

HET BELGISCHE MIGRANTENDEBAT

De pragmatiek
van de
abnormalisering

Jan Blommaert & Jef Verschueren

IPrA Research Center (Universitaire Instelling Antwerpen)



International Pragmatics Association (IPrA) v.z.w.
Antwerpen
1992

Inhoud

Woord vooraf	5
<i>Inleiding: De eeuwige andere</i>	9
<i>Deel 1: De ingrediënten van een ideologie</i>	19
1. Groepsrelaties, cognitie en taal	21
2. De 'migrantenproblematiek'	31
2.1. Beelden van de andere	31
2.2. Beelden van onszelf	51
2.3. Een definitie van het probleem	62
2.4. Voorgestelde oplossingen	83
3. Het centrale begrippenapparaat	93
3.1. Cultuur	93
3.2. De natie-staat	108
3.3. Democratie en mensenrechten	112
3.4. Integratie	118
4. Het homogeneïsme	125
<i>Deel 2: Homogeneïsme in onderzoek en beleid</i>	143
5. De bloei van een onderzoekscultuur	147
5.1. Onderzoek, politiek en homogeneïsme	147
5.2. De migrantenproblematiek als onderzoeksdomein	153
5.3. De moderne steen der wijzen	164
5.4. De intellectueel als vijgeblad	183
5.5. Meer expertise dan onderzoek	187
6. De retoriek van de tolerantie	191
6.1. Omgaan met migranten	191
6.2. De abnormaliteit van diversiteit	197
6.3. Het centrale begrippenapparaat	202
6.4. Apologetiek en disculpering	214
6.5. De communicatietheoretische basis	222
6.6. Omgaan met migranten?	228
<i>Epiloog</i>	231
Literatuur	241
Register	247

ISBN: 90-801148-1-2

Copyright © 1992 by Jan Blommaert and Jef Verschueren

Verantwoordelijke uitgever: International Pragmatics Association v.z.w.,
Postbus 33, 2018 Antwerpen 11, België; tel./fax: 03/230 55 74

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden veeveelvoudigd en/of openbaar gemaakt, hetzij elektronisch, door middel van fotocopiëren, opnamen, of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Woord vooraf

Teksten over migranten zijn inmiddels een volwaardig genre geworden. Vaak vertolken ze politieke stellingen ten aanzien van *de migrantenproblematiek* of *het migrantenvraagstuk*. Terwille van de eerbaarheid, die in onze onvolprezen moderne samenleving het etiket 'wetenschap' vereist, zoeken ze meestal een verankering in het bloeiende *migrantenonderzoek*. En indien ze niet geschreven zijn door mensen werkzaam in de zogenaamde *migrantensector*, dan bevatten ze toch behoorlijk wat van hun gezagdragende uitspraken—tenzij ze worden geproduceerd door diegenen onder ons die expliciet niets met migranten te maken willen hebben maar toch het democratische recht opeisen hun leven mee te bepalen. Allemaal maken ze deel uit van *het migrantendebat*.

*Voor Ann en Pika,
die het hierover wel nooit zullen eens zijn.*

Dit boekje is reflexief van aard. Het is vooreerst een analyse van het debat, maar tegelijkertijd maakt het er onvermijdelijk deel van uit. Het vertegenwoordigt geen waardenvrije wetenschap, maar het is wel een poging om het discours rond migranten, en rond vreemdelingen in het algemeen, zo afstandelijk mogelijk te benaderen, zo weinig mogelijk onder de invloed van onze eigen sympathieën—en antipathieën. Die poging heeft ons herhaaldelijk in gewetensnood gebracht. De kritiek die we noodgedwongen formuleren op basis van onze pragmatische analysemethode (die verder zal worden toegelicht) is genadeloos. Ze kan gelezen worden als een frontale aanval, niet alleen op extreem-rechtse anti-migranten standpunten, maar tevens op de meest tolerante leden van onze gemeenschap, waaronder vele vrienden en kennissen, mensen met intenties die voor ons boven alle twijfel verheven zijn en met een inzet die we grondig respecteren. Het schrijfproces was daarom erg pijnlijk, maar onze belangrijkste conclusie was onontkoombaar. De opposenten in het migrantendebat delen een gemeenschappelijke ideologie die we de naam *homogenisme* hebben toebedacht. Zonder deze ideologie zou 'de migrantenproblematiek' in haar huidige vorm niet bestaan. Ontdaan van haar ideologisch gecreëerde en gedefinieerde 'realiteit', resten van deze

problematiek enkel wat kleinere of grotere, praktische en oplosbare samenlevingsproblemen.

Na onze inleiding trachten we in Deel 1 de ingrediënten van het homogeneïsme bloot te leggen. In Deel 2 illustreren we hoe de ideologie zich manifesteert in het wetenschappelijk onderzoek en in het politieke beleid. Tot slot formuleren we enkele samenvattende nabeschouwingen en de algemene aanbevelingen die uit de onderzoeksresultaten voortvloeien. Met andere woorden, onze deelname aan het debat zal sterker worden naargelang het boek vordert en er dus meer wetenschappelijke conclusies van het reflexieve type beschikbaar zijn om op voort te bouwen.

Het onderzoek dat hier wordt gerapporteerd werd uitgevoerd in het kader van projecten gefinancierd door het Fonds voor Kollektief Fundamenteel Onderzoek, de Nationale Loterij, en de Diensten voor de Programmatie van het Wetenschapsbeleid (Interuniversitaire Attractiepolen, contract nr. 27). Het laatste hoofdstuk is gebaseerd op werk in opdracht van het Koninklijk Commissariaat voor het Migrantenbeleid.

Aangezien we over dit onderwerp de afgelopen jaren diverse publicaties voor een overwegend internationaal publiek hebben gebracht, putten sommige onderdelen van dit boekje uit eerder gepubliceerd werk (in het bijzonder Blommaert & Verschueren 1991a, 1991b, 1992a, 1992b). Voorlopige versies van dit onderzoek, en een aantal specifieke onderdelen werden in een rudimentaire vorm reeds voorgesteld en besproken op diverse seminars, symposia en conferenties, waaronder de *1990 International Pragmatics Conference* (Barcelona, juli 1990), de *Première rencontre internationale sur les mouvements migratoires maghrébians* (Oujda, oktober 1990), de *90th Meeting of the American Anthropological Association* (Chicago, november 1991) en het symposium *El otro como problema: Jornadas sobre racismo, xenofobia y diversidad cultural* (Madrid, maart 1992). Commentaren van talloze deelnemers aan deze bijeenkomsten hebben zeker bijgedragen tot een verfijning van onze benadering. De uiteindelijke vormgeving van deze tekst vertoont ongetwijfeld sporen van commentaren geleverd op vroegere gedeeltelijke versies of de presentatie daarvan door: Marc Verlot, Mark Lacquière, Jacques Boucneau, Louis Goossens, Johan van der Auwera, Martina Temmerman, Michael Meeuwis, Luisa Martín Rojo, Peter De Bie, Rina Cosyns, Susan Phillips, Kit

Woolard en Bambi Schieffelin. In het bijzonder zijn wij dank verschuldigd aan Marcel Van Spaandonck en Jacques Boucneau voor het beschikbaar stellen van materiaal uit het documentatiebestand van het Provinciaal Centrum voor Interculturele Vorming te Gent. Tenslotte ook een saluut aan **Gino Eelen** en **Chris Bulcaen** voor hun onbetaalbare praktische bijdragen aan het onderzoek.

Inleiding: De eeuwige andere

In zijn lezenwaardige memoires doet Henry Kissinger het verhaal van zijn ontmoetingen met de Vietnamese leider Pham Van Dong en met de Chinese Minister van Buitenlandse Zaken Zhou Enlai. Hij kan niet nalaten de twee te vergelijken:

"Pham Van Dong vertegenwoordigde een volk dat zich had opgewerkt door een ontombare koppigheid; Zhou Enlai was leider van een land dat zijn stempel op de geschiedenis had gedrukt door zijn culturele grootheid en door de noblesse van zijn gedragscode. De kracht van Pham Van Dong beruiste in de obsessionele ambities van een enkele natie; Zhou Enlai verwoordde de essentie van China wanneer hij zich overtuigd toonde van het feit dat de houding van zijn land een morele waarde bezat voor de rest van de wereld." (Kissinger 1982; onze vertaling)

Pham Van Dong wordt afgeschilderd als een koppige, halsstarrige pummel. Zhou Enlai daarentegen is een verfijnd, hoogcultureel wezen. Over de waarde van deze karakterschets wensen wij ons niet uit te spreken. Wél interessant is dat Kissinger niet spreekt over Pham Van Dong en Zhou Enlai als individu's. Ze zijn respectievelijk koppig en verfijnd als vertegenwoordigers, als exponenten, van een cultuur: de Vietnamese *versus* de Chinese. Kissinger geeft hiermee een beschrijving van culturen, zoals hij die geprojecteerd ziet op individu's. Maar hoe objectief of waardevol is deze beschrijving? Bij het zoeken naar een antwoord op die vraag moeten we rekening houden met het tijdstip van de ontmoeting, 1975. De Chinese Volksrepubliek was pas enkele jaren eerder in de gratie van de Verenigde Staten teruggekeerd, na een paar decennia een symbool te zijn geweest van communistische dreiging en onheil. Kissinger's ongenueanceerd positieve beeld van de grote Chinese cultuur zou ongetwijfeld verketterd geweest zijn vóór de hervatting van de Chinees-Amerikaanse relaties. In 1975 was de Volksrepubliek echter een veelbelovende nieuwe bondgenoot geworden, die een positieve beeldvorming vereiste.

Anderzijds was Kissinger's beeld van Pham Van Dong zeker in niet geringe mate gekleurd door het vernederende Vietnam-avontuur, en door het feit dat de Vietnamezen zich ook rond de onderhandelingsstafel bijzonder taaië klanten toonden. Het is uitermate handig je vijand als pummel te kunnen voorstellen en je vriend als zinnebeeld van verfijning. Nog handiger wordt het als je een cultureel-historische verklaring kunt aandragen voor de verschillen in gedragspatronen, zodat je houding tegenover de individu's meteen kan worden vertaald naar een rechtvaardiging voor politieke standpunten tegenover staten. Want de volksraad bepaalt, in deze aanpak, dat een Vietnamees leider altijd een pummel zal zijn, en een Chinees leider een man met cultuur.

Beeldvorming, opinies over 'de andere', worden bepaald door allerlei factoren die op zich weinig te maken hebben met 'cultuur'. De uitspraak van Julius Caesar dat de Belgen de dappersten onder de Galliërs waren, leert ons bitter weinig over de Belgen, maar veel over Caesars gène voor een bijna-nederlaag. Machtverhoudingen tussen groepen—en machtsdromen—vinden zeer snel hun weerslag in de wijze waarop groepen elkaar afbeelden, concipiëren, en behandelen. Zelfs een zo ontwikkelde wetenschap als de antropologie schijnt zich van deze beïnvloeding slechts moeizaam te kunnen ontdoen. Dat de zogenaamde 'etnografische objectiviteit' doorgaans een verthulde vorm van ideologische bekrachtiging en systeembevestiging inhoud is overtuigend beargumenteerd in recente werken als Edward Saïds *Orientalism* (1978), James Boons *Other tribes, other scribes* (1982) en Johannes Fabians *Time and the other* (1983). Elk van deze auteurs komt tot dezelfde overtuigende conclusie: antropologische theorieën, en de beschrijvingen van andere volkeren op basis daarvan, zijn onmiskenbaar onderhevig aan ideologische invloeden die te maken hebben met het tijdsbeeld, de vigerende normen voor sociale organisatie, en concrete machtsverhoudingen tussen de eigen groep en de object-groep. De antropologie gaat m.a.w. gebukt onder dezelfde last als Henry Kissinger: de schijnbaar onontkoombare dwang om anderen te beschrijven op basis van een referentiekader dat zelf sterk bepaald wordt door elementen uit de eigen cultuur, en waarin steeds een machtsverhouding ingeschreven staat.

Ideologie en normering bepalen ook het beeld dat men heeft van zichzelf en van de eigen cultuur of gemeenschap. De verschijning van het

vleiende citaat uit Caesars *De Bello Gallico* in Belgische geschiedenisboekjes, vertelt ons boekdelen over de negentiende-eeuwse poging om een Belgische natie te definiëren en historisch te legitimeren. Op een alledaagser—en hedendaagser—niveau zien we gelijkaardige processen aan het werk. De Belg die in het buitenland gevraagd wordt iets te vertellen over België, zal zelden spreken over wat hem of haar in het dagelijkse leven het meeste bezighoudt. Indien het verhaal niet begint met friet, stoverij, het aantal ministers in onze vele regeringen (alleen overtroffen door het aantal biersoorten dat we produceren), Manneken Pis, Rubens, Waterloo of Eddy Merckx, dan zal een boom worden opgezet over Vlamingen en Walen, de 'Belgen' als lege categorie ("De Koning is de enige Belg, en die hebben we dan nog ingevoerd"), onze ontsnapping aan het calvinisme, enzovoort. Allemaal dingen die in de eigen alledaagse belevingswereld nauwelijks als belangrijk worden ervaren, maar waarvan vermoed wordt dat zij een representatief, en vooral aanvaardbaar, beeld bieden van de Belgische cultuur en het Belg-zijn. Dit soort gesprekken, waarin iemand een vraag stelt naar de kenmerken van het volk waartoe de ondervraagde behoort, en de ondervraagde antwoordt met verwijzing naar datgene waarvan hij/zij denkt dat het kan gezien worden als typerend voor zijn/haar volk, is *ritueel* van aard, niet alleen qua vorm, maar ook qua inhoud. Die inhoud wordt volledig bepaald door een primitieve vorm van etnografie. Daarbij valt op dat hetgeen de ondervraagde antwoordt precies die dingen omvat waarvan hij/zij vermoedt dat de andere ze als typerend zal ervaren. Men zou het zinloos vinden de vraag te beantwoorden met een uiteenzetting van de lokale dorpsroddels (hoewel die wellicht een beter beeld zouden geven van levende waardensystemen en interactiepatronen), en evenmin zou het gepast zijn deze vraag te beantwoorden met een beknopte autobiografie (hoewel daarin de reële bekommernissen van de leden van de beschreven gemeenschap klaarder zouden opduiken). Het genre van de volksaardbeschrijving is duidelijk omlijnd en genormeerd. De inhoud ervan is het product van een ideologische ontkoppeling tussen algemene denkbeelden en persoonlijke ervaring. De gegeven karakterisering en gebruik van stereotiepe beelden en spelen in op bestaande verwachtingspatronen.

Een grondig besef van dit soort schijnbaar triviale processen is cruciaal voor een onderzoek van ons denken over vreemdelingen. Wat geldt voor onze

zelfperceptie en zelfkarakterisering, komt eveneens tot uiting in het discours over anderen. Maar naast het gevaar zich te laten leiden door stereotypen, onuitgesproken normen en verwachtingspatronen, duikt nog een bijkomende complicatie op. Indien we ons bewust afzetten tegen de algemene denkbeelden en ons trachten te richten op persoonlijke ervaring, dan nog blijft de vraag: Hoe kunnen we 'kennis van de vreemdeling' zuiveren van aspecten die wij op de vreemdeling projecteren? Bovendien kennen we de andere, indien er dan al van persoonlijk contact sprake is, slechts zoals hij/zij zich in relatie tot ons gedraagt. En het is opvallend hoezeer de 'cultuur' die mensen veruitwendigen in intercultureel contact kan afwijken van hun 'cultuur' in het alledaagse leven binnen de eigen gemeenschap. Intercultureel contact houdt steeds een mate van cultuuraanpassing in: bepaalde eigenschappen (gewoonlijk de meest diepgaande) worden onderdrukt, andere worden geaccentueerd. Het gaat hierbij om een uiting op microniveau van een algemeen historisch proces dat volgens Toynbee erin bestaat dat "de verspreidingskracht van een cultureel verschijnsel omgekeerd evenredig is aan zijn diepgang". 'Cultuur' is dus geen stabiel, maar een interactief gegeven. Ter illustratie het volgende, alweer schijnbaar triviale, voorbeeld. Stel dat men op straat een Japanner ontmoet, die de weg vraagt naar één of ander monument. Hij stelt deze vraag in gebroken Engels, en met behulp van uitvoerige aanduidingen op een stadspannetje. Men zal geneigd zijn de man te helpen in desnoods even houterig Engels, of in zeer traag en overgearticuleerd Nederlands ondersteund met duidelijke gebaren. Dit is de welbekende *foreigner talk*: het vereenvoudigde taaltje dat men gebruikt tegenover vreemden die de voertaal niet of slechts moeizaam begrijpen, en met wie men misverstanden wil vermijden. *Foreigner talk* bewijst de tweezijdigheid van de aanpassing die zich voltrekt tussen autochtoon en vreemdeling: geen van beiden spreekt zijn gewone taal, en beiden zoeken een soort *ad-hoc* medium voor communicatie. Indien dit tweezijdige aanpassingsproces zich niet zou voltrekken zou er van communicatie eenvoudigweg geen sprake zijn.

Toch is de meest voorkomende voorstelling van een 'cultuur' er één die precies deze *flexibiliteit* en *dynamiek* ontkennt. Kissingers relaas is jammer genoeg geen eenzame getuige daarvan. Men zegt van vreemdelingen al te gemakkelijk "Ze zijn *zus of zo*", gebruik makend van termen die zowel

generalisering ('ze') als tijdloosheid ('zijn') uitdrukken. De andere blijft de andere: de eeuwige andere. Het is vreemd dat de hoeveelheid intercultureel contact, bijvoorbeeld doorheen langdurige kolonisatie, uitgebreid antropologisch onderzoek, dagelijkse berichtgeving in de massamedia of het samenleven binnen eenzelfde buurt, niet terzake lijkt te doen. Vaak wordt de andere zelfs meer en meer 'anders' en 'vreemd'.

In de oudheid en de middeleeuwen kenden de geleerden een aantal zogenaamde 'Plinische rassen'. Dit waren uiterst merkwuurde wezens: éénbenigen, cyclopen, mensen met enorm grote oren, hondekoppen, twee hoofden, of zelfs geen hoofden. Wel bijzonder exotisch waren de 'webvoetigen': wezens met slechts één been, waaronder een reusachtige voet. Die voet was zo groot dat de webvoetigen zich bij warm weer neervleiden, het been hieven, en in de schaduw van hun eigen voet een dutje deden. Peter Mason (1990) merkt in verband met deze Plinische rassen op dat zij steeds gelokaliseerd werden in een nauwelijks gekend gebied: iets voorbij de horizon in Afrika, Zuid-Amerika, de Aziatische bergketens... Ze waren gekend van horen zeggen: ooit heeft een reiziger ze wel gezien op een bepaalde plaats ver weg, maar vanaf dan bestaan ze slechts in de overlevering, als deel van een 'publieke opinie' over potentieel schrikwekkende en gevaarlijke vreemdelingen. Thans kennen wij nog een tweetal Plinische rassen: de 'Verschrikkelijke Sneeuwman' uit de Himalaya, en Buitenaardse Wezens. Iedereen kan deze wezens vrij gedetailleerd beschrijven, en de beschrijvingen zijn merkwaardig stabiel. Zij zijn ook vertrouwde figuren geworden in films, boeken en stripverhalen. Toch heeft niemand ooit de Yeti of een Marsmanneke in levende lijve gezien. Ze leven allebei voorbij onze horizon, in gebieden die niet of slechts met veel moeite kunnen geëxploreerd worden. De Plinische rassen zijn altijd, en dit in tegenstelling tot het monster van Loch Ness, mensachtigen. In onze beschrijvingen van buitenaardse wezens laten wij ons leiden door een licht afwijkend mensbeeld waaraan wij enkele 'abnormale' eigenschappen toevoegen. De gekende Mister Spock, afkomstig van de planeet Vulcanus, ziet eruit zoals wij, met uitzondering van zijn abnormaal grote en puntige oren. Anderen hebben een abnormale huidskleur (groen, blauw, doorschijnend), een buitenmaats hoofd, geen haar of een elektronisch gedeformeerde stem. Meestal zijn ze bijzonder intelligent, spreken ze vlot Engels, en hebben ze

karaktars, emoties en intenties die vertaalbaar zijn in de onze: ze haten, beminnen, zijn wijs of agressief, hebben heimwee, zijn uit op wereldheerschappij. Bovendien maken ze gebruik van gesofistikeerde elektronica en geavanceerde ruimtetuigen. Het zijn *mensen*, op wie wij een aantal fysische en/of psychische abnormaliteiten hebben geprojecteerd. Ze zijn wat wij niet zijn, maar wel zouden kunnen of willen zijn.

Met het verschuiven van de horizon onder invloed van de ontdekkingsreizen en de kolonisatie, werden de Plinische rassen steeds verder teruggedrongen of vervangen door gekende, maar niet minder barbaarse en schrikwekkende, 'heidenen' en 'wilden'. *De definitie van het abnormale verschoof daardoor van fysische kenmerken die niet bleken te bestaan naar afwijkende waarden en gedragspatronen.* Een dergelijk lot was de Amerikaanse Indianen beschoren—waarvan sommigen 'op een verderaf gelegen eiland' volgens Columbus nog staarten hadden. Mason (1987) beschrijft hoe, toen de Indiaan geen Plinisch ras meer was maar een heiden, er in Europa een beeld groeide dat beslist meer te maken had met Europese angsten en verlangens dan met de eigenschappen van de Indiaan zelf. De Indiaan werd afgeschilderd als een kannibaal, een afgodendienaar, en iemand met een sterk afwijkend sexueel gedrag. Toevallig waren dit precies dezelfde kwalificaties als diegene die aan Europese heksen uit de periode vlak vóór de grote ontdekkingen werden toegeschreven. Ook heksen aten de asse van verkoolden kinderen, aanbaden Satan en hielden wilde feesten waarbij overspel, bestialiteit en homoseksualiteit schering en inslag waren. Deze kwalificaties reflecteerden de ultieme slechtheid en de inferioriteit van de Indiaan en de heks, maar waren tegelijkertijd in een Freudiaanse interpretatie ook een uitdrukking van diepe verlangens naar de verboden vrucht. Ze rechtvaardigden bovendien een aantal drastische ingrepen van de blanke veroveraars. De Indiaan moest, gezien zijn verdorvenheid, zonder genade op het rechte pad worden gezet. Indien hij zich verzette tegen kerstening, dan moesten zijn koppigheid en zijn weigering tot verbetering, net als bij de heks, met de dood bestraft worden. De Indiaan was hier, aldus de hedendaagse kritische antropologie, een projectie van de eigen binnen-Europese vijand, gebaseerd op een complex van kenmerken dat gegrond was in volksbijgeloof en stereotypen van slecht, asociaal gedrag. De Indiaan werd m.a.w. gecatalogeerd binnen een reeds bestaand functioneel

raster: dat van de ongelovige, gedegeneerde tegenstander van de maatschappelijke orde, tegen wie een aantal reeds beproefde maatregelen moesten gebruikt worden. De Indiaan was een exotische transformatie van de Europese slechterik, en hij diende als een soort bliksemafleider voor binnen-Europese spanningen. In zijn slechtheid was hij perfect begrijpbaar voor de blanke veroveraars, want de Indiaan was een vertaling van de heks—net zoals het kwaadwillige en veroverzuchtige buitenaardse wezen later een vertaling van het Russische gevaar werd. Verschuivingen in het algemeen filosofische en ideologische klimaat zorgden later voor een diametraal tegengestelde beeldvorming. De filosofen van de Verlichting zagen in de Indiaan de onbedorven natuurmens—zoals Spielberg het gevreesde buitenaardse wezen transformeerde tot zowat het lieflijkste kindervriendje uit de geschiedenis van de film: E.T.

Het is niet moeilijk vergelijkingspunten te vinden tussen het hierboven beschreven lot van de Amerikaanse Indiaan en dat van andere volkeren doorheen de tijden, tot op de dag van vandaag. Het westerse beeld van de Afrikaan of de Afro-Amerikaan is in zijn prototypische zinnelijkheid en zijn muzikaliteit het omgekeerde spiegelbeeld van de Weberiaanse kapitalistisch-protestantse ethiek (zie Nederveen Pieterse 1990). De in onze media beklemtoonde Arabische neiging tot verbositeit en twist is een negatieve afdruk van Europese of westerse normen van onderhandeling, consensus en beheerste dialoog. En de steeds vaker beklemtoonde islamitische geneigdheid tot fundamentalisme wordt gepercipieerd als de absolute tegenpool van christelijke tolerantie en democratisch pluralisme. In elk van deze gevallen kijken we minder naar wat de ander in werkelijkheid kenmerkt, dan naar datgene wat de vreemdeling binnen ons sociaal-psychologisch en moreel kader kan voorstellen. Wij reconstrueren de ander op basis van eigen categorieën, verwachtingen, gewoonten en normen. Niet alles in onze eigen realiteit valt binnen deze categorieën en verwachtingspatronen, en niet al onze gedragingen beantwoorden aan deze gewoonten en normen. Maar *de afwijking, de abnormaliteit, wordt de anderen toegedicht als essentieel kenmerk. De vreemdeling wordt dus geabnormaliseerd.* Wanneer we Afrikanen als lui bestempelen, gebruiken we als maatstaf de vooronderstelling dat wijzelf normaal gezien toonbeelden van ijver en inzet zijn. Wanneer we islamieten afschilderen als

fanatiekelingen met een onstuitbare veroverings- en bekeringsdrang, dan gaan we ervan uit zelf de tolerantie in persoon te zijn. Het gaat hierbij om de wijze waarop we onszelf willen zien, niet noodzakelijk hoe we echt zijn.

