

EEN LEEUW IN EEN KOOI



DE GRENZEN VAN HET MULTICULTURELE
VLAANDEREN

**EEN
LEEUW
IN EEN
KOOI**

Meulenhoff | Manteau

Karel Arnaut | Sarah Bracke | Bambi Ceuppens
Sarah De Mul | Nadia Fadil en Meryem Kanmaz

© 2009 Meulenhoff | Manteau en de auteurs

Meulenhoff | Manteau
Mechelsesteenweg 203, B-2018 Antwerpen
Herengracht 507, NL-1017 BV Amsterdam
www.manteau.be | www.meulenhoff.nl

BOEKVERZORGING
Herman Houbrechts

ZETWERK
Karakters, Gent

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op welke wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Ondanks alle zorg die aan de samenstelling van de uitgave werd besteed, kan de redactie of de auteur noch de uitgever aansprakelijkheid aanvaarden voor eventuele schade die zou kunnen voortvloeien uit enige fout die in deze publicatie zou kunnen voorkomen.

ISBN 978 90 8542 189 4
NUR 763
D/2009/0034/379

INHOUD

- Het gekooide Vlaanderen. Twintig jaar gemist multicultureel debat | **KAREL ARNAUT, SARAH BRACKE, BAMBI CEUPPENS, SARAH DE MUL, NADIA FADIL & MERYEM KANMAZ** 7

DEEL 1 – De begrensde verbeelding

- De ondiepe gronden en de vage grenzen van de raciale verbeelding in Vlaanderen | **KAREL ARNAUT & BAMBI CEUPPENS** 28
- De vergeten Congolees. Kolonialisme, postkolonialisme en multiculturalisme in Vlaanderen | **BAMBI CEUPPENS & SARAH DE MUL** 48
- In naam van het feminisme. Beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie | **SARAH BRACKE & SARAH DE MUL** 68
- Tussen Dogma en Realiteit. Secularisme, multiculturalisme en nationalisme in Vlaanderen | **SARAH BRACKE & NADIA FADIL** 93
- Identiteitspolitiek en burgerschap in Vlaanderen. Een meervoudige kritiek | **NADIA FADIL & MERYEM KANMAZ** 111

DEEL 2 – Visies voor een ander debat

- Vervang integratie door emancipatie | **ABDOU BOUZERDA** 130
- Als de Gelijkheid van Man en Vrouw verwordt tot Dogma | **IDA DEQUEECKER** 136
- Europa, het Westen en de Rest | **PAUL GOOSSENS** 149
- De Nieuwe Politieke Correctheid | **ICO MALY** 164
- Iedereen Conservatief! Beschavingspluralisme in binnen- en buitenland | **OLIVIA RUTAZIBWA** 178
- Pleidooi voor een ‘integratie’-stop | **ELKE VANDEPERRE** 191

OVER DE AUTEURS EN GASTAUTEURS	207
BIBLIOGRAFIE	211
EINDNOTEN	223



Het gekooide Vlaanderen

Twintig jaar gemist multicultureel debat

**Karel Arnaut, Sarah Bracke, Bambi Ceuppens,
Sarah De Mul, Nadia Fadil en Meryem Kanmaz**

*Ik draai hier rond en rond en rond
Als een leeuw in een kooi
Aan wanhoop ten prooi
Ik loop verloren in de kille nacht
Toch hou ik de wacht
Maar je komt niet naar me toe
(Willy Sommers, 1989)*

Als een leeuw in een kooi, de populaire nummer één-hit van Willy Sommers uit 1989, vertelt over een ik-figuur die tot wanhoop gedreven wordt door een anonieme 'jij' die zich niet laat horen of zien. Het probleem van de ik-figuur is niet zozeer dat er geen contact met de ander mogelijk is ('ik heb telefoon'), maar wel dat de ander geen contact met hem zoekt ('maar ik hoor toch niks van jou'). De ik-figuur verwacht dat de ander actie onderneemt en naar hem toe komt ('toch hou ik de wacht, maar je komt niet naar me toe'). Hoewel hij nochtans over de mogelijkheden beschikt om zelf contact te zoeken, blijft hij besluiteloos ('wat wil je dat ik doe?'), en uiteindelijk volledig passief. Terwijl hij wacht, legt hij de verantwoordelijkheid voor het gebrek aan communicatie bij de ander. In zijn ogen ligt bij die ander zowel de oorzaak van het probleem als de mogelijke oplossing ervan.

Als een leeuw in een kooi mag in eerste instantie een conventioneel verhaal over een verloren liefde zijn. Maar door de ik-figuur te vervangen door Vlaanderen en de onbestemde andere door de etnische, religieuze of culturele 'andere', wordt dit levenslied een parabel over de manier waarop in grote delen van Vlaanderen met multiculturaliteit wordt omgesprongen. Ook hier wordt 'de ander' nagenoeg volledig aansprakelijk gesteld voor het al dan niet slagen van het (multiculturele) samenleven. En dit terwijl Vlaanderen en het merendeel van de Vlamingen lijdzaam en passief af-

wacht of 'de ander' het contact al dan niet tot stand zal brengen en zich zal 'integreren'.

Nadat het ongeveer twintig jaar geleden werd gelanceerd als een debat over migranten en hun aanpassingsproblemen (zie Blommaert and Verschueren 1992; Arnaut et al. 2007), zien we sinds 2000-2001 een heropflakking van het multiculturele debat in de oude termen van inpassing en integratie. Het 'integratieprobleem' van groepen die vaak als 'allochtoon' worden aangeduid, is een veelbesproken thema in de opiniekaternen. Veelal wordt integratie in verband gebracht met de 'problemen' die de multiculturele samenleving met zich brengt. Protagonisten van alle slag confronteren elkaar met de vraag over de verzoenbaarheid van culturele gewoontes en praktijken van bepaalde minderheden – vaak 'moslims' – met de dominante normen en waarden én de sociale problemen die hieruit zouden voortvloeien, gaande van onderwijsachterstand en werkloosheid tot discriminatie en racisme. Multiculturaliteit (als oorzaak, als probleem en als uitkomst) wordt daarbij buiten Vlaanderen geplaatst; de focus ligt op 'de anderen' – allochtonen en moslims, maar bij uitbreiding ook 'Franstaligen', 'Brusselaars' enzovoort.

Kortom, het multiculturele debat in Vlaanderen blijft het slachtoffer van chronische vernauwing tot een zeer beperkt register om over interculturaliteit te praten: met een enge focus op wat de problematiek behelst en wie ervoor aansprakelijk is. Het is tijd, zo denken wij, voor een herijking van het debat, met als doel het uitzetten van nieuwe bakens die een verbreding en een verdieping ervan toelaten.

Dit boek wenst in de eerste plaats de grenzen van het debat over multiculturaliteit in het hedendaagse Vlaanderen te verleggen, en de termen drastisch te veranderen. Het uitgangspunt waarvan wij vertrekken is dat het multiculturele debat evengoed met 'de ander' als met *Vlaanderen zelf* te maken heeft en dat het symptomatisch is voor de manier waarop Vlamingen nadenken over Vlaanderen. De identiteitsconstructie van Vlaanderen, en de wijze waarop dit gebied zich de laatste decennia tot een cultureel, geografisch, politiek en sociaal autonoom gebied heeft geconstrueerd, is tot nu toe een blinde vlek gebleven in het multiculturele debat. In dit boek tonen we aan dat wat als twee verschillende vertogen wordt beschouwd – namelijk de Vlaamse identiteitsconstructie en het multiculturalisme – in feite deel uitmaken van één en hetzelfde proces. Multiculturalisme gaat inderdaad over hoe Vlaanderen over zichzelf denkt, over de verhalen die Vlaanderen over en aan zichzelf vertelt en vooral, over de verhalen die Vlaanderen tracht te vergeten. Multiculturalisme moet dus niet los, maar juist als een onderdeel van de constructie van Vlaanderen als een politieke, culturele, en voor sommigen zelfs *nationale* entiteit worden gezien. En zoals we zullen zien loopt deze in wezen

etnonationalistische constructie steeds in de val van een gewenste Vlaamse 'homogeniteit' die ideologische tegenstellingen en partijpolitieke verschillen overschrijdt.

Bijgevolg gaat het in dit boek niet in eerste instantie over moslims of over het Vlaams Belang, maar erkent het wel dat beide als katalysatoren fungeren in de identiteitsconstructie van Vlaanderen. Zo is het Vlaams Belang een van de meest doortastende artculatoren van het proces waarbij het beeld van een cultureel homogeen Vlaanderen wordt geconstrueerd tegenover de moslim of de allochtoon als radicale *ander*. In dit boek komt dus niet alleen het radicale, militante Vlaanderen in het vizier, maar ook het gematigde en zelfverklaard verdraagzame Vlaanderen: ook dus die Vlamingen die het goed voorhebben met de multiculturele samenleving, zij die zich soms, maar niet noodzakelijk als 'progressief' of 'links' beschouwen of zij die vanuit humanitaire, antiracistische, anti-koloniale, feministische enzovoort overtuigingen, multiculturaliteit een warm hart toedragen of er actief aan (willen) participeren. Ook hun referentiekaders en multiculturele aspiraties willen we hier tegen het licht houden.

Met deze focus op de multiculturele verbeelding van Vlaanderen, ijveren we in dit boek voor een drievoudige verbreding van het multiculturele debat. In de eerste plaats zetten we in op een geografische verbreding die een *glokaal* Vlaanderen in beeld brengt dat zich tegelijk lijkt te globaliseren en op zichzelf terugplooit, zowel ten aanzien van België als in grotere geopolitieke constellaties. In de tweede plaats gaan we op zoek naar een historische verbreding en de situering van het multiculturele debat in het kader van kolonialisme en postkolonialisme. Ten slotte realiseren we een aanzienlijke thematische verbreding door een herijking van het debat in termen van antiracisme en racisme, burgerschap, etniciteit, feminisme, gender, identiteitspolitiek, klasse, religie, secularisme en seksualiteit. De verwevenheid van deze dimensies maakt het ons mogelijk de gelaagdheid van het multiculturele debat beter in kaart te brengen en hoopt elementen aan te voeren voor een nieuwe, meer omvattende linkse visie op identiteit en burgerschap in Vlaanderen.

1989-2009: twintig jaar multicultureel debat

Het jaar 1989 vormt in meerdere opzichten een belangrijk keerpunt aan het einde van de 'korte twintigste eeuw'.¹ Het is vooreerst het jaar dat symbool staat voor de ondergang van een van de belangrijkste alternatieven voor het liberale kapitalistische model, namelijk de Sovjet-Unie en het Oostblok. Dit bevestigde velen in hun overtuiging dat het westerse liberale samenlevingsmodel en de kapitalistische marktverhouding

de enige geloofwaardige en weerbare manier waren om een maatschappij in te richten. In dit moderniteitsproject was *the end of history* bereikt, om het met de Amerikaanse politieke filosoof Francis Fukuyama (1989) te zeggen. Het verdwijnen van het IJzeren Gordijn en het einde van de Koude Oorlog luidden meteen ook het begin in van een 'nieuwe migratie' met bestemming West-Europa (Giddens 2006). Het ging niet langer om de massale, gedisciplineerde arbeidsmigratie van de naoorlogse periode, maar om een veelheid van nieuwe, ongeregelde migratiestromen uit Oost-Europa en delen van Afrika en Azië, die aangezwengeld werden door economische noodzaak en/of verscheurende conflicten.

Tegelijk is 1989 ook het jaar van de affaire-Rushdie, die in heel West-Europa bijzonder veel aandacht kreeg. Duizenden Britse moslims pikten de voorstellingen van de profeet Mohammed in Rushdies *Duivelsverzen* niet, en uitten hun ongenoegen in de straten van Londen en Bradford door exemplaren van het boek in brand te steken. Het conflict escaleerde en leidde onder meer tot de terdoodveroordeling van Rushdie door de Iraanse ayatollah Khomeini en het neerschieten door de politiediensten van zes anti-Rushdiebetogers voor een Amerikaans informatiecentrum in Islamabad. In datzelfde jaar was er in het Franse Creil de eerste hoofddoekaffaire, nadat drie meisjes van Maghrebijnse origine weigerden hun hoofddoek af te zetten aan de schoolpoort. Door deze daad boden de meisjes niet alleen weerstand tegen een strikte interpretatie van het laïciteitsprincipe, maar toonden ze ook aan dat integratie niet noodzakelijk een assimilatie aan de dominante secularisatietendensen betekent (zie het essay van Bracke en Fadil).

Dichter bij huis staat 1989 voor politieke bewustwording en mobilisatie rond de electorale opkomst van het Vlaams Blok, wat uitmondde in de eerste politieke afspraken tussen de partijen Agalev, SP, PVV en CVP voor een cordon sanitaire rondom de opkomende extreem rechtse partij. De partij haalde in 1987 een eerste zetel in het federale parlement en brak bij de gemeenteraadsverkiezingen een jaar later in Antwerpen door met 17,5 procent van de stemmen. In 1989 rijfde het Vlaams Blok een zetel binnen in het Europees parlement, en verwierf vanaf dan een blijvende plaats in het politieke landschap. Het Vlaams Blok (sinds 2004 Vlaams Belang), bleef groeien tot in 2007 en 2009, verkiezingsjaren waarin de partij aan een 'plafond' lijkt te zijn gekomen. De electorale successen van het Vlaams Blok vertaalden zich in een toenemende aandacht voor 'migranten-thema's' en antiracisme, een kwestie die tot dan toe in een politieke schaduwzone was gebleven (zie het essay van Arnaut en Ceuppens).²

In 1989 richtte de regering-Martens VII het Koninklijk Commissariaat voor het Migrantenbeleid (KCM) op, met Paula D'Hondt als directeur. Terwijl het latere Centrum voor Gelijkheid van Kansen en Racisme-

bestrijding veeleer de functie van waakhond vervulde, stond het KCM nog in voor de uitwerking van het eerste coherente beleid rond de integratie van migranten. De veronderstelling, zo leggen Jacobs en Swyngedouw (2002) uit, was dat de stemmen voor het Vlaams Blok werden ingegeven door anti-immigratiestandpunten. Deze waren echter niet het alleenrecht van het Vlaams Blok.

Nog in 1989, aan de vooravond van de Europese verkiezingen, verklaarde de jonge PVV-voorzitter Guy Verhofstadt voorstander te zijn van een 'selectief terugsturen van vreemdelingen', woorden die hij na fel protest binnen zijn eigen partij introk (geciteerd in Jacobs 1998: 174), en in 1990 pleitte de Antwerpse socialistische burgemeester Bob Cools voor de concentratie van migranten in aparte buurten om zo de spreiding van xenofobe sentimenten te voorkomen: 'Spreiding betekent olievlek, betekent spreiding van xenofobe gevoelens over de gehele bevolking. Als ik in een appartementsgebouw met sociale woningen één Marokkaan steek, dan stemt gans het hele blok [sic!] Vlaams Blok' (geciteerd in De Decker, Goossens & Pannekoucke, 2005: 289; zie ook Bousetta 2001: 154).

