

10 Waaron is racisme taboe in Nederland?

Prof. dr. Halleh Ghorashi

Zonder erkenning van het racisme in Nederland kan het land zich nauwelijks voorbereiden op de uiteenlopende mogelijke consequenties van racisme voor diverse generaties van migranten en hun verhouding tot de Nederlandse samenleving.

1. Inleiding

Als we de Tweede Kamerverkiezingen van 2012 als uitgangspunt nemen, dan zien we dat de populariteit van de Partij voor de Vrijheid (PVV) van Geert Wilders gedaald is in vergelijking met de verkiezingen van 2010 (van 24 naar 15 zetels). Begin april 2013 wordt de PVV als grootste partij aangeduid (wederom op 24 zetels geschat).² Deze terugkeer laat zien dat de PVV sinds 2009 een belangrijke factor is geworden in de Nederlandse politiek. Niet alleen was de PVV tijdens de Europese Parlementsverkiezingen van juni

1 Prof. dr. Halleh Ghorashi is hoogleraar Diversiteit en Integratie bij de afdeling Sociologie van de Faculteit der Sociale Wetenschappen aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Ze is in 1988 uit Iran naar Nederland gekomen en studeerde Culturele Antropologie en Filosofie aan de VU. In 1994 is zij *cum laude* afgestudeerd in antropologie met een scriptie over de Iraanse revolutie. Daarna is zij als promovenda werkzaam geweest bij het Centrum voor Vrouwenstudie en de sectie Culturele en Sociale Antropologie van de Katholieke Universiteit Nijmegen. In mei 2001 verdedigde zij haar proefschrift: 'Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and the U.S.' Ze is de auteur van verschillende internationale boeken en artikelen over identiteit en diversiteitvraagstukken. Haar meest recente internationale boek is *Muslim diaspora in the West: Negotiating Gender, Home and Belonging* (samen met prof. Haideh Moghissi in Canada), Surrey: Ashgate 2010. Daarnaast draagt zij bij aan de publieke discussies in Nederland over integratie, emancipatie en diversiteit in organisaties. In 2010 heeft ze ook twee boeken in het Nederlands gepubliceerd. *Licht en Schaduw: 15 vrouwen over leven en overleven* (samen met prof. Christien Brinkgreve), Amsterdam: VU uitgeverij; en *Culturele diversiteit, Nederlandse identiteit en democratisch burgerschap*, Den Haag: Sdu Uitgevers. Zij heeft diverse prijzen gewonnen, waaronder de Triomf prijs in 2008, voor haar inzet voor de positie van zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen. Dit hoofdstuk is een bewerkte vertaling van een eerder gepubliceerde tekst (Ghorashi 2013b).

2 <http://www.nu.nl/politiek/2978020/pvv-grootste-partij-in-peiling-hond.html>, bezocht op 3 april 2013.

2009 de grote winnaar, de partij werd ook gedoogpartner van de regering Rutte-I (2010-2012). Ondanks deze zichtbare aanwezigheid van een partij met extreme standpunten tegen de islam en moslims, blijft een weerbarstige ontkenning van racisme in Nederland zeer dominant (Riemen 2010). Hoe is het mogelijk dat zo'n zichtbare uiting van groepsdiscriminatie ofwel racisme in Nederland, niet als zodanig erkend wordt? Hoe kan het zijn dat het, ondanks het ongemak van vele intellectuelen rondom Wilders, onmogelijk lijkt om een sterk tegengeluid te organiseren dat de racistische uitspraken van Wilders veroordeelt? Nog diepgaander is de vraag: waarom heerst er zo'n taboe in Nederland rondom het benoemen van racisme? Het zijn deze vragen die ik in dit hoofdstuk probeer te beantwoorden.

Ongeacht het groeiende aantal antimigrantenaanhangers en de harde taal die jegens migranten wordt gebruikt, blijft er een zeer sterke weerstand tegen het gebruik van de term *racisme*. Zoals ik hieronder laat zien, blijven reacties op de harde taal en het antimigrantensentiment aan de oppervlakte en gaan ze voorbij aan de basisassumpties waarop deze ontwikkelingen berusten.

De belangrijkste assumptie en voornaamste bouwsteen van de bovengenoemde reacties is dat de Nederlandse samenleving behoort aan de autochtone Nederlanders en dat zij daarom het recht hebben om zich ongemakkelijk te voelen door de groeiende 'bedreiging' van bepaalde groepen migranten. Een opvallend voorbeeld hiervan is de beroemde uitspraak van premier Mark Rutte in maart 2011, toen hij na de resultaten van de verkiezingen zei: 'We gaan er gewoon voor zorgen, dames en heren, dat we dit prachtige land weer teruggeven aan de [hardwerkende] Nederlanders, want dat is ons project.'³ Hoewel er diverse lezingen van deze uitspraak mogelijk zijn, blijft het, vooral in het licht van groeiende anti-islamsentimenten, opvallend dat de premier spreekt over een project om Nederland terug te geven aan Nederlanders. In een tijdperk waarin alle discussies over integratie direct gekoppeld worden aan ongenoegen en angst van autochtonen voor islamitische migranten, is het niet erg moeilijk om de verbinding te leggen tussen deze uitspraak en het heersende onbehagen.

In de volgende paragrafen van dit hoofdstuk ga ik diverse uitingen (angst of verontwaardiging) van het huidige onbehagen naast de discursieve (categoraal denken) en beleidsgerelateerde (harde en zachte aanpak) fundamenteën daarvan analyseren, maar voordat ik daarmee begin, wil ik een iets ruimere

3 <http://sargasso.nl/archief/2011/03/03/rutte-dat-prachtige-land-weer-teruggeven-aan-de-nederlanders/>, bezocht op 28 april 2011.

schets geven van de huidige discussie. In het publieke debat sinds de eeuwwisseling zien we vaak kritiek op de ‘achterlijke’ elementen van de cultuur van migranten, vanuit de veronderstelling dat deze tegen de Nederlandse cultuur indruisen. De vraagstukken rondom gendergelijkheid en ruimte voor homoseksualiteit zijn onderwerpen die in dit kader vaak tegen het licht worden gehouden. Van niet-autochtone Nederlanders wordt verwacht dat ze hun loyaliteit aan Nederland tonen door publiekelijk afstand te nemen van de ‘verwerpelijke’ kant van hun eigen cultuur. Hier zien we een duidelijk dubbele moraal: het is prima als autochtonen hun eigen cultuur verdedigen (zelfs als het gepaard gaat met verwerpelijk taalgebruik en acties) omdat het *hun land* is, maar migranten worden dan bekritiseerd omdat ze hun cultuur niet willen inruilen voor de Nederlandse. Niet veel mensen zullen deze asymmetrische benadering als racistisch karakteriseren, omdat ze vinden dat de discussie over de cultuur gaat en niet over ras. In die redenering wordt de ouderwetse en zeer beperkte definitie van racisme als uitgangspunt genomen. Bovendien wordt er geen aandacht besteed aan de aanwezige dubbele moraal in dit soort redeneringen. Deze dubbele moraal heeft twee dimensies.

