kans werd ontnomen om hun horizon te verruimen en te groeien (waarbij de onuitgesproken hoop was dat zij dan vrijwillig de hoofddoek af zouden doen).¹⁴ De framing in het Franse parlementaire debat van de hoofddoek als symbool van sekse-ongelijkheid in de Islam is niet, omdat de Fransen zoveel progressievere opvattingen hebben over man-vrouw verhoudingen of omdat de Franse overheid zo'n progressief emancipatiebeleid voert. Het Franse emancipatiebeleid concentreert zich namelijk op het recht voor vrouwen op arbeid, maar laat tegelijkertijd het traditionele idee intact van de vrouw als eerstverantwoordelijke voor huishouden en kinderen (Morgan 2003). De verklaring lijkt veeleer gezocht te moeten worden in het Franse staatsvormingsproces en de rol die de openbare school daarbij speelde. De Franse Republiek – het is een oud verhaal – is gevestigd tegen de macht van traditionele autoriteiten in, tegen die van de katholieke kerk in het bijzonder. 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. De openbare school speelde een belangrijke rol in die dubbele missie. De openbare school moest de leerlingen – de burgers van

¹⁴ 'Etablissements scolaires, port de symbols a caractere religieux', JO (25 October 1989), door Alain Juppé aan de toenmalige minister voor onderwijs, jeugd en sport Lionel Jospin, pp. 4113-4115. A

morgen – vormen volgens de waarden van de nieuwe seculiere openbare moraal. Zo zou de school bij de nieuwe generatie burgers een onderling gevoel van verbondenheid, een gemeenschappelijke Franse nationale identiteit, ontwikkelen die in staat was om religieuze en regionale loyaliteiten te overwinnen (Asad 2006, Bauberot 2004). Toestaan van de hoofddoek zou ingaan tegen de missie van de openbare school om kinderen te bevrijden van hun gemeenschapsbanden, terwijl ook de erkenning van sekse-gedifferentieerd gedrag zou indruisen tegen de gedachte van ongedeeld, uniform burgerschap. Die historische herinnering zit kennelijk stevig verankerd in de hoofden van Franse politici en klinkt door in de (in Nederlandse oren vaak gezwellen) argumenten waarmee ze tegenwoordig de openbare school uitroepen tot instrument om islamitische meisjes te bevrijden van hun gemeenschap en ze te emanciperen door ze te onderwijzen in het Republikeinse leerplan. 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 overheid diende de opvoeding van kinderen over te laten aan het gezin en intermediaire organisaties. 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 en Soper 1997). In een dergelijk systeem past geen verbod op religieuze uitingen in het onderwijs.

Overigens kent ook het Nederlandse parlementaire debat zijn ongerijmdheden. In de Nederlandse discussie heeft het argument van de hoofddoek als symbool van sekseongelijkheid een betrekkelijk ondergeschikte rol gespeeld. Het is weinig aannemelijk dat dit is vanwege het Nederlandse multiculturele en tolerante integratiebeleid. De periode dat het integratiebeleid als multicultureel gekenschetst kan worden, was namelijk relatief kort. Al sinds het begin van de jaren negentig behoorde cultuurbehoud niet meer tot de doelen van het integratiebeleid. Bovendien vond het debat deels plaats in een periode