Samen met deze 'verrechtsing' over partijpolitieke grenzen heen lijkt in diezelfde jaren een ander paradigma aan populariteit te winnen: dat van de culturele onverenigbaarheid en van de tegenstellingen tussen de liberale westerse waarden en de 'ander', met name de islam. In 1993 publiceert een andere invloedrijke Amerikaanse politieke denker, Samuel Huntington, het artikel *The Clash of Civilizations?* dat Fukuyama's triomfantelijke declaratie van *the end of history*, of het einde van antagonismen of politieke tegenstellingen als drijvende krachten van de geschiedenis, in twijfel trekt. Een paar jaar later verschijnt Huntingtons boek met dezelfde titel, dit keer zonder vraagteken: het post-1989 geopolitieke tijdperk zou wel degelijk gekenmerkt zijn door politieke tegenstellingen en breuklijnen, dit keer echter niet van ideologische of economische aard, maar wel in het vlak van cultuur en 'beschaving'. Huntingtons visie verbeeldt een wereld die bestaat uit een veelheid van kleine blokjes van afgebakende culturele eenheden, die op hun beurt in zeven of acht grote blokken of 'beschavingen' gegroepeerd kunnen worden. Die globale visie dient vervolgens tot decor van wat Huntington als de drijvende tegenstelling van het nieuwe geopolitieke tijdperk ziet: de onverzoenbare tegenstelling tussen de beschavingen van 'het Westen' en 'de islam' (Huntington 1996).

Huntingtons theorie is slechts één academische, maar wel invloedrijke expressie van een visie op de wereld die na 1989 langzamerhand hegemonisch werd. Dit betekende dat het beschavingsdenken deel werd van een algemeen aanvaard begrip van de werkelijkheid, en bijvoorbeeld ingeroepen kon worden om de affaire-Rushdie of het Franse hoofddoekendebat te kaderen. Het kader zelf werd en wordt nog altijd ontwik-

keld door een breed spectrum van opiniemakers, op verschillende inhoudelijke terreinen en in verschillende nationale en internationale contexten. Een vroeg voorbeeld hiervan is de rede van Frits Bolkestein tijdens de Liberale Internationale in Luzern in 1991, waarin hij een conceptueel verband legt tussen de geopolitieke situatie na 1989 enerzijds en het nationale 'multiculturele debat' anderzijds, op grond van eenzelfde tegenstelling: de vermeende onverzoenbaarheid tussen de islam en de westerse liberale waarden (zie ook de bijdrage van Paul Goossens). En in 1992 schreef Guy Verhofstadt in zijn *Tweede Burgermanifest*:

'Is de zaak Rushdie niet het ultieme bewijs van de onmogelijkheid van de islam zich in te passen in onze samenleving? Toont zij niet aan dat de islam in wezen een intolerante en totalitaire ideologie is, die botst met de kulturele, morele en juridische voorschriften die gelden in een open en democratische samenleving? Het naast elkaar leven van culturen en godsdiensten in West-Europa kan natuurlijk, maar dan wel met eerbiediging van de waarden die ten grondslag liggen aan onze beschaving en die hun uitdrukking vinden in de elementaire rechten en vrijheden die in onze grondwet opgenomen en gewaarborgd zijn.' (Verhofstadt 1992: 65)

Met dit soort verklaringen van politici en opiniemakers in het begin van de jaren 1990, werd een beschavingsgedachtegoed, dat tot dan vooral in extreem rechtse en marginale kringen circuleerde, effectief een plaats gegeven binnen de mainstream partijpolitiek en het publieke debat. Tegelijkertijd werd hoe langer hoe meer een beroep gedaan op dit gedachtegoed binnen het nationale en internationale apparaat van veiligheidsdiensten, dat zichzelf een nieuwe missie moest geven in de post-1989-context. Zo riep in 1995 toenmalig NAVO-secretaris Willy Claes het islamitische fundamentalisme uit tot de 'grootste uitdaging [...] waarmee het Westen sinds het einde van de Koude Oorlog wordt geconfronteerd' (*de Volkskrant*, 16/02/1995). Toen in 2001 de aanslagen van Al-Qaida op het World Trade Center en het Pentagon in de VS de hele wereld beroerden, was het huidige beschavingsparadigma reeds een goed decennium in de maak. De gebeurtenissen van 9/11 betekenden dus allerm minst een breuk of koersverandering, maar ze gaven wel extra munitie om het beschavingsdenken verder te ontwikkelen, zowel thematisch als op institutioneel en legaal vlak, en met name doorheen het spectrum van de *war on terror*.

Het verschil met de eerdergenoemde 'verrechtsing' is dat het beschavingsgedachtegoed de verspreiding en normalisering van een nieuw soort racisme aankondigt, waarin culturele, godsdienstige en andere verschillen de basis van racialisering vormen (zie het essay van Arnaut en

Ceuppens). Dat deze evolutie verdergaat dan simpelweg 'verrechtsing', en in *wezen iets anders is*, komt scherper in beeld wanneer we kijken naar de manieren waarop politiek links zich positioneerde ten aanzien van het opkomende beschavingsparadigma. Terwijl in de eerste formuleringen van het beschavingsdenken politiek links doorgaans mag figureren als onderdeel van het probleem – 'het politiek correcte denken dat blind blijft voor het multiculturele fiasco' – volgt al gauw een linkse inhaalbeweging, die duidelijk maakt dat politiek rechts geen monopolie heeft op het beschavingsdenken.

Een belangrijk moment hierbij is Paul Scheffers essay *Het multiculturele drama* (2000), waarin hij het oud-linkse taboe op kritische discussie over de minder vrolijke kanten van de multiculturele samenleving poogt te doorbreken (*NRC Handelsblad*, 26/01/2000). Het essay was een van de tekenen van een radicale omslag in het denken over migratie, integratie en multiculturalisering in Nederland binnen het progressieve front. Waar een aantal jaren daarvoor nog werd aangenomen dat integratie voorspoedig verliep, beweerden talloze opiniemakers voortaan dat de multiculturalisering compleet was mislukt. Bovendien werd deze mislukking niet langer alleen aan de sociaaleconomische achterstelling van minderheden geweten, maar ook aan de 'culturele verschillen', en uiteindelijk aan politiek links, die deze culturele verschillen onder de mat van de 'maakbare mens' zouden hebben geveegd. Terwijl dergelijke stellingen tot dan vooral vanuit de rechts-conservatieve hoek werden verdedigd, vonden ze voortaan ook een prominente plaats in progressieve analyses. 'De politiek correcten', die de grote nadelen van de immigratie jarenlang zouden hebben vergezocht, werden met de vinger gewezen. Het beschavingsdenken dat de afgelopen twee decennia ons wereldbeeld is gaan bepalen, bestaat niet alleen uit een aantal specifieke visies op cultuur en samenleven, maar kent ook een eigen stijl, die de filosoof Baukje Prins (2000) 'nieuw-realisme' noemt. Dit is een politieke retoriek die haar kracht put uit het ontkennen van politieke en ideologische processen en tegenstellingen, maar daarentegen aanspraak maakt op een directe toegang tot een ongecompliceerde werkelijkheid. *Het is tijd om een kat een kat te noemen, om de dingen te zeggen zoals ze werkelijk zijn*. Deze stijl poneert dat er maar één soort waarheid over multiculturalisering zou bestaan, waartoe de spreker van het beschavingsdenken blijkbaar een geprivilegieerde toegang heeft, en dat die waarheid vervolgens op heldere, ondubbelzinnige wijze zou kunnen worden verwoord. Deze stijl heeft bovendien een hoog machogehalte: de moedige held van het nieuwe realisme spreekt klare taal en kan de ondubbelzinnige waarheid met een vuist op tafel beslechten, terwijl nuanceringen en complexiteit worden verwezen naar het rijk der 'politiek correcte' *softies*.

Aan dit soort helden ook bij ons geen gebrek (zie het essay van Bracke en De Mul). Zo maande Yves Desmet in 2002 in een berucht redactioneel stuk de Vlaamse progressieven aan 'de problemen met migrantenjongeren' in de multiculturele samenleving onder ogen te zien en lanceerde hij in een poging tot een dergelijk *franc-parler* het begrip 'kutmarokkanen'.³ Er moest bovendien komaf worden gemaakt met een politiek van 'dubbele standaarden', waarbij de eigen principes in naam van zogezegd misplaatste tolerantieprincipes niet langer op de moslimminderheden werden toegepast. Met een ongekennde heftigheid werden auteurs die op nuances en complexiteit wezen, de mond gesnoerd. Oude tegenstellingen tussen 'links' en 'rechts', tussen 'progressief' en 'conservatief' lijken plaats te hebben geruimd voor nieuwe tegenstellingen tussen 'zij die durven zeggen waar het op aankomt' en 'de politiek correcten' (zie ook de bijdrage van Ico Maly).

Terwijl dit 'doorbreken van het politiek correcte denken' in eerste instantie vooral de 'integratieproblemen' van migranten aan de kaak stelde, zien we ook hoe een tweede leidmotief alsmaar meer op de voorgrond treedt binnen ditzelfde vertoog: de *bescherming* van de (Vlaamse) 'normen en waarden' die zogenaamd bedreigd zouden worden. De stelling luidt als volgt: in naam van het multicultureel correcte denken raken een aantal kernwaarden – zoals scheiding van kerk en staat, gendergelijkheid en religieus pluralisme – in de verdrukking. Volgens die stelling wordt de affirmatie van 'onze' waarden gerechtvaardigd door het feit dat 'onverlichte' islamitische krachten hun tentakels zouden uitspreiden over wijken als Molenbeek of Borgerhout (zie bijvoorbeeld Van Amerongen 2008). Of om het met Sanctorum (2008: 74) te zeggen:

'Het ziet er naar uit dat Europa eindelijk toe is aan een pijnlijk maar louterend ontwaken. Ooit zullen historici zich over de vraag buigen waarom het zo lang duurde voor de westerse intellectuelen doorhadden dat hun permissieve zwakgebod desastreus moest aflopen. Heel de periode tussen 1970 en vandaag is verloren gegaan aan politiek correcte beuzelpreek, die steeds maar weer verlichtingsfilosofie toepaste op een absoluut obscurantistische olievlek.'

Zoals Benno Barnard en Geert van Istendael in hun opiniestuk *Bericht aan weldenkend links* concluderen: 'Europa zou zichzelf nog opheffen uit respect voor zijn eigen principes.'⁴ Volgens de aanhangers van deze 'beschermingsthese' is het dan ook hoog tijd om deze bedreigde identiteit te herstellen en ze op complexloze wijze uit te drukken (Fadil 2009). In deze context draait het dan ook vooral om een herontdekking van het

Europese gedachtegoed, het koesteren van een christelijke of joods-christelijke erfenis in het licht van de huidige cultuurrelativistische en postmoderne multiculturele permissiviteit. Of om het met Jan Leyers te zeggen: 'Ik ben een christen, en Karel De Gucht is dat, en Jef Geeraerts is dat ook. [...] Christen zijn heeft namelijk niets te maken met of je al dan niet in God gelooft. Ieder van ons draagt duizenden jaren geschiedenis in zich. We beseffen dat pas als we plots met een cultuur geconfronteerd worden die radicaal anders is.'⁵

Samen genomen, lijken twee processen aan de basis te liggen van de eruptie van het multiculturele debat in Vlaanderen: een toenemende problematisering van de 'onaangepastheid' (cultureel, economisch) van minderheden enerzijds, en vervolgens een oproep tot de bescherming en verdediging van de 'eigen' normen en waarden en van het 'eigen' culturele erfgoed. Het apocalyptische pathos dat het discours over minderheden kenmerkt, voedt utopische heilsverwachtingen ten aanzien van het 'eigene' en vice versa. Het zijn twee zijden van dezelfde medaille. Wanneer Vlaanderen over zijn multiculturele samenstelling in debat treedt, gaat het volgens ons niet louter over 'de ander', maar evenzeer over hoe Vlaanderen over zichzelf denkt, over de verhalen die Vlaanderen over zichzelf vertelt en over hoe het zichzelf wil vormgeven. Door deze verhalen over Vlaanderen kritisch te analyseren en hun verdoken tegenstrijdigheden en complexiteiten bloot te leggen, nemen wij expliciet afstand van een nieuw realisme dat steunt op een geloof in een eenduidige waarheid over de multiculturele samenleving maar dat in werkelijkheid de 'eigen' waarden en normen tot absolutismes verheft. Dit betekent echter niet dat we een postmodern relativisme aanhangen, waarbij we het naast elkaar bestaan van cultureel verschil kritiekloos en per definitie verheerlijken. Integendeel: het is precies omdat we het hedendaagse Vlaanderen opvatten als een zogenaamde 'contactzone', een sociale ruimte waarin individuen en bevolkingsgroepen elkaar ontmoeten, met elkaar botsten en in conflict treden in een context van asymmetrische machtsrelaties, dat we het pertinent achten om te analyseren hoe opvattingen over Vlaanderen en Vlaamse identiteit van invloed zijn op het multiculturele debat (Pratt 1992).

N.V. Erfgoed

Twee decennia 'multicultureel debat' moeten dus evenzeer bekeken worden vanuit het perspectief van de constructie van een (nieuwe) Vlaamse identiteit, in de context van de toenemende regionalisering van een Vlaanderen dat zich de voorbije twintig jaar steeds explicieter als een cultureel autonome, homogene en zelfvoorzienende entiteit construeert.

Ruwweg kunnen we stellen dat de Vlaamse Beweging sinds het ontstaan van de Belgische natiestaat achtereenvolgens grotendeels culturele, politieke en economische eisen heeft gesteld en zich daarbij geleidelijk getransformeerd heeft van een burgerlijke beweging naar een brede volksbeweging die een nieuwe inhoud heeft gegeven aan het begrip 'Vlaamse cultuur'. De eisen voor meer economische autonomie voor Vlaanderen worden niet langer vrijwel exclusief gedragen door exponenten van de klassieke Vlaamse Beweging, zoals VOKA, maar door alle grote Vlaamse partijen, door intellectuelen die zichzelf als progressief identificeren (De Gravensteengroep) en door leden van een elitaire club van het establishment (De Warande) (Ceuppens, in voorbereiding). De inzet van deze eisen kunnen we samenvatten onder de uitdrukking *welfare chauvinism* (Kitschelt met McGann 1995): hoe kunnen Vlamingen hun aanspraken op de welvaartsstaat vrijwaren in een context van een mondiale kapitalistische markteconomie waar internationale migratiegolven, de outsourcing van arbeid naar het buitenland en de vergrijzing van de bevolking die de welvaartsstaat onder druk zetten?