Of er nu uitgebreid intercultureel contact is of niet, we creëren een geheel van denkbeelden inzake de 'cultuur' of de 'volksaard' van onszelf en van de ander. Het Belgische migrantendebat dat zich ontspint in de massamedia, in wetenschappelijk onderzoek, en in politieke beleidsbeslissingen, bevat ook zo'n complex van denkbeelden. Dit boekje is een kritische analyse van dat denkbeeldencomplex. Uit die analyse zal blijken dat het Belgische migrantendebat zich in essentie baseert op een verwijderende en confrontationele visie op 'ons' versus de 'andere', gevat in een kader van 'normaliteit' versus 'abnormaliteit'. De migranten zijn onze Indianen, niet langer een Plinisch ras, maar dan toch 'heidenen' (van het heerszuchtige en fanatieke islamitische type) en 'wilden' (barbaren die handen afhakken, hun vrouwen opsluiten, en polygamie toestaan). In tegenstelling tot de Indianen van weleer *symboliseren* zij niet alleen de binnen-Europese vijand. Ze zijn die vijand. Ze lijken tot in ons midden doorgedrongen te zijn, gebruik makend van onze openheid. En ze lijken een gevaar te vormen voor onze maatschappij die aan tolerantie ten onder dreigt te gaan indien we hun abnormaliteiten blijven dulden. Vandaar de noodzaak van 'aanpassing' en 'inpassing'—want jammer genoeg is 'beking' in strijd met ons vurig beleden pluralisme. Vandaar ook de noodzaak om de migrantenproblematiek zodanig te construeren dat ze een bestaande machtsverhouding tussen Belgen en migranten in stand kan houden, een verhouding die doorheen het migrantendebat nauwelijks in vraag wordt gesteld. We zien daardoor een duidelijke continuïteit tussen het migrantendebat en dat vroegere voorbeeld van spreken over andere culturen: de koloniale retoriek. Toen de Belgische koloniale geschiedschrijving sprak over 'woeste Zande-krijgers', was deze kwalificatie van de volksaard van de Zande eerder een beschrijving van de reactie van de Zande op de blanke overheersing dan een objectieve wetenschappelijke karakterisering. De Zande lieten zich de kolonisatie niet zonder slag of stoot welgevallen, en gingen daarom de geschiedenis in als woestelingen.

Deze inleiding is bewust karikaturaal. Geen enkele tolerante Belg zal zijn of haar ideeën in het voorgaande herkennen. Maar daarin schuilt nu net

het probleem. De houding die wij hebben trachten te schetsen vloeit rechtstreeks voort uit een impliciet ideeëncomplex, een ideologie, die de doorsnee pro-migrantenretoriek gemeen heeft met de anti-migrantenretoriek. Het is nu aan ons om dat aan te tonen.

Deel 1

De ingrediënten van een ideologie

1. Groepsrelaties, cognitie en taal

Het migrantendebat wordt gevoerd in functie van een migrantenbeleid. Of de ingenomen posities en de geformuleerde voorstellen migrantenvriendelijk zijn of niet, in elk geval hebben ze betrekking op *groepsrelaties*: de bestaande of wenselijk geachte relaties tussen een meerderheid van 'Belgen' en een minderheid van 'migranten'. Groepsrelaties hangen natuurlijk in eerste instantie af van *de definitie van groepsidentiteiten*. En daarbij stuiten we op ons eerste probleem. In *The quest for self-determination* stelt Dov Ronen het volgende:

"Until future research proves otherwise, we ought to take for granted only two basic human entities: individuals and all humanity. All entities between these two, save a mother and a new-born child, are arbitrary formations created by our perception of ourselves vis-à-vis others." (Ronen 1979, p. 9)

[Totdat toekomstig onderzoek het tegendeel bewezen heeft, kunnen we slechts het bestaan van twee fundamentele menselijk eenheden aanvaarden: individu's en de hele mensheid. Alle eenheden tussen die twee, met uitzondering van een moeder en een pasgeboren kind, zijn arbitraire formaties gecreëerd door onze perceptie van onszelf vis-à-vis anderen.]

Hij geeft daarbij deze verdere verklaring:

"One's religion, mother tongue, culture, also one's education, class, sex, skin color, even one's height, age, and family situation are all potentially unifying factors. Each factor can also be ignored as irrelevant in the formation of an 'us.' Various unifying factors, such as language, religion, and color of skin, seem 'natural.' I propose that none is. Language, culture, a real or assumed historical origin, and religion, form identities for an 'us' in our minds, and only so long as they exist in our minds as unifying factors do the entities of 'us' persist." (Ronen 1979, p. 9)

[Religie, moedertaal, cultuur, evenals opvoeding, klasse, geslacht, huidskleur, en zelfs gestalte, leeftijd en familiale toestand zijn potentieel verenigende factoren. Elke factor kan ook worden genegeerd bij het vormen van een 'ons'. Verschillende verenigende factoren, zoals taal, religie en huidskleur lijken 'natuurlijk'. Ik stel voor dat geen enkele ervan 'natuurlijk' is. Taal, cultuur, reële of vermeende historische oorsprong, en religie vormen identiteiten voor een 'ons' in onze geest, en het is maar zolang als ze in onze geest blijven bestaan als verenigende factoren dat de entiteit van een 'ons' standhoudt.]

Het is niet moeilijk voorbeelden te geven om dit beeld te vervolledigen. Er zijn inderdaad ontelbare parameters om groepen van elkaar te onderscheiden, maar er blijken nauwelijks objectieve criteria te bestaan om 'natuurlijke groepen' te identificeren. De rol die elke individuele parameter speelt bij het bepalen van een groepsidentiteit hangt volledig af van historisch en sociaal-cultureel gevormde groepsinterne en -externe percepties en conceptualiseringen. Zo is de ogenschijnlijk zeer duidelijke parameter *ras*, als gemeenschapsstructurend kenmerk, van uitzonderlijk groot belang in Zuid-Afrika, maar veel minder in Brazilië. *Godsdienst* heeft in het hedendaagse West-Europa flink aan belang ingeboet wanneer het gaat om de interactie tussen 'godsdienstige' en 'niet-godsdienstige' bevolkingsgroepen, hoewel dit onderscheid nog vrij recent een belangrijke identificerende rol vervulde waarvan de sporen (verzuilingsverschijnselen in de Belgische samenleving) nog duidelijk zichtbaar zijn. Maar de parameter *godsdienst* heeft de laatste jaren dan weer een nieuw identiteitsbepalend elan ontwikkeld in de relatie tussen een christelijke meerderheid (bestaande uit godsdienstige én niet-godsdienstige erfgenamen van een algemeen-christelijke cultuur en moraal) en een islamitische minderheid. *Afkomst* is cruciaal voor lidmaatschap in de Joodse gemeenschap, terwijl ze slechts van secundair belang is in de definitie van een Catalaanse identiteit. *Taal* wordt gezien als een verenigende factor in de relatie tussen Vlamingen en Nederlanders (en sommigen wensen die 'eenheid' uit te breiden tot sprekers van het Afrikaans), terwijl ze de verdeeldheid kracht bijzet in de verhoudingen tussen Serviërs en Kroaten, hoewel de taalkundige verschillen in beide gevallen erg gelijkaardig zijn en ook in beide gevallen kunnen gerelateerd worden aan een historische scheiding (de Spaanse bezetting van Vlaanderen, de Turkse bezetting van Servië) en aan een religieus onderscheid (katholiek-protestant versus katholiek-orthodox). Vanuit

een 'objectief' vergelijkend perspectief is het dus best mogelijk te zeggen, met Axel Buyse in *De Standaard* (24 juli 1991, p. 4), "Behalve taal is er weinig dat Serviërs en Kroaten bindt", maar vanuit de subjectieve Servische en Kroatische definitie van hun eigen groepsidentiteit scheidt de taal meer dan zij bindt, en stuiten we op een onaanvaardbaar contrast tussen taal en cultuur in de titel van een ander artikel van dezelfde auteur in dezelfde krant: "Taal bindt Kroaten en Serviërs, cultuur houdt ze gescheiden" (21-22 september 1991, p.1). Terwijl Vlaams-nationalisten streven naar een Groot-Nederland omwille van het gemeenschappelijke Nederlands, hoe verschillend de variëteiten ook mogen zijn, sturen Kroaten hun linguïsten naar buitenlandse conferenties met de boodschap dat de Servische en Kroatische varianten van het Servokroaats wel degelijk twee verschillende talen zijn.

Er zijn dus geen objectieve (d.w.z. 'constante' of 'natuurlijke') criteria voor het identificeren van groepen. Elke parameter kan in de ene context domineren en in een andere volledig genegeerd worden, afhankelijk van de relevantie die eraan wordt toegekend. Met andere woorden, *groepsrelaties en groepsidentiteiten zijn cognitieve gegevens op een intersubjectief gemeenschapsniveau*. Ze bestaan voornamelijk in de geest, maar worden door velen gedeeld, hoewel lang niet alle aspecten ervan toegankelijk zijn voor ieders bewustzijn. Ze maken deel uit van de denkbeeldcomplexen die onze opinies over anderen, en ons gedrag tegenover anderen, bepalen. Waarbij we niet uit het oog mogen verliezen dat groepsidentificatie ook steeds een strategische functie of een strategisch potentieel heeft: dat van de allianties en van de uitsluiting. Het element *macht* is nooit ver weg (zoals in een andere context wordt aangetoond door Eelen 1993). Meer nog, uit onze analyse zal blijken dat macht de factor is die negatieve percepties en verwijderende attitudes in het migrantendebat gaat bestendigen.

Zonder een grondige analyse van dergelijk 'gedachtengoed' kunnen samenlevingsproblemen niet worden begrepen. In Deel 1 onderzoeken we de ingrediënten van de ideologie die ons denken en handelen ten aanzien van de 'migranten' bepaalt. Achtereenvolgens behandelen we beelden van de andere (sectie 2.1), beelden van onszelf (2.2), de probleemstelling (2.3), voorgestelde oplossingen voor het probleem (2.4), en de centrale begrippen die het debat doorkruisen (hoofdstuk 3). Ter afronding van dit eerste deel (in hoofdstuk 4)

definiëren we de som van deze ingrediënten als *homogenisme*, een ideologie waarvan kan worden aangetoond dat we ze gemeen hebben met vele andere Europeanen. In Deel 2 zien we het homogenisme aan het werk in het migrantenonderzoek (hoofdstuk 5) en in beleidsgestuurde retoriek (hoofdstuk 6).

Nu rijst de vraag hoe een ideologie wetenschappelijk kan worden bestudeerd. Kan over een ideologie anders-dan-ideologisch (om het niet 'objectief' te noemen) worden gesproken? Belanden we hier niet in de paradox die Derrida aan Foucault's "Geschiedenis van de waanzin" voorhield, namelijk dat men slechts over waanzin kan spreken via de taal waarmee de waanzin onderdrukt wordt, via de redelijkheid (zie Ginzburg 1980, p. xviii)? Het gaat hier echter om een pseudo-paradox. Zoals uitingen van waanzin een structuur vertonen die haar toegankelijk maakt voor de rede, zo bestaat er geen 'ideologie' zonder uitdrukkingvormen op niveau waarop we observerbare ingangen vinden tot ons onderzoeksobject. De belangrijkste ingang is de taal, en het is mogelijk die talige dimensie op een strikt wetenschappelijke manier te bestuderen. Taalgedrag veruiterlijkt globale denkvormen, ideeën en mentaliteiten, zoals geen enkele cognitief georiënteerde taalkundige of antropoloog nog zal ontkennen. Taalgebruiksvormen zijn daarenboven historische objecten met een complexe en sterk veranderlijke structuur, waarvan de ingebedheid in bredere socioculturele en economische patronen de essentie van hun wezen uitmaakt, zoals overtuigend wordt aangetoond in de historische werken van Ginzburg, Bakhtin en uiteraard ook Foucault. Daardoor is de 'rede' waarmee Foucault de waanzin onderzoekt, lang niet meer de 'rede' die de waanzin onderdrukte in de onderzochte periode. Interdisciplinair taalonderzoek zoals dit wordt opgevat binnen de taalkundige pragmatiek kan op zichzelf, via het integreren van deze inzichten, reeds historiografie en sociografie zijn. Er is daardoor ook geen behoefte aan een Archimedisch punt van waaruit we ideologieën kunnen onderzoeken. Meer nog, dit zou een zinloze theoretische vereiste zijn aangezien er geen niet-gecontextualiseerd taalgebruik bestaat. Er is niettemin wel een wetenschappelijke afstandelijkheid mogelijk, al mag die niet verward worden met een positivistisch concept van objectiviteit.

Dit boekje maakt gebruik van de taalingang tot de ideologie. De bevindingen zijn het resultaat van een *pragmatische analyse van communicatie over de migrantenproblematiek*; het migrantendebat is trouwens letterlijk een debat, d.w.z. een communicatief gegeven. Hoewel van deze analyse zal worden aangetoond dat ze een grote mate van praktische toepasselijkheid en bruikbaarheid bereikt, verwijst de term 'pragmatisch' in de eerste plaats naar een methodologie die is gebaseerd op de *linguïstische pragmatiek*, de cognitieve, sociale, en culturele wetenschap van taal en communicatie. Ze gaat ervan uit dat denkbeelden of conceptualiseringsgewoontes worden weerspiegeld in taalgedrag, communicatie, retoriek. Bewust gebruiken we hier het beeld van de *spiegel*. Wie meent een ideologie te kunnen reconstrueren op basis van wat letterlijk wordt beweerd of van wat men zegt dat men denkt (zoals al te vaak gebeurt in de communicatiewetenschappen onder de voogdij van de traditionele sociologie), slaat de bal onherroepelijk mis. Voor een tandarts is het interpreteren van een spiegelbeeld de meest elementaire vaardigheid. De studie van conceptualiseringspatronen berust op de analoge bekwaamheid om betekenissen te ontdekken die niet letterlijk worden uitgedrukt. De wetenschap die het mogelijk maakt een dergelijke bekwaamheid te ontwikkelen is de pragmatiek.

Het theoretische uitgangspunt is de vaststelling dat elke vorm van communicatie een betekeniswereld meedraagt die de interpretatie bepaalt van wat expliciet wordt uitgedrukt. In de praktijk kan deze betekeniswereld worden onderzocht door middel van een systematische analyse van:

- (i) *Impliciete informatie*. Het gaat hierbij om implicaties en presupposities die duiden op een vooronderstelde algemene kennis die even essentieel deel uitmaakt van de boodschap als de expliciete uitspraken en mededelingen. Impliciete informatie wordt gedragen door linguïstische structuren, en is dus vatbaar voor niet-speculatief onderzoek. Zo vooronderstelt de structuur "Het spijt mij dat ..." de feitelijkheid en gekendheid van wat volgt. "Het spijt mij dat ik niet op je feestje geweest ben" vooronderstelt minimaal dat de spreker niet op het feestje is geweest en dat hij/zij meent dat de hoorder zijn/haar afwezigheid op het feestje opgemerkt heeft. De pure vooronderstelling

kan dan nog eens strategisch worden vermengd met andere elementen. "Het spijt mij dat ik niet naar je feestje ben kunnen komen" voegt aan de vooronderstelde feitelijkheid een excuus toe, dat door de inbedding ervan in het gepresupponeerde meteen als valabel wordt voorgesteld. Voor het geëfende oog (zoals dat van de tandarts) is het impliciete duidelijk zichtbaar.

(ii) *Globale betekenisgehelen*. De wijze waarop (explicitete zowel als impliciete) informatie in een samenhangend geheel wordt gegoten is eveneens minstens zo belangrijk als de individuele uitspraken of de som daarvan. Coherentie en recursiviteit scheppen betekenis-netwerken, waarin sociale patronen van zinging besloten liggen. Opnieuw is het een kwestie van oefening om die globale semantische structuren te ontdekken.

(iii) *Verwoordingsstrategieën*. Woorden en structuren dragen geen autonome betekenis. Even belangrijk is het te onderzoeken welke grammaticale en lexicale keuzen worden gemaakt door taalgebruikers uit het gamma van mogelijkheden, en op welke wijze deze keuzen worden beïnvloed door onderwerp en context.

Het geheel van implicaties, presupposities, en veronderstellingen vormt het algemene wereldbeeld dat een taalgebruiker meent te delen met andere taalgebruikers in dezelfde communicatiegemeenschap. Door middel van een pragmatische analyse, die zich toespit op de genoemde aandachtspunten, kan dit *gemeenschappelijk referentiekader*, deze *ideologie*, systematisch worden blootgelegd.

Een gemeenschappelijk referentiekader omvat wat 'normaal' is binnen de groep, d.w.z. een reeks veronderstellingen omtrent sociaal gedrag dat aanvaardbaar is, onproblematisch en natuurlijk. Daarom is het voor de leden van de groep zelf nauwelijks zichtbaar. Het gaat niet om in het oog springende kenmerken, maar eerder om onbewuste aspecten die niet in vraag worden gesteld. Communicatie die in zijn vooronderstellingen afwijkt van het gemeenschappelijke referentiekader, shockeert of is in het meest extreme

geval gewoon onbegrijpelijk. Voor een krant kan zulks een daling van de verkoopprijfers betekenen, en voor een politieke partij stemmenverlies. En een wetenschappelijke analyse die is gericht op het blootleggen van doorgaans onbewuste conceptualiserings-gewoontes neemt onvermijdelijk de vorm aan van een *kritiek*, en kan erop rekenen op haar weg een muur van ontkenning en wederkritiek te ontmoeten. Het is altijd pijnlijk om het vanzelfsprekende in vraag te stellen, want daardoor wordt men gedwongen zijn opinies en zijn gedrag te evalueren en soms te herzien. Ook hier geldt de vergelijking: men bezoekt de tandarts niet voor zijn plezier.

Referentiekaders zijn groepsgebonden. Een studie van de ideologische gronden voor het denken en handelen met betrekking tot de migrantenproblematiek zou dus ondernomen kunnen worden vanuit het perspectief van de migrant zowel als van de leden van de autochtone meerderheid. In dit werk concentreren wij ons op het migrantendebat zoals dat wordt gevoerd vanuit het *meerderheidsperspectief*. De belangrijkste reden voor deze keuze is dat alleen het meerderheidsperspectief enige zichtbaarheid heeft op een niveau dat voor ieder lid van onze gemeenschap toegankelijk is. Het migrantendebat wordt gevoerd tussen leden van de meerderheid, en slechts uitzonderlijk in een rechtstreekse dialoog tussen meerderheid en minderheid, tenzij het gaat om contacten in een relatief besloten kring die hun weerslag niet krijgen in het publieke debat. Bovendien is het de meerderheid die duidelijk bepaalt welke vorm de groepsrelaties moeten aannemen; zij definieert de interactiecode. En voorzover leden van de minderheid geduld worden als actieve deelnemers in het debat, wordt van hen verwacht dat zij zich lenen tot 'buiksprekerij', de bevestiging van de opinies van de meerderheid die via een dergelijk 'medium' zeer handig kunnen worden geïntegreerd op de minderheid, en waarvan dan gemakshalve wordt aangenomen dat ze beantwoorden aan de behoeften en verlangens van die minderheid zelf. Concreet baseren wij onze analyse op drie types van teksten: *berichtgeving* in kranten, magazines, radio en televisie; *sociaal-wetenschappelijke analyses*; en *politieke documenten*. Daarbij hebben wij ons bewust geconcentreerd op niet-extremistische communicatiekanalen. Zo is de verkiezingspropaganda van het Vlaams Blok, hoewel een interessante kluit op zich, voor onze analyse nauwelijks relevant. Daarin wordt immers een al te duidelijk en expliciet standpunt geformuleerd ten aanzien van de relatie

tussen Vlamingen en migranten, en de beleidsmaatregelen die op basis daarvan moeten worden genomen. Veel interessanter als aanduiding voor de denkbeelden van het doorsnee lid van de meerderheid zijn *berichten, geschriften en stellingnames vanuit gematigde en expliciet tolerante hoek*. Op een onuitgesproken niveau, het niveau van de ideologie of het impliciete referentiekader, vinden we daarin namelijk de denkpatronen die niet in vraag worden gesteld en die verondersteld worden gemeenschappelijk te zijn.

Normaliteit en *coherentie* zijn, zoals reeds aangestipt, sleutelbegrippen voor deze studie. Normaliteit is coherent. Normale, onbevragebare uitdrukingsvormen moeten worden bestudeerd om te ontdekken welke ideeën er leven omtrent de eigen groep, de andere, en hun wederzijdse relaties. 'Automatische' verbalisering van de betreffende sociale concepten bevatten de hoogste graad van informatie over denkwijzen (cf. Mey 1985, Bourdieu 1982, Foucault 1969, Carbaugh 1989). Het is precies in het schijnbaar niet-strategische taalgebruik dat impliciete, normale strategieën worden uitgewerkt. Eén van de symptomen van dit proces is dat concepten, omwille van hun normaliteit, geen expliciete definitie behoeven. Daarin schuilt een mechanisme dat zich leent tot bewuste manipulatie, maar dat ook zonder manipulatieve bedoelingen zeer misleidende communicatie kan tot stand brengen. Het vermijden van definities (zoals beschreven met betrekking tot de concepten 'vrede' en 'mensenrechten' in Blommaert 1989 en Obermeier 1986) biedt een enorm strategisch potentieel doordat haast om het even welke *ad-hoc* referenten aan een term kunnen worden toegewezen. Op die manier kan een term een contextuele betekenis verwerven die ver afwijkt van de betekenis die als vanzelfsprekend wordt aanvaard, zonder dat de afwijking herkend wordt. De overvloed aan ongedefinieerde of ondergedefinieerde concepten is kenmerkend voor de teksten die wij hebben bestudeerd.

Hoewel dit werk taalkundig van opzet is zal onze uiteenzetting raakvlakken vertonen met antropologie, sociale psychologie en sociologie. De geïnteresseerde lezer heeft bovendien in onze uiteenzetting reeds meer dan één stellingname ontdekt die door kritische theorie werd geïnspireerd. Deze interdisciplinariteit is inherent aan de linguïstische pragmatiek. Ze is trouwens noodzakelijk omdat het migrantendebat geen geïnificeerd onderzoeksobject is: het heeft talige dimensies, maar zit tegelijkertijd volkomen verweven met

historische en eigentijdse sociale structuren, machtsverhoudingen, en attitudes. Zoals reeds aangestipt bij het begin van dit hoofdstuk, is het ook een grotendeels subjectief gegeven, waarin groepsverhoudingen centraal staan. Precies deze groepsverhoudingen vormen het niet-objectieve, maar al te vaak geobjectiveerde, deel van het migrantendebat. Zoals de meeste groepsidentiteiten zijn 'de Belgen' en 'de migranten' produkten van de geest, schoolvoorbeelden van wat Anderson (1983) 'imaginaire gemeenschappen' noemt, onderhevig aan alle problemen van etnische begrenzing (zie Barth (red.) 1982). Het is de subjectieve constructie van deze zogenaamd objectieve en natuurlijke groepen, en van de verhoudingen daartussen, die ons sterk zal bezighouden in dit werk. Dit subjectieve veld, met uitzondering van enig werk over beeldvorming (zie 5.3.), is trouwens zo goed als afwezig in het wetenschappelijk onderzoek over de migrantenproblematiek in België. Het gevolg daarvan is dat heel wat onderzoek, en zelfs vorming en opleiding, gebaseerd is op vage definities van de betrokken partijen. Meer nog—en hiermee lopen we wat vooruit op de resultaten van ons onderzoek—precies door dit gebrek aan aandacht voor de subjectieve constructies die taal en handelingen leiden is veel pro-migrantenretoriek fundamenteel niet verschillend van anti-migrantenretoriek. Ze delen dezelfde basisopinies inzake de identiteit van de betrokken groepen, de problemen, de oplossingen, en de centrale analytische begrippen zoals 'cultuur' en 'integratie'. We hopen daarom met dit werk een aantal bouwstenen aan te kunnen dragen voor een preciezer begrip van wat op dit moment als één van de belangrijkste sociale en politieke problemen in België wordt gezien.