De eerste dimensie is gebaseerd op de diepgewortelde notie van superioriteit van de culturen. Alhoewel het idee van superioriteit van de Nederlandse cultuur niet op omvangrijke publieke steun kan rekenen, zien we hoe steeds meer politici zich hierover uitspreken. In 2004 bijvoorbeeld, sprak vvd-politicus Frits Bolkestein op de Humboldt Universiteit in Duitsland over de voordelen van het omarmen van een *Leitkultur* in Nederland. Ayaan Hirsi Ali en Rita Verdonk, vervolgens, hebben openlijk de Nederlandse cultuur van gelijkheid en openheid geplaatst tegenover maar ook boven de islamitische cultuur die zij kenschetsen als gewelddadig en onderdrukkend (zie voor meer Ghorashi 2010). De tweede dimensie heeft te maken met de vanzelfsprekendheid dat autochtonen in een land het recht hebben om hun cultuur te claimen, omdat ze er als ‘eersten’ waren. Dezelfde vanzelfsprekendheid geldt dan voor de eis dat migranten hun cultuur moeten aanpassen. Deze dimensies laten twee aspecten van macht in relatie tot cultuur zien: expliciete macht door het uiten van superioriteit, en impliciete macht door het als vanzelfsprekend nemen van de positie van de meerderheid. Dit maakt duidelijk hoe cultuur als bron van uitsluiting wordt gebruikt, zowel in de wijze waarop cultuur gepresenteerd wordt als een homogene entiteit, als in haar verwevenheid met de machtsfactor. Verena Stolcke (1995) noemt deze culturalistische aanwezigheid van uitsluiting ‘cultureel fundamentalisme’. Volgens haar is het de cultuur die vooral als uitsluitingsretoriek wordt gebruikt, gebaseerd op een homogene, statische,

coherente en gewortelde notie van cultuur. Het is niet meer het ras dat beschermd moet worden, maar een geconstrueerde, historisch gewortelde natie: 'racisme zonder ras' (Stolcke 1995). Als we een brede definitie van racisme (bijvoorbeeld van Essed 2002) in ogenschouw nemen, dan omvat deze ook wat Stolcke als cultureel racisme aanduidt. Ongeacht de terminologie die we hier gebruiken is duidelijk dat ondanks het groeiende discours van uitsluiting van migranten in Nederland, er geen ruimte is om deze als structurele discriminatie of racisme aan te duiden. Discriminatie wordt alleen op incidentele basis geaccepteerd (bijvoorbeeld discriminatie op de arbeidsmarkt), maar nauwelijks als structureel fundament van het denken over migranten. En elke verwijzing naar racisme wordt in de Nederlandse publieke ruimte op een wat overdreven en zelfs minachtende wijze benaderd of compleet genegeerd.⁴

2. Angst of verontwaardiging?

De groeiende uitsluitingsretoriek ten opzichte van migranten wordt vaak verklaard vanuit de angst voor verandering als gevolg van de toenemende diversiteit en onzekerheid in relatie tot de globale tendens van 'botsing van civilisaties'. Een soortgelijke argumentatie heb ik gevolgd in mijn eerdere werk (Ghorashi 2006). Angst bevriest mensen en maakt ze reactief. Dit gevoel beweegt mensen eerder tot het bewaken van hun grenzen dan tot het ontwikkelen van een open houding. Het gevoel van angst voor verandering is versterkt door de groeiende berichtgeving rondom het geweld in diverse buurten en straten in Nederland. Omdat over deze incidenten zeer uitgebreid gerapporteerd wordt in de media, bekruipt zelfs mensen die hier niet direct mee te maken hebben gehad toch het gevoel dat ze dergelijke incidenten in de toekomst zelf mee gaan maken (Vliegthart 2007). Naast deze negatieve berichtgeving rondom migranten zijn er ook andere globale en nationale incidenten die de spanning in Nederland vergroot hebben. Conflicten in het Midden-Oosten naast andere geweldsincidenten, zoals 11 september 2001, hebben bijgedragen aan het imago van moslims als een gevaarlijke groep. De moord op Theo van Gogh in 2004 gaf een zekere bevestiging van dit beeld. Deze veranderende globale en binnenlandse situaties verklaren voor een deel de groeiende spanning en het onbehagen

4 Zie als voorbeeld de tekst van Meindert Fennema in *de Volkskrant*, 3 december 2008 met de titel 'Racisme zonder ras is gevaarlijke onzin', <http://religionresearch.org/martijn/2008/03/13/de-volkskrant-fennema-racisme-zonder-ras-is-gevaarlijke-onzin/>, opgezocht 27 juli 2009.

over islamitische migranten binnen de Nederlandse samenleving. Maar de vraag blijft waarom mensen die migranten haten – al haten ze sommigen meer dan anderen – nauwelijks worden aangeduid als racist. Om antwoord op deze vraag te vinden hebben we een andere lijn van redenering nodig.