In deze context transformeert nationalisme zich tot autochtonie. Terwijl natiestaten sinds de 19de eeuw op basis van etniciteit de rechten van burgers tegenover vreemdelingen verdedigden, introduceren regio's zoals Vlaanderen nu een onderscheid tussen 'autochtonen' en 'allochtonen', waarin het recht van 'autochtonen' op hun eigen culturele identiteit doorweegt op de rechten van alle andere bewoners in relatie tot een specifieke locatie. Dit exclusieve populisme (Betz 2001) vervangt een juridische invulling van burgerschap door een culturele: het onderscheid tussen 'autochtonen' en 'allochtonen' kan worden ingeroepen om de rechten te vrijwaren van hen die er 'eerst waren', ten koste van de rechten van mensen, inclusief medeburgers, die uitgesloten worden als 'vreemdelingen' (Comaroff & Comaroff 2003: 455, Stolcke 1995; zie het essay van Arnaut en Ceuppens).

Deze transformatie van het klassieke nationalisme naar autochtonie gaat gepaard met veranderingen in de maatschappelijke rol van geschiedenis. Ze is niet tot haar einde gekomen, zoals Fukuyama voorspelde, maar heeft aan belang ingeboet tegenover cultureel erfgoed. Moderne natiestaten beriepen zich graag op hun exclusieve erfgoed om hun bestaan te rechtvaardigen. De idee van onveranderbaar cultureel erfgoed sluit naadloos aan bij de claim dat zij een lang verleden hebben dat niemand kan veranderen (Lowenthal 1998: xv). In postnationale staten heeft erfgoed een nieuwe impuls gekregen door nieuwe migratiegolven. Terwijl immigranten hun recht op een eigen erfgoed kunnen opeisen dat hen, over tijd en ruimte heen, met vroegere generaties verbindt, kunnen staten of regio's zoals Vlaanderen zich beroepen op bepaalde vormen van

erfgoed om zich een nieuwe identiteit aan te meten en daarbij 'vreemdelingen' uit te sluiten (ibid.: 5-11). Deze visie is schatplichtig aan de hegemonie van de markt die ervoor zorgt dat geschiedenis herleid wordt tot cultuur, en cultuur tot ('autochtoon') cultureel erfgoed – intellectueel eigendom dat men kan bezitten, exclusief claimen, patenteren en met winst verkopen (Comaroff 2003).

Aan voorbeelden uit Vlaanderen geen gebrek. Zo vraagt sportsocioloog Bart Vanreusel de officiële erkenning van veldrijden als Vlaams cultureel erfgoed, terwijl Jean-Marie Dedecker 'roodgroene aanhangers van de milieukerk' aanklaagt die de islamitische rituele slachting toelaten maar vinkenzettingen willen verbieden omdat deze wreed zouden zijn.⁶ Beiden suggereren dat 'de' Vlaamse identiteit gebaseerd is op een combinatie van materiële elementen die Vlamingen als het ware wortelen in 'de' Vlaamse biotoop (modder bij Vanreusel, waterloop en weiland bij Dedecker) en mythes (de Vlaming als erfgenaam van 'oude Vlaamse boerenseries' bij Vanreusel, of vergelijkbaar met Felix Timmermans' Boer Wortel bij Dedecker). Beiden sacraliseren de activiteiten waarover ze het hebben: Vanreusel beschrijft veldrijden als een processie, Dedecker meent dat 'de processie van vogelkooien en ingetogen Vlaamse zielen' iets heiligs heeft (zie Lowenthal 1998: 1-2). Ten slotte benadrukken beiden ook het hoge machogehalte van deze twee activiteiten: veldrijden is een 'onvoorstelbare machowereld' (Vanreusel), en 'de vrouw komt na de vink' (Dedecker). Deze primordiale aanspraken, die zich kristalliseren rond de Vlaamse biotoop, mythes, religie en mannelijkheid (cf. Comaroff 2003: 130-131) moeten volgens beide auteurs de basis vormen voor de gemeenschappelijke belangen en rechten van 'echte' Vlamingen: zij moeten veldrijden en vinkenzettingen claimen als inherent 'Vlaams', in hun strijd met Franstalige Brusselaars, Walen, moslims of andere 'vreemdelingen', zoals 'Zimbabwaantjes', voor wie Vlamingen, volgens Vanreusel sympathie koesteren omdat ze aan 'onze' sport meedoen, zolang ze maar niet winnen (Ceuppens, s.d.).

Dit 'Nieuwe Vlaamse Erfgoed' kenmerkt zich door een herwaardering van populaire cultuurvormen die eerder door de klassieke Vlaamse Beweging werden uitgespuwd. Strips zoals Jommeke en televisieprogramma's zoals die van Piet Huysentruyt die het Algemeen Nederlands amper machtig is, worden nu gevaloriseerd als 'oer-Vlaams' 'typisch Vlaams' of 'uit de Vlaamse klei getrokken'.⁷ Tussenvormen van het Nederlands maken opgang, Vlaamse dialecten worden geherwaardeerd, en het levenslied, van Will Tura tot Laura Lynn, mag zijn plaats innemen naast pop en rockgroepen, zoals Gorki en dEUS (Ceuppens, in voorbereiding). De ontwikkeling van dit 'Nieuwe Vlaamse Erfgoed' gaat ten koste van de publieke validatie van de traditionele symbolen van de Vlaamse Be-

weging, te meer omdat deze symbolen rechts-autoritaire associaties kregen sedert de Eerste Wereldoorlog. Symptomatisch is bijvoorbeeld dat de Vlaamse Regering in 2007 niet *De Vlaamse Leeuw*, maar een lichtelijk aangepaste versie van *Vlaanderen Boven* van Raymond van het Groenewoud als officieel feestlied koos voor de zevenhonderdste verjaardag van de Gulden Sporensdag. Hoewel bepaalde klassentegenstellingen blijven bestaan (zie het essay van Ceuppens en De Mul), overstijgt dit 'Nieuwe Vlaamse Erfgoed' grotendeels oudere tegenstellingen tussen elitaire en populaire cultuurvormen. Tezelfdertijd sluit het echter 'allochtonen' grotendeels uit om uitdrukking te geven aan een cultuur die 'oer-Vlaams' heet te zijn. Terwijl officieel 'vreemdelingen' die zich in Vlaanderen vestigen als onderdeel van hun inburgeringscursus les Algemeen Nederlands krijgen, moeten ze zich om 'echt' in Brugge te 'integreren' ondertussen het liefst ook nog het Brugs dialect eigen maken. Telkens 'vreemdelingen' een horde hebben genomen in de richting van het einddoel dat 'integratie' heet, stellen 'autochtone' Vlamingen een nieuwe en hogere horde op die hen moet verhinderen om ook effectief de eindmeet te halen (Ceuppens, 2009).

Tezelfdertijd heeft de Vlaamse culturele scene de laatste dertig jaar een beweging gemaakt van een rechtse naar een linkse oriëntatie. Ook Bart Eeckhout wijst erop in zijn stuk *Je m'accuse. Over identiteit in de spiegel van de Vlaamse kunsten: eenzijdig blank en progressief*.⁸ Die trend is vooral opvallend in de literaire wereld, gezien het belang dat de klassieke Vlaamse Beweging historisch gehecht heeft aan de taal als uitdrukking van de Vlaamse identiteit. Er wordt teruggesproken naar figuren zoals August Vermeylen en het tijdschrift *Van Nu en Straks* om de Europese aspiraties van de Vlaamse Beweging tijdens het fin de siècle te benadrukken en zo een links-progressieve invulling te geven aan Vlaamse identiteit. Tezelfdertijd is deze nieuwe, progressieve, Vlaamse, artistieke elite echter wel overwegend wit en mannelijk en vormt ze een relatief gesloten, homogene en monoculturele groep. Hoe prat ze ook gaat op haar open geest, we kunnen moeilijk ontkennen dat ze er door de band genomen ongeveer hetzelfde uitziet en ongeveer hetzelfde denkt (ibid.). Ook, of misschien vooral in de kunstensector die zich het meest nadrukkelijk afzet tegen Vlaams Belang en zich profileert als progressief, blijven 'allochtonen' en vrouwen witte raven die hoogstens in de periferie mogen meespelen en zelden in het centrum staan of op het beleid kunnen wegen. Discussies over (het gebrek aan) Vlaamse minderheidsliteratuur lijken in eerste instantie gericht op de wenselijkheid ervan en suggereren veeleer hoe graag de Vlaamse literaire scene etnische minderheden wil omarmen om zichzelf een 'multicultureel' imago aan te meten (Van Imschoot 2009). Een grondige reflectie op hoe gangbare definities van

literatuur, literaire normen en verwachtingen mogelijk barrières opwerpen of uitsluitingsmechanisme kunnen vormen, is tot nu toe achterwege gebleven. Om een goede pers te krijgen, lijkt het er verder op dat literatuur en theater gepleegd door 'allochtonen' zich actief moeten engageren met vormen van cultureel erfgoed die beschreven worden als typisch of authentiek Vlaams of die 'autochtone' Vlaamse criticasters kunnen situeren binnen een al bestaand Vlaams cultureel erfgoed.⁹ Terwijl soms wordt beweerd dat dit Vlaamse culturele erfgoed universeel is en dus de 'Vlaamse klei' waarin het ontstond kan ontstijgen, lijkt er geen gelijkaardig besef te bestaan dat creaties van 'allochtone' kunstenaars die zich niet bewust met dit erfgoed engageren, maar hun inspiratie elders halen, even Vlaams zijn als rijstpap met bruine suiker. Kortom Vlaamse cultuur wordt nog al te vaak geïdentificeerd als cultuur *van* ('echte') Vlamingen en onvoldoende als alle cultuurvormen *in* Vlaanderen (Ceuppens, in voorbereiding).

De Vlaamse Leeuw die het symbool was van het Vlaams-nationalistische Vlaanderen, is intussen uitgegroeid tot symbool voor de hele regio, over partijpolitieke tegenstellingen heen. Als symbool is die Vlaamse Leeuw steeds oubolliger geworden naarmate Vlamingen van het hele politieke spectrum, over klassentegenstellingen heen, een 'Nieuw Vlaams Cultureel Erfgoed' ontwikkelen dat uitdrukking geeft aan hun 'autochtone', 'oer-Vlaamse' identiteit, die zich op haar beurt heeft getransformeerd naarmate Vlaanderen zelf een evolutie heeft doorgemaakt van 's lands armste naar 's lands rijkste regio. De paradox waarmee dit boek zich inlaat is dat naarmate de leeuw meer klauwt en nieuwe tanden heeft, hij ook steeds dieper wegkruipt in zijn kooi omdat de koning van het woud zichzelf verbeeldt als een bedreigde soort (zie Lorwin 1974: 199; Reynebeau 1995: 245-46). Precies zoals de leeuw in Willy Sommers' meezinger, die overigens zelf ook deel uitmaakt van het 'Nieuwe Vlaamse Erfgoed'.

De bouwstenen van een exclusief Vlaanderen

De wijze waarop Vlaanderen zichzelf sinds een aantal jaren vormgeeft, is geworteld in de veronderstelling van een fundamentele tegenstelling tussen de 'eigen groep' en de 'anderen'. Deze tegenstelling wordt gevoed en vervolgens gerechtvaardigd door het uitspinnen van een aantal verhalen die als bouwstenen voor de Vlaamse natie moeten dienen – verhalen die gedeeld worden door de meeste protagonisten in het debat, of ze zichzelf nu links dan wel rechts situeren.

Het eerste deel van het boek bestaat uit vijf essays waarin een aantal thema's behandeld worden – racisme, feminisme, kolonialisme, secula-

risme en identiteitspolitiek – die een centrale rol spelen in het hedendaagse proces van Vlaamse identiteitsconstructie. Onze bespreking staat in het licht van een analyse van de bouwstenen waarmee Vlaanderen zijn nieuwe homogeniteit creëert. De thematische ontrafeling van deze bouwstenen is in eerste instantie diagnostisch. We willen de vinger op de wonde leggen, vanuit een visie die deze bouwstenen niet als onvervreemdbare kenmerken van Vlaanderen beschouwt, maar wel als heersende vertogen die bepaalde sectoren van de bevolking systematisch uitsluiten. Daarnaast heeft onze bespreking ook een speculatief karakter: de vijf essays trekken ook enkele krijtlijnen voor een ‘ander’ mogelijk Vlaanderen, als deel van een zoektocht naar praktijken en denkbeelden die het mogelijk maken om Vlaanderen te vertellen en te verbeelden in al zijn *heterogeniteit*. Ons uitgangspunt is de erkenning dat de *materiële* werkelijkheid van multicultureel, multi-etnisch of multireligieus Vlaanderen een feit is, maar de *symbolische* werkelijkheid – *de verbeelding* – schromelijk achterop hinkt.

Het eerste essay bespreekt een bouwsteen van de Vlaamse identiteit die als fundament voor alle andere dient: die van een etnonationale en culturele ‘zuiverheid’. Deze heeft zich de laatste jaren vertaald doorheen de veronderstelling van onoverbrugbare culturele tegenstellingen tussen de ‘eigen groep’ en de ‘anderen’. In *De ondiepe gronden en vage grenzen van de raciale verbeelding in Vlaanderen* gaan Karel Arnaut en Bambi Ceuppens in op de latente en minder latente dreiging van de racialisering van ‘vreemdelingen’ in de vorm van cultureel anderen, anderstaligen en allochtonen. In plaats van de diepe historische en filosofische wortels van de Europese en Vlaamse raciale verbeelding te verkennen, zijn ze vooral geïnteresseerd in de ondiepe gronden van het racisme in Vlaanderen: zijn diverse heruitvindingen en verschijningsvormen in hedendaagse constellaties van bestuurlijkheid en diversiteitsmanagement. Ze bekijken drie categorieën van mensen die het onderwerp van racialisering vormen van naderbij: ‘allochtonen’, transnationale adoptiekinden en ‘primitieve stammen’ uit Afrika of Azië die figureren in reality-tv-programma’s. Een van de meest tragische aspecten van deze drie casussen van racialisering is misschien wel het feit dat ze stuk voor stuk gebaseerd zijn op ‘goede bedoelingen’ ten aanzien van ‘de ander’.

Een etnonationale en culturele zuiverheid berust voorts op een reeks ‘vergeten’ historische momenten, waaronder de amnesie rond het Belgische koloniale verleden en de dekolonisatie van Congo. In *De Onbekende Congolees. Kolonialisme, postkolonialisme en multiculturalisme* gaan Bambi Ceuppens en Sarah De Mul in op de tot dusver weinig bekende en verkende verwevenheid van het Belgische koloniale verleden en multiculturalisme. Terwijl onderzoekers in Frankrijk, Nederland en het Verenigd

Koninkrijk al langer parallellen en continuïteiten zien tussen het koloniale verleden en het integratiedebat, blijft dit tot nader order vrijwel onontgonnen terrein in België en Vlaanderen. Het feit dat debatten rond het koloniale verleden doorgaans worden losgekoppeld van het hedendaagse Vlaanderen, wijst niet alleen op verschillende en verwante vormen van vergeten, maar bovenal op een teken van onmacht of onwil om de gevolgen van dekolonisatie, federalisering en immigratie radicaal te doordenken. Door de structurele continuïteiten en discontinuïteiten tussen houdingen tegenover 'anderen' van de koloniale tot de postkoloniale periode te belichten, tonen de auteurs aan hoe de Congolese diaspora en andere etnische minderheden doorgaans beschouwd worden als vreemdelingen die geen historische, politieke of culturele verwantschap hebben met het collectieve leven in Vlaanderen. Hierdoor kan de illusie van een etnonationalistisch zelfbeeld, dat al gangbaar was tijdens de koloniale periode, bestendigd worden.