2. De 'migrantenproblematiek'

2.1. Beelden van de andere

De oogst van één dag

De 'andere' is een geducht medespeler in het politieke en sociale drama van elke dag, en heeft via een behoorlijk intense discursieve praktijk een vaste plaats veroverd in het bewustzijn van de doorsnee leden van de autochtone Belgische meerderheid. Nemen we bij wijze van steekproef de respectabele Vlaamse dag- en weekbladen die in een gewone supermarkt verkrijgbaar zijn, gekocht op een willekeurige dag, zaterdag 6 juni 1992. Wivina Demeester, verantwoordelijke voor de coördinatie van het migrantenbeleid in de Vlaamse regering, had enkele weken eerder haar ophefmakende verklaring afgelegd dat het debat over gemeentelijk stemrecht voor migranten eigenlijk opnieuw geopend zou moeten worden. Zij was intussen echter door haar eigen partij, de CVP, 'teruggefloten' en de controverse zou pas enkele dagen later opnieuw in de actualiteit komen door een parlementaire interpellatie vanwege de PVV, toegejuicht door het Vlaams Blok, waarbij haar ontslag werd geëist. Deze politieke voetzoeker had op 6 juni dus nauwelijks enige nieuws waarde. Evenmin waren er 'migrantenrellen' te rapporteren. Er waren geen betogingen geweest, vóór noch tegen de multiculturele samenleving, en het rituele slachten van schapen zou nog enkele dagen op zich laten wachten. Alles was dus rustig op het migrantenfront. En toch bleek de oogst aan artikels over *migranten* of *vreemdelingen* in het algemeen, als collectiviteit of als individu's, bijzonder groot. Getuige daarvan het volgende overzicht (waarin we de talrijke lezersbrieven buiten beschouwing hebben gelaten).

I. Artikels waarin expliciet over (groepen van) *migranten* wordt gesproken

De Standaard (DS)

(1) Allochtone agenten schrijven parkeerboetes uit. De klacht van Moulay Kathib, hulpagent uit overtuiging. (p. 2) [aangekondigd op de titelpagina als "Maghreb-agent speelt niet mee"]

(2) Bejaarde migranten raken snel geïsoleerd. Gebrekkige kennis Nederlands probleem hulpverlening. (p. 13)

Gazet van Antwerpen (GvA)

(3) Brusselse scholen bundelen klachten. Jeugdbendes bedreigen leerlingen. (p. 1) [het gaat in dit artikel expliciet om "jeugdbendes, die voornamelijk bestaan uit migrantenjongeren"]

(4) Brusselse schooldirecteur verontwaardigd over geweld jeugdbendes: "Onze leerlingen durven haast de metro niet meer op" (p. 3) [verdere uitwerking van het voorgaande]

(5) Migranten over migranten. (p. 37)

Het Nieuwsblad (HN)

(6) Migrant-agent schrijft parkeerboetes. De klacht van Moulay Kathib, Belgisch-Marokkaans hulpagent uit overtuiging. (p. 5) [reeds aangekondigd en beknopt samengevat op de titelpagina onder de titel "Wrevelagent schrijft parkeerboetes"]

Trends

(7) Personeelsselectie. Liever Jan dan Mohammed? (p. 45) [in de rubriek "Migranten"]

II. Artikels waarin over *individuele migranten* wordt gesproken

De Nieuwe Gazet (DNG)

(8) Dood van Marianne was echte executie. Schoonbroer praat naar Parijs gevluchte moordenaar terug naar Antwerpen. (p. 8) [over een moord gepleegd door de Marokkaan Mohammed D.]

De Standaard (DS)

(9) Teresa Sabatino leeft na veertig jaar nog altijd in 'Klein Italië'. (p. 13)

Gazet van Antwerpen (GvA)

(10) Verdachte in moordzaak aangehouden. Voortvluchtige rijdt Antwerps station binnen. (p. 10)

Het Laatste Nieuws (HLN)

(11) Mariannes dood was pure executie. Schoonbroer overhaalt naar Parijs gevluchte moordenaar terug naar België te komen. (p. 3)

Het Nieuwsblad (HN)

(12) Kielmoordenaar geeft zich over. (p. 6)

Het Volk (HV)

(13) Doder van Marianne gepakt. (p. 3)

III. Artikels waarin over andere (groepen van) *vreemdelingen* wordt gesproken

De Standaard (DS)

(14) Duitse asielprocedure drastisch ingekort. (p. 1)

Gazet van Antwerpen (GvA)

(15) Buurt onthutst over optreden politie. Razzia in Antwerps prostitutiemilieu: vijf aanhoudingen. (p. 40) [over Afrikaanse prostituties]

Trends (4 juni 1992)

(16) Zwartwerk. Duur biertje. (p. 30) [o.a. over illegale vreemdelingen]

IV. Artikels waarin over andere *individuele vreemdelingen* wordt gesproken

De Morgen (DM)

(17) John Etim veroordeeld voor verkrachting. (p. 13) [over de Nigeriaan John Esin Etim]

De Nieuwe Gazet (DNG)

(18) Twee jaar cel voor Etim. Nigeriaanse profvoetballer veroordeeld voor verkrachting van twee 16-jarige meisjes. (p. 7) [dit artikel wordt aangekondigd op de titelpagina als volgt: "Rechtbank. Profvoetballer John Etim verkrachte twee meisjes: 2 jaar in cel"]

De Standaard (DS)

(19) Lierse-spits bestraft als verkrachter. (p. 10)

Gazet van Antwerpen (GvA)

(20) Ex-Liersevoetballer veroordeeld wegens verkrachting (p. 9)

Het Nieuwsblad (HN)

(21) Lierse-spits Eim veroordeeld voor verkrachting. (p. 6) [reeds aangekondigd en bondig samengevat op de titelpagina, onder dezelfde titel]

(22) Twist om vrouw leidt tot moord. (p. 7) [dit artikel over een gebeurtenis waarbij geen vreemdelingen betrokken zijn eindigt met de volgende paragraaf: "Het is al de derde passie moord op amper vier dagen tijds. Dinsdag wurgde een man in een woedebui zijn Poolse echtgenote in zijn woning aan de Oosterveldlaan in Wilrijk. En donderdag schoot een Noordafrikaan zijn ex-liefje dood op het parkeerterrein van haar woning aan de Denucéstraat in Antwerpen-Kiel."]

Het Volk (HV)

(23) Verkrachting van twee minderjarigen. Voetballer Eim bij verstek tot twee jaar veroordeeld. (p. 3)

V. Artikels over houdingen tegenover of de relatie met migranten of andere vreemdelingen**De Nieuwe Gazet (DNG)**

(24) Burgerwacht: tal van reacties lopen binnen (p. 1)

(25) "Oudere migranten geven geen last". Burgerhoutse cafébazin wijst verhaal hondenpatrouilles af en praat over haar buurt. (p. 3) [uitweiding over het voor-gaande]

(26) Cassatieverzoek tegen Buisseret-vrijspraak. (p. 3) [m.b.t. het proces rond 'het molesteren van een stel jonge migranten']

De Standaard (DS)

(27) AzG vragen respect voor alle huidskleuren. (p. 12) [over een wervingscampagne van Artisen zonder Grenzen]

Het Nieuwsblad (HN)

(28) Artisen zonder Grenzen vragen respect voor alle huidskleuren. (p. 6)

Knack (3 tot 9 juni 1992)

(29) Denken doet niemand meer. (pp. 40-47) [in de rubriek "Europa", een interview met Marlon Gräfin Dönhoff, uitgeefster van Die Zeit, waarin o.a. over racisme en nationalisme wordt gesproken]

(30) Duitsland. Bang van vreemden. (pp. 58-60) [in de rubriek "Wereld", een interview met Daniel Cohn-Bendit, studentenleider in 1968, en nu adjunct-burgemeester van Frankfurt verantwoordelijk voor multiculturele aangelegenheden]

(31) Zwart stapt op. (pp. 68-69) [over extreem rechts in Europa]

(32) Zand in het raderwerk. (pp. 70-73) [over het profiel van de Vlaams-Blokleden]

(33) Oud-geleerd ... (pp. 72-73) [over fascisme, nazisme en racisme in Vlaams nationalistische kringen]

(34) Ideologie. Het blok, een front. (pp. 75-78) [over de ideologie van het Vlaams Blok]

(35) Te jong om zwart te zijn. (pp. 76-77) [over Karel Dillen]

(36) Niet tot weerziens, Grammens. (p. 78) [over Karel Dillen en Mark Grammens]

(37) Leiding. De clan Dewinter. (pp. 80-82) [over de leidinggevende rol van Filip Dewinter in het Vlaams Blok]

Tot het oorspronkelijke staal van dag- en weekbladen behoorden ook *De Financieel Economische Tijd*, waarin geen enkel bericht in aanmerking kwam, en *Humo*, dat alleen een paar relevante lezersbrieven bevatte.

Categoryën

De categorisering van de anderen in onze samenleving, waarvan haast het hele spectrum aan bod komt in de berichtgeving van deze ene dag, wordt bepaald door twee dichotomieën, aangevuld met twee types van kenmerken. De eerste dichotomie hebben we gehanteerd in bovenstaand overzicht: *migranten* tegenover *andere vreemdelingen*. De tweede dichotomie is van een duidelijk politieke aard: *EG-vreemdelingen* tegenover *niet-EG-vreemdelingen*. De aanvullende kenmerken hebben betrekking op geografische herkomst (Turken, Marokkanen, Afrikanen, Oosteuropaanen) of op legaliteit (illegalen,

asielzoekers, politieke en economische vluchtelingen). De resulterende categorieën zijn verre van transparant. Het taalgebruik toont echter duidelijke patronen die een conceptueel kader opleggen aan de 'vreemdelingenproblematiek' waarin slechts enkele analytische mogelijkheden worden gerealiseerd.

In het Vlaamse discours is de prototypische *vreemdeling* duidelijk de *migrant*. Vandaar dat het groepsrelatieprobleem dat hier ter discussie staat meestal de *migrantenproblematiek* wordt genoemd. De term 'migrant', die in 1970 nog niet in *van Dale* te vinden was en die pas na 1980 een ruime verspreiding heeft gekregen, klasseert een persoon echter als "iemand die migreert", waarbij—en dit in tegenstelling tot de term *immigrant*—de klemtoon ligt op het migratieproces zelf en niet op het bereiken van een eindbestemming. Terwijl een *immigrant* iemand is die zijn migratie heeft voltooid, blijft voor de *migrant* de optie open om opnieuw te vertrekken. Nieuwe termen worden niet toevallig populair. In dit geval ging het om een eufemisme voor *gastarbeider*, dat teveel negatieve connotaties had gekregen en waarvan de accurateheid als etiket inderdaad te wensen overliet. Bewust of onbewust, het eufemisme was goed gekozen: een vrijwel ongebruikte term waar dus geen ongewenste betekenissen aan kleefden, die bovendien de terugkeeroptie impliciet openliet (migranten = "mensen in beweging") zonder het retorisch onmogelijk te maken zich expliciet te scharen achter de tolerante gedachte dat de gastarbeidersbevolking hier was om hier te blijven.

Dat het wel degelijk gaat om een eenvoudige vervanging van de term *gastarbeider* door de term *migrant* laat nauwelijks enige twijfel. Ten eerste, het is mogelijk te spreken over 'EG-vreemdelingen' of zelfs 'EG-immigranten', maar nooit wordt de term 'EG-migranten' gebruikt. EG-vreemdelingen kunnen echter wel 'migranten' worden genoemd indien ze, vóór de ondertekening van de verdragen die de vrije beweging van personen binnen de Europese Gemeenschap mogelijk maken, ons land zijn binnengekomen als *gastarbeiders*. Dit is het geval met Teresa Sabatino in artikels (2) en (9), die door *De Standaard* in de categorie van de "bejaarde Italiaanse migranten" wordt geplaatst. Ten tweede, de term *migrant* wordt voortgehouden voor groepen van niet-EG-vreemdelingen die oorspronkelijk door België zijn aangetrokken als gastarbeiders, met name Turken en vooral Marokkanen.

Omdat de meerderheid Marokkanen zijn, komen de termen 'migrant', 'Marokkaan' en 'Maghrebijn' in vrije variatie voor. In artikels (1) en (6) vinden we daarom de volgende alternatieven voor een verwijzing naar dezelfde categorie van personen:

- "allochtone agenten" (waarover verder meer)
- "Maghreb-agent"
- "migrant-agent"
- "Belgisch-Marokkaans hulpagent"
- "Belgen van Maghrebijnse oorsprong"
- "Arabisch sprekende kandidaat-hulpagenten van Belgische nationaliteit"
- "jonge Marokkaanse Belg"
- "hulpagenten van Arabische origine" (zie verder)
- "wijkagenten van Marokkaanse origine"

En de leden van de bevolkingsgroep waarmee deze hulpagenten een betere communicatie moeten tot stand brengen heten:

- "migranten"
- "Maghrebijnen"
- "allochtone Brusselaars" (zie verder)

De meest typische migrant heet dan ook Mohammed of Fatima. Vandaar dat *Trends* de vraag naar de eventuele discriminatie van migranten bij de personeelsselectie als volgt kan formuleren:

"Liever Jan dan Mohammed?" (artikel 7)

Vandaar ook dat de uitvoerige artikels (8) en (11) over de moord op Marianne, waarin de term 'migrant' niet voorkomt, maar waarin de moordenaar respectievelijk 22 en 19 keer Mohammed wordt genoemd, zal worden onthouden als een brutale misdaad gepleegd door een migrant.

Dat de term *migrant* is voortgehouden voor niet-EG-vreemdelingen die als gastarbeider naar België zijn gekomen, blijkt ook uit de berichtgeving over *andere vreemdelingen*. Niemand haalt het zich in het hoofd John Esin-Etim een migrant te noemen (artikels 17, 18, 19, 20, 21, 23). Hij wordt beschreven als

- "de 22-jarige Nigeriaanse profvoetballer"
- "de Nigeriaan"
- "profvoetballer John Etim"
- "de bonkige Nigeriaan"
- "de Nigeriaanse aanvaller van Lierse"
- "ex-Lierse voetballer"
- "Lierse-spits Etim"
- "de Afrikaanse voetballer"
- "de zwarte parel"

Zo worden ook in artikel (15) de opgepakte zwarte hoertjes geen migranten genoemd maar wel "de Afrikaanse meisjes" en "Ghanese vrouwen".

Niet alleen is de term *migrant* dus restrictief, maar er zit bovendien reeds sleet op. Wie absoluut wil vermijden negatieve gevoelens op te wekken, gebruikt vandaag de term *allochtoon*. Deze term zou normaal moeten verwijzen naar elke 'vreemdeling', maar vermits hij werd gelanceerd door het 'migrantenonderzoek' en het 'migrantenbeleid', waar hij wél nog in zijn algemene en eigenlijke betekenis wordt gebruikt, ontpopt de term zich al snel tot een nieuw eufemisme voor de prototypische vreemdeling, de migrant. Vandaar dat genoemde hulpagenten van Maghrebijnse oorsprong ook "allochthone agenten" worden genoemd (in de titel van artikel 1).

Zoals uit de voorbeelden blijkt is de vrije variatie tussen 'migrant', 'Marokkaan' en 'Maghrebijn' van een louter associatieve aard, een netwerk van concepten en entiteiten dat niet ontstaat op grond van enige analyse maar van een soort *stream of consciousness*. De categorisering heeft nauwelijks nog enige realiteitswaarde omdat niet alleen grondig wordt afgeweken van de elementaire semantiek van de term *migrant* (en zelfs reeds van de term 'allochtoon' in zijn niet-professioneel gebruik) door de referentiële ver-nauwing die eraan wordt opgelegd, maar omdat bovendien algemeen toegankelijke antropologische kennis wordt veronachtzaamd. Een groot deel van de Maghrebijnen die in België wonen zijn Berbers en dus niet "van Arabische origine" zoals te lezen staat in de artikels over de Brusselse hulpagenten (tenzij alleen niet-Berberse Marokkanen hulpagent geworden zijn, wat dan weer een schaduw zou werpen op hun representativiteit voor de migrantengemeenschap). Deze Berbers kunnen wel "Arabisch sprekend" zijn, maar met Arabisch als vreemde taal. Hiermee openbaren wij geen nieuwe

feiten. Iedereen die over de migrantenproblematiek schrijft, kent ze. En toch vinden we telkens opnieuw, naast de *semantische vernauwing* die we reeds hebben verklaard, een *associatieve verruiming* van 'migrant' tot *Arabier* en, zoals verder herhaaldelijk zal blijken, tot *islamiet*. Het resultaat is een hopeloos ondergedefinieerd concept, dat onmogelijk een adequate weergave kan zijn van de betrokken sociale formatie.

Hoewel er een duidelijke intuïtieve omlijning van de toepasbaarheid van de term *migrant* lijkt te bestaan, blijft de karakterisering van deze objectgroep uiterst vaag. Vandaar het vrije spel van vernauwing en verruiming. De meeste sociaal-wetenschappelijke en politieke teksten vertrekken van een historiografie van de migratie, en geven daardoor blijk van een schijnbaar diep gevoelde nood aan een historische verklaring voor de aanwezigheid van de minderheidsgroepen in kwestie in Europa en meer specifiek in België. Hiermee wordt het 'anders-zijn' van deze anderen echter extra in de verf gezet. Zij worden als het ware gedefinieerd als 'stammen', als volkeren met een eigen aparte geschiedenis zonder enige 'natuurlijke' band met deze bodem—ondanks het feit dat hun geschiedenis in vele gevallen al decennialang een *Belgische* geschiedenis is. En hoewel algemeen erkend wordt dat het niet gaat om een homogene eenheid, maar om een bevolkingsgroep die zeer gediversificeerd is qua religie, cultuur, sociale positie, nationaliteit, geografische herkomst, en etniciteit, toch wordt de inhoud van deze diversificatie zelden expliciet aan bod gebracht—laat staan geanalyseerd of op een zinnige wijze gebruikt bij de formulering van standpunten of in de berichtgeving.

Keren we even terug naar de kenmerken m.b.t. het legale statuut die classificaties van vreemdelingen doorkruisen, dan merken we dat migranten geen conceptuele toegang hebben tot de categorie van de *asielzoekers*. Asielzoekers zijn *politieke vluchtelingen* (waarbij meestal wordt gedacht aan zwarte Afrikanen, Aziaten en Latijnsamerikanen) of zich als politieke vluchteling voordoende *economische vluchtelingen* (nu hoofdzakelijk Oosteuropoëanen). Hoewel de drijfveren voor hun migratie vergelijkbaar zijn met die van de binnenstromende Oosteuropoëanen, worden de migranten toch nooit geconceptualiseerd als economische vluchtelingen. En hoewel de Marokkaanse koning nauwelijks kan worden gezien als toonbeeld van democratie, toch wordt zijn mening gevraagd over ons migrantenbeleid, en kunnen we zijn

onderdanen dus moeilijk beschouwen als politieke vluchtelingen, zelfs in die gevallen waar daar goede redenen voor zouden zijn. Toch worden migranten in één adem genoemd met asielzoekers. De band die daarbij op de voorgrond treedt is die van de *illegaliteit*: zowel asielzoekers als migranten kunnen *illegale vreemdelingen* zijn. Daaruit blijkt meteen dat de terminologische overgang van gastarbeider naar migrant minstens op één punt een degradatie impliceert: terwijl *gastarbeider* een officieel erkend statuut weergeeft, is *migrant* nog slechts een soortbepaling; men kan geen gastarbeider zijn zonder als gast ontvangen te worden, maar het is best mogelijk tot de migrantensoort te behoren zonder in het land te mogen verblijven.

Het artikel "Erkende politieke vluchtelingen of illegalen: het blijven vreemdelingen" (DS, 2 april 1990, p. 7) brengt ongewild enige verheldering in deze complexe relaties:

"GENT — Of een vreemdeling in ons land erkend is als politiek vluchteling, waardoor hij dus dezelfde rechten en plichten heeft als een Belg, maakt voor het gros van de bevolking niets uit. Gastarbeiders, illegaal in ons land verblijvende vreemdelingen, politieke vluchtelingen ... Alles wordt over dezelfde kam geschoren: het zijn vreemdelingen. En ongeacht hun statuut blijven ze met dezelfde problemen kampen."

Aan dit bericht kleven enkele problemen. Ten eerste, de term *gastarbeider* duikt hier op, jaren nadat hij uit officiële en semi-officiële teksten zo goed als verdwenen was. Hij lijkt hier de enige ondubbelzinnige mogelijkheid te bieden om de categorie in kwestie te onderscheiden van andere categorieën van allochtonen. 'Migranten' was niet geschikt omdat dit etiket ook illegalen kan dekken. In deze tekst worden gastarbeiders (lees: legaal in het land verblijvende migranten) gepresenteerd als een categorie ergens tussen erkende politieke vluchtelingen en illegale vreemdelingen. Ten tweede is er een duidelijke implicatie dat de verschillende categorieën verschillend kunnen en moeten behandeld worden (met de daaraan verbonden expliciete klacht dat de meeste mensen dit niet inzien). Terwijl dit perfect aanvaardbaar zou geweest zijn indien de categorisering alleen maar het onderscheid had gemaakt tussen legale en illegale immigranten, is het wel moeilijk te zien wat voor relevantie het drievoudige onderscheid zou kunnen of mogen hebben met betrekking tot de graad van gastvrijheid die kan worden geboden. Ten derde,

het drievoudige onderscheid omvat een hiërarchie waarin erkende politieke vluchtelingen duidelijk recht hebben op een preferentiële behandeling. Deze laatste implicatie is rechtstreeks verbonden met de concepten van democratie en politieke vrijheid (zie verder) die constitutief zijn voor de Europese zelfperceptie.

Pogingen om categorieën van vreemdelingen te omschrijven zijn zeldzaam. Meestal vallen ze zelf ten prooi aan onduidelijkheid, door het schrijnende gebrek aan etnografische onderbouw, of houdt de ingevoerde duidelijkheid geen stand in latere communicatie over vreemdelingen. Zo deed *De Standaard* (van maandag 12 augustus 1991 tot en met zaterdag 24 en zondag 25 augustus 1991) een lovenswaardige—en inmiddels met een persprijs bekroonde—poging om diverse groepen van vreemdelingen in het Brussels gewest voor te stellen. Het besluitende artikel in de serie (die de weinig verhelderende titel "De vreemde mutatie van Brussel" meekreeg) begint echter als volgt:

"BRUSSEL — De voorbije dagen stelden we diverse groepen "onbekende en rijkere" vreemdelingen in het Brussels stadsgewest voorgesteld [sic]: Nederlanders, Fransen, Duitsers, Japanners, Skandinaven, Britten en Amerikanen, en ook Polen en Zairezen. Al deze groepen bleken onderling zéér te verschillen. En dan hadden we het nog niet over de vier grootste (en meeste [sic] bekende?) groepen *migranten* in Brussel: Italianen en Spanjaarden, en vooral Turken en Marokkanen. De vreemdelingen in Brussel kunnen dus niet onder één noemer worden gebracht, tenzij dan in de bevolkingsstatistieken. Alleen maar het onderscheid Belgen/buitenlanders maken, is duidelijk onvoldoende." (DS, 24-25 augustus 1991, p.2; onze cursivering)

Inderdaad is het etnografisch niet voldoende Belgen van buitenlanders te onderscheiden. Maar evenmin is het verantwoord het troebele contrast te handhaven tussen *migranten* en *andere vreemdelingen* (hier verder gekwalificeerd als "onbekend en rijk", waarbij 'en' wellicht als 'of' kan worden geïnterpreteerd). Hoewel de formulering dit contrast lijkt op te heffen doordat "En dan hadden we het nog niet over de vier grootste [...] groepen migranten" geenszins de 'andere vreemdelingen' uit het bereik van 'migranten' uitsluit, toch blijft het contrast in essentie gehandhaafd door het patroon van complementaire distributie waarin de woorden 'vreemdeling' en 'migrant'

opduiken. (In een bericht over de gewonnen persprijs wordt de serie beschreven als een reeks "over 'andere migranten"; opnieuw vallen de 'andere vreemdelingen' binnen het bereik van de categorie 'migrant', maar worden ze er tegelijkertijd van onderscheiden door de overdrachtelijkheid die wordt aangeduid d.m.v. de aanhalingsstekens; DS, 17 juni 1991, p. 1.) Bovendien markeert het onderscheid twee **glijdende velden**. Zoals gewoonlijk wordt het expliciete gebruik van de term 'migrant' in het citaat, en groten-deels ook doorheen de hele serie, voorbehouden voor de traditionele groepen van gastarbeiders. De verwoording van het onderscheid impliceert dat de verschillen tussen de beschreven groepen van "onbekende en rijkere" vreemdelingen, hoewel "zéér groot", minder groot zijn dan de te beschrijven verschillen zouden geweest zijn indien ook de vier grootste groepen van migranten waren opgenomen in het overzicht. Dat dit oordeel niet in de eerste plaats slaat op de Italianen en Spanjaarden blijkt uit "[...] en vooral Turken en Marokkanen". Hier vinden we een eerste conceptuele verschuiving. De Italianen en Spanjaarden, die om historische redenen nog worden samengebracht met Turken en Marokkanen in de migrantencategorie, worden binnengehaald in de categorie van de 'andere vreemdelingen' op basis van een oordeel dat te maken heeft met de meting van verschillen—een oordeel dat zelf wellicht niet los staat van de politieke constructie die Europa heet. De verschuiving neemt verderop in hetzelfde artikel vaste vorm aan doordat in de conclusies nog slechts wordt gesproken over 'Marokkaanse en Turkse migranten' *versus* 'andere groepen van vreemdelingen'. Doorheen de serie merken we ook drie sporadische verschuivingen in de andere richting: voor de Japanners, de Skandinaven en de Polen. Van de Japanners wordt gezegd dat ze kunnen worden omschreven "als een model van pas gearriveerde migrantengroep" (DS, 24-25 augustus 1991, p. 2); de Skandinaven worden als "groeierende groep migranten" voorgesteld (DS, 22 augustus 1991, p. 2); en voor de bijdrage over de Polen krijgen we als titel "Poolse migranten nog niet in kaart gebracht door gebrek aan gegevens" (DS, 21 augustus 1991, p. 2). Nu is de verschuiving naar precies die drie groepen geen toeval in het licht van de conceptuele associaties die aan de term 'migrant' zijn verbonden. Migrant (lees: Turken en Marokkanen) leven in onze perceptie als een probleemgroep, en het probleem—zoals verder zal worden duidelijk gemaakt—heet *gebrek aan*

integratie. Welnu, het artikel over de Skandinaven, "Zweedse kolonie wil kulturele eigenheid behouden in eenwordend Europa" (DS, 22 augustus 1991, p. 2) handelt volledig over het feit dat de Zweden in Brussel zich *niet* beschouwen als *immigranten*, maar als Zweden die om professionele redenen tijdelijk in België verblijven en dus ook geen nood hebben aan integratie. Het artikel over de Japanners luidt "Japanners niet echt op zoek naar integratie" (DS, 19 augustus 1991, p. 2). Het legt eveneens de nadruk op de tijdelijkheid van het verblijf voor de meesten onder hen, en op de uitbouw van eigen voorzieningen zoals de Japanse school. En verder:

"Japanners wonen graag dicht bijeen, en vertonen *aldus* alle kenmerken van nieuwe *migranten*: die zoeken mekaar op." (DS, 19 augustus 1991, p. 2; onze cursivering)

De Polen daarentegen worden migrant door dat andere kenmerk in het associatieve complex, de *illegaliteit*:

"De Polen kunnen als een zeer aparte groep van migranten worden beschouwd. Het gros van de Polen zijn *zwartwerkers*, die *legaal* het land binnenkomen, hier illegaal werken, en *blijkbaar zéér* vlot aan werk *geraken*." (DS, 21 augustus 1991, p. 2)

De grotere problematisering van deze groep leidt ook tot institutionele aandacht in het kader van het 'migrantenbeleid':

"Op het Koninklijk Kommissariaat voor het Migrantenbeleid wordt de evolutie van de groep Poolse migranten nauwlettend gevolgd, voorzover er informatie over beschikbaar is." (DS, 21 augustus 1991, p. 2)

De Polen worden daardoor het duidelijkst ingelijfd in de categorie van de migranten. Voor de Skandinaven en de Japanners blijft het bij een sporadisch gebruik van de term. Maar in de artikels over de Nederlanders, de Duitsers, de Zairezen, de Fransen, de Britten en de Amerikanen komt het woord 'migrant' niet voor.