Paradoxaal genoeg was het de uitspraak van een anti-islamopinie leider tijdens een tv-programma, die hielp om dichterbij een antwoord op de bovengenoemde vraag te komen. Hij legde uit dat mensen zoals hij niet bang zijn voor migranten, maar verontwaardigd. Hij beweerde dat de Nederlanders hun best hebben gedaan ten opzichte van diverse migrantengroepen om hen te accepteren in de samenleving, maar dat de migranten ondankbaar zijn en misbruik maken van deze Nederlandse gastvrijheid. Dit leidt ons naar de interviews in de media met aanhangers van de pvv. Al onthullen deze interviews een scala van redenen voor de grote aanhang van de pvv, de anti-islam- en antimigrantstatements blijven dominant, zoals de volgende mening over migranten laat zien: 'Ja, daar heb ik het wel een beetje mee gehad. Ik begrijp dat mensen de kansen grijpen die we geven, maar we laten veel te veel toe' (Van Been 2009, p. 2). Het meest gehoorde geluid in het anti-islamdiscours is dat er geen speciale behandeling moet komen voor migranten en dat de tijd van het knuffelen van migranten voorbij is. Waarbij de onderliggende assumptie is dat migranten in de jaren tachtig vooral geknuffeld zijn. Deze statements zijn in lijn met de beschouwing van Essed en Nimako (2006) dat Nederlanders zichzelf als slachtoffers van hun tolerantie zien nu migranten zo 'ondankbaar' zijn. Als we deze lijn van redenering volgen, blijkt dat de autochtone meerderheid zich eerder als slachtoffer ziet dan als dader. Dat verklaart ook waarom zij hun gedrag niet als racistisch beschouwen. Ze bezien hun gedrag in het kader van het terugwinnen en verdedigen van hun land. Wat is daar mis mee?

In deze bijdrage analyseer ik deze argumentatielijnen op twee manieren. Ten eerste verwerp ik de assumptie dat migranten in de jaren tachtig geknuffeld zijn. Ten tweede analyseer ik de basisingrediënten van de verwachting dat migranten de Nederlandse samenleving dankbaar zouden moeten zijn. Hiermee probeer ik aan te tonen dat de noties van knuffelen en dankbaarheid zijn gebaseerd op een categorale benadering van migranten, die daardoor als afwijkend van de Nederlandse norm worden gezien en voor wie steeds speciale aandacht nodig is vanwege hun tekortkomingen. Deze categorale benadering is het fundament van het denken waarin de Nederlandse samenleving als vrijgevege begunstiger of patroon fungeert ten opzichte van de zwakke en hulpbehoevende migranten.

In de volgende paragrafen geef ik een korte beschrijving van de Nederlandse geschiedenis van migratie. Hiermee probeer ik aan te tonen hoe

historisch gesitueerd de claim van openheid, vrijgevigheid en tolerantie richting migranten is. Daarna toon ik via het werk van diverse wetenschappers de link aan tussen dit specifiek Nederlandse migratie-denken en theorieën rondom gift en dankbaarheid. Tot slot breng ik al deze elementen in mijn betoog samen om te verklaren waarom het gebruik van de term *racisme* ter aanduiding van de huidige processen van uitsluiting taboe is en waarom de academici die zich met racisme bezig hebben gehouden, nauwelijks ruimte hebben gekregen in Nederland (zie voor een uitgebreide analyse Essed & Nimako 2006).

3. De bouwstenen van het beleid⁵

Tot 1980 was het beleid van de Nederlandse overheid gericht op het idee dat aanwezige nieuwe migranten (in tegenstelling tot migranten van ex-koloniën) ooit zouden terugkeren naar hun geboorteland (Entzinger 1998, p. 68). Dit heeft historisch gezien te maken met de komst van zogenoemde 'gastarbeiders' naar Nederland tegen het einde van de jaren vijftig van de vorige eeuw, toen er een groot tekort op de arbeidsmarkt was. Met deze terugkeer van migranten als achterliggende gedachte was het beleid van de overheid tot 1980 vooral gericht op het behoud van de culturele identiteit van de migranten en niet per se op hun integratie in de Nederlandse samenleving. Begin jaren tachtig werd echter duidelijk dat het verblijf van de migranten niet voorlopig van karakter zou zijn. Daardoor kwam binnen het beleid meer nadruk te liggen op de integratie van deze groep in de samenleving (Lutz 1997). De achterstandspositie van migranten in Nederland vormde de belangrijkste basis voor de nieuwe minderhedennota in 1983. Het begrip 'gastarbeiders' voldeed niet meer en de naam 'minderheid' werd geïntroduceerd als de officiële term voor nieuwkomers in Nederland. In de minderhedennota werd de nadruk gelegd op het verschaffen van een gelijkwaardige positie aan minderheden in de Nederlandse samenleving. De nieuwe slogan werd: 'integratie met behoud van eigen identiteit'. Volgens de beleidsmakers dienden minderheden met inzichten, houdingen en vaardigheden te worden uitgerust om in de Nederlandse samenleving te kunnen functioneren.

Dit minderhedenbeleid kwam eind jaren tachtig onder vuur te liggen. Er moest veel meer aandacht komen voor integratie en men moest zich

5 Een groot deel van de argumenten in de volgende vier paragrafen is eerder gepubliceerd in mijn oratie (Ghorashi 2006).

minder gaan richten op de culturele achtergrond. Deze kritiekpunten werden de bouwstenen van het rapport allochtonenbeleid, waarin de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) de regering in 1989 adviseerde meer nadruk op integratie te leggen. In 1994 werd, op advies van de WRR, het minderhedenbeleid vervangen door het integratiebeleid (Entzinger 1998, p. 70). Andere verschuivingen waren dat 'allochtonen' in het rapport 'zorgcategorieën' werden genoemd. Bovendien verschoof de focus van groepen met dezelfde culturele achtergrond ('etnische minderheden') naar individuen ('allochtonen'). In de loop van de negentiger jaren werden *inburgering* en *integratie* veelgehoorde termen, die de plaats innamen van het behoud van de eigen culturele achtergrond uit de jaren tachtig. Het verplichtende karakter van de toen nieuwe wet inburgering leidde echter tot kritische geluiden, omdat het deed denken aan gedwongen assimilatie (Captain en Ghorashi 2001; Entzinger 2003).

Beleidsmakers hebben gesproken en besloten, de nota's en benamingen veranderden, maar de kern bleef hetzelfde: of mensen nu als gastarbeiders, migranten, minderheden of als allochtonen werden bestempeld, ze waren en bleven in ieder geval een probleemcategorie met een afwijkende cultuur. Als we de historische ontwikkeling van de migrantenproblematiek onder ogen zien, kunnen we concluderen dat het categorale denken met een sterke sociaal-culturele en sociaal-economische component een cruciale bouwsteen is geweest van het denken over migrantenproblematiek in Nederland. Dit betekent dat de diverse verschuivingen in het beleid nooit de basisassumpties (ofwel de sociaal-culturele en sociaal-economische non-conformiteit van migranten) achter het beleid ter discussie hebben gesteld of zichtbaar hebben gemaakt.