Vrouweland. Dit woord gebruiken personages uit Rachida Lamrabets gelijknamige boek om Europa beschrijven als een continent waar vrouwen met de scepter zwaaien en mannen zich behoedzaam aan hun grillen aanpassen. De titel is ook toepasselijk voor de manier waarop Vlaanderen over zichzelf spreekt als geëmancipeerd in verhouding tot 'de ander'. In het essay *In naam van het feminisme. Beschaving, multiculturaliteit en vrouwenemancipatie* gaan Sarah Bracke en Sarah De Mul in op de wijze waarop het referentiekader van de vrouwenbeweging en het feminisme wordt ingezet om een symbolisch onderscheid aan te houden tussen de 'eigen' cultuur en die van 'de ander'. Ze tonen de historische reikwijdte van dit fenomeen aan door het te bespreken in continuïteit met koloniale praktijken in Egypte, India en Congo, en beschrijven ook het verband met de hedendaagse mobilisatie van de retoriek van vrouwenemancipatie in de context van de *war on terror* die op de tegenstelling tussen de islam en het Westen teert. Tot slot gaan ze ook in op de manier waarop feministische verenigingen zich tot dit cynische gebruik van vrouwenemancipatie verhouden, al dan niet bewust of onbewust en alle goede bedoelingen ten spijt.

Een vierde bouwsteen van de huidige Vlaamse identiteitsconstructie doet een beroep op de retoriek van onverenigbaarheid van het 'seculiere en vrije' Westen versus de 'religieuze en intolerante andere'. Deze tegenstelling wordt op de spits gedreven in de talrijke hoofddoekdebatten die sinds een aantal jaren met de regelmaat van een klok de opiniekaterns van de kranten vullen. In *Tussen dogma en realiteit. Secularisme, multiculturalisme en nationalisme in Vlaanderen* gaan Sarah Bracke en Nadia Fadil in op de wijze waarop een secularistische doctrine – die huidige religieuze verschijningsvormen als een 'anachronisme' beschouwt en hun uit-

drukking in de publieke ruimte als een probleem ziet – doorspeelt in het multiculturele debat, en als een ‘verworvenheid’ van de dominante groep wordt voorgesteld. Dit seculiere denkbeeld verschijnt enerzijds in de wijze waarop de religieuze beleving bij jonge moslims wordt geproblematiseerd, en anderzijds doorheen zijn uniforme voorstelling in het publieke debat, dat hoe langer hoe meer een laïcistische invulling krijgt die, zo argumenteren de auteurs, op gespannen voet staat met de geschiedenis van het secularisme in België.

De tegenstelling ‘autochtoon/allochtoon’, die constitutief is voor de wijze waarop Vlaanderen vandaag over zichzelf spreekt, laat echter de minderheden zelf die het doelwit zijn van zijn ‘integratiebeleid’ niet onberoerd. In het laatste essay, *Identiteitspolitiek en burgerschap in Vlaanderen. Een meer-voudige kritiek*, brengen Nadia Fadil en Meryem Kanmaz een introductie tot en een reflectie op het fenomeen identiteitspolitiek. Ze beschouwen identiteitspolitiek als een mobilisatie van minderheden, die de impliciete culturele en historische normen die aan de basis liggen van dominante burgerschapsnoties (en hun uitsluitingsmechanismen) blootlegt en van kritiek voorziet. In een eerste deel staan ze kort stil bij het fenomeen identiteitspolitiek, dat vooral in de Verenigde Staten een belangrijke ontwikkeling heeft gekend, en bij zijn lokale vertalingen in Vlaanderen. Meer bepaald valt de assertiviteit op waarmee verschillende minderheids- en interculturele bewegingen (zoals AEL of Kif Kif) sinds 2000 de termen van het multiculturele debat uitdagen en aanklagen. In een tweede deel waarschuwen ze voor een aantal mogelijk problematische aspecten van een identitaire mobilisatie die blind blijft voor de interne verschillen en pleiten ze voor een model dat vertrekt vanuit een fundamenteel besef van de wederzijdse afhankelijkheid om te kunnen bestaan als individu en als burger.

Een ander debat voor een ander Vlaanderen

Vlaanderen op een multiculturele wijze verbeelden is een theoretische en een praktische opdracht. Het gaat niet alleen om het *nadenken* over een ander Vlaanderen, maar ook om het erover *praten*, *schrijven* en ernaar *streven*. Omdat dit laatste niet individueel gebeurt, maar collectief, hebben we in het tweede deel van dit boek, *Visies voor een ander debat*, een aantal stemmen uit het Vlaamse intellectuele en activistische landschap Europa. De bijdragen nodigen ons uit tot het bewandelen van uiteenlopende wegen, die elk een andere klemtoon leggen in deze zoektocht. Een eerste heet hangijzer is het concept *integratie*, dat al sinds Blommaerts en Verscheurens *Het Belgische Migrantendebat* (1992) zwaar onder vuur ligt. Sinds een aantal jaren zien we hoe de kritiek op dit concept

zich tussen twee polen beweegt. Enerzijds uiten zij die het 'politiek correcte denken' wensen te doorbreken kritiek op een 'falend integratiebeleid'. Ico Maly biedt in zijn bijdrage een overzicht van de wijze waarop dit paradigma zich sinds begin jaren '90 heeft verspreid tot een leidmotief dat de tegenstellingen tussen links en rechts overschrijdt. Daarnaast hebben minderheden sinds 2000 een parallelle kritiek op het integratieconcept ontwikkeld, zij het vanuit andere vooronderstellingen. In een dubbelinterview van 14 februari 2001 beschreef *Knack* de toen relatief onbekende Dyab Abou Jahjah en Tarik Fraihi als *angry young men*. Beiden hadden zich laten horen in opiniestukken die radicaal komaf maakten met het assimilatie- en integratievertoog.³⁰ Zowel Abdou Bouzerda als Elke Vanderperre pleiten in hun tekst voor een samenleving die de term integratie uit haar woordenschat schrapt. Bouzerda wil integratie vervangen door emancipatie, en zo een proces in gang zetten waarbij alle bevolkingsgroepen in de Belgische samenleving worden betrokken. Voor Vandeperre vertrekt het concept 'integratie' vooral van een fout organisch model dat een eenzijdige aanpassing van een groep verwacht. Olivia Rutazibwa trekt op haar beurt parallellen tussen de wijze waarop het 'ontwikkelingsparadigma' niet enkel aan de basis ligt van de internationale samenwerking met de minderbeelde 'ander' (i.c. 'ontwikkelingslanden'), maar dichterbij huis ook van het integratiebeginsel. Een ander samenlevingsmodel, dat niet langer op 'integratie' is gestoeld, veronderstelt echter een nieuw zelfbeeld dat niet langer berust op onoverbrugbare tegenstellingen met 'de ander'. Paul Goossens toont in zijn bijdrage aan hoe het verdeelde 'Europa' zich van oudsher door het optrekken van 'grenzen' een bepaalde identiteit heeft trachten aan te meten. Zo probeert de bureaucratische en technocratische Europese Unie grenzen te trekken om een 'wij-gevoel' te creëren en om identificatie met haar project te stimuleren. 'Grenzen' zijn dus minder een geografisch gegeven dan een symbolische afbakening in een voortdurende discussie en strijd rond een collectieve identiteit, waarin de 'moslimvijand' van oudsher als doembeeld opduikt om de interne, onderlinge verschillen onder de mat te vegen. Elke Vandeperre vertrekt in haar bijdrage van de stereotiepe voor(onder)stellingen over moslims die welig tierden bij 'autochtone' witte Vlaamse deelnemers aan *hearing sessies* die de vzw Motief organiseerde rond de beeldvorming van de islam. Motief transformeerde deze bijeenkomsten in een reeks praatgroepen waarin de deelnemers de kans kregen hun frustraties te ventileren. De vzw greep deze aan als basis om een inhoudelijk gesprek op gang te brengen. Opvallend doorheen de sessies met mensen met verschillende sociale profielen was dat ze er gelijkaardige stereotiepe ideeën over moslims op nahielden en zich het 'slachtoffer' van de eigen liberale tolerantie voelden. Omdat de

meeste deelnemers hun (beperkte) informatie putten uit de media, veronderstelt een nieuw zelfbeeld ook een introspectie van de massamedia, die multiculturalisme hebben uitgeroepen tot een hedendaagse versie van het Romeinse 'brood en spelen'. Dit nieuwe zelfbeeld heeft verder ook baat bij een hernieuwd engagement van het middenveld, dat ruimtes moet creëren waarbinnen zulke gesprekken op een veilige wijze kunnen worden gevoerd.

Een andere ontrafeling dient zich aan in de wijze waarop de dominante groep, en bij uitbreiding 'het Westen', zich voorstelt als paternalistische *verlosser* van 'de ander', en met deze *verlossing* een eenzijdig model tracht op te leggen. Deze kwestie komt in zeer expliciete termen aan bod bij Ida Dequeecker en Olivia Rutzibwa. Dequeecker laakt de wijze waarop het feminisme tot voorhoede van de westerse beschavingsmissie werd uitgeroepen. Deze ontwikkeling gaat bovendien voorbij aan het feit dat de achterstelling van de vrouw in 'het Westen' nog altijd een actuele en pijnlijke zaak is. Als boegbeeld van het tweede-golf feminisme en mede-oprichtster van het feministische collectief B.O.E.H.! (Baas Over Eigen Hoofd), pleit Dequeecker voor introspectie en een hernieuwd engagement van feministen met hun centrale waarden: emancipatie en solidariteit onder vrouwen, met of zonder hoofddoek. Rutzibwa tracht op haar beurt aan de hand van het begrip *beschavingspluralisme* de attitudes van 'al wie het goed bedoelt' of de 'welwillenden' bloot te leggen. Het problematische van hun aanpak ligt vooral in de wijze waarop 'progressieven', vertrekkend vanuit een fundamentele ongelijkheid tussen de 'eigen groep' en de 'anderen', doorheen hun dienstbaarheid in ontwikkelings-samenwerking en integratie, de laatsten naar hun eigen beeld en gelijkenis trachten te veranderen.

Aan het einde van het collectieve traject dat vele jaren geleden begon (Arnaut et. al. 2004) en van de vele conversaties en discussies die dit boek tot stand brachten, lijken er meer kritische vragen, visies en dromen op tafel te liggen dan netjes afgebakende modellen van hoe Vlaanderen dan wel anders zou kunnen. Toch dienen zich een aantal zekerheden aan. Dat Vlaanderen anders *moet* – om voor belangrijke delen van haar bevolking leefbaar te blijven, of het voor het eerst te worden – en dat Vlaanderen anders *kan*. En vooral, dat er verschillende wegen zijn om die broodnodige veranderingen tot stand te brengen. Zoals de weg die de zelfredzaamheid van minderheden centraal stelt, om zo als actieve en assertieve burgers aan het maatschappelijke leven te kunnen deelnemen (Abdou Bouzerda). Of de weg waarin juist de onderlinge solidariteit rond sociaaleconomische thema's wordt bevoorrecht en die zich hoedt voor culturalistische discours (Ico Maly). Deze verschillende wegen worden echter gebaad vanuit een gemeenschappelijke drijfveer: het stre-

ven naar een *beloved community* (bell hooks, geciteerd in Rutazibwa) waarin verschillen niet worden weggewist maar omarmd, waarin mensen niet louter hun eigen belangen verdedigen maar in staat zijn de belangen van elke groep in de samenleving ter harte te nemen, en waarin alle verschillende segmenten van de samenleving recht van spreken hebben over de collectieve verbeelding van Vlaanderen. Een Vlaanderen met andere woorden dat uit de kooi van de 'autochtonie' kan treden, en waar iedereen die deel uitmaakt van zijn dagelijkse samenleven – los van herkomst, cultuur, etniciteit, religie, gender... – daadwerkelijk thuis kan zijn.



Deel 1

De begrensde verbeelding

De ondiepe gronden en de vage grenzen van de raciale verbeelding in Vlaanderen

Karel Arnaut & Bambi Ceuppens

Ter inleiding: racisme zonder ras

De laatste keer dat wij het woord 'ras' in een officieel document zagen opduiken, dateert van 2002. In een intern document van de politiezone Elsenne-Brussel waarin de Cel Matonge een korte presentatie van haar *community policing*-project gaf, sprak ze stevast over '*les noirs*' en een enkele keer over '*la race noire*' om te verwijzen naar de mensen van Afrikaanse origine die de wijk Matonge vorm en inhoud geven. Ironisch genoeg was dit document niet de aankondiging van een botsing tussen blank en zwart, maar veeleer van een nieuwe dialoog tussen het Elsense gemeentebestuur enerzijds en de wijkbewoners en -gebruikers uit Matonge anderzijds en dit na een decennialange periode van vijandigheid en wantrouwen. Achteraf bekeken vormde de term 'zwart ras' niet meer dan een anachronistisch morfeem, een stukje idioom dat nog thuishoorde in een kwalijk verleden, toen de Elsense politie door sommigen werd gezien als breekijzer van een normen- en waardebewust lokaal bestuur, en door anderen als de racistische handlanger van een rechtse antimigrantenrepressie.¹¹

Meer dan een fait divers is dit voorval symptomatisch voor het feit dat in België het aantal ervaringen met en vermoedens van racisme, alsook de expliciete beschuldigingen ervan, omgekeerd evenredig is met de intensiteit waarmee de term ras wordt gebruikt of het fenomeen ras als betekenisvol wordt beschouwd. Een uitzondering is het Vlaams Belang dat het woord hardnekkig blijft gebruiken of er inhoud probeert aan te geven door bijvoorbeeld te spreken over de 'rassenrellen in Brussel' van mei 1991 tussen 'vreemdelingenbendes' en de politie (www.vlaamsbelang.org/50/131/). Wat de zaak op een interessante manier complex maakt, is het feit dat het Belgische 'antiracisme' – te weten de retoriek en het activisme (zoals Hand in Hand), de instituties (zoals het Centrum voor Gelijkheid van Kansen en Racismebestrijding), de wetgeving en de rechtspraak – voor een belangrijk deel een reactie is op de oprichting en opgang van het Vlaams Blok/Belang sinds de late jaren 70. Er

was natuurlijk een Europees/wereldwijd fenomeen van racisme en racismegevoeligheid, maar terwijl de wetgevende initiatieven in andere landen zich situeren in de jaren 60 en 70, dateert de eerste Belgische wet tot bestraffing van racisme pas van 1981 – twee jaar na de stichting van het Vlaams Blok – en de oprichting van het ‘Centrum voor gelijke kansen en de strijd tegen racisme’ van 1993, kort na de doorbraak van het Vlaams Blok bij de gemeenteraadsverkiezingen in Antwerpen in 1989 en de federale verkiezingen in 1991. Maar was er in Vlaanderen minder (allegaars) racisme vóór de opgang van het Vlaams Blok? Of nam de alertheid bij de slachtoffers op mogelijk racisme toe door de opgang van het Vlaams Blok?