waarin politici zich nadrukkelijk zorgen maken over de islam als bedreiging voor de publieke orde (en sommigen regelrecht fulmineerden tegen de islam). Verrassend is het ook dat de hoofddoek zo weinig geïdealiseerd is als symbool van sekseongelijkheid, omdat in dezelfde periode migrantenvrouwen, en in het bijzonder islamitische vrouwen, centraal zijn komen te staan in zowel het emancipatie- als het integratiebeleid. De emancipatie en maatschappelijke participatie van migrantenvrouwen is niet alleen belangrijk voor hun eigen ontwikkeling, zo is de huidige beleidsopvatting, maar ook omdat ze als moeders een belangrijke invloed hebben op de ontwikkeling van hun kinderen. Het kabinet heeft daarnaast zowel 'eerwraak' als 'vrouwenbesnijdenis' aangewezen als groot project en daarmee getoond oog te hebben voor sekseongelijkheid in migrantengemeenschappen. Migrantenvrouwen worden dus in het beleid tegelijkertijd gezien, zoals Conny Roggeband en Mieke Verloo (2007) ook vaststellen, als culturele bemiddelaars waar de culturele integratie van hun gezin afhankelijk van is en als slachtoffers van hun patriarchale cultuur, die hulp nodig hebben van de overheid. Maar deze probleemanalyse zien we niet terug in het parlementaire debat over de hoofddoek.

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 bijvoorbeeld de regulering van religieuze diversiteit en in de invulling van het integratiebeleid. 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-kerk relaties en van nationaliteit en burgerschap. Minder, omdat we verschuivingen zien binnen landen die wijzen op de afhankelijkheid van de beleidstraditie van daarbuiten gelezen

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.

De vraag of Nederland een eigen model van burgerschap heeft komt ook terug in de kwestie, die de gemoederen in Nederland de afgelopen jaren danig heeft bezig gehouden, of het Nederlandse integratiebeleid geslaagd dan wel mislukt is. Sommigen 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 moeten worden en wel door middel van beleid dat in ieder geval zelf niet langer het gewraakte onderscheid (re)produceert. Anderen hebben betoogd dat de integratie niet mislukt is. Zij wijzen erop dat de achterstanden ten opzichte van de meerderheid van de bevolking weliswaar nog niet volledig zijn ingelopen, maar dat er op bijvoorbeeld de terreinen van wonen, werk en onderwijs wel degelijk vooruitgang is geboekt (Rijkschroeff, Duyvendak & Pels, 2004). Han Entzinger heeft erop gewezen dat er ten opzichte van de beleidsdoelen zoals ze aanvankelijk waren geformuleerd wel wat is bereikt, maar dat we in de loop van de tijd de voortgang van de integratie aan andere zaken, namelijk waardenoriëntaties, zijn gaan afmeten (Entzinger 2006). Een ander twistpunt betreft de vraag of feitelijke integratiepatronen wel opgevat mogen worden als resultaat van integratiebeleid. Ruud Koopmans baseerde zijn kritiek op een vergelijking tussen Nederland en Duitsland, waarin hij constateerde dat de integratie van immigranten in Duitsland beter is geslaagd dan die van immigranten in Nederland, terwijl in Duitsland in de onderzochte periode vrijwel geen en in Nederland juist wel integratiebeleid is gevoerd (Koopmans 2002). Hieruit leidde hij af dat integratiebeleid dus wel degelijk maatschappelijke effecten kan sorteren, maar dat verkeerd

geïnspireerd beleid juist contraproductief kan werken. Anderen echter betwisten de verschillen in integratiepatronen tussen Duitsland en Nederland niet, maar betogen 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 et al. 2006, Crul en Schneider 2008). Ook is wel betoogd dat de in vergelijking met sommige andere landen ruimhartige accommodatie van de islam niet op het conto mag worden geschreven van het Nederlandse integratiebeleid, maar de consequentie is van de wijze waarop in Nederland de verhouding kerk-staat is georganiseerd (Entzinger 2006, Saharso 2007a). 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 et al. 2004, Borkert et al 2007). Geconstateerd is, onder andere 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 (Poppelaars & Scholten 2008, De Zwart 2005) een implementatieprobleem, of 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, geleid door efficiency overwegingen en pragmatisch naar een oplossing zoekend, toch doelgroepenbeleid voeren (omdat ze maatwerk willen leveren) en samenwerken met zelforganisaties (om feeling te houden met wat er in migrantengemeenschappen gebeurt, of omdat het via die organisaties veel gemakkelijker is om de 'gewone' leden van die gemeenschap te bereiken die als allochtone 'werkloze', of 'voortijdige schoolverlater' vaak tot de doelgroep van algemeen beleid horen). Als bovenstaande analyse van het gebrek aan aansluiting tussen landelijk en lokaal beleid 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 mogelijkheden-

structuur? 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 ineffektieve beleidspraktijk? De vraag die bovenstaande analyse ook oproept is 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. Ongeacht het integratiebeleid, zoals dat op nationaal niveau is geformuleerd, zou het lokale integratiebeleid internationaal gezien vooral overeenkomsten moeten vertonen.