Meningen en attitudes

Ondanks de ondergedefinieerdheid van de doelgroep en de vaagheid en onnauwkeurigheid die de beschrijvingen ervan karakteriseren, toch is er geen gebrek aan opinies over migranten en andere vreemdelingen. Sommige zijn positief, andere negatief. Sommige worden expliciet ten beste gegeven, andere blijven impliciet.

Voor *expliciet positieve uitspraken* moeten we gewoonlijk naar officiële bronnen grijpen, waarin ze slechts een plaats krijgen ter verantwoording van een voorgesteld beleid. Zo vinden we in de "Verklaring tegen racisme en vreemdelingenhaat" van de Europese Gemeenschap (11 juni 1986) de volgende inleidende frase:

"[...] zich bewust van de positieve bijdrage die werknemers uit andere Lid-Staten of derde landen hebben geleverd en kunnen blijven leveren aan de ontwikkeling van de Lid-Staat waar zij rechtmatig verblijven en van het profijt dat de Gemeenschap als geheel daarvan trekt [...]"

De positieve bijdrage die hier aan de potentiële slachtoffers van racisme en xenofobie wordt toegeschreven, wordt uitsluitend geformuleerd in termen van de geleverde arbeid en de daaraan verbonden economische voordelen. Deze invalshoek vinden we ook in het rapport "Financieel-economische aspecten van een migrantenbeleid in België" (december 1990), opgesteld door het Koninklijk Commissariaat voor het Migranttenbeleid (verder afgekort als KCM). Geheel terzake wordt daarin gesteld dat de migrantenjongeren van vandaag een investering waard zijn in termen van onderwijs en beroepsopvoeding, omdat zij later onze pensioenen zullen moeten helpen betalen. Niet zonder enige ironie merken we hierbij op dat het dus toch wel jammer is dat de term *gastarbeider* in discrediet is geraakt, want daarin zat reeds het positieve aspect van de arbeid vervat, samen met het idee dat de arbeiders in kwestie welkome gasten waren. Tussen haakjes: het feit dat een term met inherent positieve connotaties zwaar belast kon raken met negatieve sentimenten zodat de nood aan eufemismen ontstond, is een ontegensprekelijk symptoom van de niet-zo-positieve perceptie van de anderen in onze maatschappij.

Ook buiten het economische domein vinden we in officiële bronnen expliciete uitdrukkingen van een positieve houding. Zo is er voortdurend sprake van een *verrijking* van onze cultuur door de aanwezigheid van de anderen. Getuige daarvan het KCM-rapport *Culturele verscheidenheid als wederzijdse verrijking* (april 1992):

"Het Koninklijk Commissariaat voor het Migranttenbeleid is zich bewust van de potentiële rijkdom voor het eigen samenleven in dit land van de onder ons aanwezige andere culturen." (p. 5)

In plaats van het feit van de verregaande verscheidenheid zelf uit te diepen als bron van verrijking, worden 'voorstellen' geformuleerd die kunnen gelden als "een verrijkend aanbod voor het culturele leven" (p. 4). De voorstellen zelf maken echter duidelijk dat het 'culturele leven' waarvan sprake zich grotendeels afspeelt aan de oppervlakte van de zogenaamde 'cultuuruitingen': het gaat om "Een verenigingsleven van en met migranten, door de overheid ondersteund" (ondertitel van het rapport), culminerend in een intercultureel vormings- en kunstencentrum. Een iets dieperegaande definitie van hoe culturele verrijking door de aanwezigheid van migranten eruit zou kunnen zien, vinden we bijvoorbeeld in *Een groene kijk op samen leven* (de migrantennota van AGALEV, juni 1991):

"Het intense contact via migranten met een Turks [sic] of Marokkaanse cultuur is verrijkend. Deze verrijking vinden we reeds terug in onze eetcultuur, in de hedendaagse muziek ... maar het kan ons westerlingen ook helpen bij de oplossing van onze problemen. De funktie en waardering van de ouderen in de migrantenfamilie steekt schril af tegen de wijze waarop wij ouderen uit onze samenleving bannen. In het licht van een verouderde bevolking kan samenleven met migranten leiden tot nieuwe inzichten." (p. 7)

Het blijft echter bij dit soort sporadische en meestal vage voorbeelden.

Impliciete positieve oordelen zijn nog moeilijker te vinden, behalve in concessieve constructies zoals "Hoewel ze onze samenleving verrijken, toch ...". Indien pragmatici gelijk hebben als ze impliciete informatie beschouwen als een sterke aanduiding van onderliggende inzichten en opinies, dan is de

opvallende afwezigheid van een impliciet gecommuniceerd positief perspectief op onze minderheidsgroepen een zeer onheilspekkend teken.

Expliciet negatieve uitspraken over migranten als groep komen vrijwel niet voor. Let wel: wij hebben onze bronnen, zoals eerder verklaard werd, uitdrukkelijk beperkt tot wat vermoedelijk acceptabel is voor een doorsnee inwoner van dit land. In teksten uit extreem-rechtse hoek vinden we uiteraard extreme standpunten waarbij openlijk neerdunkende verklaringen over migranten niet achterwege worden gelaten. Sedert zijn electoraal succes van 24 november 1991 is echter ook het Vlaams Blok op politieke respectabiliteit uit en wordt de neerdunkendheid afgevlakt of zelfs ontkend. Dit verschijnsel staat rechtstreeks in verband met de Vlaamse, Belgische of Europese zelf-perceptie (zie 2.2.), eerder dan dat het op een fundamenteel positieve attitude tegenover de andere zou wijzen.

Tenslotte vinden we een weelde aan *impliciet uitgedrukte negatieve opinies*. Een schoolvoorbeeld daarvan is artikel (25) in ons ééndagscorpus. Op het eerste gezicht is dit artikel de uitdrukking van een positieve attitude: de titel luidt "Oudere migranten geven geen last". Uit de tekst blijkt dan echter dat deze opinie over oudere migranten slechts naar voor wordt gebracht als contrastpunt voor de eigenlijke mededeling:

"[uit de mond van een Bergerhoutse cafébazin:] Maar ik herhaal het: een uitvalsbasis voor die patrouilles is dat hier zeker niet. Pas op, ik wou soms dat zo'n burgerwacht met honden bestond, hé? 't Zou er hier rap anders uitzien. Want wat is het probleem, mijnheer? Die oudere Marokkanen geven geen last, die zijn beleefd, die gaan zelfs van het trottoir af, als ik voorbij kom. Maar die bende hier op het pleintje, wanneer gaan die ons gerust laten?" (DNG, 6 juni 1992, p. 3)

Waarom klasseren we dit niet als een expliciet negatief oordeel? Omdat de verslaggever de afstandelijkheid van het citaat inbouwt. Behoudens de inleidende paragraaf bestaat het hele artikel uit uitspraken van de uitbaatster van Café Koxvrienden. Waarom kunnen we dan toch nog stellen dat de berichtgeving zelf op een impliciete wijze negatieve opinies uitdrukt? Omdat geen enkele poging wordt ondernomen de citaten in een interpreterend kader te plaatsen waaruit enige relativisering zou kunnen blijken. Integendeel, de indirecte boodschap van het artikel wordt ondersteund door een factuele

commentaar bij twee foto's van een vredig ogend pleintje: "Het Koxplein wordt verpest door bendes: zo werd zelfs een zwangere vrouw aangepakt in een telefoonceel". Zo wordt de lezer met zachte hand geleid naar begrip voor de conclusie van de cafébazin:

"Ze zeggen dat het hier een Vlaams Blok-café is. Bon, ze komen hier een of twee keer per jaar vergaderen, en daarbij, 99% van de mensen van Bergerhout stemt daarvoor. Wij weten wel waarom. Van mij mogen ze nog 100.000 migranten sturen, als ze zich maar een beetje aanpassen en ons gerust laten. Maar dat horen ze bij de Stad niet." (DNG, 6 juni 1992, p. 3)

Dit begrip moet des te sterker zijn daar de slotzinnen nauw aanleunen bij de algemeen aanvaarde retoriek over het migrantenprobleem.

Impliciete uitingen van negatieve houdingen vinden we vaak in de vorm van *verzwijgingen*. Een voorbeeld daarvan zien we in de artikels over de moord gepleegd door Mohammed D. op zijn ex-vriendin Marianne. Terwijl de moordenaar uitvoerig wordt geïdentificeerd als een Marokkaanse migrant (zie boven), wordt de man door wiens bemiddeling hij ervan overtuigd wordt vrijwillig uit Parijs terug te keren om zich bij de Antwerpse politie aan te geven slechts beschreven als 'zijn schoonbroer', 'zijn zwager', 'die man' en 'de man'. Indien de schoonbroer een Belg was geweest, dan hadden de berichten wellicht gesproken over 'zijn Belgische schoonbroer'. Nu blijft de etnische identificatie ambigu, zodat de lezer aangewezen is op wat in zijn/haar visie op een etnisch gestructureerde maatschappij het minst gemarkeerde geval is: dat waarin de schoonbroer eveneens een Marokkaan is. Door echter de ambiguïteit niet uit te schakelen en deze identificatie te verzwijgen, wordt een kans gemist om een verregaande vorm van samenwerking tussen een migrant en de Belgische politie in de verf te zetten. De migrantenbevolking wordt dus gekenmerkt door misdadigheid, niet door burgerzin. Als individueel voorbeeld zou dit niet voldoende overtuigend zijn, maar jammer genoeg is dit geval symptomatisch voor een zeer courante associatie van migranten met misdaad (zie M. Meeuwis 1990).

Het meest impliciete voorbeeld van negatieve beeldvorming van de migranten dat we recent in de Vlaamse pers hebben gevonden is een artikel

over een vakbondsbijeenkomst waarop ongerustheid werd uitgedrukt over de pensioenregeling. De titel van het artikel:

Ambtenaren bij minister Bourgeois

"Handen af van onze pensioenen!" (GvA, 9 juni 1992)

Het artikel wordt vergezeld van een foto met het volgende onderschrift:

"De openbare sector wil niet dat aan de pensioenregeling wordt geknabbeld. Tijdens een protestmars door Roeselare en een gesprek met minister Bourgeois werd de verontrustheid over deze zaak concreet uitgedrukt."

De foto toont echter geen protestmars, en evenmin een vakbondsvergadering, maar wél een marktfaerel met op de voorgrond een onmiskenbare migrant die rustig inkopen doet. In het beste geval betreft het hier een redactionele vergissing vanwege de krant, maar toch: de associatie tussen 'pensioenen', 'sociale zekerheid' en migranten is er, en de combinatie tekst/foto levert een aanvaardbare—zij het sterk racistisch getinte—boodschap op voor de lezer.

Om aan te tonen dat dit soort verschijnselen zich niet beperkt tot de media, waar onderlinge concurrentie soms enige sensitiezuucht in de hand werkt, grijpen we opnieuw naar een politiek document vanuit een onverdachte hoek, de Vlaamse Socialistische Partij, met name de nota *Samenleven in de jaren '90: Inzichten van de SP over het migrantenvraagstuk* (november 1989). Daarin lezen we bijvoorbeeld het volgende:

"In bepaalde buurten wonen vooral oudere Vlaamse mensen en jonge migrantenzinnen met kleine en opgroeiende kinderen, zodat er voor die ouders in verhouding veel drukte en lawaai is. Spanningen zijn in dergelijke situaties 'normaal'." (p. 5)

Als poging om de oorzaken te analyseren van spanningen tussen autochtone en allochtone bevolkingsgroepen is deze opmerking ofwel compleet irrelevant, ofwel impliceert ze dat migrantenkinderen meer lawaai en drukte veroorzaken dan autochtone Vlaamse kinderen. Zonder deze implicatie zou het citaat moeten worden geïnterpreteerd als een algemene uitspraak over de normaliteit van spanningen tussen ouderen en jonge families die in dezelfde omgeving wonen, omwille van een 'normale' geluids- en druktefactor. Vermits

de algemene geldigheid van een dergelijke uitspraak erg twijfelachtig is, en aangezien zij als algemeen geldige uitspraak geen bijdrage zou leveren tot de analyse van specifieke spanningen tussen allochtonen en autochtonen maar alleen tussen leeftijdsgroepen, dwingen de normale principes van relevantie ons tot de geformuleerde conclusie m.b.t. een impliciet negatief oordeel. De auteurs zouden ongetwijfeld deze implicatie verloochenen (wat volkomen in de lijn ligt van de geobserveerde afwezigheid van expliciet negatieve beweringen). Van de meeste lezers kan echter worden verwacht dat zij er niet in zullen slagen deze kwestie conceptueel te isoleren, zodat zij de implicatie onnadkend zullen aanvaarden als één van de premissen waarop de expliciete argumentatie is gebaseerd. Het is precies op deze manier dat presupposities doorgaans functioneren. Laten we echter even een tweede citaat uit dezelfde tekst nader beschouwen.

"Maar ook de eigen positie van vooral de Turkse en Marokkaanse vrouw maakt dat haar contactmogelijkheden en bewegingsruimte beperkt zijn, zodat ze zichzelf automatisch in een geïsoleerde positie stelt." (p. 5)

Dit citaat impliceert de ongenueanceerde validiteit van een negatief stereotype m.b.t. Turkse en Marokkaanse vrouwen, een stereotype dat de 'schuld' voor de werkelijke of vermoede isolatie van de vrouwen in kwestie zoekt in de cultuur van de minderheidsgroepen zelf. Een ernstige analyse zou vragen moeten beantwoorden zoals: leiden deze vrouwen werkelijk zo'n geïsoleerd bestaan? Met welke normen wordt die isolatie afgemeten? Hoe denken deze vrouwen zelf over hun situatie? Willen zij verandering? Indien niet, wat geeft ons dan het recht een oordeel te vellen? En indien wel, welke sociale en culturele krachten bemoeilijken de verandering? In welke mate is hun positie, wat die dan ook mag zijn, verantwoordelijk voor het gebrek aan communicatie met de autochtone bevolking? Of in welke mate zijn autochtone attitudes en stijlen verantwoordelijk? Een derde citaat:

"Hun wens [de wens van de jongeren] om 'ons' leefmodel over te nemen, met de welvaart die ze ervan verwachten, kunnen ze dikwijls niet waarmaken door een te laag scholingsniveau en moeilijkheden om aan werk te geraken." (p.6)

Hierin wordt de wens van de migrantenjongeren om onze levensstijl over te nemen als vanzelfsprekend voorgesteld. Hoewel zeker heel wat migrantenjongeren wensen in die zin koesteren, laat de formulering (waarin opnieuw gebruik gemaakt wordt van een presuppositie) te weinig ruimte voor twijfel. De realiteit van de wens wordt niet in vraag gesteld, en daardoor ontstaat er evenmin enige reflectie over de precieze inhoud ervan. Met andere woorden, het perspectief van de meerderheid wordt in deze citaten zonder enige discussie geprojecteerd op de minderheid. Dit geeft blijk van een latent superioriteitsgevoel dat verder wordt benadrukt door de verwijzing naar het lage scholingsniveau en de daaraan verbonden problemen op de arbeidsmarkt, als belangrijkste oorzaak voor de onvervulbaarheid van de aspiraties van migrantenjongeren.

Het superioriteitsgevoel dat gepaard gaat met de vanzelfsprekendheid van het vertrouwen in de Westerse levensstijl en waarden, vinden we terug tot in de nobelste en meest goedwillende pogingen om tolerantie ten toon te spreiden en een multicultureel perspectief te propageren. Een dergelijk initiatief is de verspreiding, door de vereniging *Bewrijdingsfilms* (gevestigd in Leuven), van opvoedkundige films die tot een beter intercultureel begrip moeten leiden. We geven slechts één voorbeeld, de film *Julia's geheim*, met in de hoofdrol een tienermeisje, Arzu, uit een Turkse familie in Nederland. Arzu staat voor een 'typisch' probleem. De familie wil haar uithuwelijken aan een jongeman in Turkije voor wie ze niets voelt. Het verhaal wordt verder opgebouwd rond het parallelisme tussen dit Turks-Nederlands probleem en het drama van Shakespeares *Romeo en Julia*, waarin Arzu op school de rol van Julia mag spelen (uiteraard aanvankelijk in het geheim, zonder medeweten van haar ouders). Hoe onschuldig het idee ook mag zijn, het parallelisme is er toevallig één tussen een hedendaagse situatie in een Turkse familie en een situatie waarvan Europeanen zich de mogelijkheid in een ver verleden nog kunnen inbeelden maar die in het hedendaagse Europa reeds lang is overstegen. Deze niet-bedoelde, maar daarom niet minder opmerkelijke, impliciete uitdrukking van een sociaal en cultureel superioriteitsgevoel—waarvan we verder nog talrijke voorbeelden zullen zien—wordt nog bezwarender naar het einde van de film toe. Op miraculeuze wijze ziet de Turkse vader het licht. Hij beslist dat het geluk van zijn dochter belangrijker

is dan zijn eigen (cultuurgebonden notie van) gezichtsverlies, en hij geeft toe. Met andere woorden, alle problemen zijn opgelost van zodra leden van de minderheidsgroepen bereid zijn zich aan te passen aan de normen van onze tijd in ons maatschappelijk bestel. Merk op dat het aanpassingsproces dat wordt voorgesteld als oplossing voor culturele incompatibiliteiten volstrekt unidirectioneel is. Waarover verder meer.

Intussen blijft de vraag: wie is 'de migrant'? Het migrantendiscours vanwege het beleid en in de media geeft hierop in elk geval geen ondubbelzinnig antwoord. Daardoor rijst een nieuwe vraag: hoe kan men een samenlevingsprobleem oplossen, of er zelfs maar zinnig over reflecteren, wanneer de betrokken sociale formaties zo slecht omschreven zijn?

2.2. Beelden van onszelf

Culturele superioriteit

In tegenstelling tot vroeger (d.w.z. met inbegrip van een flink stuk van de twintigste eeuw) blijven in het hedendaagse Europa expliciete uitlatingen over culturele superioriteit doorgaans achterwege—behalve met verwijzing naar de Verenigde Staten van Amerika waarover de volkswijsheid ons vertelt dat er geen cultuur te vinden is. De uitdrukkingvormen zijn subtieler geworden, zoals in voorgaande voorbeelden reeds bleek uit de vanzelfsprekendheid waarmee het eigen cultuurmodel als na te volgen norm naar voor wordt gebracht. Typerend voor het denkpatroon is een vermenging van 'ontwikkeling' (technologisch, wetenschappelijk, militair, economisch) met 'beschaving' (waarden, 'cultuur'). Daarbij wordt ervan uitgegaan dat er landen zijn met een lage ontwikkeling maar een hoge beschaving (bijvoorbeeld China) zowel als met een hoge ontwikkeling maar een lage beschaving (een typisch voorbeeld moet dan de VS zijn). Tot de landen die een hoog beschavingsniveau met een hoge graad van ontwikkeling combineren behoren Japan en de Westeuropese landen, terwijl onze migranten jammer genoeg uit landen komen met een laag ontwikkelingspeil en een lage beschavingsgraad—en die

dus achterlijk zijn zowel op het vlak van de technologie als op dat van de culturele waarden.

Het superioriteitsgevoel uit zich ook door het contrast dat we observeren tussen de afwezigheid van lovende commentaren op het culturele erfgoed van onze migranten en de regelmaat waarmee de culturele rijkdom van Europa wordt bezongen. Een schijnbare uitzondering treffen we aan in een artikel naar aanleiding van de publicatie van *Vreemde grootmoeders*, geschreven door Mim El Messaoudi-Van Keer, een Vlaamse vrouw met een Marokkaanse echtgenoot. Het boekje behandelt de kennismaking van de schrijfster met de familie en het geboortedorp van haar man. Het artikel krijgt de veelbelovende titel, tussen aanhalingsstekens, "Mijn boek is ode aan Marokkaanse vader van mijn kinderen" (DS, 4-5 januari 1992, p. 12). Positiever lijkt niet te kunnen, maar de ondertitel leidt ons al dadelijk in een andere richting: "'Vreemde grootmoeders' bekijkt Marokko open en kritisch". Op een verdere verklaring hoeven we niet lang te wachten. In de inleidende paragraaf lezen we:

"Uitgegeven als jeugdboek, eigenlijk meer geschikt voor volwassenen, niet bepaald een hoogvlieger, maar wel interessant door de open en warme maar ook kritische kijk van de schrijfster op een nog zeer traditioneel stukje Marokko en zijn bewoners." (onze cursivering)

Oef! Mim is dus toch geen overloopster. Ondanks het feit dat ze met een Marokkaan getrouwd is slaagt ze erin haar kritische afstand te bewaren. Daarom is het boek interessant, want zonder kritiek dit "zeer traditioneel stukje Marokko" benaderen (d.w.z. er een onverholven positief beeld van scheppen), dat kan uiteraard niet vanuit ons moderne perspectief. Wél is het een deugd een "open en warme" kijk te ontplooien, d.w.z. een vrij grote (zij het begrensde) sympathie voor de andere cultuur aan de dag te leggen. Verder ontwikkelt het gerapporteerde interview het beeld van een perfect normaal huwelijk, totdat het artikel d.m.v. cursivering plots de klemtoon legt op twee opmerkingen van de interviewster:

"Minder prettig in het verhaal is dan weer het toch wel zeer grote overwicht van de man op de vrouw."

"Nog iets dat ons tegen de borst stuit, is het fanatiek belang dat vooral vaders hechten aan de maagdelijkheid van hun dochters, terwijl ze voor hun zonen een oogje toeknippen."

Daarmee is de sociale achterlijkheid van de beschreven maatschappij, en in overdrachtelijke zin dus ook van onze migrantenbevolking, nogmaals in haar meest stereotiepe vorm bevestigd. Wat nog overblijft van de ode aan de Marokkaanse echtgenoot is de suggestie dat hij anders is dan zijn volksgenoten: hij is de enige Marokkaan in zijn dorp, en hij heeft in Brussel informatica gestudeerd. De wending die dit potentieel zeer positieve artikel aanneemt, toont ontgensprekelijk de drang tot abnormalisering van de vreemdeling, een drang die het begrijpelijk maakt waarom Vlaanderen niet massaal is gaan lezen in *Vreemde grootmoeders* maar wel *en bloc* heeft genoten van Paul Jambers' sensatiezuchtige VTM-bijdrage over gemengde huwelijken waarin geen enkel 'normaal' geval aan bod kwam.