Het Vlaams Belang (VB) is in het verleden reflexmatig of gemakshalve voorgesteld als de motor van het racisme in Vlaanderen en Brussel. Zonder het belang van het VB in de articulatie en disseminatie van een racialiserend vertoog te onderschatten, moeten we vaststellen dat in Vlaanderen zo’n vertoog ver voorbij enge partijpolitieke grenzen reikt. Zoals we elders hebben aangegeven, vindt een dergelijk vertoog zijn voedingsbodem in het klassieke etnonationalistische model waarin cultuur, taal en territorium/afkomst samenvallen. Het feit dat Vlaanderen gedurende vele generaties deze etnonationalistische mantra via de Vlaamse Beweging ingelepeld heeft gekregen, heeft ons inziens bijgedragen tot de vorming van een racistische dispositie (Arnaut, et al. 2004; Arnaut en Ceuppens 2004). Als we nog verder en dieper kijken, buiten de grenzen van Vlaanderen, zien we dat een indrukwekkende hoeveelheid auteurs zich de moeite heeft getroost aan te tonen dat racisme diep vervlochten zit in de grote Europese of westerse ‘projecten’, zoals de judeo-christelijke traditie, moderniteit, kolonialisme en kapitalisme (bv. Hesse 2007). Dit ideeëngoed bereikte zijn hoogdagen tijdens de late 19de en de eerste helft van de 20ste eeuw.

In de context van imperialisme en koloniale expansie overzee, maar tegelijk ook van industriële revolutie en diepe sociale tegenstellingen in Europa, ontwikkelde zich een rassenideologie van biologisch-genetisch onderscheid en hiërarchie waarin de gekoloniseerden en het proletariaat hun ondergeschikte plaats én de belofte van hun vooruitgang geformuleerd zagen (Bennett 2004: 136-159; Foucault 1997: 65; Stocking 1992: 144-185, zie het essay van Ceuppens en De Mul). Deze matrix werd pas na de Tweede Wereldoorlog – na de racistische ontsporing van het nazisme en in het proces van dekolonisering – afgezworen (Lévi-Strauss 1952). Terwijl in dit proces het begrip ras voor cultuur wordt ingeruild, merken we een duidelijke verschuiving van een ideologie van biologisch naar cultureel determinisme (Kuper 2003; Stolcke 1995). Deze vaststelling nodigt ons uit tot het exploreren van processen van racialisering

van diversiteit en met name deze die samenhangen met de naoorlogse migratiestromen (Silverstein 2005).

Wat ons in deze bijdrage bezighoudt is de latente en minder latente dreiging van de racialisering van 'vreemdelingen' in de vorm van culturele anderen, anderstaligen en allochtonen. In plaats van diepe historische en filosofische wortels van de Europese en Vlaamse raciale verbeelding te verkennen, zijn we hier vooral geïnteresseerd in ondiepe gronden van het racisme in Vlaanderen (zijn hedendaagse heruitvindingen en diverse verschijningsvormen), en in de vage grenzen van de Vlaamse raciale verbeelding veeleer dan in haar essentie of haar wortels.

De natie als familie:

drie casussen van racialisering als meervoudig proces

Het einde van het negentiende-eeuwse biologisch-genetische concept van ras en het daarmee gelieerde racisme dwingen ons om na te gaan hoe racisme zich vertaalt in processen van racialisering (Law and Sayyid 2007: 531). Deze hedendaagse vormen van racialisering kunnen we het best situeren in eigentijdse vormen van staatsvorming en *governance*. Racialisering is daarbij een van de manieren om bestaande en nieuwe identiteitscategorieën te introduceren en te gebruiken met politieke en economische doeleinden en dat in een algemene context van 'diversiteitsmanagement'. Dit maakt op zijn beurt deel uit van de productie van nieuwe identitaire hiërarchieën en de differentiële inclusie die ermee samenhangt (zie: Lentin 2007). Deze processen die een onderdeel vormen van wat Hardt en Negri (2000) in navolging van Foucault biopolitiek noemen, zijn tegelijk meerschallig en multiplex.¹² Hun meerschalligheid is gelegen in het feit dat identiteitscategorieën van verschillende niveaus met elkaar kunnen worden verbonden. Terwijl men op het nationale niveau het onderscheid kan maken tussen Vlamingen en Franstaligen, kan men op het regionale niveau 'Franstalige' vervangen door 'allochtoon' en op het internationale niveau door 'moslim'. Dit meerschallige proces van wat men in het Engels *selfing* en *othering* is gaan noemen, is tevens multiplex (*multipunctual* in het Engels), in de zin dat het niet vanuit één niveau, sector of locus wordt aangestuurd. Zo is de multiplexiteit van de begripsvorming van 'allochtoon' gelegen in het feit dat de term niet alleen courant door officiële instanties wordt gehanteerd, maar ook door een veelheid aan andere maatschappelijke actoren zoals politici, opiniemakers, groeperingen uit het middenveld enzovoort. We moeten dus niet alleen oog hebben voor de plaats en het belang van officiële categorieën in het beheer van diversiteit, maar ook voor de manieren waarop 'de maatschappij' zich in al haar geledingen

die categorieën eigen maakt en er nieuwe invullingen en betekenissen aan geeft.

Onze horizontaal georiënteerde exploratie van racisme is dus opgevat als een cartografie van de raciale verbeelding in Vlaanderen en België, haar bestuurlijke en maatschappelijke *umwelt* en haar effecten. Aan de grondslag daarvan ligt een metafoor die zowel de etnonationalistische als de biopolitieke dimensies en tegelijk het meerschallige als het multiplexe karakter van racialisering aanduidt: de natie als familie en tot op zekere hoogte, de familie als natie.

De etymologie van natie – het Latijnse ‘nascere’ betekent geboren worden – is voor menig auteur de aanzet om de metafoor van ‘de natie als familie’ uit te pluizen (McClintock 1995; Puri 2004). Afgezien van de genderdimensie, die hier minder aan bod zal komen, wordt vooral gewezen naar de idee van gemeenschappelijke afstamming, een bloedband en een geboorteplaats (geboortenatie) als determinerende factor van identiteit.

Deze problematiek zien we vooreerst heel scherp terugkomen in de tweedeling autochtoon-allochtoon en de manier waarop deze in Vlaanderen wordt gedramatiseerd. Anders dan over de taalgrens en in onze buurlanden (Kortram 2007), merken we in Vlaanderen een grootschalige gewenning aan dit begrip, zowel in formele, zelfs academische kringen als in populaire media en alledaagse conversatie. Als ‘origine’ al zo’n belangrijke rol wordt toegedicht bij tweede- en derdegeneratiemigranten, is zulks des te meer te verwachten bij nieuwkomers. Een bijzondere categorie daarin vormen de kinderen die in Vlaanderen terechtkomen na transcontinentale adoptie. Beginnend onderzoek van Katrien De Graeve (UGent) wijst uit dat dit behoorlijk sterk wordt gepathologiseerd of tenminste gedramatiseerd en toont aan hoe in Vlaanderen rond het adoptiekind een ‘geboortecultuur’ wordt geënceneerd die hem of haar terugverwijst naar het land van herkomst. Wat wordt vermoed bij adoptiekinderen die soms maar enkele maanden of jaren hun ‘geboortecultuur’ hebben meegemaakt, is a fortiori het geval bij mensen van wie beweerd of verwacht wordt dat zijzelf noch hun voorouders ooit met een andere cultuur in contact zijn gekomen: het soort ‘stammen’ dat we de laatste jaren steeds vaker zien opduiken in verscheidene soorten exotische reality-tv-programma’s, zoals *Toast Kannibaal*, maar die bij nader inzien de centrale focus zijn van een hele ontspanningsindustrie (cultureel toerisme, media) die zich organiseert rond de gelijktijdige dramatisering van extreem cultureel verschil in combinatie met direct intiem contact.

De ‘natie als familie’ vormt in Vlaanderen de aanzet voor een diversiteitsbeheer van zowel allochtonen, transcontinentale adoptiekinderen

als ‘wilde stammen’ in reality-tv. Wat elk van deze drie casussen van raciale verbeelding in eerste instantie gemeen hebben – en wat ze in wezen raciaal maakt – is de tragiek van de nooit voltooide, de onmogelijke of eeuwigdurende integratie waarvan de geracialiseerde ‘andere’ het object is, in weerwil van het feit dat die andere bijzonder dicht in de buurt komt, als reisgezel, als familielid, als lid van de eigen of van de nationale familie.

Schismogenese en asymmetrie in het begrippenpaar autochtoon-allochtoon

In hun documentaire over het gebruik van het woord ‘allochtoon’, vroegen de Nederlandse filmmakers Peter Nilsson en Coreanne van Leeuwen (2006) aan een man van Surinaamse origine wat hij dacht dat er nu moest gebeuren met het woord ‘allochtoon’, waarvan hij samen met andere geïnterviewden de negatieve connotaties voor de camera’s had aangeklaagd. Zijn antwoord was even ontwapenend als onthullend: ‘Hoe wel ik mezelf erop betrap dat ik de term “allochtoon” gebruik, mag hij wel verdwijnen,’ zegt hij, ‘maar het woord “autochtoon” vind ik wel leuk.’ Zonder veel omhaal ontmaskert deze uitspraak de diepe asymmetrie die verscholen zit in het begrippenpaar allochtoon-autochtoon: Wil niet iedereen (een beetje) autochtoon zijn, elk op zijn of haar manier? Waar men ook geboren is of neerstrijkt? Is het begrip allochtoon dan misschien een loos begrip met als enig strategisch doel het begrip ‘autochtoon’ te beschermen, of beter, af te schermen? Dat blijkt alleszins het geval te zijn in Vlaanderen waar het begrippenpaar helemaal mank loopt. Vlaanderen heeft voor de introductie van het begrippenpaar autochtoon-allochtoon de mosterd gehaald in Nederland, waar in het begin van de jaren 70 allochtoon werd gebruikt om te verwijzen naar immigranten die op dat moment zo niet benoemd werden omdat Nederland officieel geen immigratieland was (Geschiere 2009: 148-149). Vlaanderen erkent wel officieel allochtonen, maar heeft geen officiële omschrijving van autochtoon, ook niet in negatieve zin, want niet iedereen die geen allochtoon is, is autochtoon. Immers, naast een criterium van herkomst (‘minstens één van hun ouders of grootouders is geboren buiten België’) is er een van ‘status’ (‘zij bevinden zich in een achterstandspositie vanwege hun etnische afkomst of hun zwakke sociaaleconomische situatie’) (Vlaamse Regering 1998). Deze richtlijnen zijn nu van kracht, maar instellingen zoals de Interministeriële Conferentie Werkgelegenheid (Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding 2007), het Vlaams Economisch Sociaal Overlegcomité (VESOC) of de Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen (SERV) (Commissie Diver-

siteit 2007) breiden het begrip in ten minste twee richtingen uit. Zo wordt 'buiten België' verruimd tot 'buiten West-Europa' en zelfs 'een groot deel van de ontwikkelingslanden', terwijl men idealiter allochtonie tot in de derde generatie wil traceren, tot het geboorteland van de grootouders. Dit alles zorgt ervoor dat er in Vlaanderen een groot aantal niet-autochtonen zijn die door hun bemiddelde herkomst evenmin allochtoon zijn. Het probleem van het begrippenpaar allochtoon-autochtoon beperkt zich echter niet tot zijn asymmetrie. Nog belangrijker is dat er in Vlaanderen een miskende kloof is tussen enerzijds het algemene, populaire label allochtoon ('Allochtoon1') als 'niet-autochtoon' – 'van vreemde afkomst', 'niet van eigen bodem/kweek', of 'nieuwe Vlaming' – en, anderzijds, het officiële (analytische) begrip allochtoon ('Allochtoon2') als 'achtergestelde omwille van afkomst of herkomst', waarbij achterstelling zowat alles kan betekenen, gaande van slachtoffer van kansarmoede tot en met doelwit van openlijk racisme.

Artikels, columns en bijvoorbeeld de recente T-shirtactie van Kif Kif die het begrip 'allochtoon' tegen het licht houden, vragen meestal aandacht voor het feit dat de term in de loop der jaren een negatieve bijklank heeft gekregen. Daarbij verwijst men naar het vermaledijde populaire label allochtoon ('Allochtoon1'), maar hoeft men zich toch voor de eis van een totale afschaffing van de term ('Allochtoon2'), omdat deze het sociale lijden van een gediscrimineerde groep ten minste zichtbaar wil maken. Bij nader inzien is het zowat omgekeerd: niet 'Allochtoon1' is de boosdoener. De ontluisterende vaststelling is dat precies het officiële begrip 'Allochtoon2' de motor van de semantische aftakeling van de term 'Allochtoon1' vormt. Zoals gezegd dient het officiële begrip 'Allochtoon2' geen ander doel dan de verschijningsvormen en de mate van de achterstelling van een groep mensen van vreemde origine ter remediëring te detecteren en te rapporteren. Zoals te verwachten is (en zoals ook de bedoeling is), produceert deze monitoring op geregelde tijdstippen negatieve berichten en rapporten met titels zoals 'Allochtone jongeren komen slecht aan de bak' of soortgelijke verhalen waarin naast werkloosheid ook andere aspecten van de achterstandspositie qua gezondheid, criminaliteit, opleiding enzovoort worden gerapporteerd. Deze berichten circuleren in de publieke ruimte en slaan neer in wat men gemeenzaam 'negatieve beeldvorming rond allochtonen' is gaan noemen. Het ligt voor de hand dat deze betekeniscluster op zijn beurt de voedingsbodem vormt van verdere kansarmoede en/of discriminatie: op school, op de werkvloer, in de publieke ruimte – fenomenen die door de volgende monitoring opnieuw gerapporteerd moeten worden, en zo verder.

De Brits-Amerikaanse antropoloog Gregory Bateson heeft dergelijke processen van progressieve differentiatie lang geleden betiteld als com-

plementaire schismogenese: het proces waarbij twee groepen in tegen-gestelde richting uit elkaar groeien en de assertiviteit van de ene zich weerspiegelt in de subalterniteit van 'de ander' (Bateson 1935: 181). Bateson was verder begaan met de problematiek van veranderingsprocessen ten gevolge van cultuurcontacten, maar wilde zich daarbij niet blind-staren op cultuurcontacten tussen 'beschaafden' en 'onbeschaafden'. Hij wees de term acculturatie en het onderscheid tussen 'criminelen' en 'niet-criminelen' af, omdat deze respectievelijk behoren tot het discours van koloniale bewindvoerders en van wetgevers en rechters, maar niet van onafhankelijke denkers.