4. **Categoraal denken, verzuiling en verzorgingsstaat**

Om het categorale denken in Nederland te kunnen begrijpen dienen we het te situeren in de context van twee historische verschijnselen, verzuiling en de verzorgingsstaat.

De constructie van zuilen of 'eigen werelden' (Duyvendak 1994) is in Nederland jarenlang het dominante raamwerk geweest – het betekende dat werd gedacht in termen van verschillen. Studies over de zuilen zijn zo divers dat het onmogelijk is om een allesomvattende beschouwing hierover op te nemen (zie hiervoor Blom 2000). Toch is een kort overzicht nodig voor mijn verdere argumentatie. Pennings noemt zuilen 'gescheiden institutionele complexen van godsdienstig of ideologisch gemotiveerde instituties en leden

die in verschillende maatschappelijke sectoren langs dezelfde scheidslijnen zijn afgebakend' (1991, p. 21). En verzuiling omschrijft hij als 'het proces waarin katholieken, orthodox-protestanten en sociaal-democraten na 1880 de onderlinge verschillen steeds meer gaan institutionaliseren'. Of zuilen nu door de elites zijn vormgegeven ten dienste van nationale pacificatie (Lijphart 1968) of vorm hebben gekregen binnen een reeds bestaande pluralistische politieke cultuur (Daalder 1981),⁶ het blijft zo dat verzuiling een kanaliserend effect heeft gehad op (cultuur)verschillen, waardoor 'de achterbannen gescheiden bleven en de zuilelites met elkaar in verbinding stonden' (Pennings 1991, p. 17). Ondanks de verscheidenheid binnen de zuilen betekende het begrip 'eigen werelden' voor de leden zoveel als dat de grenzen van de eigen zuil als duidelijk werden verondersteld en dat veel maatschappelijke activiteiten binnen de eigen zuil werden georganiseerd. Deze dichotomie tussen *wij* en *zij* vloeit voort uit een essentialistische benadering van de eigen groep en de anderen, iets wat – op een latente wijze – richting heeft gegeven aan de manier waarop de nieuwe migranten in Nederland zijn benaderd.

Met de komst van de nieuwe migranten naar Nederland, bij wie men ervan uitging dat hun cultuur totaal anders was dan de Nederlandse cultuur, is het zeer aannemelijk dat de *habitus van verzuiling* zich bleef voortzetten. Koopmans beweert dat de relatie tussen de Nederlandse samenleving en haar migranten in sterke mate gefundeerd is in de traditie van verzuiling. Het verzuilingssysteem dat in het begin van de twintigste eeuw op succesvolle wijze een pacificerend effect heeft gehad op de conflicten tussen lokale religieuze en politieke groepen, is als instrument voor integratie opnieuw ingezet (Koopmans 2003, p. 166 en 167). Het gevolg van de verzuilingsgeschiedenis voor migranten is het meest zichtbaar bij de migranten uit islamitische landen. Bij hen werd vanwege de religieuze component door de politiek en de wetenschap gedacht in termen van een soort nieuwe zuil. Hier krijgen we met tegenstrijdige processen te maken: nadat de verzorgingsstaat het bestaan van de zuilen in strikte vorm overbodig had gemaakt, werd in Nederland gedacht en gesproken over de vorming van een nieuwe zuil, de islamitische zuil. Aan de ene kant was het ontstaan van een nieuwe zuil in een relatief ontzuild Nederland – met de nadruk op individuele autonomie – enigszins misplaatst; aan de andere kant waren er nog genoeg verschijningsvormen en patronen uit de verzuiling aanwezig om de ontwikkeling van de nieuwe zuil mogelijk te maken of zelfs te stimuleren (voor meer zie Rath et al. 1996, p. 240). De doorwerking van de *habitus van verzuiling*

6 Voor de verwijzingen van Lijphart en Daalder zie Pennings (1991, p. 8-9).

verdween niet ineens door het besef dat verzuiling niet meer nodig was en in de praktijk aan betekenis verloor. De effecten van deze verzuilingshabitus op het beleid ten aanzien van migranten, leidden zelfs tot een grote spanning met de destijds dominante ontzuilingsgeest. Hieruit is ook de toenemende aversie tegen de migrantengemeenschappen te verklaren. Enerzijds werden deze gesubsidieerd door de diverse overheden, terwijl ze anderzijds in het publieke debat vaak werden bekritiseerd als belemmering voor integratie: ze zouden de individuele vrijheid van migranten beperken. Het zuildenken in Nederland heeft echter een breder effect dan alleen op islamitische migranten. Het heeft namelijk, tot op zekere hoogte, het denken over cultuurverschil en etnische grenzen bepaald.

Maar er was ook een andere ontwikkeling die de achterstandscomponent van het categorale denken mogelijk heeft gemaakt: de opkomst van de verzorgingsstaat. Aan deze ontwikkeling lag een toenemend gelijkheidsdenken ten grondslag, met onvrede ten aanzien van de bestaande ongelijkheid tot gevolg. Deze onvrede ging – in een eerder stadium – wat betreft de ‘onmaatschappelijken’ (Rath 1991) gepaard met de neiging om deze groepen te isoleren en ze vervolgens om te vormen tot ‘nette’ burgers (Lucassen 2006). Het gevolg hiervan was dat alle burgers recht hadden op gelijke kansen, maar dat het voor sommigen nog belangrijker was dat zij eerst uit hun maatschappelijke achterstand werden geholpen. Hiermee was het de essentie van de verzorgingsstaat geworden om zich zorgen te maken over groepen met een achterstand en ervoor te zorgen dat deze achterstand werd verholpen. Dit heeft ertoe bijgedragen dat er overheidsafhankelijke categorieën mensen werden gecreëerd en dat werd verondersteld dat zij uit hun sociaal-economische achterstand geholpen dienden te worden. Het regulerende effect van deze gelijkheidsdrang is een groeiend onbehagen jegens degenen die als maatschappelijke afwijking of onderklasse worden gezien, alsmede een fixatie op het omvormen van deze achterstandscategorie (Lucassen 2006). Het vaak onbedoelde effect hierbij is dat deze gelijkheidsdrang, in combinatie met de routinematige werking van het stelsel van welzijnsinstanties, er soms toe leidt dat zelfs zeer actieve en bekwame mensen te snel tot hulpeloze wezens worden gereduceerd (zie bijvoorbeeld Ghorashi 2005). Daarnaast leidt gelijkheidsdrang soms tot onbehagen, niet alleen over ongelijkheid maar ook over verschillen. Wat anders is, wordt met argwaan bekeken en soms maar al te gemakkelijk in de categorie ‘achterstand’ geplaatst. Dit betekent dat, ondanks de positieve betekenis van de verzorgingsstaat voor de individuele ruimte en voor de strijd tegen maatschappelijke tweedeling, gelijkheidsdrang tegelijkertijd een belangrijke voedingsbodem is