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 nog niet zo ver is gevorderd als we wenselijk achten, 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. Frankrijk kent zelfs wetgeving die het verzamelen van statistische data op basis van etniciteit verbiedt. Maar natuurlijk zijn de Franse autoriteiten ook geconfronteerd met problemen als armoede, achterstand, ruimtelijke concentratie, langdurige werkloosheid en discriminatie van immigranten. Tot ver in de jaren negentig echter waren onderwerpen als etnische monitoring, positieve actie en politieke vertegenwoordiging van minderheden onbespreekbaar (Bleich 2003). 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. En dus nam dat beleid de vorm aan van stedelijk beleid met aangewezen stedelijke zones (Bertossi 2007, Borkert et al. 2007). Dat leidde tot beleidscategorieën als "jeugdige bewoners van ondergeprivilegieerde wijken, in het bijzonder zij, die geboren zijn uit de laatste immigratiegolven" (Jean-Pierre Chevènement in 2000 Franse Minister van Binnenlandse Zaken (geciteerd in Simon 2000), waarvan iedereen natuurlijk doorhad 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-immigrantenpartijen kunnen verhinderen, noch de politieke mobilisatie van migranten op een raciale, etnische of religieuze identiteit. Inmiddels kent Frankrijk niet alleen groepen als de 'Mouvement Les Indigènes de la République' (MIR), maar ook de Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) en de Conseil Représentatif des Associations Noires de France (CRAN). We hoeven dus niet naar Frankrijk te kijken als het land waar de oplossing ligt, want ook het Franse model kraakt in zijn voegen.

Alles bij elkaar genomen vraagt dit om:

1. *Vergelijking tussen landen.* Hoe heeft men het integratiebeleid in verschillende Europese landen aangepakt en wat zit daar aan ideeën achter? Onderzoek suggereert dat de invulling die het integratiebeleid krijgt verband houdt met hoe in de verschillende landen de relatie tussen overheid en burger wordt gedacht als ook hoe men meent dat de natie als sociale gemeenschap het best kan worden gerealiseerd. Mijn onderzoek naar de islamitische hoofddoek laat zich hierin plaatsen.
2. *Vergelijking op lokaal niveau.* Geconstateerd is echter ook een discrepantie tussen wat er op landelijk niveau aan beleid wordt uitgedacht en wat er op lokaal niveau feitelijk plaatsvindt. Hoe zijn de verschillen tussen het landelijke en lokale niveau te verklaren? Zijn er wellicht mechanismen op lokaal niveau die het logisch maken dat het beleid eruit ziet, zoals het eruit ziet? Als dat zo is, dan zou je op lokaal niveau overeenkomsten moeten vinden tussen het integratiebeleid in verschillende Europese steden. En om welke mechanismen gaat het dan?
3. *Vergelijking tussen integratiebeleid en integratiepatronen.* Maakt het uit hoe integratiebeleid wordt aangepakt? Sinds een aantal jaren 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, promovenda bij de VU. Zij onderzoekt of en hoe feitelijke integratiepatronen beïnvloed worden door integratiebeleid door de lotgevallen na te gaan van Turkse migranten die zijn uitgewaaid naar Duitsland, Frankrijk en Nederland (zie Ersanilli en Koopmans forthcoming). 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 met mijn collega's op de Universiteit Twente, zoals Peter Scholten en Jörgen Svensson en met mijn collega's bij Variya, de provinciale steunfunctie voor maatschappelijke ontwikkeling en integratie in Overijssel. Daarnaast hoop ik op deze leerstoel "Intercultureel Bestuur" aan de Universiteit Twente het onderzoek naar sekse en etniciteit verder uit te bouwen met onder meer onderzoek naar gezondheid en zorg. Deze onderwerpen geven me de mogelijkheid om nieuwe samenwerkingsrelaties aan te gaan hier in het Twentse en tegelijkertijd oude contacten aan te houden. Van de VU denk ik in het bijzonder aan Halleh Ghorashi, Saskia Keuzenkamp, Ruud Koopmans en Conny Roggeband.