Voortbouwend op Batesons inzichten kunnen we proberen vier lessen te trekken uit de progressieve differentiatie die zich in Vlaanderen rond de begrippen autochtoon en allochtoon afspeelt. Ten eerste mogen we de problematiek van discriminatie en racisme niet benaderen in de termen van 'de mensen' ('Allochtoon1') of van hun bestuurders ('Allochtoon2'), maar moeten we de vicieuze dynamiek waarin die termen het maatschappelijke fenomeen dat ze benoemen vorm en inhoud geven, tegen het licht houden. Aan het poststructuralisme ontleen we het inzicht dat taal geen autonome identiteiten weerspiegelt, maar deze produceert en constitueert. Om het in de woorden van Judith Butler (1997) te zeggen: erkenning wordt constitutie en benoeming animeert bestaan. Niet het bestaan van een groep die allochtoon zou zijn vormt een probleem, wel het bestaan van de term die deze categorie creëert en de articulatiemacht van diegenen die hem gebruiken: de overheid en haar experts die het officiële begrip 'Allochtoon2' hanteren en die het populaire, activistische en zelfs wetenschappelijke gebruik ervan toestaan, zo niet versterken.

Ten tweede verstoort de batesoniaanse benadering het onderscheid tussen racisten en niet-racisten en ontwricht ze de simplistische tegenstelling tussen de 'kwaadsprekerij' van hen die tegen allochtonen zijn en de onthechte analyses van hen die discriminatie en racisme in kaart willen brengen en terugdringen. Uiteindelijk maken beide partijen deel uit van eenzelfde maatschappij en hebben hun acties en uitspraken gewild of ongewild effect op elkaar. Zoals de liefde van Sint-Paulus en de vrijheid waarover Kennedy in 1963 sprak in Berlijn, is racisme misschien ondeelbaar. Indien zelfs maar een minderheid binnen de maatschappij er het slachtoffer van is, is er sprake van een racistische maatschappij, of op zijn minst van een maatschappij die onderhevig is aan racialisering vanuit een dynamiek van spraakverwarring en semantische sedimentatie waarvoor niemand zich immuun moet achten.

Ten derde helpt de typering van racisme als complementaire schismogenese de nadruk te verleggen van racisme als culturele, ideologische of

filosofische ingesteldheid, naar racisme als (onderdeel van) een systeem van besturen. Hierbij zouden we Michel Foucault (1997) te hulp kunnen roepen. Die ging in zijn cursus aan het Collège de France van het academiejaar 1975-1976 zo ver ras en racisme te gebruiken als centraal heuristisch instrument om een nieuwe theorie van machtsrelaties en soevereiniteit te ontwerpen en een geschiedenis van bestuurlijkheid (*gouvernementalité*) te schrijven. Het heersende systeem van bestuurlijkheid noemt Foucault (1997; 2004a; 2004b) 'biopolitiek' en bestaat in het beheer van de eigenschappen en groeicapaciteiten van mensenpopulaties via statistische constructies en diagrammen (Bull 2007; Deleuze 1988: 23-46). Daarmee brengt biopolitiek 'de mens als soort' (Foucault 1997: 242) of in een multipliciteit van groepen en soorten in kaart (Foucault 2004b: 129) – een cartografie die populaties traceert en vooral in goede banen leidt. Net als Butler wijst Foucault ons dus op het belang maar tegelijk ook op het gevaar van constructies (categorieën) die wetenschappelijke eerbaarheid met bestuurlijke efficiëntie combineren en diep in het vlees van een maatschappij snijden. In dit verband is het ontstellend om vast te stellen dat in 2007 de Vlaamse minister van Werk, in samenspraak met de Commissie Diversiteit van de SERV, zonder blikken of blozen beweerde dat 'monitoring verschilt van labeling' en dat 'het concept "allochtoon" [...] een construct is dat slechts op het moment van meting ontstaat' (Commissie Diversiteit 2007: 5). Hiermee ontkent deze commissie haar articulatiemacht en wat in zijn effecten niet verschilt van wat Foucault (1997: 254-256) onder (staats)racisme begreep, namelijk: 'een breuk maken in het domein van het leven dat onder de controle valt van de macht: [...] een manier om de groepen die binnen een populatie bestaan uit elkaar te halen'.

Ten vierde en ten slotte helpen Bateson, Butler en Foucault ons verder om het racialiserende aspect van het begrip allochtoon te bevatten. Voor Foucault wordt het algemene thema van rassenstrijd – dat hij in ten minste vier eeuwen Europese bronnen terugvindt en de inspiratiebron vormt voor het marxistische idee van de klassenstrijd – tot racisme wanneer het op een of andere manier 'biologisch' wordt en aanstuurt op zuiverheid (Foucault 1997: 81). Onreinheid, zo kunnen we opmaken uit wat Foucault daarover zegt, wordt getraceerd in wat endemisch is voor een bepaalde populatie of wat door erfelijkheid wordt doorgegeven. Deze zoektocht naar het endemische en het hereditaire (in tegenstelling tot het epidemische en het peripatetische), naar *roots* (in plaats van *routes*), vinden we helemaal terug in de 'progressieve verdieping' van het begrip allochtoon – aanwijsbaar in 'Allochtoon1' en vermoedelijk in 'Allochtoon2'. Een en ander valt af te lezen uit de recente documenten van onder andere het Vlaams Economisch Sociaal Overlegcomité (VESOC),

de eerder genoemde Vlaamse Commissie Diversiteit en de federale Interministeriële Conferentie Werkgelegenheid. Om de discriminatie op de arbeidsmarkt afdoende te monitoren probeert men allochtonen te traceren tot drie generaties ver, maar moet men zich neerleggen bij het feit dat het Rijksregister dit niet toelaat. Een van de voor de hand liggende effecten van deze verregaande zoektocht naar herkomst van migranten op de begripsvorming ter hoogte van 'Allochtoon1', is niet meer of minder dan een bevestiging dat deze laatsten hun oorspronkelijke inborst/natuur vele generaties lang blijven behouden en doorgeven. Dit alles lijkt regelrecht in te gaan tegen het verlangen van migranten om ook in 'het land van aankomst' op een of andere manier als autochtoon te worden beschouwd en behandeld. Dit brengt ons tot de tweede case, waarin duidelijk wordt hoezeer 'geboortecultuur' tot de Vlaamse raciale verbeelding spreekt, vooral bij hen die er als adoptieouders en hun entourage mee te maken hebben.

Op zoek naar de geboortecultuur: transcontinentale adoptie in Vlaanderen

De trend waarbij steeds meer ouders uit West-Europa en Noord-Amerika op hun zoektocht naar adoptiekinderen in het Zuiden terechtkomen, wordt door onderzoekers gerelateerd aan het feit dat ze ouderschap hoe langer hoe meer opeisen als een economisch en wettelijk recht. Daarbij brengt men, vaak onbewust, de rechten van de geboorteouders, die hun kinderen niet opgeven uit vrije keuze, maar onder dwang of omdat ze geen keuze hebben, minder of helemaal niet in rekening (Eng 2003: 8). Zodra men dit in beschouwing neemt, ontdekt men als onderzoeker een groot aantal onzichtbare parallellen en opmerkelijke asymmetrieën tussen adoptie en migratie, zowel voor het rijke Westen in zijn geheel als voor Vlaanderen in het bijzonder.

In het Noorden staat in het algemeen het recht van ouders op transnationale adoptiekinderen minder ter discussie dan het recht op familiehereniging voor immigranten of het recht op een bruid(egom) uit een emigratieland in het Zuiden (Kim 2007: 498). Terwijl de verkoop van kinderen in België niet verboden is, is transnationale adoptie strikt gereguleerd. Toch brengen schandalen geregeld aan het licht dat de grens tussen beide in sommige landen, zoals in Guatemala, bijzonder vaag is. Dat heeft er ongetwijfeld mee te maken dat ze beide worden gedreven door de vraag en niet door het aanbod (Bhabha 2004: 183). Net zoals de meeste immigranten, komen de meeste transnationale adoptiekinderen uit het Zuiden en de voormalige Sovjet-Unie, maar ze worden niet beschouwd als immigranten. Tezelfdertijd toont recent onderzoek aan dat het uit-

eenlopende statuut van immigranten en transnationale adoptiekinderen zich niet noodzakelijk vertaalt in een verschillende maatschappelijke behandeling. Transnationaal geadopteerde volwassenen benadrukken hoe ze, afhankelijk van hun uiterlijk, al dan niet op een negatieve manier geassocieerd worden met immigranten wier verblijf geproblematiseerd wordt (Hübinette 2007; Yngvesson 2003; Yngvesson 2007).

Of ze nu wettelijk gedefinieerd worden als wezen (Kim 2007: 499) of als dusdanig verbeeld en behandeld worden (Cherot 2006), transnationaal geadopteerde kinderen ondergaan een proces van familiale ontkoppeling, alvorens geïncorporeerd te worden in westerse gezinnen. Het contrast tussen de zachte, begripsvolle benadering van transnationale adoptie en de harde manier waarop gezinshereniging van migranten of huwelijken met partners uit Afrika of Azië wordt gereglementeerd én aangepakt, toont aan hoe de fictie van bloedverwantschap domineert op conjugale verwantschap. De staat reguleert en managet verwantschap en omdat transcontinentale adoptie de grenzen van bloed, verwantschap en natie doorkruist, is het een goede lens om na te gaan hoe familiale intimiteit en sociaal toebehoren in spanning leven met de macht van staten (of, in het geval van Vlaanderen, de regio) en bestuurlijkheid.

In Vlaanderen is, omwille van opeenvolgende problemen met een groot aantal regeringen en organisaties, het aantal landen waaruit adoptiekinderen kunnen worden betrokken, bijzonder klein. Sinds meerdere jaren zijn een groot aantal niet-Europese adoptiekinderen die in Vlaanderen terechtkomen uit Ethiopië afkomstig en dus niet alleen transnationaal, maar ook transcontinentaal. Dit is het onderwerp van een recent aan de Universiteit Gent gestart onderzoek waarin Katrien De Graeve op zoek gaat naar hoe de verschillende actoren in het Ethiopisch-Vlaamse adoptiegebeuren de kinderen als cultuurdragers construeren (2009). Onder die actoren zijn uiteraard de ouders en de kinderen zelf, maar, zeer belangrijk ook de (zelf)organisaties van adoptieouders en de vele instellingen die zich direct of indirect met hen inlaten (zie ook: Howell 2003). Onder die instellingen is in Vlaanderen Kind en Gezin veruit de belangrijkste, omdat ze instaat voor het doorlichten van de families en het toelaten tot de adoptieprocedure. Het lopende onderzoek van De Graeve doet, ons inziens, initieel twee belangrijke observaties, die aansluiten bij bevindingen elders: het pathologiseren van de (transcontinentale) adoptie en constructie van een geboortecultuur.

Begeleiders en adoptie-instellingen geven de boodschap mee dat transcontinentale adoptie problematisch is, zowel voor de adoptieouders die zich engageren in een langdurig proces dat ook emotioneel heel zwaar kan vallen, als voor de adoptiekinderen die 'ontworteld' worden. Vroeg of laat, zo wordt gezegd, zal het adoptiekind vragen waar het vandaan

komt. Aan adoptieouders wordt gevraagd op die vraag te anticiperen door al tijdens de kinder- en jeugdtijd aandacht te besteden aan het land van herkomst. Dit neemt vele vormen aan. Zo gaan adoptieouders vaak naar Ethiopië op reis of steunen ze er ontwikkelingsprojecten. Bovenal is er veel interesse voor elementen van de Ethiopische cultuur, die beschouwd worden als de 'geboortecultuur' van het adoptiekind. Zoals andere onderzoekers al hadden opgemerkt, worden in dit vertoog 'wortels' niet alleen geassocieerd met bloedverwanten, maar veel ruimer ook met een plaats, voedsel, kleren, gebruiken en tradities, kortom een heel cultureel complex (Howell 2003: 9). Deze zogenaamde geboortecultuur fungeert in zekere mate als een substituuut voor de afwezige geboortelouders (Volkman 2003: 42).

Er heeft zich rond de aandacht voor de geboortecultuur een soort populaire cultuur van bijeenkomsten en vieringen met focus op Ethiopië ontwikkeld. Aangezien de kennis die de Vlaamse adoptieouders van 'de' Ethiopische cultuur hebben veeleer oppervlakkig is, produceren de culturele festiviteiten een soort uniforme 'nationale' cultuur, waarbij adoptieouders bij elkaar te rade gaan, zonder veel interactie met Ethiopiërs in België of elders.

De beelden van verwaarloosde kinderen in Roemeense tehuizen en meer recent Bulgaarse adoptiekinderen staan op het netvlies van veel West-Europeanen gebrand en genereerden heel wat belangstelling van mensen die kinderen wilden adopteren. Die publieke interesse staat in scherp contrast met het gebrek aan wetenschappelijke studies over adoptiekinderen uit het voormalige Oostblok en het overwicht van kinderen afkomstig uit Azië en Subsaharaans Afrika in deze literatuur. In haar studie over transnationale adoptiekinderen in Spanje schrijft Diana Marre (2007) dat ouders die een kind uit het voormalige Oostblok adopteren veel minder begaan zijn met geboorteculturen dan ouders met kinderen uit Afrika, Azië of Latijns-Amerika. Verscheidene studies tonen trouwens aan dat de ouders het veel belangrijker vinden met hun adoptiekinderen naar hun geboorteland te reizen om hen vertrouwd te maken met hun 'geboortecultuur' dan de kinderen zelf (Howell 2003; Yngvesson 2003; Yngvesson and Mahoney 2000).

Diana Marre (2007) besluit dat omgaan met cultureel verschil een manier lijkt te zijn om met raciaal verschil om te gaan: men erkent het fysieke raciale verschil, maar negeert het tegelijkertijd door de aandacht te verschuiven naar cultureel verschil. Daarbij wordt cultuur echter zodanig genaturaliseerd dat het moeilijk van raciaal verschil te onderscheiden is (zie: Anagnost 2000; Volkman 2003). Marre geeft voorbeelden van een vrouw die erop staat dat haar adoptiedochter haar Chinese geboortecultuur moet kennen, ook al was ze amper drie maanden oud toen ze werd

geadopteerd. Sommige ouders hebben het over de duizend jaar oude cultuur van hun Chinese adoptieochters die maakt dat ze van nature intelligent en gedwee zijn, of benadrukken het natuurlijke ritme van hun uit Centraal-Afrika afkomstige kinderen (Marre 2007: 88). Voor deze ouders staat cultuur niet voor gedrag dat kinderen van hun geboorteouders en hun geboortecomgeving *leren* maar voor gedrag dat ze *erven* (ibid.: 83, 86-90). De mate waarin sommige ouders menen dat cultuur als het ware aangeboren is, blijkt uit het voorbeeld van de moeder die haar dochter uit China Honey en haar dochter uit Congo Forest had genoemd (Marre 2007: 87). Dichter bij huis beschreef Chris Paulis al in 1991 een gelijkaardige situatie: een Belgisch ouderpaar dat meende dat hun ene adoptieochter bijzonder intelligent was omdat ze uit China kwam en hun andere nooit in staat zou zijn om te studeren omdat ze in Subsaharaans Afrika was geboren.