geweest voor het categorale denken over migranten als groepen met een maatschappelijke achterstand.

Zoals uit het bovenstaande blijkt: de combinatie van het achterstandsdenken – gestimuleerd vanuit de verzorgingsstaat – en de culturaliseringsstendens – gevoed door de verzuilingsgeschiedenis – zijn zeer hardnekkige componenten geweest van het categorale denken in Nederland. Dit heeft de basis gevormd voor een sterke wij-zijkloof die in de loop der jaren – beïnvloed door recente ontwikkelingen – alleen maar sterker is geworden. Zelfs wanneer de culturele achtergrond van migranten als iets positiefs werd gezien bleef het denken categoriaal, omdat de cultuur van migranten vooral werd beschouwd als totaal anders, en afwijkend van de norm.

5. Wat is er dan anders?

In het tijdperk dat door velen als de periode post-Fortuyn wordt aangeduid, tekent zich een nieuwe wending af in het discours met betrekking tot de categorale assumptie. We zien bijvoorbeeld dat de nadruk op de negatieve consequenties van culturele contrasten of culturalisering dominantier geworden zijn en zelfs hebben geleid tot islamisering van het discours: de negatieve impact van het discours gaat niet meer over culturen maar over moslims. We zien en horen daarom ook in de publieke arena zeer expliciete en soms zelfs provocerende (en door sommigen als schokkend ervaren) uitspraken over de islam en moslims. Voorbeelden zijn de film *Fitna* (in 2008) door Wilders, of zijn uitspraak dat de politie de relschoppers (lees: Marrokkanen) in hun knie zou moeten schieten.⁷ Hoewel de aandacht voor moslims en voor de PVV iets minder prominent is geworden sinds de economische crisis, blijft deze negatieve aandacht aanwezig. Ondanks de wisselende intensiteit die het debat heeft in de publieke ruimte, zijn de toon en de inhoud ervan sinds 2000 onmiskenbaar harder en negatiever geworden. Deze verandering wordt door Prins (2004) als 'het nieuwe realisme' aangeduid. De nieuwe realist is iemand met lef, iemand die durft te zeggen waar het op staat. Iemand die vervolgens de woordvoerder van het gewone volk wordt en strijdt tegen de zogenaamd linkse 'politiek correcte' houding van het cultuurrelativisme (zie voor meer Prins 2004).

Het gevolg van dit nieuwe tijdperk is – versterkt door de aanslagen van 11 september 2001 en de moord op Van Gogh in 2004 – dat het eerder

7 <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2664/Nieuws/archief/article/detail/862137/2007/05/30/Wilders-schieten-op-relschoppers.dhtml>, bezocht op 19 maart 2013.

genoemde culturele contrast tussen autochtonen en migranten nog een stap verder is gebracht en is verbonden aan het gevoel van angst en onbehagen. We zien daarom dat de notie van cultuurverschil in toenemende mate gebonden wordt aan aversie en wantrouwen en vervolgens vertaald wordt naar beleid. Uit naam van integratie wordt vaak een hoge mate van aanpassing van migranten verwacht, waardoor het migratie-denken meer op een streven naar assimilatie lijkt dan op een streven naar integratie (Vasta 2007). Hierin staat de superioriteit van de Europese cultuur centraal ten opzichte van de migrantencultuur als inferieur, waarbij 'onze cultuur' als open en liberaal wordt voorgesteld en 'hun cultuur' als gesloten en traditioneel (en zelfs verwerpelijk). Ongeacht de scherpe verschillen met de jaren tachtig – zoals deze gedachtelijn ons doet denken – zie ik een duidelijke continuïteit tussen wat tegenwoordig de dominante visie is en de dominante gedachtelijn in die periode. De continuïteit ligt in de basisassumptie van het categorale denken dat ten grondslag ligt aan de beide denklijnen. Om dit punt te onderbouwen ga ik even terug naar de jaren tachtig.

6. De bouwstenen van de zachte aanpak

Zoals eerder beschreven, was het categorale denken met een essentialistische benadering van cultuur vanaf de jaren 1970 kenmerkend voor Nederland. Tot aan de dominantie van de nieuwe realisten in het publieke domein werden migranten gezien als groepen met een totaal andere cultuur die dienden te worden getolereerd. De vorm van tolerantie die het meest dominant was in die jaren was een berustende vorm van tolerantie met als voornaamste doel pacificatie (zie voor meer Van der Zee 1999). Dit soort tolerantie was ook typerend voor de tijd van de verzuiling. De zuilen tolereerden elkaars bestaan, maar hadden in het algemeen geen behoefte aan interactie. In een eerdere tekst heb ik geponeerd dat het tijdens de verzuiling eerder ging om het respect voor 'de muur' tussen de zuilen dan om het respect voor de inhoud binnen de zuilen (Ghorashi 2003). Deze vorm van tolerantie werd ook toegepast op de zogenaamde nieuwe islamitische zuil. Naast het feit dat de cultuur van migranten als een essentie van hun exotische anders-zijn werd beschouwd, werden migranten ook op afstand getolereerd. Wat in deze periode eveneens nauwelijks aandacht heeft gekregen, was het investeren in een verbinding tussen groepen om zo een bron van gemeenschappelijkheid te kunnen creëren. Deze wat ik *tolerantie op afstand* noem, heeft er mede toe geleid dat de afstand tussen groepen is vergroot. Migrantengroepen werden alleen getolereerd zolang zij niet als een gevaar voor de samenleving werden

beschouwd. Toen migrantengroepen – als gevolg van diverse gebeurtenissen na de eeuwwisseling – wel als mogelijk gevaar werden gezien, veranderde de getolereerde afstand of onverschilligheid in negatieve ‘verschilligheid’ (zie ook Ghorashi 2013a).