Superioriteit spreekt niet alleen indirect uit het feit dat een echt positieve beeldvorming van de andere geen kansen krijgt, maar ook rechtstreeks uit een steeds weerkerende positieve zelf-evaluatie. Een eerste aspect van positieve zelf-appreciatie berust op de perceptie van *culturele rijkdom*. De retoriek hieromtrent staat bol van termen zoals 'eigenheid' en 'identiteit', die dan al even hoogdravend als vaag worden gedefinieerd met verwijzing naar een rijk cultureel verleden en de economische dynamiek vroeger en nu, en die verder steunt op de reïficatie (d.w.z. 'verdingelijking', maar dan eerbiediger) van 'de taal'. Om alle noodzakelijke elementen—die we later uitvoerig aan bod zullen brengen—terug te vinden, volstaat het een blik te werpen op het verslagboek van het Nationaal Congres van de Vlaamse Volksbeweging (van 21 april 1991 te Kortrijk), een vereniging die een retoriek ontplooit die steeds respectabeler blijkt te worden en bijvoorbeeld een afzetmarkt vindt in het vernieuwde gedachtegoed van de Volksunie. Op het Europese vlak, waar het belang dat gehecht wordt aan eigenheid en kleinschalige identiteit wordt vertaald in het streven naar een "Europa der volkeren" en een "Europa der regio's", krijgt *culturele rijkdom* als inhoud *culturele diversiteit*. Die diversiteit zelf wordt beschouwd als een waarde op zich, niet als een normaal verschijnsel maar als een uitzonderlijk erfgoed dat moet worden beschermd omdat ze mogelijk anderszins wordt bedreigd door een grootschalige Europese nivellering waarin de 'kleine naties' en de 'kleine volkeren' hun eigenheid zullen

verliezen. In de verantwoording voor de defensieve reflex wordt steevast een beroep gedaan op de uitzonderlijkheid van de rijke Europese culturele verscheidenheid. Deze zelf-appreciatie bevat een duidelijk element van superioriteit. De doorsnee Europeaan is ervan overtuigd dat de culturele diversiteit, en dus rijkdom, in Europa veel groter is dan elders in de wereld. Intellectuelen en politici dragen er hun steentje toe bij om dit idee in stand te houden. Volgens een vaak geciteerde uitspraak van de Franse socioloog Edgar Morin is de diversiteit "Europa's originaliteit bij uitstek". Alan Sked (van de London School of Economics) beweert in dezelfde stijl, met toepassing op België:

"De Belgische taalstrijd is één van de vele tekenen die er op wijzen dat juist *verdeeldheid* het meest distinctieve kenmerk van de Europese beschaving is — datgene wat de Europese beschaving van de andere onderscheidt." (Nucleus, februari 1990, p. 3)

En Gaston Geens, toen nog voorzitter van de Vlaamse Regering, kon blijkbaar niet nalaten een gelijkaardige commentaar te leveren tijdens een bijeenkomst van Europese regionale besturen te Brussel (in april 1990):

"Met veel nadruk zei hij [Gaston Geens] dat de culturele verscheidenheid één van de treffendste kenmerken is van het Europese continent en 'die rijkdom moeten we ten volle benutten.'" (DS, 25 april 1990, p. 3)

Het was dan ook niet verwonderlijk dat zijn opvolger Luc Van den Brande naar Barcelona trok voor de ondertekening van een Vlaams-Catalaanse gemeenschappelijke verklaring in het kader van "de vrijwaring van de culturele verscheidenheid binnen het eenwordende Europa" (DS, 29 mei 1992, p. 2). Het idee van de uitzonderlijke culturele verscheidenheid en rijkdom in Europa is uiteraard even naïef als volhardend. Nemen we slechts één parameter van culturele diversiteit, de graad van linguïstische differentiatie (waarbij we, vooruitlopend op de verdere uiteenzetting, opmerken dat taal wellicht het meest wordt vermeld als markeerder van identiteit binnen het Belgische en Europese debat), dan zien we dat Europa het minst gediversifieerde van alle continenten is. Met 15% van de wereldbevolking worden in Europa slechts 3%

van de talen van de wereld gesproken, tegenover, bijvoorbeeld, 31% van alle talen op het Afrikaanse continent met slechts 10% van de wereldbevolking. Mathematisch uitgedrukt—voorzover dat kan—is Afrika vanuit linguïstisch oogpunt dus vijftien maal zo gevarieerd als Europa. De mogelijkheid van enige onderschatting aan Europese kant en overschatting aan Afrikaanse kant, kan de discrepantie alleen wat verkleinen en zeker niet wegwerken. Ook het in rekening brengen van bijkomende parameters zal het globale beeld nauwelijks aantasten, wel integendeel.

In schijnbare tegenspraak met de perceptie van ongeëvenaarde diversiteit en rijkdom, vinden we een tweede element ter ondersteuning van een latent superioriteitsgevoel: een perceptie van *Europese culturele eenheid*. Die eenheid steunt op twee pilaren, *het christendom* en *de democratische gedachte*. Onder de titel "Het monotheïsme verklaart voor Mark Eyskens het Europese raadsel" publiceerde *Nucleus* een artikel waarin de toenmalige Minister van Buitenlandse Zaken verklaart:

"Het monotheïsme is gedurende eeuwen de hefboom geweest voor onstelpbare creativiteit en vernieuwingsdrang." (Nucleus, februari 1990, p. 2)

Bescheiden is deze uitspraak zeker niet, en het oorzakelijk verband wordt geenszins genuanceerd, maar in het volgende nummer van *Nucleus* verscheen een zo mogelijk nog sterkere uitdrukking van dezelfde basisgedachte. De Nederlander Frans Alting von Geusau, professor in de rechten te Tilburg en te Leiden, tracht daarin aan te tonen dat

"[...] de revolutie [die op dat moment aan de gang was in Oost- en Centraal-Europa] werd gevoed door de gemeenschappelijke christelijke wortels van de Europese beschaving." (Nucleus, maart 1990, p. 1)

Een 70-jarig communistisch regime is dus geen echt product geweest van de Europese beschaving. De christelijke ethiek van persoonlijke verantwoordelijkheid daarentegen, van een leven in waarheid en de daaraan verbonden moed om zich vrij uit te spreken onder een repressief regime, is verantwoordelijk voor de politieke veranderingen. Dit argument trekt een rechte lijn tussen bepaalde aspecten van *christelijke ethiek* en *democratische waarden* en

denkwijzen. Terwijl het expliciete christelijke argument alleen zal worden aangevoerd door christenen (zeker in Vlaanderen, waar zij een duidelijke 'zuil' van de samenleving vormen), is het *de democratische gedachte* die door niet-christenen zowel als christenen wordt beschouwd als de gemeenschappelijke basis van een pan-Europese cultuur. West-Europa, met zijn transatlantische bondgenoten, wordt gezien als de belichaming van deze denkwijze. Daardoor krijgen Westeuropese landen de gelegenheid te denken over de gebeurtenissen in Oost-Europa in termen van "The Way The West Has Won" (de titel van een artikel uit *The World in 1990*, The Economist Publications, 1990) eerder dan in termen van interne wijzigingen waartoe bepaalde politieke figuren, individueel en collectief, een cruciale bijdrage hebben geleverd, al dan niet onder de druk van onhoudbare interne toestanden en onstuitbare interne en externe bewegingen.

Alvorens verder in te gaan op de rol van democratische waarden in het Europese zelfbeeld, keren we even terug naar het gepercipieerde verband ervan met de christelijke traditie. Laten we eerst Paul Belien aan het woord:

"Het liberalisme, of de *vrijheid*, is ontstaan uit *het kristelijke fundament* van de westerse maatschappij." (Trends, 18 juni 1992, p. 52; onze cursivering)

Naaft *vrijheid* kan de nadruk ook worden gelegd op *openheid* en alle andere waarden die ons lief zijn. In de Vrije Tribune van *De Standaard* (15-16 juni 1991) en onder de titel "Kerk kiest voor multiculturele samenleving" schrijft Etienne Quintiens, Secretaris Generaal Interdiocesaan Pastoraal Beraad, over "noodzakelijk wederzijds respect voor elkaars cultuur en godsdienst, interculturele uitwisseling en interreligieuze dialoog". Hij vervolgt:

"*Uiteraard* wezen wij daarbij uitdrukkelijk op de gelovige motivatie van ons engagement. *Als kristenen* worden wij opgeroepen om *de gastvrijheid voor vreemdelingen*—vooral voor de armen en zwakken onder hen—te beoefenen." (p. 8; onze cursivering)

De band wordt dus als vanzelfsprekend voorgesteld, hoewel hij voor de enen (bijvoorbeeld Belien) leidt tot een verantwoording voor conservatieve intolerantie en voor anderen (de meeste vertegenwoordigers van de Kerk zelf)

tot het expliciet prediken van verdraagzaamheid. Toch staan voor iedereen in dit zelfbeeld begrippen zoals *openheid* en *tolerantie* centraal. Sommigen maken daarbij de sprong deze eigenschappen niet alleen als typisch maar als haast uniek voor het christendom te beschouwen. De stap naar het culturele superioriteitsgevoel is daarom in vele geschriften en uitspraken niet zo groot. Een voorbeeld daarvan vinden we bij de Nederlandse liberale oppositieleider Frits Bolkestein:

"Bolkesteins tesis komt erop neer dat kristendom, rationalisme en humanisme de Westerse wereld waarden hebben meegegeven zoals scheiding tussen kerk en staat, vrijheid van meningsuiting, non-discriminatie en verdraagzaamheid en dat de islamitische wereld op dat vlak veel minder ver staat." (DS, 17 september 1991, p. 4)

Zo ontstaat een lijnrechte relatie tussen westerse cultuur, christelijke waarden, ons huidige socio-politieke systeem, en superioriteit. In zijn meest extreme vorm is de verwoording van de superioriteit een expliciete ontkenning van de evenwaardigheid van christendom en islam, zoals in een reeks tirades van de oriëntalist Koen Elst die de islam karakteriseert als een inherent onverdraagzame, moordzuchtige, en daarom verwerpelijke religie ("De islamitische bom", DS, 31 januari 1992, p. 8; "Stop kruiperigheid [tegenover de islam]", Trends, 23 april 1992, pp. 54-58; "De nieuwe zuil: Islamitische vijfde kolonne", Trends, 7 mei 1992, pp. 118-122); kruistochten, inquisitie, de uitroeping van de Indianen worden daarbij afgedaan als ontypische christelijke *fais divers*. Meer gematigde uitdrukkingvormen van het morele absolutisme zijn zeer talrijk. Zo stelt ook Herwig Arts (1991) het tolerante christendom enerzijds tegenover andersdenkenden die 'denken', maar anderzijds tegenover 'antiklerikalen' en 'islamitische fundamentalisten', en wordt de gelijkwaardigheid van standpunten ontkend:

"In werkelijkheid is niet de waarheid relatief, maar wel de standpunten van waaruit de verschillende mensen of groepen die waarheid zoeken en in ogenschouw nemen. De bewering dat ieder menselijk standpunt noodzakelijk relatief en beperkt is, betekent echter nog geenszins dat alle standpunten gelijkwaardig zouden zijn. Er zijn vele plaatsen en standpunten in Zwitserland van waaruit men de Matterhorn kan zien. Geen enkel standpunt toont ons de gehele berg met al zijn flanken, maar toch zijn er bergbeklimmers en gidsen die plaatsen kennen van waaruit men bijzonder

grote delen van die berg op een indrukwekkende wijze kan overschouwen. Ook de verschillende standpunten van waaruit de diverse filosofieën en strekkingen het Godsprobleem beschouwen, zijn geenszins evenwaardig. Hoe breder, vollediger en scherper de blik die zij bieden, des te waarheidsgetrouwer is hun - relatieve - standpunt." (pp. 16-17)

Zoals het hoort bij een tolerante stijl, blijft de bevestiging van de eigen cultureel-religieuze meerwaardigheid gewoonlijk volledig impliciet, zoals in voorgaand citaat, en dus retorisch ontkenbaar. Die impliciete culturele superioriteit (die, zoals onze bespreking van de oplossingen voor het migrantenprobleem zal aantonen, het opleggen van aanpassing aan onze superieure waarden verheft tot een humane plicht—zoals het de humane plicht was van de koloniatoren om primitieve volkeren te beschaven) kan inderdaad op het expliciete vlak ontkend worden, wat dan weer een krachtige uitdrukking van tolerantie en openheid oplevert, precies die waarden die de aanspraak op culturele superioriteit schragen.

De edele Europeaan

Democratische waarden, respect voor de vrijheid van meningsuiting en andere fundamentele rechten van de mens, regeringen verkozen door het volk, worden gezien als ingrediënten van een culturele erfenis die ervoor zorgt dat de Europeaan van nature open van geest is en verdraagzaam voor anderen. Onmiddellijk valt hierbij op dat de sprong van een *culturele erfenis* naar uitspraken omtrent de *natuur* van een bevolking minstens twijfelachtig is. Erger dan dat, de beschrijving die van de culturele erfenis zelf wordt gegeven is vrij dubieus, zelfs in de meest officiële bronnen. Zo aanvaardt de Europese Gemeenschap in haar *Verklaring tegen Racisme en Vreemdelingenhaat* (11 juni 1986) als vanzelfsprekend

"[...] dat het respect voor de waardigheid van de menselijke persoon en het uitbannen van uitingen van rassendiscriminatie deel uitmaken van het gemeenschappelijke culturele en juridische erfgoed van alle Lid-Staten."

Op dezelfde wijze verklaart een begeleidende nota bij de resultaten van een Europees opinieonderzoek over "Racisme, vreemdelingenhaat en onverdraagzaamheid" het volgende:

"Het is van belang te constateren dat de eerbiediging van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden deel uitmaakt van het gemeenschappelijke erfdeel van politieke idealen en tradities van de Europeanen." (Eurobarometer, november 1989, p. 1)

In beide gevallen worden *idealen* geformuleerd in termen van *geobserveerde historische feitelijkheid*. De aandacht voor geschiedenis moet echter wel erg selectief zijn om voorbij te kijken aan gedachtenstromingen en gebeurtenissen van vóór en tijdens de Tweede Wereldoorlog, aan antisemitisme in het algemeen, aan voortdurende (vaak bloedige) interetnische, interreligieuze en intertaalge conflicten, en aan de attitudes die aan de grondslag lagen van de interactie tussen Europese naties en hun kolonies, zelfs na de dekolonisatie. De historisch geformuleerde uitspraken over de Europese cultuur en traditie van openheid en verdraagzaamheid vormen een triest voorbeeld van de ongemerkte *herschrijving van de geschiedenis* die in groteskheid niet moet onderdoen voor de vervalsingen van de Grote Sovjet Encyclopedie, en die in feite het werk van Robert Faurisson haast verbodig maakt. De opgesomde feiten worden afgedaan—nogmaals—als *faits divers*, ontypische ongelukjes. Omwille van de vanzelfsprekende waarheidswaarde die wordt gehecht aan de algemene historische observatie van Europese openheid, kan men slechts schoorvoetend toegeven dat er vandaag in Europa toch een gebrek aan tolerantie merkbaar is:

"Toch komt er een zekere onverdraagzaamheid tot uiting jegens personen of groepen vanwege verschillen in ras, godsdienst, cultuur, sociale klasse of nationaliteit." (Eurobarometer, november 1989, p. 1)

De eufemistische verwoording van 'een zekere onverdraagzaamheid' die 'tot uiting komt' staat in schril contrast met het expliciete thema van het onderzoek dat wordt besproken: *racisme, vreemdelingenhaat, onverdraagzaamheid*. De retoriek zorgt ervoor dat zulke negatieve gevoelens tegenover

anderen worden voorgesteld als **on-Europees**. De Europeaan is *van nature* nobel en humaan, en racisme en xenofobie zijn—zoals we verder zullen zien—te wijten aan de kwade trouw van moedwillige agitatoren. Dit verklaart waarom, zoals eerder aangestipt, expliciete negatieve uitspraken over de immigrantenbevolking vrijwel afwezig zijn in officiële en semi-officiële teksten. Die zouden immers de Europese zelfperceptie van grootmoedigheid, openheid en verdraagzaamheid aantasten. Hoeveel retorische acrobatie het ook mag kosten, de edele Europeaan doet wat hij kan om zijn zelfbeeld staande te houden, ook al grenst het resultaat aan het absurde, zoals in dit voorbeeld:

"Bijna één op de twee Europeanen beschouwt de aanwezigheid van immigranten in zijn land eerder als iets positiefs voor de toekomst. Een sterke minderheid is de tegenovergestelde mening toegedaan." (Eurobarometer, november 1989, p. 6)

De enige houdbare conclusie die kan getrokken worden uit de inhoud van dit citaat is dat anti-immigrantengevoelens zeer sterk zijn, maar de auteurs doen een klungelachtige poging om het tegendeel te doen geloven. Merk op dat de "bijna één op de twee Europeanen" met positieve gevoelens jegens de aanwezigheid van vreemdelingen duidelijk "een sterke minderheid" vormt, een beschrijving die echter wordt gereserveerd voor de minder verdraagzamen, d.w.z. voor de minder typische Europeanen. Merk eveneens op dat de positieve gevoelens van bijna één op de twee Europeanen niet zozeer zijn gericht op vreemdelingen die als mens individueel en collectief kunnen bijdragen tot een rijker Europees sociaal en cultureel klimaat, maar eerder op "de aanwezigheid van immigranten", een werkelijkheid op een veel abstracter niveau—het niveau van de idealen die worden verward met de historische feitelijkheid. Men kan zich daarom afvragen of die sterke minderheid (onze herfrasering!) van tolerante Europeanen nog steeds dezelfde respons zou geven indien de vraagstelling concreter was of indien zij dagelijks de confrontatie met vreemdelingen zou moeten aangaan. In het volgende citaat wringen de auteurs zich in vrij onwaarschijnlijke bochten om toch maar duidelijk te maken dat zelfs de minder tolerante respondenten er geen voorstander van zouden zijn dat ondemocratische maatregelen zouden worden genomen.

"Het gevoel van onbehagen in sommige landen van Europa met betrekking tot de immigratie betekent niet dat de burgers van deze landen maatregelen wensen die tegen de democratische waarden en beginselen indruisen. Integendeel, drie op de vier Europeanen vinden dat de situatie van de immigranten beter of althans niet slechter moet worden: hierbij rekenen zij op de Europese instellingen." (Eurobarometer, november 1989, p. 7)

Indien drie van de vier Europeanen niet wensen dat de situatie van de vreemdelingen verslechtert, wil dat dan zeggen dat één op de vier zulks **wél** wenst? Kunnen we dus spreken van 25% vreemdelingenhaat? Hoe verhouden zich verder, binnen de groep van drie op vier, diegenen die een effectieve verbetering van de levensomstandigheden van de vreemdelingen willen tot diegenen die alleen maar geen verslechtering voorstaan? Het wensbeeld van de edele Europeaan laat echter niet toe dat dergelijke vragen worden gesteld.

De Vlaming, toonbeeld van openheid

Wat we op het Europese niveau constateren vinden we onverwaterd terug in Vlaanderen. Zo begint de slotparagraaf van de gelauwerde serie "De vreemde mutatie van Brussel" met de geruststellende woorden:

"Vlamingen zijn van nature een gastvrij volk, nieuwsgierig naar andere culturen, nieuwe invalshoeken." (DS, 24-25 augustus 1991, p. 2)

Een bloemlezing uit de ontelbare gelijkgezinde uitspraken, vaak te rapen in gematigd Vlaams-nationalistische hoek, is wellicht overbodig. De nood aan zelfbevestiging is blijkbaar groot. Opnieuw ontdekken we de vreemde sprong van een *socio-cultureel* gedefinieerde groep, de 'Vlamingen', naar de toekenning van eigenschappen, hier 'gastvrijheid', die die groep *van nature* zouden kenmerken. Het geloof in de *volksaard* zit diep geworteld. Zoals we verder zullen zien heeft dat geloof verregaande consequenties voor de definitie of de conceptualisering van het migrantenprobleem. Immers, aangezien wij van nature gastvrij zijn, kan de migrantenproblematiek nooit (zelfs gedeeltelijk) onze schuld zijn. Er moet wel iets fout zitten met de migranten.

2.3. Een definitie van het probleem

De migrantentijdbom

Sedert duidelijk geworden is uit de opeenvolgende electorale successen van het Vlaams Blok dat de migrantenproblematiek een bevattelijk thema is dat minstens tot de verbeelding spreekt en dus stemmenwinst kan opleveren, belijden Vlaamse politici in koor hun schuld omdat zij *het probleem* hadden laten *verrotten*. Het probleem wordt beschreven als een 'situatie' of 'toestand' die *explosief, dramatisch, dringend* en *onleefbaar* is geworden. Er is zelfs sprake van een *migrantentijdbom*. Laten we even een paar gezaghebbende stemmen aan het woord. In een televisiegesprek waarin o.a. de Belgische 'toestand' wordt vergeleken met Frankrijk en Italië (waar even voordien moorden waren gepleegd op vreemdelingen), zegt CVP volksvertegenwoordiger Marc Van Peel:

"De toestand in Antwerpen wordt veel explosiever." (BRTN TV1, De Zevende Dag, 25 maart 1990)

PVV voorzitter Guy Verhofstadt gaat volledig akkoord:

"En nochtans wordt op het terrein de situatie altijd maar slechter en slechter. De spanning tussen de bevolkingsgroepen in ons land in de verschillende wijken van de steden en gemeenten neemt almaar toe." (PVV-Info, BRTN Radio 1, 29 maart 1990)

De meest gedramatiseerde formulering vinden we in een artikel, overladen met metaforen, van de hand van Manu Ruys:

"Het migrantenvraagstuk moet ook worden geplaatst in zijn geopolitieke context. De Europeaan dreigt een uitstervend ras te worden [...]"

De doorsijpeling is begonnen kort na de Tweede Wereldoorlog. De druppels werden sinds lang waterstralen. Valt de dijkbreuk nog te vermijden? [...] Komt hier geen algemeen-Europese benadering, dan staat de opgroeiende generatie in de 21ste eeuw dramatische schokken te wachten." (DS, 19 mei 1990)

Verdere getuigenissen lijken ons van het goede te veel. Niemand kan er bij het zien van zoveel overtuiging nog aan twijfelen dat er 'een probleem' is. Maar hoe ziet dat eruit?

Openbare orde, veiligheid en welvaart

Gewoonlijk zijn het alleen figuren in het rechtse kamp die openlijk beweren dat de aanwezigheid van grote groepen migranten in ons land de *welvaart* aantast en 'de toekomst van onze kinderen hypothekeert'. Op straat is dit echter één van de ruimst verspreide argumenten voor een anti-migrantenattitude. Migrantten zouden disproportioneel gebruik maken van de sociale zekerheid en posities innemen die eigenlijk onze werklozen toekomen. Dergelijke argumenten stoken echter niet met het grootmoedige zelfbeeld van de Europeaan en komen in onze niet-extremistische bronnen daarom alleen in hun meest impliciete vorm voor, zoals in het eerder besproken "Handen af van onze pensioenen" vergezeld van een foto van een migrant (GvA, 9 juni 1992). Op het expliciete vlak doen de gematigde media en politici hun best om het welvaartsargument te ontkrachten. Zij doen dit door te spreken en te schrijven over de bevolkingsaan groei die wij alleen nog aan de vreemdelingen te danken hebben, de vele cruciale posities die migranten op de arbeidsmarkt innemen en waarin zij nooit door autochtonen vervangen zouden kunnen worden, en de bijdragen die migranten leveren aan de schatkist en die wellicht hoger liggen dan de kostcijfers die het Vlaams Blok voor hun aanwezigheid heeft berekend. Met de woorden van Louis Tobback, "Migrantten vormen enorm reservoir" (DS, 31 maart 1992, p. 2). Deze volgehouden poging tot ontkrachting van het argument plaatst de migranten in het centrum van een kosten-baten analyse en impliceert de aanvaarding van de premissen. Eén van die premissen is dat wij de aanwezigheid van vreemdelingen niet zomaar moeten aanvaarden: zij zijn welkom voor zover ze nuttig zijn en geen verliespost voor de staatskas; zij zouden geen aanwezigheidsrecht hebben indien zij niet economisch rendabel waren.