Uit dit vergelijkend materiaal en uit de eerste onderzoeksresultaten van De Graeve (2009), kunnen we opmaken dat de bekommernis van Vlaamse adoptieouders om hun Afrikaanse of Aziatische kinderen 'wortels' te geven hoogstwaarschijnlijk minder te maken heeft met genealogie, dan wel met 'ras'. Adoptie is hier een technologie van (raciale) reproductie (Castañeda 2001: 79). Het feit dat ouders door de band genomen kinderen afkomstig uit bepaalde continenten (Azië, Afrika) racialisieren en andere niet, toont aan dat slechts bepaalde aspecten van het fenotype beschouwd worden als raciale kentekens, meer bepaald die aspecten, zoals huidskleur, die historisch geassocieerd worden met de volkeren die Europeanen tijdens hun koloniale exploraties ontmoetten (Wade 2002: 4). Dat zou helpen verklaren waarom kinderen uit het voormalige Oostblok in deze veeleer 'onzichtbaar' zijn.

Terwijl vele adolescenten in het algemeen en adoptiekinderen in het bijzonder zich vragen stellen, genre: 'wie ben ik?' en 'waar kom ik vandaan?' en Freud er in een beroemde tekst over familieromances op wees hoeveel westerse kinderen zich verbeelden dat hun geboorteouders niet hun echte ouders zijn, maar dat ze geadopteerd werden, in pleegzorg werden gegeven of bij hun geboorte verwisseld werden, worden de problemen die zich bij transcontinentaal geadopteerde adolescenten stellen geracialiseerd. De racialisering schuilt hierin dat de feitelijke verklaringsgrond voor hun problemen niet enkel de adoptie, de adolescentie of hun psychologie is, maar ook te vinden is in de vermeende culturele bagage die ze al sinds hun geboorte met zich meedragen. Daarbij mogen we, ook volgens De Graeve, niet onderschatten dat adoptieouders anticiperen op racistische, op huidskleur gebaseerde reacties van de gemiddelde Belg/Vlaming en hun kinderen als tegengif een portie culturele trots toedienen. Ouders doen daarvoor een beroep op een selectief verhaal

over de geboortecultuur van hun adoptiekinderen. In dit vaak geromantiseerde cultuurverhaal krijgen de ongelijke relaties tussen het geboorteland en West-Europa (en Noord-Amerika) niet altijd de aandacht die ze verdienen, terwijl deze ongelijkheid, zoals gezegd, precies het prisma is waardoor ouders naar hun transcontinentale adoptiekinderen kijken en hen racialisieren. Anders gezegd, racialisering is verbonden aan een (post)koloniale geschiedenis die de ouders weliswaar onderbelichten, maar niet geheel buiten beeld laten, zij het op een ambigue manier.

De Graeve (2009) observeert dat meerdere adoptieouders aandacht schenken aan de Noord-Zuid-ongelijkheid door zich bijvoorbeeld in te zetten voor ontwikkelingshulp in Ethiopië. Op die manier willen ze iets terugdoen voor het land, in ruil voor het kind dat ze er geadopteerd hebben. Maar die houding is volgens ons niet gespeend van enige ambiguïteit. Door te benadrukken hoe ellendig de levensomstandigheden er zijn, zetten de ouders zichzelf in het zonnetje omdat zij een kind van deze ellende hebben gered. Bovendien zien nogal wat ouders transnationale adoptie zelf als een 'ontwikkelingsproject': hoe meer het kind wordt gezien als een potentieel probleemgeval, hoe sterker dit afstraalt op de moed die ze hebben getoond door het te adopteren.

De idee dat kinderen hun geboortecultuur als een rugzakje met zich meedragen, hoe jong ze op het moment dat hun adoptietraject van start gaat ook zijn, markeert ogenschijnlijk een breuk met eerdere visies van kinderen als ongeschreven bladen. In werkelijkheid is het misschien veeleer zo dat de aandacht wordt verschoven van de (culturele) imprint van de sociale ouders naar de (geracialiseerde) input van de geboortelouers. Een dergelijke verschuiving houdt dan een feitelijk onderscheid in stand tussen biologische en wettelijke bloedverwantschap (Yngvesson 2000 geciteerd in Volkman 2003: 35). Tezelfdertijd is de categorisering van het adoptiekind als een wees, het juridische equivalent van de sociale premisse dat men cultureel geworteld is (Yngvesson 2007: 569).

Het lijkt erop alsof ouders het feit dat ze niet biologisch met hun adoptiekinderen verwant zijn, willen compenseren door hen een vergelijkbare 'natuurlijke' identiteit mee te geven onder de vorm van een geboortecultuur. Maar terwijl ze een geracialiseerde identiteit construeren voor hun kind, erkennen ze zichzelf niet op dezelfde manier als dragers van een vergelijkbare raciale identiteit. Zonder zichzelf een identiteit als autochtonen aan te meten, ontkennen ze hun eigen kinderen een dergelijke identiteit. Transcontinentale adoptiekinderen zijn dan misschien geen migranten, maar hun wettelijke relatie met hun autochtone ouders maakt hen daarom nog niet autochtoon, ook niet in de ogen van hun eigen ouders.

Hoe dichterbij, hoe verderaf: exotische reality-tv

In het zog van klassieke reality-tv van de jaren 90 zoals *Big Brother* en *Loft Story*, ontstonden vanaf het einde van de jaren 90 nieuwe formats van reality-tv die zich op exotische locaties afspeelden. Net zoals *Big Brother* werd een belangrijk aantal daarvan in de Lage Landen gecreëerd door grote mediahuizen zoals Endemol of kleinere zoals Kanakna dat tekende voor onder meer *Expeditie Robinson*, *Temptation Island* en *Peking Express*. Zoals in deze drie voorbeelden dient de exotische locatie in een aantal gevallen grotendeels als achtergrond waartegen zich de activiteiten van de participanten afspelen. In andere programma's zoals *Tribe*, *Groeten uit de Rimboe*, *Stanley's Route* en *Toast Kannibaal* staat echter de interactie met de lokale bevolking centraal (Arnaut and Seyssens 2007; Ceuppens 2007). Hoewel de intense interactie en de sterke wederzijdse emotionele betrokkenheid anders laten vermoeden, resulteren ze in de verregaande racialisering van de exotische gastvolkeren. Over deze paradox gaat de derde casus.

De casus van de exotische reality-tv draagt elementen van de twee vorige in zich. Met het fenomeen autochtoon-allochtoon heeft exotische reality-tv gemeen dat er sprake is van mensen die op verplaatsing opereren. Meer nog, het gaat om een omkering, weze het een asymmetrische. De autochtonen van daarnet zijn nu de allochtonen en omgekeerd. Zelfs de decalage tussen autochtoon en allochtoon is in deze spiegelsituatie terug te vinden. Het soort autochtonen dat in exotische reality-tv wordt geportretteerd, staat mijlenver van de allochtonen waarmee de doorsnee Vlaming dagelijks te maken krijgt. De autochtonen die het bezoek krijgen van *Stanley's Route* of *Toast Kannibaal* zijn honkvast, worden voorgesteld als mensen die nooit hun 'tribale' thuislanden hebben verlaten en amper weet hebben van wat daarbuiten gebeurt. Deze autochtonen zijn dus gesneden op de leest van de 'inboorling' zoals die in de koloniale periode werd genoemd, en worden vaak aangeduid met de term stamleden (zie bv. Kuper 2003). Bovendien zien we die stam fungeren als de sociale en culturele context waarin de Vlaamse of Europese 'allochtoon' moet integreren. In een interessante omkering van de verwachtingen die vele Vlamingen koesteren ten aanzien van allochtonen bij hen, namelijk dat ze zich integreren in de zin van aanpassen of assimileren, is integreren een centraal spelelement van exotische reality-tv zoals *Toast Kannibaal* en *Stanley's Route*. De Vlaamse bezoekers moeten zich maximaal inpassen – meedoen met praktijken die voorgesteld worden als eeuwenoude gebruiken of traditionele waarden en normen – en worden daarop beoordeeld of zelfs afgerekend, zoals in *Stanley's Route*. Met de casus van de transcontinentale adoptie heeft exotische reality-tv gemeen dat 'de

ander' heel dicht in de buurt komt – dat men ermee in hoogst intiem contact treedt, men wordt 'deel van dezelfde (tribale) familie'. In tegenstelling tot adoptie is deze interactie slechts tijdelijk maar, hoe kortstondig ook, zeer intens, op het oppressieve af. Het dictatoriale van de diepe socialisering is gelegen in het feit dat ze wordt voorgesteld alsof de bezoekers zich moeten aanpassen aan de onwrikbare culturele en sociale premissen van de uitheemse minimaatschappij. De 'acculturatie' verloopt in een streng en gesloten kader van socialisering. Kortom, de bezoekers worden uitgedaagd volwaardig lid te worden van de stamgemeenschap die alle eigenschappen heeft van een soort familie als genealogische gemeenschap én van een soort natie met gedeelde taal, cultuur en territorium.

Exotische reality-tv deelt zijn avontuurlijke en intimistische karakter met bepaalde eigentijdse vormen van toerisme, waarmee ze samen een soort postkoloniale ontspanningsindustrie vormt. De vroege oorsprong daarvan valt te situeren omstreeks het midden van de negentiende eeuw, ter hoogte van de moeder van alle werelddtentoonstellingen, namelijk deze van *Crystal Palace* in 1851 in London. Enerzijds is dit het kader waarin de eerste professionele 'reisagentschappen' ontstaan. Met name Thomas Cook deed er ervaring op met paardenkoetsverhuur voor expositiebezoekers en verlegde die naderhand naar toeristische trips in de Britse kolonie India (Levell 2000). Dit luidde het begin in van het moderne toerisme dat in de loop van de afgelopen eeuw uitgroeide tot een gigantische industrie. Anderzijds vormden werelddtentoonstellingen het commercieel-mediatische kader waarin tijdens de koloniale periode het genre van de volkerenshows – de Senegalese dorpen, Indianenspektakels enzovoort – tot volle bloei kwam (Blanchard et. al. 2007). Dat genre verloor in de loop van de twintigste eeuw geleidelijk aan belang, maar herleefde aan het einde van die eeuw in de vorm van exotische reality-tv die zich entte op relatief nieuwe antimainstreamvormen van toerisme (Arnaut 2009). De twee formats van exotische reality-tv die de voorbije jaren in Vlaanderen hoge ogen gooiden, *Stanley's Route* en *Toast Kannibaal*, zijn afgeleid van deze alternatieve reisvormen, respectievelijk trekking/survival en cultuur- of gemeenschapstoerisme.

Het eerste wat opvalt is dat deze twee programma's van meet af aan gezien werden als edutainment met een reële meerwaarde voor het coachen van 'cultuurcontact'. Zo wist de tweede serie van *Stanley's Route* niemand minder dan Damienne Anciaux aan te trekken. Op zijn blog verdedigde haar echtgenoot, de toenmalige cultuurminister Bert Anciaux, deze activiteit als volgt:

Veel kritikasters doen wel eens spottend over ons. Maar weinigen kunnen nadoen wat zij [Damienne] heeft gerealiseerd. Weken lang

van huis. In de echte Afrikaanse steppe [sic!] leven. Zonder enige vorm van luxe. De keiharde confrontatie met jezelf. Afzien van honger en ziekte. De staalharde botsing met totaal vreemde culturen. (Blog Bert Anciaux 02/11/2006)

Hier vat Bert Anciaux heel goed de combinatie van 'survival' en 'culture clash' waarop *Stanley's Route* is gebouwd. Dat in datzelfde jaar (2006) *Toast Kannibaal* van zijn kant kon rekenen op financiële steun van de Directie-Generaal Ontwikkelingssamenwerking (DGOS), was niet zozeer vanwege de harde confrontatie dan wel vanwege het 'contact' en de ervaring van het contrast met andere culturen. Dat is tenminste de tenor van deze uitspraak van een medewerker van DGOS.

Drie Vlaamse gezinnen lieten alle luxe en comfort achter om drie weken bij primitieve stammen in Ecuador, Papuya [sic!], Nieuw Guinea en Ethiopië te verblijven. Zo kwamen de families – én de kijkers – in contact met de dikwijls vreemde gewoontes en rituelen van de stammen en met een pak culturele verschillen die wel eens problemen konden veroorzaken. Dat het programma wekelijks zo'n 800.000 Vlamingen aan de buis kluisterde, was heel mooi meegenomen. (Anoniem 2007)

Of de nadruk op botsing dan wel op contrast ligt, beide programma's dramatiseren cultuurverschillen door deze spatiotemporeel uit te vergroten. In het geval van *Stanley's Route* wordt heel expliciet de historische afstand benadrukt, waarbij de trekking als een reis terug in de tijd wordt voorgesteld. Maar niet alleen ontdekken de bekende Vlamingen andere culturen in de regio die ooit door ontdekkingsreiziger Henry Morton Stanley (1841-1904) werd bezocht, ze benaderen ze ook volgens de laatnegentiende-eeuwse evolutionistische categorieën: de trektocht brengt een slinkend aantal spelers naar een reeks volgens gradaties van toenemende primitiviteit geordende 'stammen'.

In *Toast Kannibaal* markeert het systematische gebruik van de koloniale term 'stam' niet zozeer de historische of evolutionaire kloof tussen ingezetene en bezoeker, maar vooral de geografische afstand gedacht in het kader van globalisering of de afwezigheid daarvan. Bovenal wordt het isolement van de 'stammen' benadrukt. Dit gebeurt op een negatieve manier door de totale afwezigheid van elementen van de 'moderne' consumptiemaatschappij waarvan we weten dat ze door de programmamakers actief buiten beeld worden gehouden (Arnaut & Seyssens 2007). Een ander aspect van isolement is de taalkundige kloof tussen het Nederlands, en vaak een of ander Vlaams dialect van de bezoekers, en de

lokale taal van de gastbevolking – eveneens een artefact van cultureel verschil dat versterkt wordt door het verbod van de programmamakers op het gebruik van verkeerstalen.