Dankwoord

‘Waar kom je vandaan en waar ga je naar toe?’ – Dari mana dan ke mana? – de klassieke vraag die men in Indonesië aan reizigers stelt. Ik hoop u met deze rede een beeld gegeven te hebben van waar ik vandaan kom en waar ik naartoe wil. Ik had hier vandaag niet gestaan als de Vakgroep

Maatschappelijke Risico's en Veiligheid, de Stichting Universiteitsfonds Twente en Variya niet het initiatief hadden genomen tot het instellen van deze leerstoel. Ik dank u voor het in mij gestelde vertrouwen. Ik wil op deze plaats ook mijn collega's bedanken bij de Universiteit Twente en bij Variya, die mij zo bijzonder hartelijk hebben onthaald en ook de gemeente Enschede – ik was nog maar net begonnen of ik vond al een email van wethouder Wallinga waarin ik warm welkom werd geheten. Nog nooit is een inburgeringsproces zo snel gegaan. Dat is niet in de laatste plaats te danken aan de inspanning van vakgroepvoorzitter Bert de Vroom om mij in mijn nieuwe omgeving wegwijs te maken.

Het prettige van een deeltijdaanstelling is dat je het nieuwe leert kennen zonder het oude op te hoeven geven. Ik hoop op een voortduren van de prettige samenwerking met velen op de VU, waarvan ik in ieder geval toch nog Geert de Vries wil noemen. Ook hoop ik op verdere samenwerking met collega's op de Universiteit van Amsterdam, waaronder Jan Willem Duyvendak, Rinus Penninx en Jan Rath. De Universiteit van Amsterdam is ook de plek waar het voor mij allemaal begonnen is. Daar voerde ik met Jette Westerbeek mijn eerste onderzoeksopdracht uit. Daarna volgden er vele collega's, promovendi en (ex-)studenten met wie ik heb samengewerkt en die allen op hun manier aan mijn intellectuele ontwikkeling hebben bijgedragen. Laat ik vooral ook de lange rij van mensen niet onvermeld laten die in de loop der jaren mijn mede-redacteuren zijn geweest bij het tijdschrift *Migrantenstudies*. Zonder de anderen tekort te doen wil ik Ruben Gowricharn en John Schuster noemen. Ik bewaar warme herinneringen aan onze samenwerking. Veit Bader, mijn promotor, is voor mij mijn loopbaan lang een ware Doctor-Vader geweest. Goede herinneringen bewaar ik ook aan de samenwerking met Mieke Aerts en met Baukje Prins, al is die laatste samenwerking zeker nog geen verleden tijd. Baukje vond, net als Saskia Keuzenkamp, nog tijd om tussen Kerst en Oudejaar een conceptversie van mijn oratie te becommentariëren. Dames, dank! En dan is daar Yvonne Leeman, mijn steun en toeverlaat in academische en niet-academische zaken. Allen zeg ik: dankjewel. Tot slot mijn familie. Het plezier, toen ik eenmaal wist dat ik het was geworden, was mede vanwege jullie reacties. Ik ben blij dat mijn ouders, mijn broer, mijn

zussen en mijn schoonfamilie deze dag met mij meemaken. Jullie vormen samen een hecht netwerk om mij heen. Hechte familiebanden geven veel rust, heb ik ondervonden. Die rust heb ik zeker ook te danken aan het meest directe thuisfront. Kees Everaars is letterlijk en figuurlijk mijn rots in de branding. Onze kinderen Niek, Henk en Sophie zijn inmiddels zo groot dat we regelmatig gesprekken aan de keukentafel voeren over het leven in het algemeen en hun kijk op de multiculturele samenleving in het bijzonder. Van die gesprekken heeft jullie moeder stiekem veel geleerd, maar vooral ook veel genoten.