Dit betekent dat zelfs in een tijd waarin de cultuur van migranten als iets exotisch of interessants werd beschouwd, zij nooit helemaal als volwaardige burgers zijn gezien en benaderd. De meest belangrijke verschuiving is echter geweest dat de nadruk op het cultuurverschil nu in een zeer negatief daglicht is komen te staan door het idee van de onverenigbaarheid van culturen (in het bijzonder van de westerse cultuur met de cultuur van migranten uit islamitische landen). Maar het fundament van de huidige normatieve en hiërarchische benadering van de cultuur van migranten, is gelegen in de eerder genoemde basisgedachte van migranten als absolute anderen (zowel in termen van cultuur als van hun socio-economische achtergrond) in de Nederlandse samenleving. Deze historisch gevormde categorale benadering van migranten vormt ook de bron van de rechtvaardiging van de hedendaagse verontwaardiging over migranten, zoals ik in de volgende paragraaf zal uitleggen.

7. Migranten als afhankelijk van de staat

Het deficit of de achterstandscomponent van de categorale benadering van migranten heeft een vanzelfsprekende uitwerking gehad op de positie van migranten in Nederland als zwakke groepen. Holvino & Kamp (2009) beweren dat, in de context van Noord-Europese verzorgingsstaten, migranten vaak als kwetsbare groepen worden beschouwd die hulp van de staat nodig hebben. Volgens deze auteurs wordt het besteden van aandacht aan het diversiteitsvraagstuk in deze landen beschouwd als een morele verplichting van de staat, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de vs, waar meer aandacht is voor de toegevoegde waarde van migranten. Ze argumenteren dat de specifieke context van de verzorgingsstaat bijdraagt aan de constructie van het beeld van migranten als hulpbehoevend en vooral afwijkend van de norm (zie ook Essed & Trienekens 2008). Op deze manier wordt het verschil vooral gekoppeld aan het gebrek ten opzichte van de norm (Gowricharn 2002). Diverse studies laten de nadelige effecten van dit geconstrueerde beeld van migranten in de praktijk zien: ze worden constant aangesproken op hun gebreken en nauwelijks op hun talenten en positieve bijdragen (Siebers 2010; Ghorashi & Van Tilburg 2006; Ghorashi & Ponzoni 2013).

Het is daarmee voor de hand liggend dat de constructie van migranten als hulpbehoevend tegenover de categorie staat van mensen die hen zullen helpen. Dit betekent een hiërarchische verhouding tussen de gevers en de ontvangers van hulp. In deze verhouding hoort ook dankbaarheid van de ontvanger. Deze argumentatielijn is vooral ontwikkeld binnen vluchtelingenstudies door een van de belangrijkste theoretici, Barbara Harrell-Bond (1999), die de werkwijze en verwachting van hulporganisaties koppelt aan de beelden rondom vluchtelingen. 'The documents I obtained from agencies emphasized images of helpless, starving masses who depend on agents of compassion to keep them alive' (Harrell-Bond 1999, p. 147). '[The image] of helpless refugees, desperately in need, reinforces the view that outsiders are needed to help them. [...] The standard image of the helpless refugee also reinforces the view of their incapability, motivating people from all walks of life to offer their services' (1999, p. 150). Op deze manier worden vluchtelingen en andere migranten gereduceerd tot een categorie van mensen die afhankelijk zijn van overheden en hulporganisaties, waardoor ze vooral als een last van hun verblijfslanden gezien kunnen worden. Deze studies over de hiërarchische grondslag van de hulpverlening baseren hun analyse op het werk van Marcel Mauss over het geven van giften (1925). In zijn werk benadrukt Mauss de reciprociteit die gepaard gaat met het geven. Hij laat zien 'dat de handeling van het geven niet alleen mechanisch is; het geschenk definieert de status en de machtsrelaties die bestaan tussen de gever en de ontvanger' (Mauss 1925 in Harrell-Bond 1999, p. 149, eigen vertaling). Dus zelfs wanneer er geen directe verwachting is verbonden in de vorm van het teruggeven van een gift, wordt dankbaarheid altijd verwacht.

Ik heb deze verwachting van dankbaarheid persoonlijk ervaren tijdens mijn verblijf in Nederland. In 1988 ben ik als asielzoeker naar Nederland gekomen en in 1994 ben ik genaturaliseerd tot Nederlands staatsburger. Vanuit mijn academische specialisatie rondom migratie en diversiteitsvraagstukken, heb ik sinds eind jaren negentig een actieve bijdrage geleverd aan het publieke debat. De publieke bijdragen namen enorm toe vanaf het moment dat bekend werd, in 2005, dat ik de PaVEM-leerstoel ging bekleden. Sindsdien had ik vele publieke optredens, zowel in de media als op diverse podia. Als gevolg van mijn kritische analyse van het Nederlandse discours rondom migratie en integratie, ben ik vaak door compleet onbekenden benaderd met de boodschap dat ik dankbaarder moet zijn voor de mogelijkheden die de Nederlandse samenleving mij gegeven heeft. Dit voorbeeld illustreert hoe deze mensen een hiërarchische positie creëren tussen mij als ondankbare ontvanger en de Nederlandse samenleving als gever van hulp. Bovendien, door het aanwenden van deze hiërarchische conditie

ondermijnen zij zowel mijn positie als wetenschapper als mijn kritische analyse van de samenleving. Elke claim van mijn kant om als gelijke burger gezien te worden en niet als tweederangsburger, zou dan ook binnen hetzelfde gedrag van ondankbaarheid geplaatst kunnen worden. Er is geen uitweg uit deze vicieuze cirkel zolang de hiërarchische assumptie van aanbieder en ontvanger van hulp gekoppeld aan dankbaarheid, intact blijft. Migranten of andere ontvangers van hulp blijven dan altijd de verliezers.