Uit de analyse van het conceptuele complex dat onze notie van 'de migrant' omringt (zie 2.1.) bleek een hardnekkige associatie van het migran-

tenprobleem met *illegaliteit*. Die associatie hoeven we niet te zoeken in subtiliteiten. Ze is doorgedrongen tot in de krantekoppen. Twee voorbeelden daarvan:

Titel: "Vreemdelingenprobleem ook in Nederland tijdbom"

Ondertitel: "Regering wil *illegale buitenlanders* hard aanpakken" (DS, 20 juni 1991, p. 10; onze cursivering)

Titel: "Regering benoemt ambassadeur voor *migrantenzaken*"

Ondertitel: "Strengere aanpak arbeid *illegalen*" (DS, 25-26 april 1992, p. 1; onze cursivering)

De sprong naar *criminaliteit* en het probleem van de *veiligheid* is bijzonder klein. Nogmaals een krantekop om daarvan te getuigen:

Titel: "Regering pakt *veiligheid* en *migranten* aan"

Ondertitel: "Dehaene: spoedig maatregelen" (DS, 21 april 1992, p. 1; onze cursivering)

Om even terug te grijpen naar ons corpus van één dag (6 juni 1992), van de 37 verzamelde artikelen behandelen er 22 expliciet thema's die behoren tot het domein van de illegaliteit, criminaliteit en veiligheid. Ook uit vroegere studies van de berichtgeving over de 'kleine criminaliteit' (Meeuwis 1990) blijkt de sterke conceptuele band die migranten met misdadigheid verbindt (wat ook buiten België het geval schijnt te zijn; zie van Dijk 1983). Hoewel sporadisch bewuste pogingen worden gedaan om dit te vermijden, is het totaalbeeld weinig veranderd in de laatste jaren en zijn excessieve etnische markeringen van misdadigers (zoals in het geval van Mohammed in artikels (8) en (11) in ons corpus) geen uitzondering. Op dat vlak scoren zwarte Afrikanen even goed als de prototypische migrant. Zo wordt de schuld van John Esin-Etim (artikels (17), (18), (19), (20), (21) en (23)) ongenueanceerd aanvaard. Zijn afwezigheid op het proces wordt geïnterpreteerd als een bewijs van schuld, eerder dan, bijvoorbeeld, als een aanwijzing voor mogelijke angst voor vooringenomenheid bij de behandeling van de aanklacht. Er wordt zelfs een uitvoerige indirecte bewijsvoering tegen hem opgezet:

- (17) "Eerder dit jaar werd de Nigeriaan ook betrapt op doping, maar werd door de Belgische Voetbalbond vrijgesproken omwille van procedurefouten."
- (18) "[...] het duurde niet lang vooraleer Etim [...] een reputatie van 'enfant terrible' achter zich aansleepte. [...] De bonkige Nigeriaan [...] verviel nadien in zijn wispelturigheid. [...] Halfweg het seizoen raakte Etim in een spraakmakende doping-affaire betrokken."
- (19) "Etim, eerder al betrokken bij een dopingzaak, bleef afwezig op het gerechtshof."
- (21) "[...] sporting Lokeren, waar hij [...] spoedig weer uit de gratie van trainer Anthoenis verdween ingevolge een geheel eigen interpretatie van de profvoetballersdiscipline.
[...] Etim verdween weer uit de ploeg [Lierse] na een dopingaffaire, waarvoor hij door de Belgische Voetbalbond werd vrijgesproken wegens procedurefouten [...]."
- (23) "[...] door zijn club al niet meer opgesteld, naar aanleiding van een dopingaffaire."

Hij wordt dus beschreven als een oneerlijk sportman, wispelturig en zonder discipline. Wegens de beschikbaarheid van een dergelijke karakterschets was het misschien niet zo dom om van het proces weg te blijven. Binnen het geheel van de berichtgeving inzake vreemdelingen en criminaliteit speelt de beschrijving in op een reeds aanwezig geheel van stereotypen: dat van de vreemdeling als onaangepast element, met criminele neigingen. Het geval Etim bevestigt daarmee een algemeen, structureel probleem.

Behalve in individuele gevallen zoals die van Etim en Mohammed, waarin zeer specifieke feiten ter sprake komen, worden de criminaliteit en de onveiligheid meestal opgetild naar het algemene en abstracte niveau waar het opnieuw mogelijk wordt enige grootmoedigheid ten toon te spreiden. Er worden 'neutrale' verklaringen aangevoerd voor het criminele gedrag:

"In een bondige stijl stelt hij dat druggebruik aan de basis ligt van 70 procent van de misdrijven in de kanaalzone." (in artikel (1))

Of nog:

"De jongeren die tot Belg worden genaturaliseerd, vervreemden van hun oorsprong. [...] De jeugd zit met de klassieke handicaps van de nieuwkomer: leerproblemen, de familiale spanningen, de vernaauwde toegang tot de arbeidsmarkt. De sociale moeilijkheden leiden tot ontsparingen, druggebruik, straatcriminaliteit, wrijvingen met de autochtone bevolking en met de ordediensten." (DS, 22 mei 1992, p. 10)

Het 'begrip' dat hier gedemonstreerd wordt is een tweesnijdend zwaard. Het probleem wordt met de beste bedoelingen verschoven van individuele schuld en verantwoordelijkheid naar een veel ruimer sociaal verband; wellicht is de christelijke traditie niet vreemd aan deze strategie die het mogelijk maakt te ontkennen dat men iemand als zondaar aanduidt (wat alleen mag indien men zelf niet gezondigd heeft). Op deze manier wordt echter een volledige bevolkingsgroep geproblematiseerd—ondanks het feit dat slechts een zeer kleine minderheid binnen die bevolkingsgroep zich ooit schuldig maakt aan tassenroof en banditisme. De rationalisering benadrukt m.a.w. dat de migrantenbevolking als zodanig een probleem is dat leidt tot misdadigheid en onveiligheid in onze steden.

Een derde probleemgebied dat naast de bedreiging van onze welvaart en de associatie met illegaliteit, criminaliteit en onveiligheid uitvoerig aan bod komt is *de verstoring van de openbare orde*. In het migrantendebat is mei 1991 een even belangrijk begrip als 24 november. In het politieke jargon werden de traditionele partijen op 24 november 1991 'afgestraft' door de kiezer. Zoals we reeds aanstipten, was één van de redenen daarvoor dat ze een aantal problemen, waaronder het 'migrantendossier', hadden laten 'verrotten'. Welnu, mei 1991 fungeert als symbool voor die verrotting: gedurende enkele dagen zetten migrantenjongeren een aantal Brusselse gemeenten op stelten. Of, om de verwoording van de PVV-propaganda te gebruiken:

"Opgebroken straten, kapotte winkelramen, vernielde auto's. Brussel was 4 nachten in de greep van het geweld. Met stokken en molotov-cocktails werd een spoor van vernieling getrokken door de hoofdstad." (uit een aankondiging, waarvoor een halve pagina in de krant werd opgebruikt, voor het programma Librado op BRTN TV2, 18 juni 1991)

Deze beschrijving doet erg denken aan enkele memorabele betogingen van landbouwers en metaalarbeiders die, ondanks de veel grotere ravage die ze aanrichtten, nooit hun respectabiliteit hebben verloren door als 'rellen' bestempeld te worden: ze worden ook nu nog met de meer neutrale term 'betogingen' aangeduid. Een gelijkaardige verbale legitimering werd nooit bedacht voor wat we nu kennen als *migrantenrellen*. Dit begrip lijkt niet meer weg te wisselen uit het Belgische bewustzijn; het geeft zelfs aanleiding tot een soort 'herdenkingsartikel' in mei 1992 ("Vorst, een jaar na de rellen", DS, 13 mei 1992, p. 2). Zodra er een samenscholing is, of enig geduw en getrek wordt geconstateerd, spreekt men van migrantenrellen, of (in het geval van sommige BRTN-journalisten) van 'rassenrellen'. En zelfs indien de feiten slechts aanleiding geven tot een verslag over 'migrantenopstootjes' (DS, 17 maart 1992, p. 1) wordt dit later uitvoerig becommentarieerd als "Brusselse rellen zijn meer dan geïsoleerde incidenten" en "Herriesschoppers verstoren integratieproces" (DS, 18 maart 1992, p. 2):

"Het ziet er naar uit dat Brussel de migrantenrellen heeft gekregen die al een tijd in de lucht hangen, net zoals Nederland destijds gekonfronteerd werd met Molukkers-geweld, en Groot-Brittannië gedeeltes van Brighton [sic] in brand zag vliegen bij kleuringsgeweld. De rellen van Brussel kunnen niet langer als alleenstaande incidenten worden beschouwd. Zij zijn ook niet alleen maar te wijten aan de nervositeit die gewoonlijk met de ramadan gepaard gaat. Er liggen lijnen in, gevaarlijke lijnen. De overheid zal zeer snel moeten ingrijpen."

Het artikel doet de lezer geloven dat wij ons nu bevinden in een tweede fase in "de komst van anderen in een bepaalde maatschappij", de fase van het Nederlandse Molukkers- en het Britse kleuringsgeweld, de fase van de confrontatie die voorafgaat aan "een derde, ideale fase" waarin "autochtonen en allochtonen een door de nieuwe groep verrijkte maatschappij" vormen en waarvan Nederland en Engeland "in de buurt" lijken te komen. De 'gevaarlijke lijnen' waarvan sprake bestaan erin dat, volgens de analyse in dit artikel, een kleine groep agitatoren de confrontatie ten top kan drijven zodat verdere integratie wordt bemoeilijkt:

"Deze kleine groep oefent via de straat een diktatuur uit, waarvan de slachtoffers zowel de Belgen als het gros van de niet-Belgen in Brussel zijn. Het is deze kleine groep om een *intifada* te doen, met als inzet het verwerven van controle over een territorium: een gedeelte van de openbare ruimte. Op deze wijze verhinderen zij ook elke poging tot inpassing van de niet-Belgen, en berokkenen zij grote schade aan de samenleving. Tegen de leiders van deze *intifada* moet dan ook streng worden opgetreden."

Deze analyse van Guido Fonteyn lijkt intussen de officiële versie te zijn geworden. Een andere getuigenis:

"De recentste migrantenrellen zijn uitgelokt door criminelen die andere jongeren meesleepen, meent de Brusselse stadspolitie die de kleine en grotere rellen in verscheidene gemeenten bestudeerde." (DS, 31 maart 1992, p. 2)

En ook Koninklijk Commissaris voor het Migrantenbeleid Paula D'Hondt heeft de nieuwe gewoonte om onmiddellijk na ordeverstoringen te verklaren dat snel en hard moet worden opgetreden tegen de enkele herriescoppers die de sfeer verpesten. Op deze wijze wordt de grote meerderheid van de migranten opnieuw gedisciplineerd in de officiële retoriek, en ter verklaring voor het feit dat een aanzienlijke groep van migrantenjongeren zich laat meeslepen door de enkele agitators van onze eigen 'intifada' wordt opnieuw gegrepen naar culturele vervreemding en economische uitzichtloosheid. Hoewel de schuld voor de rellen aldus in de richting van een kleine minderheid wordt geschoven, wordt de ultieme verklaring toch nog bij het geheel van de migrantenpopulatie gezocht. Daardoor wordt het mogelijk voor Frans gemeenschapsminister Magda de Galan (tevens burgemeester van Vorst ten tijde van de rellen), met verwijzing naar de problemen in Vorst, te zeggen "Ik begrijp het onbegrip van migrantenjongeren" (DS, 31 januari 1992, p. 2). Opnieuw is het effect van dit 'begrip' een verdere, zij het vage, problematisering van de migrantengemeenschap. Alvorens we die problematisering nauwkeuriger kunnen analyseren moeten we even de aandacht verleggen naar de keerzijde van het migrantenprobleem, de houding van de autochtone bevolking tegenover de allochtonen.

Racisme & xenofobie vs. demagogie & kansarmoede

In de media werd tijdens de voorbije jaren uitvoerig aandacht besteed aan het fenomeen 'extreem rechts' in Europa en de daaraan gekoppelde noties van racisme en xenofobie: Le Pen en het Front National in Frankrijk, de Republikaan in Duitsland, het Vlaams Blok in Vlaanderen, tot en met bewegingen in Nederland, Italië en Scandinavië (zie bijvoorbeeld "Ook 'immigrantenparadijs' Zweden worstelt met nieuw racisme", DS, 6 maart 1992, p. 1). Geweld tegen vreemdelingen, gaande van brutale identiteitscontroles tot het in brand steken van huizen voor asielzoekers en de dreigementen van een moordcommando (in juli 1991), wordt ondubbelzinnig aan de kaak gesteld. En de electorale successen van extreem rechte partijen worden voorgesteld als een verontrustende ontwikkeling, waarbij uitdrukkelijk wordt gewaarschuwd tegen de bedreigelijkheid van het democratische kleedje dat deze partijen zich aanmeten naargelang ze machtiger worden. Alleen al in ons ééndagscorpus raken 17 van de 37 artikels bepaalde aspecten van deze thematiek aan.

Met impliciete of expliciete verwijzing naar specifieke personen en groeperingen wordt het bestaan van racisme en xenofobie dus geenszins ontkend. Zo steunt de Europese *Verklaring tegen racisme en vreemdelingenhaat* (11 juni 1986) reeds duidelijk op de volgende premisse:

"Constaterende dat houdingen, bewegingen en gewelddadige handelingen van vreemdelingenhaat die dikwijls tegen immigranten zijn gericht, voorkomen en toenemen [...]."

Op vergelijkbare wijze spreekt de onderzoeksnota omtrent het Europese opinieonderzoek rond racisme (Eurobarometer, november 1989) van "het opkomende fascisme en racisme in Europa", en gewaagt de migrantennota van de Vlaamse socialisten (november 1989) eveneens van "de verontrustende groei van het extreem-rechte gedachtegoed".

Op dit specifieke politieke niveau—het Racisme met de grote R—lijkt niemand nog moeite te hebben met de erkenning van een feitelijkheid. Een totaal ander beeld krijgen we echter wanneer het gaat om anti-vreemdelingen-attitudes op een ruimer maatschappelijk en persoonlijk vlak. Op dat niveau zijn *ontkenningen van racisme* legio—een verschijnsel dat trouwens rechtstreeks

samenhangt met het positieve zelfbeeld dat de Europeaan heeft ontwikkeld (en dat reeds werd beschreven door van Dijk 1992). Ontkenningen op het persoonlijke vlak vertonen meestal een geëikt patroon dat kan worden samengevat als "Ik ben geen racist, maar ...":

"Van mij mogen ze nog 100.000 migranten sturen, als ze zich maar een beetje aanpassen en ons gerust laten." (uit de mond van de Borgerhoutse cafébazin in artikel (25))

"Ik ben niet iemand die gekant is tegen de aanwezigheid van migranten in onze samenleving. Onder mijn leerlingen zijn een aantal Marokkanen die erg hun best doen en vast van plan zijn om een volwaardig beroep te leren. Maar het zijn die jeugdbendes die het imago schenden van de hele Marokkaanse gemeenschap." (schooldirecteur in artikel (4))

Op het maatschappelijke vlak wordt geen moeite gespaard om racisme als zodanig af te wijzen als een algemeen probleem. Op de vraag

"In Duitsland zelf is er opnieuw racisme en rechts radicalisme. Hoe belangrijk is dat?" (artikel (29), p. 41)

antwoordt Marion Gräfin Dönhoff onomwonden:

"Ik geloof niet dat het hier om racisme gaat."

En *Trends* (artikel (7)) heeft er een eigen 'onderzoekje' voor over om aan te tonen dat er bij de personeelsselectie in Belgische bedrijven "geen systematische discriminatie van migranten" voorkomt.

In discussies over het onderwerp wordt vaak het subtiele onderscheid tussen *racisme* en *xenofobie* gehanteerd. 'Racisme' is blijikbaar zo zwaar belast met negatieve connotaties dat een erkenning ervan meteen een veroordeling inhoudt, en nog wel een veroordeling op een gebied dat centraal staat in het Europese zelfbeeld van tolerantie en openheid. De pragmatiek van de woordkeuze treedt hierdoor in volle werking. Men heeft er meer moeite mee toe te geven dat Vlamingen nogal racistisch zijn dan te beweren dat ze voor 90% xenofob zijn. Het argument daarvoor is dat de Vlamingen aan onze

noordgrens ook de invasie van Nederlanders niet met vreugde ondergaan. Nederlanders behoren tot hetzelfde ras, dus zijn de Vlamingen met een anti-Nederlandse gezindheid geen racisten, maar wel xenofob. Retorisch lijkt dit te werken: het vuile woord is vermeden. Vanuit semantisch oogpunt is het argument echter een draak. *Racisme* is, eenvoudig uitgedrukt, 'vijandigheid jegens andere rassen'. *Xenofobie* daarentegen wordt gekenmerkt door 'afkeer jegens vreemden'. Nu is al wie tot een ander ras behoort noodzakelijk ook een 'vreemde'. Xenofobie is dus het algemenere begrip dat racisme insluit. Indien men xenofoben 'niet racistisch' noemt omdat hun gevoelens van afkeer zich niet uitsluitend tot andere rassen richten, dan begaat men een semantische blunder: hun afkeer is veel algemener, richt zich *ook* tegen andere rassen, en is dus in de grond ook racistisch. Omgekeerd kan Filip Dewinter moeilijk ontkennen—ook al doet hij dat wel—that zijn 70 voorstellen ter oplossing van het vreemdelingenprobleem (Dewinter 1992) racistisch zijn. Zij richten zich immers rechtstreeks tegen Noordafrikanen en Turken, twee groepen die volgens Dewinter op grond van raciale kenmerken van ons onderscheiden kunnen worden, hoewel hij voorzichtigheidshalve alleen de termen afkomst en nationaliteit gebruikt. Maar Dewinter is geen xenofob, want met Europese vreemdelingen lijkt hij geen enkel probleem te hebben (laat staan met de Nederlanders die immers 'onze taal en cultuur' delen). Een verwijt van xenofobie is dus in principe veel zwaarder—want algemener—dan een verwijt van racisme. Maar omwille van een bestaand connotatiekader wordt de term racisme gereserveerd voor uitingen van xenofobie die gepaard gaan met extreme, fascistoïde standpunten, zoals m.b.t. een terugvoerpolitiek voor migranten, het Racisme met de grote R.

Het beschreven semantisch-pragmatische proces is niet zo onschuldig als het lijkt. Het eufemistische gebruik van 'xenofobie' kadert namelijk in een *retorische strategie die tegenover de abnormalisering van de vreemdeling een normalisering van de eigen attitudes plaatst*. Angst voor en afkeer jegens 'vreemden' wordt systematisch voorgesteld als een 'vrij normaal' verschijnsel:

"[...] dat een aantal groeperingen uit het Antwerpse, en niet alleen het Vlaams Blok, systematisch de — zeg maar *normale* — gevoelens van achterdocht die mensen hebben ten opzichte van mensen met een andere huidskleur en andere taal opklopt, uitbuut." (Marc Van Peel, BRTN TV1, De Zevende Dag, 25 maart 1990)

"Waarom niet toegeven dat de blijvende vestiging van islamitische families en groepen een vergissing is geweest en dat bepaalde reacties van de inheemse bevolking gegrond zijn en niets te maken hebben met rassenhaat, maar alles met het recht op een veilig en ongestoord bestaan?" (Manu Ruys, DS, 19 mei 1990)

"Een gereserveerde houding ten opzichte van het vreemde is een konstante in het menselijk gedrag." (Daniel Cohn-Bendit in artikel (30), p. 59)

En in artikel (28) verruimt *Het Nieuwsblad* de thematiek in het kader van de nieuwe anti-racistische campagne van Artsen zonder Grenzen:

"Moreels [AzG-voorzitter] ging niet uit de weg dat xenofobe reacties in de Derde Wereld soms heftiger zijn dan bij ons."

Met andere woorden, *iedereen* is xenofob, ook zij tegen wie onze xenofobie zich keert. De eerlijkheid gebiedt dit niet 'uit de weg te gaan'. Daarmee is de normalisering compleet.

Een dergelijke rationalisering en normalisering van anti-vreemdelingen-gevoelens, hoe ze dan verder ook gedefinieerd mogen worden, stuit natuurlijk op één tegenstrijdigheid: hoe komt het dat de tegenwoordigers van niet-meer-normale, extreme anti-migrantenstandpunten zo'n grote aanhang krijgen? De opluchting is dan ook hoorbaar wanneer een paar maanden na de verkiezingen van 24 november 1991 op basis van wetenschappelijke gezagsargumenten mag worden geadviseerd "Zeg niet 'fascist' tegen Blok-kiezer" (DS, 13 februari 1992, p. 2), en wanneer een half jaar na dezelfde verkiezingen statistisch bewezen wordt geacht dat de meerderheid van de Vlaamse jongeren "een niet-negatieve houding tegenover vreemdelingen" en "een zekere openheid" vertoont en dat ze "tolerant, niet-racistisch en niet-fascistisch zijn" (titelpaginieuws in DS van 9 juni 1992, met meer details op p. 2). De geruststelling is echter vrij bedrieglijk: een begeleidend grafiekje bij het bericht van 9 juni toont aan dat de jongeren die voor het Vlaams Blok stemmen precies iets meer dan het gemiddelde Vlaamse percentage halen. Dus ofwel moet de geruststelling worden veralgemeend, ofwel blijft het probleem hetzelfde.

Voor een veralgemeende opluchting werden inmiddels wel de nodige argumenten bijeengebracht. Diepe gevoelens van onverdraagzaamheid worden

alleen nog toegeschreven aan de 'kopstukken' van bepaalde politieke bewegingen. De *kiezer* daarentegen, zonder wie er van een echte politieke beweging geen sprake zou kunnen zijn in een democratisch bestel, wordt voorgesteld als *het misleide slachtoffer wiens normale gevoelens van achterdocht worden uitgebuut of wiens xenofobie door volksmensen in racisme wordt omgezet*. Ter illustratie van dit element van de analyse:

"[...] de politieke uitbuiting van spanningen en vooroordelen [...]" (uit *Samenleven in de jaren '90*, nota van de Socialistische Partij, november 1989)

"[...] de vatbaarheid van mensen voor systematische negatieve beïnvloeding zoals door het Vlaams Blok." (idem)

"Ook al lijkt het mij geen racisme en zeker geen antisemitisme, toch kan een demagoog er handig misbruik van maken." (Marion Gräfin Dönhoff in artikel (29), p. 41)

De misleiding wordt bovendien mogelijk gemaakt of vergemakkelijkt door omstandigheden die niets met racisme of onverdraagzaamheid te maken hebben: *socio-economische frustraties*. Deze analyse wordt vooropgesteld door de meeste politieke partijen. Bijvoorbeeld:

"Vele mensen bevinden zich vandaag in zwakke sociale situaties, [...]" (*Samenleven in de jaren '90*, SP, november 1989)

"Zeker in economisch moeilijker tijden hebben mensen uit de onderste laag, zelf de eerste slachtoffers van armoede, werkloosheid, verrotting... de neiging om, als ze gekonfronteerd worden met grote groepen vreemdelingen, deze te beschouwen als oorzaak van alle kwaad." (uit *Een groene kijk op samen leven*, AGALEV, juni 1991, p. 7)

Ze wordt massaal gesteund door uitspraken van sociale wetenschappers in Vlaanderen:

"Uit onderzoek blijkt dat de belangrijkste oorzaak van samenlevingsconflicten en onverdraagzaamheid tegen migranten in eerste instantie niet zozeer gezocht moet worden in de culturele verschillen met daarmee gepaard gaande racistische gevoelens

dan wel in de slechte materiële bestaansvoorwaarden waaraan zowel autochtonen als allochtonen zijn blootgesteld." (uit *Onderzoeksvoorstellen Buitenlandse Minderheden*, NFWO-Contactgroep "Wetenschappelijk onderzoek inzake buitenlandse minderheden in Vlaanderen-België", januari 1989, p. 15)

De formulering is uiteraard rijkelijk vaag. Over welk 'onderzoek' gaat het? Wat is de draagwijdte van 'in eerste instantie' en 'niet zozeer'? Wat betekenen 'culturele verschillen' en de 'daarmee gepaard gaande racistische gevoelens'? Hoe gaan racistische gevoelens gepaard met culturele verschillen? Suggereert dit dat culturele verschillen, wat die ook mogen zijn, noodzakelijk met racistische gevoelens gepaard gaan? Wat betekent het 'blootgesteld' te zijn aan 'slechte materiële bestaansvoorwaarden'? Hoe kan 'onverdraagzaamheid tegen migranten' het gevolg zijn van de slechte materiële omstandigheden waaraan allochtonen zijn blootgesteld? Ondanks de vaagheid wordt deze uitspraak aanvaard als premisse voor het verdere onderzoek, een premisse die perfect past in ons zelfbeeld en dus een geruststellingsfunctie vervult. *De inhoud ervan is op zichzelf niet eens bewijsbaar*. Indien onderzoek aantoonde dat duidelijke uitingen van racisme meer voorkomen in armere bevolkingsgroepen dan betekent dit volgens de officiële versie dat armoede racisme veroorzaakt. Maar dit kan evenzeer betekenen dat een latent racisme, dat doorgaans veel subtielere vormen aanneemt (zoals bijvoorbeeld voor Nederland en de Verenigde Staten beschreven werd door Filomena Essed 1991), onder bepaalde omstandigheden een bepaalde uitdrukking vormt krijgt. Dat het werkelijk gaat om een *officiële versie* blijkt uit een rapport van het Europese parlement (*Verslag, namens de Onderzoekscommissie racisme en vreemdelingenhaat, over de bevindingen van de onderzoekscommissie*, 1991) waarin in de inleiding door de voorzitter van het Europees Parlement, Enrique Barón Crespo, onomwonden en ongenueanceerd wordt verklaard:

"Racisme en vreemdelingenhaat komen voort uit angst en onzekerheid omtrent de toekomst en worden gevoed door werkloosheid en armoede." (p. 3)

Daniel Cohn-Bendit wordt in artikel (30) geciteerd met een uitspraak die het psychologische aspect sterk benadrukt en racisme zelfs in verband brengt met seksuele frustraties (een verband dat bijvoorbeeld op onderzoek is gebaseerd):

"De golf van racisme die we beleven, is volgens mij de uitdrukking van een diepgaande onzekerheid van de mensen in de maatschappij. Die onzekerheid is het resultaat van de modernisering van de wereld, die heel veel energie opslorpt. De zogenaamde prestatie- en kompetitiemaatschappij wordt als iets zeer vermoeiends ervaren. Dat boezemt angst in, want je slaagt of je slaagt niet. Ik geloof dat de mensen teleurgesteld zijn in de democratie omdat ze de indruk hebben dat in een democratie alles maar heel langzaam verandert. Vele mensen hebben behoefte aan duidelijk omlijnde situaties maar onze maatschappij is heel ingewikkeld geworden. Ook dat zorgt voor onzekerheid en angst.