Ik heb gezegd.

Literatuur

- Abu-Lughod, L. (1993), *Writing women's worlds. Bedouin stories*. Berkeley: University of California Press.
- Asad, T. (2006), Trying to understand French secularism. In H. de Vries (ed.), *Political Theologies* New York: Fordham University 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 polygynie. *Journal of Political Philosophy* 5(3), pp. 230-253.
- Bergen, D.D. van, Smit, J.H., van Balkom, A.J.L.M & Saharso, S. (2008), Suicidal Behavior 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* (iFirst article published 22 August 2008, pp. 1-21)
- Bertossi, C. (2007), *French and British models of integration. Public philosophies, policies and state institutions*. ESRC Centre on Migration, Policy and Society Working Paper No. 46, Oxford: University of Oxford.
- Bleich, E. (2003), *Race Politics in Britain and France: Ideas and Policymaking since the 1960s*. New York: Cambridge University Press.
- Borkert, M., Bosswick, Heckmann, W. and Lücken-Klaßen, F. (2007), *Local integration policies for migrants in Europe*. Eurofound.
- 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 evenhandedness*. 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), pp. 1-33.
- Crul, M. en Schneider, J. (2008), Kinderen van Turkse migranten in Duitsland en Nederland. De invloed van verschillende routes in beroepsonderwijs en academisch onderwijs. *Migrantenstudies* 24(2), pp. 113-127.
- Dagevos, J., Euwals, R., Gijsberts, M. en Roodenburg, H. (2006), *Turken in Nederland en Duitsland. De arbeidsmarktpositie vergeleken*. Den Haag: SCP.
- Davis, K. (1995), *Reshaping the femal body. The dilemma of cosmetic surgery*. New York/London: Routledge.
- Demant, F. (2005), Meer aanpassing dan inpassing. Over de culturele integratie van migranten in Nederland en Duitsland, *Migrantenstudies* 21 (2): 70-86.
- Duyvendak, J.W. (2004), *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie. Over de mythe van 'de' individualisering en de toekomst van de sociologie*. Oratie. Amsterdam: Vossiuspers.
- Entzinger, H. (2006), Changing the rules when the game is on; from multiculturalism to assimilation in the Netherlands. In Bodemann, Y.M. and Yurdakul, G. (eds.), *Migration, Citizenship, Ethnos: Incorporation Regimes in Germany, Western Europe and North America*. New York: PalgraveMacMillan.