Ik heb deze persoonlijke anekdote gebruikt om de zichtbaarheid van dominante patronen te laten zien, de patronen van de nieuwe negatieve en uitsluitende retoriek tegen migranten. De aanhangers van deze harde uitsluitende retoriek zien zichzelf als slachtoffers en niet als daders. Ze geloven dat zij slachtoffers zijn van het fysieke, ruimtelijke en culturele geweld van migranten. Ze verdedigen wat van hen is, luidt het argument. Vanuit deze redeneerlijn is het voor hen dan ook onacceptabel wanneer ze als racist worden betiteld, want zij zijn juist mensen die van goede wil zijn geweest en de juiste intentie hebben gehad. De verwachting is ook dat migranten dankbaar zijn, maar wat gezien wordt is eerder ondankbaarheid en assertief gedrag van de zijde van migranten. Wat nu gebeurt is dat de Nederlandse meerderheid dit *niet meer accepteert*. Binnen dit denkkader zijn de discriminerende daden en woorden richting migranten gelegitimeerd als een natuurlijke verdedigingshouding waardoor ze niet als racistisch kunnen worden beschouwd. Het gebruik van de term *racisme* wordt eerder gezien als een verweer van de ondankbare en verwerende migranten en hun aanhangers.

8. Conclusie

In deze bijdrage heb ik gepoogd de kernredenen te noemen voor de allergie die in Nederland bestaat ten opzichte van het woord 'racisme'. Door een historische schets laat ik hier zien dat, in tegenstelling tot wat vaak beweerd wordt, er juist sprake is van continuïteit tussen de zachte aanpak van de vorige decennia en de huidige harde en negatieve retoriek. Deze continuïteit heeft vooral te maken met de categorale assumptie van het Nederlandse migratiediscours. De culturalistische benadering van migranten heeft bijgedragen aan hun positie als absolute anderen – en later inferieure anderen – in de samenleving. Deze benadering heeft echter versterking gekregen door de deficitbenadering waarin migranten als zwakke burgers worden gezien die afhankelijk zijn van de staat om te kunnen overleven. In de jaren tachtig werden migranten getolereerd op afstand en als absolute

anderen omdat ze niet gezien werden als bedreiging voor de samenleving en ook niet assertief genoeg waren om hun positie in de samenleving op te eisen. Na 11 september 2001 werd de cultuur en religie van migranten niet alleen als verschillend beschouwd, maar vooral als gevaarlijk. Dit laat zien hoe dun de lijn was tussen de op het goede doel gerichte positieve benadering van de jaren tachtig en de huidige negatieve benadering van migranten. Ondanks de tolerantie van het verschil in de jaren tachtig was er weinig engagement om vanuit het verschil tot verbinding te komen. De getolereerde afstand kon daarom gemakkelijk omslaan in wantrouwen en afkeer, omdat men geen idee had wat de cultuur van migranten, die jarenlang getolereerd werd, inhield. Te lange tijd had het categorale denken in Nederland eilanden van verschil gecreëerd en gevoed zonder voldoende te investeren in de verbinding tussen deze eilanden.

Daarnaast heeft het categorale denken in de context van de verzorgingsstaat een fundament gelegd voor het imago van Nederland als liefdadig en open. Dit geconstrueerde imago biedt rechtvaardiging voor de verontwaardiging ten opzichte van de 'ondankbare' migranten en legitimeert het huidige harde en soms zelfs zichtbaar discriminerende gedrag. Het is dit proces van rechtvaardiging gekoppeld aan het genoemde positieve zelfbeeld van Nederlanders, dat het onmogelijk maakt om racisme te accepteren als onderdeel van het zelfbeeld. Migranten worden uiteindelijk verantwoordelijk geacht voor de negatieve houding van de dominante meerderheid. De ironie is echter dat de migranten wel als volledig verantwoordelijk worden beschouwd voor de handelingen van de meerderheid, maar niet als volwaardig deelnemer ofwel *full citizens* van de Nederlandse samenleving. De rechtvaardiging voor deze positie is te vinden in het historisch geworteld denken over migranten, zoals ik heb laten zien. Dat geeft de meerderheid de mogelijkheid om de eigen verantwoordelijkheid in het proces, ondanks de racistische uitingen, te ontwijken. Dit is precies hoe de meerderheid altijd het gelijk aan haar kant blijft krijgen. De meerderheid is niet alleen qua aantallen in het voordeel, maar ook qua middelen en toegang tot de publieke ruimte waarin dit dominante beeld over de ander wordt geproduceerd en herbevestigd.

Zolang de grondslagen van dit geconstrueerde categorale beeld over migranten als (ondankbare) ontvangers van hulp en de Nederlandse meerderheid als vrijgevend en open ten opzichte van migranten niet ter discussie worden gesteld, zal er geen erkenning komen van het bestaan van het racisme – ofwel van een systematische vorm van discriminatie – in Nederland. Zonder dit besef kan het land zich ook nauwelijks voorbereiden op de uiteenlopende mogelijke consequenties van racisme voor diverse generaties van migranten en hun verhouding tot de Nederlandse samenleving.