Tijdens de jongste gemeenteraadsverkiezingen in Frankfurt hebben veel jonge mannen rechts-radikaal gestemd. Uit een onderzoek bleek dat ze moeit hadden met hun rol als man, dat ze niet goed wisten hoe ze een relatie met een vrouw moesten aangaan, dat ze in het algemeen niet met de maatschappelijke ontwikkelingen wisten om te gaan. Migrantenvormen dan een gemakkelijk doelwit om stress af te reageren, ze worden zondebokken."

Bijtebier e.a. (1992) spreken in dit verband, in hun analyse van de verkiezingsuitslagen op 24 november 1991, van 'wanhoopsracisme', een karakterisering die bijvoorbeeld nog een verdere afzwakking behoeft:

"In het geval van sommige kiezers van het Vlaams Blok kan men spreken van 'wanhoopsracisme' (al zal straks overduidelijk blijken dat de term 'racisme' hier eigenlijk niet op zijn plaats is)." (p. 31)

Naast de sociale wetenschappers wordt er ook naar succesrijke migranten gegrepen voor gezagsargumenten, zoals in de volgende beschrijving van de opinie van een Marokkaanse bank manager:

"Het sukses van Vlaams Blok en Front National wijt hij aan de frustraties van misnoegde mensen, die in hun onwetendheid de vreemdelingen met alle zonden van Israël beladen." (uit een rapport over de Brusselse Foyer)

De meest gezaghebbende media laten geen kans onaangeroerd om de analyse kracht bij te zetten. Zo vinden we uitvoerige artikels van het volgende type:

Titel: "Lijdensweg van Louise leidt naar racisme"

Ondertitel: "Woonperikelen voedingsbodem voor wrevel tegen politieke vluchtelingen" (DS, 13-14 juli 1991, p. 9)

Op dezelfde wijze selecteerde *De Standaard* (30 maart 1990) het thema "Vlaams Blok is armoedepartij" als titel voor een verslag over een symposium omtrent extreem rechts in Europa, hoewel op het symposium zelf nog heel wat andere aspecten van het probleem aan bod kwamen. Over de gepubliceerde handelingen van hetzelfde symposium (De Schamphelleire & Thanassekos (red.) 1991) wordt later bericht onder de titel "Onvoorziepbare en onbegrijpelijke" van extreem rechts in Europa onderzocht", en het bericht concentreert zich op verklaringen vanuit een sociaal ontredderingspatroon en verleent een centrale plaats aan het idee dat het succes van extreem rechts "een anomalie" is "met even onbegrijpelijke als onvoorziepbare dimensies". De Europese zelfperceptie blijft dus intact.

Deze ideologische constructie kan schematisch als volgt worden voorgesteld: *armoede is de grondstof die volksmensen nodig hebben om de onwaarschijnlijke metamorfose tot stand te brengen van 'normale' gevoelens van ongemak naar 'on-Europese' racisme*. Deze algemeen aanvaarde analyse is duidelijk apologetisch. Wij wassen onze handen in onschuld.

De tolerantiedrempel

De definitie van 'het migrantenprobleem', zoals we die tot nu toe hebben blootgelegd, bestaat hoofdzakelijk uit het *wegdefinieren* van het probleem: aan de kant van de migranten treft alleen enkele herriescoppers (en halsstarrige fundamentalisten) echte blaam; aan de kant van de meerderheid worden normale reacties uitgebuut door een handvol extremisten. Maar toch blijft men de migrantenkwestie beschouwen als een globaal maatschappelijk probleem, explosief en gevaarlijk, dat om dringende actie schreeuwt. Om te ontsnappen aan deze contradictie wordt 'het probleem' *geobjectiveerd*: het bestaat in de realiteit in de vorm van een *tolerantiedrempel*.

Niet alleen wordt een zekere vorm van xenofobie verheven tot een 'normaal verschijnsel', maar uitingen van racisme en vreemdelingenhaat—die, zoals we nu reeds weten, blijken te worden veroorzaakt door socio-economische onzekerheid—worden eveneens in hun totaliteit genormaliseerd: ook zij worden 'normaal' vanaf het moment dat *het aantal vreemdelingen in*

verhouding tot de autochtone bevolking een bepaalde drempel overschrijdt. In dit kader past de problematisering van de zogenaamde 'concentratiegebieden', die vaak reeds 'getto's' worden genoemd, 'concentratiescholen', en de '1 op 1000' polemiek rond asielzoekers die voor legendarische herrie zorgde in het dorpie Lint. De tolerantiedrempel is een *objectiverend socio-mathematisch begrip dat de voorwaarden definieert waaronder de oer-Europese tolerantie en openheid kunnen worden geannuleerd of opgeschort zonder dat het zelfbeeld moet worden herzien*. De Europeaan wordt pas onverdraagzaam bij het overschrijden van deze drempel. Laat hem over de drempel terugstappen en de verdraagzaamheid is er weer. Dus is hij zelfs op de onverdraagzame momenten in essentie nog steeds tolerant, en is de observeerbare onverdraagzaamheid te wijten aan feitelijke omstandigheden die verdraagzaamheid onmogelijk maken. De tolerantiedrempel is geen exclusief Belgisch begrip. Het werd gebruikt door François Mitterrand en in die hoedanigheid overgenomen en van internationale herkenbaarheid voorzien door *Time Magazine* (in een artikel onder de titel "Foreign overdose: The 'threshold of tolerance' toward immigrants is crossed, provoking an eruption of racial violence").

Het kwantificerende karakter van het begrip gaat hand in hand met een eerder 'filosofische' poging enige diepgang te verlenen aan de 'beperkingen op tolerantie'. Het boekje *De onzijdige samenleving* (Herwig Arts e.a. 1991) is op dat vlak een prima voorbeeld. Reeds in de inleiding zegt Lieven van Gerven:

"Vrijheid en verdraagzaamheid, hoe belangrijk ook, moeten ingeperkt blijven, vanwege precies die wederzijdse interactie tussen de twee. Voor de vrijheid is dat duidelijk. Onbeperkte vrijheid voor de enen leidt tot verdrukking van de anderen: dat geldt voor de politieke, culturele, de sociale en de economische verhoudingen. Maar ook verdraagzaamheid moet ingeperkt worden en mag niet ontaarden tot onderdanigheid, lijfzaamheid, onverschilligheid of tot de uiteindelijke limiet, de permissiviteit." (pp. 7-8)

Hij wordt hierin volmondig bijgetreden door Herwig Arts:

"De verdraagzame mens opteert echter [d.w.z. in tegenstelling tot bijvoorbeeld religieuze fundamentalisten] voor een pluralistische maatschappij, waarin alle opinies

aan bod kunnen komen met gelijke rechten. Toch heeft hij enkele bedenkingen tegen de excessen van de ideologische 'vrije-markt-economie'." (p. 23)

Daarop volgt een pleidooi voor de waarde van de 'traditie':

"In werkelijkheid heeft juist de mens die vanuit een traditie leeft, iets revolutionairs. Alleen hij durft het immers aan om soms, als dat moet, tegen de stroom van zijn tijd in te zwemmen. Hij weet dat wie de tijdgeest huwt, spoedig weduwnaar wordt." (p. 27)

Permissiviteit moet dus worden geïnterpreteerd als een *overdreven tolerantie tegenover afwijkingen van de eigen traditie*. Ze is niet aanvaardbaar omdat ze de eigen identiteit bedreigt. Hoe rechtlijnig dit ook mag klinken, de respectabele en welbespraakte verwoording verbergt een duister argumentatief kluwen. Het uitgestippelde pad kan gevolgd worden zolang de traditie waarvan sprake enkel geconfronteerd wordt met afvalligen uit eigen rangen (d.w.z. zij die de tijdgeest huwen). Maar wat gebeurt er bij confrontatie met een andere, misschien wel vitalere traditie? Hoe kan bijvoorbeeld worden beweerdd dat verdraagzaamheid jegens de islam ontaardt in 'onderdanigheid' of 'lijdzzaamheid' (of, om de woorden van Koen Elst te gebruiken, 'kruiperigheid') van zodra we de beleving ervan grotendeels aanvaardden zoals ze is, tsjador inclusief? Indien we de islamitische traditie ingrijpend willen wijzigen om ze aan te passen aan onze eigen normen, waarden en levenswijze, dan ontkrachten we ons eigen argument m.b.t. de waarde van 'traditie'. De 'traditie' wordt overigens volledig geabstraheerd, ontdaan van de actieve en dynamische rol die ze speelt in menselijke maatschappijen. Het begrip komt op dezelfde hoogte te staan als dat van 'eigenheid', een vaag complex van eigenschappen waarvan men zegt dat ze uit een ver verleden zijn overgeleverd, onvervreemdbaar, de kern van ons wezen. Tolerantie botst hier alweer op de ultieme en fundamentele intolerantie tegenover alteriteit.

Het migrantendebat voorziet een oplossing voor het zopas aangesneden probleem. De zelf-opgelegde beperkingen op onze tolerantie, bijvoorbeeld jegens de islam, worden verantwoord vanuit een vergelijking van *het tolerantiegehalte* van de christelijke en de islamitische tradities. Aan de meest tolerante traditie—uiteraard de onze—wordt het recht verleend haar verdraag-

zaamheid te beperken: de islam is minder verdraagzaam, dus kan hij ons in gevaar brengen, dus moeten wij ons verdedigen door dat gevaar te blokkeren. Een geconstrueerd vijandbeeld krijgt hier de status van realiteit, en vindt vlot zijn weg in de publieke opinie en de politiek. Eén van de vele recente uitdrukkingen van deze gedachte vinden we bijvoorbeeld bij Guy Verhofstadt (1992) die de islam beschouwt als "in wezen een intolerante en totalitaire ideologie" (p. 65):

"De vraag is of de islam wel in overeenstemming te brengen is met de liberale democratie en de vrijheid, de verdraagzaamheid, de verscheidenheid en het tegensprekelijk debat zonder dewelke geen open samenleving mogelijk is." (p. 64)

en daarom tot de volgende conclusie komt:

"Van zodra de islam echter de staat en de samenleving wil ordenen overeenkomstig haar morele beginselen en haar opvatting over wat goed en kwaad is, wordt *de grens van de verdraagzaamheid* overschreden. De verdraagzaamheid in de liberale democratie mag niet zo ver gaan, dat zij uiteindelijk uitmondt in een openlijk of zelfs maar stilzwijgend verdringen van de eigen waarden: de vrijheid van meningsuiting, de vrijheid van godsdienstbeleving, de gelijkberechtiging van man en vrouw, het pluralisme, de scheiding van Kerk en staat. Die waarden door de islamitische gemeenschap in ons land doen aanvaarden en er naar laten leven ook is de weg van de 'inburgering' die moet worden bewandeld." (pp. 66-67; onze cursivering)

Nagenoeg alle prominente gezagsdragers in Vlaanderen, indien ze überhaupt de aanwezigheid van migranten aanvaarden, scharen (of verschansen) zich achter één of andere versie van deze visie. Zelfs Koninklijk Commissaris voor het Migrantenbeleid Paula D'Hondt slaakt een kreet van vertwijfeling bij de gedachte aan de moskeeën die "als paddestoelen uit de grond blijven rijzen" en die een islam vertegenwoordigen die niet voldoende 'autonom' is ten overstaan van de islam in de islamitische landen:

"Ik weet niet of het een fout was de islam te erkennen. Ik weet wél dat het een fout was het op zo'n ondoordachte manier te doen, zonder de gevolgen voor dit kleine landje in te schatten." (1991, p. 52)

Ondanks de zelfverzekerdheid waarmee de verdraagzaamheid en het pluralisme van ons maatschappelijk bestel worden vooropgesteld, lijkt het voor Verhofstadt (pp. 65-66)—en wellicht velen met hem—geen probleem te zijn om in het lijstje van onaanvaardbare toegevingen aan de islam, naast het ongestraft dulden van doodsb bedreigingen tegen Salman Rushdie, ook de volgende feiten op te nemen: de indienstneming van vreemdelingen bij de politie; en de toelating voor jonge islamitische meisjes om in de gemeenschapsscholen een sluier te dragen, want daarmee "werd voor het eerst sinds lang het beginsel van de levensbeschouwelijke neutraliteit doorbroken". Dit laatste is een argument waarvan de logica ver te zoeken is omdat de 'neutraliteit' in kwestie uiteraard betrekking heeft op het scholennet zelf en niet op wie er naar school gaat, en die neutraliteit zou minstens het verbod op een religie- of cultuurgebonden gewoonte onmogelijk moeten maken.

Een combinatie van het kwantitatieve gegeven dat aan de basis ligt van het begrip 'tolerantiedrempel' met een filosofisch-moreel appèl, hoewel minder eerbiedig en eerbiedwaardig uitgedrukt, vinden we in de volgende uitspraak van Peter De Roover:

"Grenzen zijn niet per definitie slecht. Grenzen moeten zijn als voordeuren: die kunnen open om mensen binnen te laten, maar die kunnen ook gesloten worden wanneer het gezin op zichzelf wil zijn of wanneer dieven rondsluipen. Alleen een prostituté [sic] laat haar deur altijd open. Wij willen niet dat Vlaanderen de hoerenkast van Europa wordt." (Vlaamse Volksbeweging 1992, p. 80)

Het enige punt waarop dit idee, ontdaan van zijn stilistische specificiteit, afwijkt van wat de doorsnee prominente Vlaming lijkt te geloven, is dat voor de Vlaamse Volksbeweging ook de aanwezigheid van Europa in België (met name in Brussel als Europese hoofdstad) reeds de tolerantiedrempel heeft overschreden.

Men merkt in de selectie van de feiten die als drempeloverschrijdend worden aangevoerd reeds tegelijkertijd de grote zwakte en de macht van het begrip. Elke 'tolerantiedrempel' zal steeds een *ad-hoc* constructie zijn. Het gebrek aan redelijke onderbouwing is een zwakte. De semantische accordeon die daardoor ontstaat biedt echter, zoals altijd het geval is met ondergedefi-

nierde sociale begrippen, een reusachtig potentieel aan manipulatiemogelijkheden.

Diversiteit

De objectivering van 'het migrantenprobleem' of 'het migrantenvraagstuk' via het begrip 'tolerantiedrempel' is slechts mogelijk op basis van de *veronderstelling dat (een bepaalde graad van) culturele, etnische, taalkundige, of religieuze diversiteit essentieel problematisch is*. Het migrantendebat staat dan ook bol van de expliciete uitspraken in die zin, die qua toonaard variëren van vrijblijvende algemene uitspraken zoals

"Overal ter wereld is vreedzaam samenleven complex en moeilijk." (DS, 15-16 juni 1991, p. 8)

tot extreme en concrete analyses zoals in de volgende lezersbrief naar aanleiding van rassenrellen in Los Angeles:

"Meestal geven de gebeurtenissen in Amerika een voorsmaakje van wat er binnen tien of vijftien jaar bij ons zal veranderen. Dat was zo met het drugprobleem, de jeugtmisdadigheid, de almacht van de tv, de veranderende seksuele moraal, Aids. Al die problemen manifesteerden zich eerst in Amerika en pas daarna in Europa.

De rassenrellen in Los Angeles moeten voor ons een waarschuwing zijn: een multiculturele of multiraciale maatschappij leidt tot chaos, plundering en geweld. Willen wij binnen tien jaar dezelfde toestanden in Brussel en in Antwerpen?" (DS, 20 mei 1992, p. 9, en HLN 23-24 mei 1992)

Op de opiniepagina's wordt ondubbelzinnig geschreven over "De multiculturele vergissing" (Peter De Roover, DS, 12 mei 1992, p. 8), een artikel waarin we aanmaningen aantreffen zoals

"Laten we openlijk zeggen dat we Vlaanderen niet willen én mogen laten uitgroeien tot een multicultureel land."

een aanmaning die voldoende ernstig wordt genomen om door Ludo Abicht (DS, 14 mei 1992, p. 10) uitvoerig beantwoord te worden.

Ergens tussen de uitersten bevindt zich een vrij algemene consensus die we in een impliciete vorm aantreffen, zoals bijvoorbeeld in de volgende titel van een goedbedoeld colloquium (15 december 1989):

"Naar een leefbare multi-kulturele gemeente"

Dit thema vooronderstelt dat een multiculturele gemeenschap op zichzelf, los van elke beregeling, gezien wordt als een probleem en dat specifieke maatregelen vereist zijn om ze leefbaar te maken. Daardoor wordt een homogene gemeenschap alweer impliciet verheven tot norm, en kan tolerantie voor diversiteit slechts zover gaan dat een algemene sociale harmonie, gezien vanuit het standpunt van de meerderheid, niet wordt aangetast.

Het is in het licht van dit maatschappijbeeld dat alarmkreten worden geslaakt over de *moslimzuil-in-wording* (zoals in "De nieuwe zuil: Islamitische vijfde kolonne" door Koen Elst in *Trends*, 7 mei 1992, pp. 118-122, en in "Van gastarbeid naar moslimzuil" door Manu Ruys in *De Standaard*, 22 mei 1992, p. 10.) Het wordt als een probleem voorgesteld dat tijdens de 6de jaarlijkse conferentie van de moslims in Europa, gehouden te Genk tijdens het paasweekend van 1992, "definitief het plan voor een duurzame inplanting van de islam in Europa geformuleerd is" (*Trends*, 7 mei 1992, p. 118). Indien we het voorgeschotelde beeld kunnen geloven, dan wordt Europa binnen afzienbare tijd volledig onder de voet gelopen door moslims. Al even dramatisch klinkt de stem van Manu Ruys:

"Maar de bocht die de migrantenkwestie neemt, verandert het probleem van de achterstelling in een fenomeen van moslim-bewustwording en radikalisering." (DS, 22 mei 1992, p. 10)

Stel je voor dat "allerlei aktiegroepen planmatig aan de opbouw van organisaties en instellingen" werken, "die erop gericht zijn de islamitische gemeenschap blijvend te vestigen in de Westerse landen", en dat tot deze planning "de oprichting van koran-scholen, islamitische jeugdverenigingen, financiële en sociale instellingen, media-organen" behoort (ibid.)! Een

mostlimzuil bestendigt de diversiteit, en is daarom voor Ruys onaanvaardbaar. De vreemde deling mag zijn 'anders-zijn' niet institutionaliseren, want diversiteit is het probleem. De ideologische constructie van deze probleemstelling, die uiteraard volledig indruist tegen het pluralisme waarvan we de mond vol hebben, zal verder worden verduidelijkt in hoofdstukken 3 en 4. De essentie die we inmiddels hebben blootgelegd biedt reeds voldoende ingrediënten voor een goed begrip van het gamma van oplossingen voor 'het probleem' dat aan bod komt in het migrantendebat zoals het gevoerd wordt door een brede middenmoot van de autochtone meerderheid.

2.4. Voorgestelde oplossingen

Tijdens een politiek debat op BRTN TV1 (*De Zevende Dag*, 14 juni 1992) bepleitte Filip Dewinter de retroactieve herzienbaarheid van naturalisaties van vreemdelingen doorgevoerd sedert 1974 (één van de 70 maatregelen ter oplossing van het migrantenprobleem voorgesteld door het Vlaams Blok). Na zijn opmerking dat deze naturalisaties "moeten kunnen worden herzien", stelt zijn gesprekspartner Jaak Gabriëls, uittrekkend voorzitter van de Volksunie, emotioneel de vraag "Ook voor mensen die zich aangepast hebben?" In deze repliek schuilt de essentie van het maatregelenpakket van de meesten die geen terugvoerbeleid voorstaan. Ze impliceert minstens dat een verschillende behandeling verantwoord is voor migranten op basis van hun graad van 'aangepastheid' aan onze samenleving. Het fundamentele motief voor deze houding verschilt niet van wat ten grondslag ligt aan voorstellen tot repatriëring: *daar de essentie van het probleem gelegen is in al te grote diversiteit (d.w.z. diversiteit die zover gaat dat de tolerantiedrempel wordt overschreden), ligt de oplossing ervan in het herstellen van een zo sterk mogelijke homogeniteit*, die nog net voldoende variabiliteit toestaat op 'minder essentiële' gebieden om onze pluralistische eigenwaan in stand te kunnen houden.

Niet iedereen zal, met Jaak Gabriëls, nog het woord *aanpassing* in de mond nemen. Het woord is niet in alle kringen aanvaardbaar omdat het vaak wordt geassocieerd met verregerende vormen van *assimilatie*. En daartegen

verzetten vele tolerante Vlamingen zich expliciet omdat een eis tot werking van zowat alle verschillen niet compatibel is met het zelfbeeld van openheid en pluralisme en met het idee van de onwrikbare waarde van culturele eigenheid. Tegenover assimilatie wordt dan *integratie* geponeerd als ideaal. Zoals ook nog in 3.4. zal worden uiteengezet, is de interpretatie van dat begrip echter lang niet eenduidig. Laten we, bij wijze van voorbeeld, even stilstaan bij de definitie die Ludo Abicht ons geeft:

"Uit mijn studies over de joodse gemeenschap in Vlaanderen heb ik om te beginnen geleerd een scherp onderscheid te maken tussen 'assimilatie' en 'integratie': terwijl men in een open democratische samenleving natuurlijk het individu het recht niet kan ontnemen voor volledige assimilatie te kiezen, wordt deze keuze door de overgrote meerderheid van de joodse Vlamingen om begrijpelijke redenen verworpen.

Door de assimilatie verdwijnt het individu uit de etnische, religieuze of culturele minderheidsgroep en past zich zodanig aan de meerderheid aan dat de hele eigen traditie daarmee verloren gaat, en dit verlies geldt evenzeer voor de meerderheid die door deze joodse aanwezigheid cultureel, filozofisch en, waarom niet, culinair verrijkt kan worden.

Maar de meeste joden in Vlaanderen kiezen voor 'integratie', wat betekent dat ze hun joodse eigenheid bewaren en krachtig beschermen én tegelijkertijd hun rechtmatige plaats in de grotere Vlaamse gemeenschap innemen, want dat is de enige juiste inhoud van de term 'integratie'." (DS, 14 mei 1992, p. 10)

Hoewel velen letterlijk dezelfde definitie zouden geven, vragen wij ons af hoeveel Vlamingen de Joodse gemeenschap als goed voorbeeld van integratie aanvaardden. Een aanzienlijk deel van die gemeenschap vormt een erg besloten groep mensen die dicht bij elkaar wonen en die nauwelijks in interactie treden met de autochtone meerderheid. De kennis van het Nederlands is bijzonder variabel. De gemeenschap heeft een grote visibiliteit door de traditionele klederdracht. Ze houdt er haar eigen scholen met op na tot en met het middelbare niveau, waarna velen meteen in het buitenland voortstuderen. Verhoudingsgewijs zijn er wellicht evenveel Joodse gebedsplaatsen als moskeeën. In de diamantindustrie geldt een handelsrecht dat geen gebruik maakt van geschreven contracten, wat sterk afwijkt van de maatschappelijk gangbare norm. Enzovoort. Vergelijken we dit met de dominante 'integratie-gedachte' m.b.t. onze Maghrebijnse bevolking, dan moeten we besluiten dat

bij toepassing van dezelfde normen, de Joodse gemeenschap niet als geïntegreerd kan worden beschouwd, want de integratie van migranten houdt in: dat gettovorming wordt vermeden, dat kennis van het Nederlands kan worden geëist, dat jonge meisjes niet met tsjador op de schoolbanken mogen verschijnen, dat de uitbouw van islamsscholen moet worden 'ontraden', dat niet zomaar overal moskeeën kunnen verschijnen, en dat geen enkel aspect van het islamitisch gewoonterecht mag worden ingevoerd.

Misschien is het omwille van de dubbelzinnigheid, de vele opvolgmogelijkheden van het concept, dat 'nieuwe' voorstellen tot integratie de neiging hebben een nieuwe term te introduceren: eerst D'Hondts *inpassing* (KCM 1989), later Verhofstadts *inburgering* (1992). Wat alle recente voorstellen gemeenschappelijk hebben is de nadruk die wordt gelegd op *wat wij van vreemdelingen mogen eisen* ter compensatie van *de rechten die zij genieten*. Het migrantendebat krijgt daardoor een verwijtende nevenklank, zoals in de volgende conclusie in "De Vreemde mutatie van Brussel" (DS, 24-25 augustus 1991, p.2):

"De aanwezigheid van grote groepen niet-Belgen in en om de hoofdstad van Europa is een feit. Toen politici en publieke opinie op een bepaald moment beseften dat onze stadskernen vol Marokkaanse en Turkse migranten zaten, werd erover gepraat alsof hun aanwezigheid zelf nog ter discussie stond. Het ordenen en vreedzaam doen verlopen van dit samenleven, daar komt het op aan.