Deze spatiotemporeel uitvergroete matrix van cultureel verschil legt de solide basis voor een verregaande exotisering, die bovendien versterkt wordt door de keuze van de wrede ‘gebruiken’ en bizarre ‘opvattingen’ waarmee de ontheemde Vlamingen te maken krijgen. Dit geeft geregeld aanleiding tot emotionele uitbarstingen van ongewone intensiteit. In typische reality-tv-stijl wordt dit alles in beeld gebracht door een hypermobiele camera die de participanten heel dicht op de huid zit, de tranen volgt die over ontroerde wangen rollen en de stille en schelle kreten registreert die hun permanente opwindning vergezellen (Arnaut 2009).

Dit alles resulteert dus in een levensgrote paradox met een sterk racialiserende ondertoon. Terwijl alles lijkt te draaien rond ontmoeting, interactie, emoties enzovoort, met andere woorden op gedeelde menselijkheid, stellen we vast dat de deelnemers het object uitmaken van verregaande dehumanisering of ten minste hun menselijkheid verschaald zien. Wat die verschraling uitlokt is niet het verschil tussen wildheid en beschaving zoals in het negentiende-eeuwse evolutionisme of tussen traditie en moderniteit zoals in het twintigste-eeuwse kolonialisme. In exotische reality-tv gaat het om het finaal onoverbrugbare verschil tussen mensen van verschillende culturen – culturen die op die manier een absolute en een onveranderlijkheid krijgen. Het racialiserend effect ligt hierin dat sociale of culturele eigenschappen ‘geëssentialiseerd, genaturaliseerd, of gebiologiseerd worden’ (Silverstein 2005: 364).

Bij wijze van besluit

Een van de meest tragische aspecten van de drie casussen van racialisering die we hierboven belichten, is misschien wel het feit dat ze allemaal gebaseerd zijn op ‘goede bedoelingen’ ten aanzien van ‘de ander’, weze het de achtergestelde allochtoon, het Ethiopisch adoptiekindje of de ‘primitieve stammen’ uit Afrika of Azië. Het analytische begrip ‘allochtoon’ is in het leven geroepen om de discriminatie van een groep ‘van vreemde origine’ te detecteren en te remediëren maar, zo zagen we, legt uiteindelijk de basis voor negatieve stereotypering met racialisering tot gevolg. Dezelfde dynamiek van een integratieproject dat zichzelf fnuikt vinden we bij transnationale adoptie. Daar zien we ouders hun gezin vormen of uitbreiden met een kind dat ze finaal cultureel buiten de rest van de familie en bij uitbreiding, het eigen ‘volk’ situeren en dit op genetische gronden. In de vorm van ‘geboortecultuur’ worden taal en cultuur zowat als genetisch verankerd beschouwd, maar ook – en hier

dreigt racialisering – als determinerend in het geval van kinderen met een andere huidskleur, met name uit Afrika, Azië en Latijns-Amerika. In het geval van exotische reality-tv ten slotte, zien we hoe Vlamingen mensen uit andere culturen letterlijk en figuurlijk in de armen sluiten, en met hun beste verstand proberen te begrijpen. Deze voorbeelden van integratirollenspel die zelfs op de goedkeuring konden rekenen van een cultuurminister en een ontwikkelingsorganisatie, fnuikten daarom ultiem en onvermijdelijk zichzelf. De bovenmenselijke inspanning van zowel gewone Vlamingen (*Toast Kannibaal*) als 'Bekende Vlamingen' (*Stanley's Route*) zijn namelijk door de programmamakers veroordeeld om zich te pletten op de diepgewortelde en onwrikbare culturele premissen van hun exotische gastgezinnen.

In alle drie de gevallen wordt gewerkt met de idee dat cultuur niet *aangeleerd*, maar veeleer *aangeboren* is, en dat cultuurverschillen onoverbrugbaar zijn. Dat in deze drie gevallen, de racialisering van anderen – hetzij via de ingebakken achterstelling van de allochtonen, de geboortecultuur van adoptiekinderen, of de onoverbrugbare culturele doctrines van de reality-tv-'stammen' – wordt verontschuldigd of tenminste verzacht, valt deels te begrijpen wanneer we de politieke economie van elk van deze gevallen in kaart brengen. Samen genomen hebben de aanwezigheid van migranten/allochtonen en adoptiekinderen uit het 'globale Zuiden' in Vlaanderen/Europa en het bestaan van relatief geïsoleerde en verpauperde bevolkingsgroepen – 'primitieve stammen' in de terminologie van de exotische reality-tv alsook in vele andere media – heel veel te maken met wereldwijde ongelijke verdeling van de rijkdom. Wanneer het over migranten of 'allochtonen' gaat is dat vaak duidelijk genoeg, maar in het geval van internationale adoptie wordt vaak onderschat hoezeer vrouwen en gezinnen gedreven worden door armoede om hun kinderen af te staan, terwijl in het geval van de zogenaamde 'primitieve stammen' verpaupering en marginalisering al te dikwijls geromantiseerd worden als de cultuurvastheid van volkeren die nog in de 'steentijd' (willen) leven (zie bijvoorbeeld Wilmsen 1989).

In navolging van Claudia Castañeda (2001) kunnen we de drie casussen vatten onder de noemer van *incorporation*, waarbij elk verwijst naar één van de drie betekenissen die deze term in het Engels bezit: (a) inlijving, integratie of inclusie voor allochtonen, (b) raciale belichaming voor transcontinentale adoptiekinderen, en (c) in de zin van een commerciële onderneming wat betreft het opvoeren van 'stammen' in reality-tv in het bijzonder en de vermarkting van etnische identiteit en cultuur in het algemeen. Elk van de drie transnationale vormen van incorporatie 'managen' diversiteit op een manier die ver verwijderd is van vroegere vormen van exploitatie zoals dwangarbeid in de kolonies, georganiseerde beroving

en heropvoeding van aboriginalkinderen in Australië en mensen uit het Zuiden die manu militari naar de metropool werden overgebracht om er in 'negerdorpen' 'stam' te komen spelen (zie: Arnaut 2009).

Dat betekent echter niet dat de nieuwerwetse vormen van incorporatie onschuldig zijn. Hoogstens duidt het aan dat brute vormen van economische exploitatie getransformeerd zijn door schijnbaar minder erge vormen van consumptie. Daarin wordt etnische diversiteit geïdealiseerd in een vertoog van consumentisme: de Vlaming/Belg moet kunnen kiezen uit een groot aanbod van etnisch vermaak en etnische consumptie in de vorm van muziek, restaurants, toerisme enzovoort. Het feit dat ze afgeven op Marokkanen en Turken in Vlaanderen belet menig autochtoon Vlaming niet maar wat graag op vakantie de Marokkaanse soukhs of de Turkse Riviera te bezoeken. Hoewel de discussie hierover in Vlaanderen voorlopig niet aan de orde is, stellen buitenlandse onderzoekers zich al enige tijd de vraag in welke mate het transnationale adoptiekind een handelsartikel, een exportproduct is (Anagnost 2000: 398-399). Lisa Cartwright (2003) benadrukt het commerciële aspect van transcontinentale adoptie in haar analyse van foto's van 'wachtende' kinderen in de transnationale adoptiecultuur, die verdacht veel lijken op foto's van *mail order*-bruiden die op een echtgenoot uit West-Europa of Noord-Amerika 'wachten'. Het moge duidelijk zijn dat de meeste reality-tv-programma's die 'wilde stammen' opvoeren, ondanks de grote woorden over cultuurcontacten die programmamakers in de mond nemen, in eerste en laatste instantie gedreven worden door een commerciële logica.

De nadruk op de politieke economie toont aan hoe processen van racialisering zich afspelen in de nexus van differentiatie en hiërarchisering die zowel aangestuurd wordt door de staat als door de economie en die gemeenzaam neoliberale bestuurlijkheid wordt genoemd (zie: Foucault 2004a). Daarmee wordt duidelijk dat door de gecombineerde actie van staat en economie de racialiserende stereotypering niet enkel een zaak is van grootschalige vertogen die gangbaar worden in nationale media en politiek, maar tegelijk binnendringt in de kleinste poriën van onze maatschappij, in de intimiteit van de televisie kijkende huiskamer en in de haarvaatjes van kinderluwe of alleszins kindvriendelijke families. Dat lijkt ons precies de kracht te zijn van de trope 'natie als familie - familie als natie' en de analytische meerwaarde van een aanpak die, zoals hier, racialiseringsprocessen benadert als meerschallig en multiplex.

Vanuit die strategie hebben we vooreerst de aandacht verlegd van de *locus classicus* van racisme in Vlaanderen, namelijk het Vlaams Blok/Belang, naar de omliggende maatschappij die sinds drie decennia het klankbord van deze extreem rechtse partij vormt. We hebben er echter niet voor gekozen om een encyclopedisch overzicht van racisme en racialisering

in Vlaanderen te bieden, maar hebben veeleer gemikt op casussen waarin racialisering omsluiert wordt door officieel goede bedoelingen qua maatschappelijke integratie, bonafide internationale liefdadigheid of authentieke interesse in mondiale culturele diversiteit. De geschiedenis zal uitwijzen of dit al dan niet representatieve loci van raciale verbeelding in Vlaanderen zijn. Belangrijker voor ons is de bezorgdheid over wie deze en andere processen van racialisering in Vlaanderen in de gaten houdt en het onderwerp maakt van wetenschappelijk onderzoek, opinie-vorming of maatschappelijk activisme. Onze ervaring is dat velen zich geroepen voelen om te interveniëren in deze of gene hetze, bijvoorbeeld over *Toast Kannibaal* of over een of andere malafide adoptieorganisatie, maar dat weinigen zich uitverkoren voelen om gedurende langere periodes observaties te accumuleren en modellen te ontwikkelen die een duurzame wetenschappelijke monitoring van de processen waarvan deze fenomenen deel uitmaken, onderbouwen. We kunnen enkel hopen dat deze bijdrage wordt begrepen als een uitnodiging voor een dergelijke brede en over langere termijn gespreide wetenschappelijke studie van racisme en racialisering in Vlaanderen.

De vergeten Congolees

Kolonialisme, postkolonialisme en multiculturalisme in Vlaanderen

Bambi Ceuppens & Sarah De Mul

Er is vaak op gewezen dat België met de dekolonisatie van Congo een nationaal project heeft verloren en dat dit verlies de federalisering van het land in de hand heeft gewerkt. Jef Van Bilsen, die men zich nu vooral herinnert als de man die een plan voor de ontvoogding van Congo op een termijn van dertig jaar schreef, werd in 1949 benoemd tot secretaris van het Centrum van Onderzoek voor de Nationale Oplossing van de Maatschappelijke, Politieke en Rechtskundige Vraagstukken van de Verschillende Gewesten van het Land, beter bekend als het Centrum Harmel. De activiteiten van het Centrum Harmel met betrekking tot het bepalen van de taalgrens zouden van grote invloed zijn op de naoorlogse Belgische politiek. De laatste zitting had plaats in 1955, het jaar dat Van Bilsen zijn plan publiceerde; op dat moment had hij het Centrum Harmel al verlaten en zich aangesloten bij de *Groupe Marzorati pour l'Etude des Problèmes Africains*.

Terwijl Jef Van Bilsen bij aanvang vooral begaan was met de situatie van Vlamingen in Belgisch Congo en in België en later zijn aandacht verlegde naar het onafhankelijkheidsstreven van Congolezen en ontwikkelings-samenwerking, maakten Belgen in het algemeen een omgekeerde evolutie door: zodra de onafhankelijkheid van Congo een feit was, verloren ze alle belangstelling voor hun voormalige koloniale subjecten, zonder die belangstelling te verplaatsen naar de andere 'vreemdelingen', of 'gastarbeiders' zoals ze toen nog heetten, met wie ze vrijwel gelijktijdig geconfronteerd werden. In plaats daarvan werden, tot de Zwarte Zondag in 1991, debatten over de Belgische samenleving vrijwel volledig gedomineerd door de communautaire tegenstellingen tussen Vlamingen en Franstaligen. De federalisering van het land ging gepaard met discoursen die voortdurend de culturele verschillen tussen Vlamingen en Franstaligen beklemtoonden. Het heeft lang geduurd voor het beeld van België als een bicultureel land plaats ruimde voor het inzicht dat België multicultureel is.¹³

Men zou denken dat al deze politieke en sociale veranderingen een grote invloed hebben gehad op het zelfbeeld en de profilering van Vlaanderen. Wie ooit geloofde in oude leuzen die eenheid in het vaandel voerden ('Eendracht maakt macht', 'Alles voor Vlaanderen, Vlaanderen voor Christus') zag in het naoorlogse, postkoloniale tijdvak zijn of haar illusies danig verstoord. Maar het postkoloniale, naoorlogse tijds klimaat lijkt bovenal gekenmerkt te zijn door een fundamentele onmogelijkheid om de radicale veranderingen van omstandigheden, teweggebracht door processen van dekolonisatie, federalisering en immigratie, te verwerken.¹⁴ Sterker zelfs, deze veranderingen worden geminimaliseerd, ontkend of zelfs, waar mogelijk actief vergeten.

In wat volgt tonen we de verwevenheid aan van discoursen over het Belgische koloniale verleden en multiculturalisme. Dat deze debatten in het hedendaagse Vlaanderen doorgaans van elkaar worden losgekoppeld, suggereert volgens ons dat ze door verschillende en verwante vormen van vergeten worden gekenmerkt. Bovenal wijst de historische loskoppeling van kolonialisme en postkoloniaal multiculturalisme op een teken van onmacht of onwil om de gevolgen van dekolonisatie, federalisering en immigratie radicaal te doordenken. Door structurele continuïteiten en discontinuïteiten tussen houdingen tegenover 'anderen' van de koloniale tot de postkoloniale periode te belichten, tonen we aan hoe subjecten uit de postkoloniale Congolese diaspora en andere minderheden van buitenlandse origine doorgaans beschouwd worden als vreemdelingen die geen historische, politieke of culturele verwantschap met het collectieve leven in Vlaanderen hebben. Hierdoor kan de illusie van een etnonationalistisch zelfbeeld, dat al gangbaar was tijdens de koloniale periode, bestendig blijven.

Wie schreef de koloniale geschiedenis?

In het hedendaagse Vlaanderen en België is de herinnering aan het koloniale verleden overal aanwezig, zowel in materiële ruimtes als de stationshal en de kaai in Antwerpen, het Jubelpark en het Justitiepaleis in Brussel, als in de materiële cultuur: toen de Leuvense brouwerij Artois in 1897 het monopolie kreeg op de verkoop van bier op de wereldtentoonstelling in Tervuren, introduceerde zij Stella (ster) Artois, naar de ster op de vlag van de Onafhankelijke Congostaat. Samen met individuele verhalen van ex-kolonialen, missionarissen, Congolezen enzovoort, geven deze sporen vorm aan onze collectieve verbeelding, die dan weer in dialoog treden met collectieve herinneringen over Congo. De koloniale herinneringcultuur kan in navolging van Andreas Huyssen misschien nog het best beschouwd worden als een palimpsest: een weinig gestruc-