Referenties

- Been, Margaret van (2009), 'PvV: als je wint, heb je vrienden, rijendik', *Spits*, 5 juni 2009.
- Blom, Hans (2000), 'Vernietigende kracht en nieuwe vergezichten', in: J.H.C. Blom en J. Talsma (red.) *De verzuiling voorbij: godsdienst, stand en natie in de lange negentiende eeuw*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Captain, Esther & Halleh Ghorashi (2001) "'Tot behoud van mijn identiteit": Identiteitsvorming binnen de zmv-vrouwenbeweging', in: M. Botman, N. Jouwe en G. Wekker (red.), *Caleidoscopische visies: de Zwarte, migranten en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Duyvendak, Jan Willen (1994) *De verzuiling van de homobeweging*, Amsterdam: SUA.
- Entzinger, Han (1998), 'Het voorportaal van Nederland; inburgeringsbeleid in een multiculturele samenleving', in: C.H.M. Geuijen (red.), *Multiculturalism*, Utrecht: Lemma.
- Entzinger, Han (1998), 'Het voorportaal van Nederland; inburgeringsbeleid in een multiculturele samenleving', in: C.H.M. Geuijen (red.), *Multiculturalism*, Utrecht: Lemma, p. 67-81.
- Entzinger, Han (2003), 'The Rise and Fall of Multiculturalism: The Case of the Netherlands', in: Ch. Joppke and E. Morawska (eds), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Essed, Philomena (2002), 'Everyday Racism: A New Approach to the Study of Racism', in: Philomena Essed and David Goldberg (eds), *Race Critical Studies*, Massachusetts: Blackwell.
- Essed, Philomena & Kwame Nimako (2006), 'Designs and (Co)Incidents: Cultures of Scholarship and Public Policy on Immigrants/Minorities in the Netherlands', *International Journal of Comparative Sociology*, 47(3-4), p. 281-312.
- Essed, Ph. and S. Trienekens. 2008. "'Who wants to feel white"? Race, Dutch culture and contested identities', *Ethnic and Racial Studies* 31(1), p. 52-72.
- Ghorashi, Halleh (2003), *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and the United States*, New York: Nova Science.
- Ghorashi, Halleh (2003), *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and the United States*, New York: Nova Science.
- Ghorashi, Halleh (2005), 'Refugees: Agents of Change or Passive Victims: The Impact of Welfare States (The Case of The Netherlands) on Refugees', *Journal of Refugee Studies*, 18(2), p. 182-198.
- Ghorashi, Halleh (2006), *Paradoxen van culturele erkenning: Management van diversiteit in nieuw Nederland*, Inaugurele rede, VU Amsterdam, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ghorashi, Halleh (2010), 'From Absolute Invisibility to Extreme Visibility: Emancipation Trajectory of Migrant Women in the Netherlands', *Feminist Review*, (94), p. 75-92.
- Ghorashi, Halleh (2013a), 'Multiculturele samenleving in onzekere tijden: Een zoektocht naar verbindingsbronnen zonder nationalisme', in: L. Coello, J. Dagevos, C. Huinder, J. van der Leun & A. Odé (red.), *Het minderhedenbeleid voorbij: Motieven en gevolgen*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 41-59.
- Ghorashi, Halleh (2013b), 'Racism and "the Ungrateful Other" in the Netherlands', in: Philomena Essed & Isabel Hoving (eds), *Dutch Racism*, Amsterdam: Rodopi BV, p. 101-117.
- Ghorashi, Halleh & Maria van Tilburg (2006), "'When is My Dutch Good Enough?" Experiences of Refugee Women with Dutch Labour Organisations', *Journal of International Migration and Integration*, 7(1), p. 51-70.
- Ghorashi, Halleh & Elena Ponzoni (2013), 'Reviving agency: Taking time and making space for rethinking diversity and inclusion', *European Journal of Social Work*. Reviving agency: (<http://dx.doi.org/10.1080/13691457.2013.777332>).

- Ghorashi, Halleh & Elena Ponzoni (2013), 'Reviving agency: Taking time and making space for rethinking diversity and inclusion', *European Journal of Social Work*. Reviving agency: (<http://dx.doi.org/10.1080/13691457.2013.777332>).
- Gowricharn, Ruben (2002), *Het omstreden paradijs: over multiculturaliteit en sociale cohesie*, Inaugurale rede, Universiteit Tilburg, Tilburg: University of Tilburg.
- Harrell-Bond, Barbara (1999), 'Refugees' Experiences as Aid Recipients', in: A. Ager (ed.), *Refugees: Perspectives on the Experience of Forced Migration*, London: Pinter 1999.
- Holvino, Evangelina & Annette Kamp (2009), 'Diversity management: Are we moving in the right direction? Reflections from both sides of the North Atlantic', *Scandinavian Journal of Management*, 25(4), p. 395-403.
- Koopmans, Ruud (2003), 'Good Intentions Sometimes Make Bad Policy: A Comparison of Dutch and German Integration Policies', in: R. Cupeurs, K.A. Duffek & J. Kandel (eds), *The Challenge of Diversity: European Social Democracy Facing Migration, Integration, and Multi-Culturalism*, Innsbruck: StudienVerlag.
- Lucassen, Leo (2006), 'Gelijkheid en onbehagen: De wortels van het integratiedebat in West-Europa', in: L. Lucassen & W. Willems (red.), *Gelijkheid en onbehagen. Over steden, nieuwkomers en nationaal geheugenverlies*, Amsterdam: Bert Bakker.
- Lutz, Helma (1997), 'The Limits of European-ness: Immigrant Women in Fortress Europe', *Feminist Review*, 57, p. 93-111.
- Mauss, Marcel (oorspr. 1925, Engelse vert. 1990), *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, London: Routledge.
- Pennings, P. (1991), *Verzuiling en ontzuiling: De lokale verschillen*. Kampen: Kok.
- Prins, Baukje (2004) [2000], *Voorbij de onschuld: het debat over integratie in Nederland*. Amsterdam: Van Genneep.
- Rath, Jan (1991), *Minorisering: de sociale constructie van 'etnische minderheden'*, Amsterdam: Sua.
- Rath, Jan, R. Penninx, K. Groenendijk en A. Meijer (1996), *Nederland en zijn islam: Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*, Amsterdam: het Spinhuis
- Riemen, Rob (2010), *De eeuwige terugkeer van het fascisme*, Amsterdam: Atlas.
- Siebers, H. (2010), 'The impact of migrant-hostile discourse in the media and politics on race-ethnic closure in career development in the Netherlands', *International Sociology*, 25(4).
- Stolcke, Verena (1995), 'Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe', *Current Anthropology*, 36(1), p. 1-24.
- Van der Zee, Hendrik (1999) 'Lessen in tolerantie', in: F. Glastra (red.), *Organisaties en diversiteit: naar een contextuele benadering van intercultureel management*, Utrecht: Lemma.
- Vasta, E. (2007), 'From ethnic minorities to ethnic majority policy: Multiculturalism and the shift to assimilationism in the Netherlands', *Ethnic and Racial Studies*, 30(5), p. 713-740.
- Vliegthart, Rens (2007), *Framing Immigration and Integration: Facts, Parliament, Media and Anti-Immigrant Party Support in the Netherlands*, Diss. VU Amsterdam.