- Entzinger, H. en Dorleijn, E. (2008), *De lat steeds hoger. De leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: Van Gorcum.
- Ersanilli, E. and Koopmans, R. (forthcoming), 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, pp. 131-160.
- Ghorashi, H. (2006), *Paradoxen van culturele erkenning. Management van diversiteit in Nieuw Nederland*. Oratie Amsterdam: VU.
- Ireland, P. (2004), *Becoming Europe. Immigration, integration and the welfare state*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Janmaat, J.G. (2008), The civic attitudes of ethnic minority youth and the impact of citizenship education. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34(1), pp. 27-54.
- Kilic, S., Saharso, S. and Sauer, B. (eds.)(2008), The Veil: Debating citizenship, gender and religious diversity. Special issue *Social Politics* 16(4).
- Koopmans, R. (2002), Zachte heelmeeesters... Een vergelijking van de resultaten van het Nederlandse en Duitse integratiebeleid en wat de WRR daaruit niet concludeert. *Migrantenstudies* 18(2), pp. 87-92.
- Leeman, Y. (1994), *Samen jong. Nederlandse jongeren en lessen over inter-etnisch samenleven en discriminatie*. Utrecht: Jan van Arkel.
- Monsma, S.V. and 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), pp. 259-89.
- Njambi, W.N. (2004), Dualisms and female bodies in representations of African female circumcision. *Feminist Theory* 5(3), pp. 281-303.
- Parekh, B. (2000), *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*. Basingstoke/London: Macmillan.
- Penninx, R., Martiniello, M. and Vertovec S. (2004), *Citizenship in European cities. Immigrants, local politics and integration policies*. Ashgate: Aldershot.
- Phillips, A. and Dustin, M. (2004), UK initiatives on forced marriage: regulation, dialogue and exit. *Political Studies* 52(3), pp. 531-551.
- Prins, B. (2008), Sympathetic distrust: liberalism and the sexual autonomy of women. *Social Theory and Practice* 34(2), pp. 243-270.
- Poppelaars, C. and Scholten, P. (2008), Two worlds apart. The divergence of national and local immigrant integration policies in the Netherlands. *Administration & Society*, 40 (4), pp. 335-357.
- Rath, J. (1991), *Minorisering: de sociale constructie van 'etnische minderheden'*. Amsterdam: SUA.
- Rijkschroeff, R., Duyvendak, J.W., and Pels, T. (2004), *Bronnenonderzoek Integratiebeleid*. Den Haag: SDU.
- Roggeband, C. and Verloo, M. (2007), Dutch women are liberated, migrant women are a problem. The evolution of policy frames on gender and migration in the Netherlands 1995-2005. *Social Policy and Administration* 41(3), pp. 271-288.
- Saharso, S. (1992), *Jan en alleman. Etnische jeugd over etnische identiteit, discriminatie en vriendschap*. Utrecht: Jan van Arkel.

- Saharso, S. (2003), Culture, Tolerance and Gender: A Contribution from the Netherlands. *European Journal of Women's Studies* 10(1), pp. 7-27.
- Saharso, S., (2005), Sex Selective Abortion: Gender, Culture and Public Policy in the Netherlands. *Ethnicities* 5 (2), pp. 248-266.
- Saharso, S., (2007a), Headscarves: A Comparison of Public Thought and Public Policy in Germany and the Netherlands. In Siim, B. and Squires, J. (eds.), *Contested Citizenship: Comparative Analyses*, special issue of *Critical Review of International Social and Political Philosophy* (CRISPP) 10 (4), pp. 513-530.
- Saharso, S. (2007b), Is Freedom of the Will but a Western Illusion? Individual Autonomy, Gender and Multicultural Judgement.. In Arneil, B., Dhamoon, R., Eisenberg, A. (eds.), *Sexual Justice/Cultural Justice*, London/New York: Routledge Press.
- Saharso, S. & Lettinga, D. (2008), Contentious citizenship: policies and debates on the veil in the Netherlands. In Kilic, S. Saharso, S. and Sauer, B. (eds.), Special issue *Social Politics* 16(4), pp. 455-480.
- Scheffer, P. (2000), Het multiculturele drama. *NRC Handelsblad*, 29 januari.
- Scholten, P. (2007), *Constructing Immigrant Policies. Research-policy relations and immigrant integration in the Netherlands (1970-2004)*. University of Twente: PhD Dissertation.
- Simon, P. (2000), Les jeunes issus de l'immigration se cachent pour vieillir. *VEI Enjeux* 121, juin, pp. 23-38.
- Spiro, M.E. (1984), Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason. In Shweder, R.A. and Levine, R.A., *Culture theory. Essays on mind, self and society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Streiff-Fenart, J. (2008), *Conflicting approaches to ethnic and racial diversity in France*. Nice, URMIS, Université de Nice/CNRS, unpublished paper.
- Zwart, F. de (2005), Targeted policy in multicultural societies: accommodation, denial and replacement. *International Social Sciences Journal*, 75(183), 153-164.



Universiteit Twente
de ondernemende universiteit