Dezelfde redenering moet gelden voor de andere groepen van vreemdelingen. Zij zijn er, en zij blijven er. Ze zijn welkom. Maar het is niet teveel gevraagd dat ook zij, die hier te gast zijn, rekening houden met de omgeving waarin ze terecht komen en respect en interesse opbrengen voor de cultuur, onze cultuur. Dat betekent dat ze gettovorming, neerbuigendheid en benepen clangest beter aan de kant laten om zelf stappen in de richting van een goed samenleven te doen." (onze klemtoon)

Niet overal klinkt het verwijt zo scherp, maar de inhoud ervan is een geliefkoosd refrein. Een ander voorbeeld van het rechten/plichten discours, gecombineerd met het idee van de tolerantiedrempel, steunt op het gezag van het KCM. De inleidende paragraaf van een artikel "Nederland volgt Belgisch model van integratie" (ondertitel: "Er is grens aan tolerantie", DS, 5 maart 1992, p. 1) luidt als volgt:

"BRUSSEL/DEN HAAG — Het Nederlandse ministerie van Binnenlandse Zaken gaat op aanraden van 75 deskundigen haar *minderhedenbeleid* "verduidelijken en verscherpen, en meer dwingende maatregelen opleggen". De fluwelen handschoen heeft voor de minderheden niet veel opgeleverd, luidt het in Den Haag. "Daarmee volgt Nederland eindelijk ons Belgisch integratieconcept", meent Johan Leman, kabinetschef van Koninklijk Migrantencommissaris Paula D'Hondt. "Al in haar eerste rapport benadrukte Paula D'Hondt dat de migranten niet alleen rechten, maar ook plichten hebben. Nederland ontdekte nu ook dat er grenzen zijn aan tolerantie en individuele vrijheid."

Indien niet verwijtend, dan is de ondertoon hiervan toch bijzonder paternalistisch en gebaseerd op een evolutionistisch idee. De migrant is uit de Derde Wereld naar een hoogbeschaafde Westeuropese gemeenschap gekomen, waarin hardere en strengere verantwoordelijkheden en plichten staan tegenover de buit aan welvaart en ontwikkeling. De migrant moet dus worden opgevoed tot verantwoordelijkheid; dat is in zijn eigen belang. Indien 'de fluwelen handschoen' niet voldoende oplevert 'voor de migrant', dan maar een strenge autoritaire aanpak, zoals voor het onhandelbare kind. Men kan niet eeuwig geduld oefenen. Wederzijdse rechten en plichten moeten duidelijk worden vastgesteld.

Ook over *wat er mag geëist worden* bestaat een vrij grote consensus, die op toonaangevende wijze is verwoord in de rapporten van het Koninklijk Commissariaat. We citeren de vroegste versie (KCM 1989) m.b.t. de drie niveaus waarop het begrip 'inpassing' van toepassing is:

- het niveau van de waarden en beginselen die door het concept 'openbare orde' beschermd worden en derhalve juridisch afdwingbaar zijn;
- het niveau van enkele *richting gevende sociale beginselen* waarover een autochtone meerderheid het impliciet eens lijkt te zijn;
- het niveau van de vele *cultuur-uitingen* die noch de openbare orde noch de sociale beginselen van een gastland in het gedrang brengen." (pp. 35-36)

Met betrekking tot het derde niveau is er sprake van een "ondubbelzinnig respect voor de culturele diversiteit-als-wederzijdse-verrijking". Op welke domeinen, buiten de artistieke, folkloristische en culinaire, het 'ondubbelzinnige respect' voor diversiteit betrekking heeft, is geenszins duidelijk. Dit is een rechtstreeks gevolg van de onvoorstelbare en uiterst gevaarlijke vaagheid

van het tweede niveau: *richting gevende sociale beginselen* waarover een *meerderheid het impliciet eens lijkt te zijn*. De 'richting' waarover het gaat heet 'moderniteit' (waarbij het evolutionistische idee aan de oppervlakte verschijnt), en typevoorbeelden van de 'beginselen' in kwestie zijn 'emancipatie (van de vrouw)' en 'volwaardig pluralisme'. Maar hoe groot is de 'meerderheid' waarvan sprake? Wie maakt uit waarover die meerderheid het eens 'lijkt' te zijn? En indien ze het er slechts 'impliciet' eens over lijkt te zijn, hoe weten wij dat? Betekent zulks dan dat bij het expliciteren de consensus zou verdwijnen? Indien dat het geval is, dan kunnen de beginselen geen neerslag vinden in wetten, en indien er geen ondubbelzinnige wetgeving mogelijk is, dan kunnen afwijkingen, noch aan de kant van de autochtonen noch aan die van de allochtonen, worden gesanctioneerd. We lopen hier dus duidelijk het risico van eisen te stellen aan migranten die niet eens *kunnen* gesteld worden aan de autochtone meerderheid. En door zijn vaagheid biedt het principe de mogelijkheid om de ongeïntegreerdheid van elke migrant tot in de eeuwigheid aan te tonen.

Het enige duidelijke principe bevindt zich op het eerste niveau, dat van de wet. Nochtans blijft de pers en de politieke wereld de vagere principes meer dan ooit trouw. Ter illustratie citeren we een recente herformulering van de hand van Paula D'Hondt zelf:

"Integratie van migranten in onze samenleving hebben wij omschreven als *inpassing*. Dat concept hebben wij gekoncretiseerd in vier punten. De vier punten vindt men al in ons eerste rapport van november 1989: in de eerste twee punten stellen wij ons eisend op tegenover de migranten, in de andere twee staan wij open tegenover hen.

1. Wij eisen assimilatie waar het om de openbare orde gaat. Dit wil zeggen dat migranten de Belgische wetten moeten respecteren, zonder enige uitzondering, allemaal, zoals elke Belg.
2. Wij eisen dat de sociale basisbeginselen van onze samenleving door iedereen, en dus ook door alle migranten gerespecteerd worden: de emancipatie van de vrouw, zoals wij die verstaan; de wederzijdse verdraagzaamheid; onze taal; enzovoort.
3. Naast die twee zeer belangrijke zaken die wij van de migranten eisen—en méér kan men in een rechtsstaat van de mensen niet eisen, of ze nu migrant of Belg zijn—staan wij open voor wat die mensen ons kunnen bijbrengen: op artistiek, culinair, taalkundig, cultureel en ander gebied. Daar gaan wij ervan uit dat

wederzijdse verrijking niet alleen mogelijk maar zelfs wenselijk is, een voorwaarde voor vooruitgang.

4. Wij zeggen ook dat voldoende bewaamde mensen uit de migrantenkringen bij de doelstellingen en activiteiten van de overheid betrokken moeten worden, omdat dit de enige echte weg is tot emancipatie, zoals het dat bijvoorbeeld ook voor de vrouwen geweest is." (DS, 1-2 februari 1992, p. 7)

Merk op dat het enige punt dat eindigt op 'enzovoort' punt 2 is. De vaagheid is niet verdwenen, integendeel, de openheid van de reeks eventuele eisen is zo mogelijk nog vergroot. Het is ook niet duidelijk op welke wijze 'onze taal' kan gelden als 'een sociaal basisbeginsel' (d.w.z. absoluut te respecteren, terwijl anderszids blijkbaar een verrijkende invloed op taalkundig vlak wordt toegelaten). Tevens is het vrij raadselachtig de eis tot 'wederzijdse verdraagzaamheid' deel te laten uitmaken van een eisenpakket dat precies aantoon hoe begrensd onze eigen verdraagzaamheid is. Die begrenzing is uitermate pijnlijk omdat ze bestaat in de weigering de minderheden hun eigen 'sociale basisbeginselen'—dus wellicht de meest fundamentele aspecten van hun eigenheid—te laten behouden of ontwikkelen. Bovendien wordt elke mogelijkheid tot discussie weggenomen door de onopvallende maar uiterst belangrijke frase "zoals wij die verstaan"! Wat opvalt in de vergelijking tussen punten 2 en 3 is de vrijblijvendheid van de formulering in 3: als goede toeristen staan wij open voor het exotische. Overigens is de verwoording even vaag, zodat—op het culinaire en het artistieke na—een duidelijke scheidingslijn tussen de domeinen waarop 2 en 3 betrekking hebben niet kan worden getrokken. Sleutelbegrippen bij de verdere uitwerking van punt 3 zijn 'onderwijsvoorrangsgebieden', 'zelforganisaties' en 'intercultureel kunstencentrum'. Van de verlening van onduidelzinnige fundamentele rechten die tegenover onze eisen staan is echter geen sprake. Het harmonieuze van de multiculturele samenleving komt hierop neer dat wij de migrantengemeenschap het recht geven alles te doen dat ons niet stoort, en zolang het ons niet stoort, d.w.z. totdat wij verklaren dat een bepaalde gedragsvorm niet meer strookt met onze sociale basisbeginselen. Het toegevoegde 'vierde element' van het voorgestelde integratiebeleid hoort niet bij de beschrijving van het concept 'inpassing', en stond dan ook als concrete politieke optie terecht naast de beschrijving van het inpassingsbegrip in het novemberrapport van 1989. De waarde ervan lijkt geen twijfel.

Nochtans moet erop worden gewezen dat het gaat om de inschakeling op het overheidsniveau van 'bekwame mensen uit de migrantenkringen', en dat het oordeel over de 'bekwaamheid' ongetwijfeld door de autochtone gezagsdragers zal worden genomen op basis van criteria die te maken hebben met hun interpretatie van 2 en 3.

In elk geval, een "consequente bevordering van een zo goed mogelijke inpassing volgens de oriënterende sociale basisbeginselen" (KCM 1992b, p. 3) blijft de politieke leidraad. De meeste politieke partijen scharen zich achter dit idee of een eigen versie ervan, hoewel ze zelden even kernachtig wordt uitgedrukt als in de Volksunieslogan

"Migranten moeten Vlaming worden."

Dit is inderdaad de ultieme vertaling van een beleid dat een behoud of herstel van de homogeniteit beoogt. Vandaar de centrale rol die het leren van het Nederlands (of het Frans in Wallonië) toebedeeld krijgt als remedie *par excellence* voor de integratieproblematiek. Zich onbewust van de subtielere aspecten van communicatieve stijl die interetnische communicatie kan blijven hinderen lang nadat de verschillende groepen een gemeenschappelijke taal hebben verworven, en zich onbewust van de onvermijdelijke processen van linguïstische diversificatie die plaatsgrijpen wanneer een taal zich verspreidt over cultureel en etnisch onderscheiden bevolkingsgroepen (tenzij aan deze groepen elke vorm van eigenheid ontzegd wordt), beschouwen beleidsmakers en commentatoren 'de taal' als de meest cruciale adaptatiefactor. En een gebrekkige kennis van het Nederlands maakt deel uit van elke probleemdiagnose, zoals in het artikel over de 76-jarige Teresa Sabatino die reeds 42 jaar tevreden in Genk woont:

"Ze trekt zich flink uit de slag, heeft een poetsvrouw één keer om de veertien dagen, haar dochter Lina en schoondochter Tina die dichtbij wonen, springen geregeld binnen. Toch zit Teresa met een probleem: ze kent geen Nederlands." (artikel (2))

Niet alleen bevatten zowat alle voorstellen maatregelen m.b.t. het talenonderricht (de wenselijkheid waarvan wij zeker niet in twijfel trekken), maar de meeste beleidsteksten stellen vaardigheid in de lokale taal tevens als

voorwaarde voor volwaardig lidmaatschap in onze maatschappij. En waar dit niet expliciet gezegd wordt, is het meestal voorondersteld.

Een prachtige illustratie daarvan, die bovendien aantoonst dat ook op dit vlak verregaande eensgezindheid bestaat tussen politici en sociale wetenschappers, troffen we aan tijdens de *Studiedag buitenlandse minderheden in Vlaanderen/België: Evoluties, opinies en beleid* (Antwerpen, 19 oktober 1990). De stelling van één van de lezingen getuigde van een openheid tot in het extreme: geef alle leden van minderheidsgroepen onmiddellijk de Belgische nationaliteit, zodat ze actief kunnen deelnemen aan het politieke proces waaraan ze nu worden onderworpen. De spreker voegde er uitdrukkelijk aan toe dat deze naturalisatie *onvoorwaardelijk* moest zijn. Toen hij daarop werd aangevallen, gaf hij toe dat hij vergeten was kennis van 'de taal' als voorwaarde te vermelden, omdat dit zo evident was. Bij het doorlezen van de pers terzake en de politieke documenten blijkt dat het hier inderdaad gaat om het meest 'evidente' aspect van het hele migrantendebat. Daarom zullen wij er in de volgende hoofdstukken nog uitvoerig op terugkomen.

Taalles als voorstel ter oplossing van 'het probleem' is symptomatisch voor de algemene oproep om, in plaats van bij programmatische uitspraken te blijven, *concrete maatregelen* uit te werken die niets aan *duidelijkheid* te wensen overlaten. Het probleem bestuderen is niet voldoende: er zijn handelingen vereist. Of, om het met Paula D'Hondt te zeggen, "Inpassing migranten vraagt drastische en snelle maatregelen" (titel van haar opinieartikel in DS, 1-2 februari 1992, p. 7). Een dergelijke oproep staat in schril contrast met de ondergedefinieerde aard van de algemene doelstelling die integratie of inpassing heet. Maar niemand ligt wakker van vragen zoals: Hoe is het mogelijk concrete maatregelen uit te werken voor het bereiken van een vaag doel? Zijn dergelijke maatregelen niet gedoemd tot simplisme, tot het negeren van belangrijke en onvermijdelijke socioculturele processen (zoals we reeds hebben gesuggereerd i.v.m. 'taal')?

Gelukkig hebben de weggedefinieerde aspecten van 'het probleem' een herkenbaar residu achtergelaten waarvan handig en dankbaar gebruik kan worden gemaakt om de behoefte aan concrete maatregelen te bevredigen: we verklaren de oorlog aan jeugdmisdadigheid, bendevoorming, verkrotting,

werkloosheid, en—in het algemeen—de realiteit die moet worden gedekt door dat magische begrip *kansarmoede*. Een korte bloemlezing uit *De Standaard*:

Titel: "Genk als eerste klaar met integratieplan kansarmen."

Ondertitel: "Basisbeginsel is individuele begeleiding. Limburgse gemeente hoopt dat executieve snel middelen vrijmaakt." (22 februari 1991, p. 3)

Titel: "Migranten krijgen individueel voorrangbeleid in onderwijs." (4 maart 1991, p. 3)

Titel: "Eigen migrantenorganisaties verdienen meer belangstelling." (23 juli 1991, p. 2)

Titel: "Ons dienstwapen, dat is onze tong." [over wrevelagenten] (2 september 1991, p. 2)

Titel: "Stad Antwerpen leert islam-leraars Nederlands." (27 september 1991, p. 3)

Titel: "Jeugdgroeperingen moeten zich durven openstellen voor migrantenkinderen." Ondertitel: "Integratiemodel kan maar slagen als jeugdbeweging kwaliteit biedt." (21 januari 1992, p. 4)

Titel: "D'Hondt vraagt huursubsidie voor privé-woningen van kansarmen."

Ondertitel: "Te veel sociale woningen zijn niet sociaal." (12 februari 1992, p. 2)

Titel: "Migrantenvrouw wapenen voor arbeidsmarkt" (27 maart 1992, p. 3)

Natuurlijk is geen van deze onderwerpen onbelangrijk, en de wijze waarop ze tevens de officieel voor wetenschappelijk onderzoek vatbaar verklaarde versie van de migrantenproblematiek bepalen zal nog worden onderzocht in hoofdstuk 5. Voor een verdere evaluatie van de ideologie waarvan ze deel uitmaken, verdiepen we ons eerst in enkele centrale begrippen die het migrantendebat doorkruisen.

3. Het centrale begrippenapparaat

Doorheen het hele migrantendebat vinden we een aantal centrale begrippen terug die de toonaard bepalen. Deze begrippen worden niet of nauwelijks expliciet gedefinieerd. Waar dit wel gebeurt, zoals bijvoorbeeld in de officiële migrantenrapporten, zien we dat de omschrijving ervan is aangepast aan de specifieke bedoelingen van de auteurs, of aan de context waarbinnen de definitie zich bevindt. Een tweede algemeen kenmerk van deze begrippen is dat de semantische kern van een aantal van de gebruikte termen niets meer te maken heeft met de meestal associatieve of afgeleide gebruiksbetekenissen die ze in het migrantendebat toegewezen krijgen. We bespreken hier vier begrippen of begrippengehelen: (1) cultuur, (2) de natie-staat, (3) democratie en mensenrechten, en (4) integratie. In elk van de gevallen geven we een contextuele lezing van de betekenis die deze begrippen in het reële gebruik krijgen.

3.1. Cultuur

Cultuur en eigenheid

'Cultuur' is een sleutelbegrip binnen het migrantendebat. De migranten worden gedefinieerd op basis van hun andere culturele afkomst, de samenlevingsproblematiek waarbij zij betrokken zijn wordt mede verklaard op basis van cultuurverschillen, en het officiële einddoel van het huidige migrantenbeleid is de zogenaamde 'multiculturele maatschappij', waarin elke cultuurgemeenschap, d.w.z. de autochtone meerderheid zowel als de allochtone minderheden, volgens een duidelijke Europees pluralistisch model zijn *eigenheid* of *identiteit* ten volle kan bewaren en ontwikkelen.

Het begrip op zich wordt echter zo goed als nergens expliciet gedefinieerd. Wel vinden we een overvloed aan impliciete en *ad-hoc* definitives, die 'cultuur' nu eens associëren met het geheel van waarden en overtuigingen van een bepaalde groep, dan weer met een religieuze cultuur (in het bijzonder die van de moslims, in zoverre ze contrasteert met een als algemeen-Europees gepercipieerde christelijke traditie of 'cultuur'), en soms gewoon met de totaalom van alledaagse gedragingen. Twee aspecten van het denkpatroon rond 'cultuur' vallen meteen op. Ten eerste, er wordt een conceptueel onderscheid gemaakt, dat zelden expliciet wordt verwoord, tussen *diepgaande cultuurkenmerken* enerzijds en *culturele oppervlakteverschijnselen* anderzijds. Tot de diepgaande cultuurkenmerken horen waarden en overtuigingen, religie, de zogenaamde sociale basisbeginselen, en tevens taal en recht. Culturele oppervlakteverschijnselen zijn kunstvormen, klederdracht, eetgewoonten en dergelijke. Het tweede opvallende aspect is *de asymmetrische relatie van deze twee categorieën van cultuurkenmerken tot de culturele eigenheid* van *bevolkingsgroepen*. Alleen in het denken van de niet-pluralistische Vlaming komt deze asymmetrie niet voor. Peter De Roover stelt:

"Wat is cultuur en eigenheid? Daarover is al veel geschreven, maar dat daartoe in elk geval taal en recht horen, zal niemand ontkennen. Logischerwijze behouden alle etnische groepen in een multiculturele samenleving hun taal en rechtssysteem, wezenlijke onderdelen van hun eigenheid." (DS, 12 mei 1992, p. 8)

Daardoor kent De Roover dezelfde identiteit-bepalende waarde toe aan dezelfde cultuurkenmerken voor alle verschillende bevolkingsgroepen. Hij voegt eraan toe dat een maatschappij met meer dan één gemeenschappelijke voertaal en meer dan één rechtssysteem niet kan bestaan, en besluit daaruit zeer consequent dat het idee van een multiculturele gemeenschap een vergissing is. Bij de tolerante antipode, die voorlopig het debat nog lijkt te kunnen domineren, ontbreekt echter dezelfde rechtlijmigheid. Zo stelt Ludo Abicht in zijn wederwoord:

"Het klopt inderdaad dat taal en recht tot de kern van de cultuur behoren, en dat het dus indruist tegen de elementaire politieke wijsheid om binnen één kleine gemeenschap verschillende rechtssystemen en talen dezelfde status te verlenen." (DS, 14 mei 1992, p. 10)

'Dus' is hier alleen op zijn plaats indien men dezelfde conclusie wil verdedigen als De Roover, tenzij—en hier komt de *asymmetrie*—het type van kenmerken dat behoort tot de kern van één cultuur niet noodzakelijk deel moet uitmaken van de kern van een andere cultuur. De tolerante stemmen in het migranten-debat begaan een uiterst systematische fout. Zij verdedigen "het recht op ontwikkeling van de eigen culturele identiteit" van de minderheden (zie KCM 1992a, p. 5), maar voor *de culturele identiteit van die minderheden lijkt het behoud van culturele oppervlakteverschijnselen voldoende te zijn, terwijl de handhaving van de eigenheid van de Vlaamse meerderheid vereist dat de diepgaande cultuurkenmerken onaangetast blijven en zelfs overgenomen worden door de minderheden*. Met andere woorden, wat voor ons de essentie uitmaakt, is overbodig voor de anderen, en wat voor ons bijkomstig is, is voor hen voldoende en wordt daardoor voor hen essentieel.

Deze asymmetrie maakt het mogelijk elementen als klederdracht (de hoofddoek), muziek, het lawaai van spelende kinderen, of het soort wagens waarmee men rijdt, te verheffen tot belangrijke cultuur-specifieke eigenschappen van Turken en Marokkanen, terwijl het onze culturele eigenheid niet aantast noch bepaalt hoe we gekleed gaan, naar welke muziek wij luisteren, hoeveel of hoe weinig lawaai onze kinderen maken, of welke auto's wij kopen. Hierbij moet gewezen worden op een onaangenaam nevenaspect van de toename van sociaal-wetenschappelijk onderzoek over migranten. De grote hoeveelheid studies over 'hun' cultuur heeft ervoor gezorgd dat de groep steeds meer 'anders' is gaan worden, en dat steeds meer facetten van hun uiterlijk en gedrag zijn gaan gelden als uitdrukkingen van dit anders-zijn. Niemand lag wakker van de hoofddoek zolang het verband tussen hoofddoek en islam (lees: het fundamentalisme) niet duidelijk gemaakt werd. Van dat moment af werd de hoofddoek echter beschouwd als een uitdrukking van een als essentieel verondersteld culturelelement van de migranten: hun religieuze onverdraagzaamheid. Wat een simpele gewoonte, een automatisme zou kunnen zijn, werd plots beladen met suggesties van moedwillig verzet tegen de waarden van de Belgische maatschappij, werd daardoor doelwit van racistische maatregelen, en heeft daardoor ook effectief een symboolwaarde gekregen voor sommige migranten die de gewoonte niet eens hadden. De vaagheid omtrent wat precies de 'cultuur' van de migrantengemeenschap uitmaakt

heeft een onscrupuleus, en zeer vaak totaal ongefundeerd gebruik van deze term in de hand gewerkt. *Wat de migrant is en doet wordt te pas en te onpas geculturaliseerd, een proces dat deel uitmaakt van de abnormalisering van de vreemdeling.*

Doorheen de wirwar van *ad-hoc* omschrijvingen van 'cultuur' kunnen we toch een drietal algemene karakteristieken onderscheiden van dit begrip zoals het leeft binnen het migrantendebat. De eerste karakteristiek is het idee dat culturen duidelijk begrensd zijn, en dat er daardoor een 'cultuurkloof' kan groeien tussen leden van verschillende culturen. De tweede karakteristiek is de voortdurende gelijkshakeling van 'cultuur' met een geheel van als gevaarlijk ervaren verschillen tussen 'ons' en 'hen'. Een derde karakteristiek is tenslotte de evolutionistische en historiserende visie op 'cultuur'. We moeten hierbij ook opmerken dat het beeld steeds *statisch* is (d.w.z. elke groep wordt geacht zijn onveranderlijke, traditionele cultuur te hebben, omdat die de 'eigenheid' van de groep uitmaakt) en tevens *generaliserend* ('de' migrant, 'de' Belg, 'de' Marokkaan).

De cultuurkloof

Cultuur wordt in onze bronnen steeds geassocieerd met *grenzen*. Dit kan worden afgeleid uit het gebruik van courante stopwoorden zoals 'cultuurkloof', 'cultuurschok', of 'cultuurbarrière'. Steeds wordt een beeld geschapen waarin de migrant zichzelf geconfronteerd ziet met de moeizame overbrugging van (eigenlijk niet overbrugbare, want aangeboren) culturele verschillen tussen hemzelf en de autoctonen, de Belgen of de Vlamingen. Hierbij wordt alles op een hoopje gegooid: taalverschillen, verschillen in religieuze overtuiging en geloofsbeleving, klederdracht, omgangsvormen, zelfs sociale status. Niettemin is er een gradatie bespeurbaar. Er lijken smallere en bredere cultuurkloven te bestaan.

Blijkbaar het minst gevoelig aan de cultuurschok zijn de Europese mediterrane volkeren (Italianen, Spanjaarden), en tot voor kort ook de Oosteuropese inwijkelingen (Polen, Hongaren). Door de recente toename van de stroom inwijkelingen uit Oost-Europa begint de attitude tegenover deze

laatste groep te veranderen in hun nadeel. Toch blijven ook zij minder 'anders' dan, bijvoorbeeld, Turken. Redenen hiervoor kunnen zijn dat (a) de mediterrane gemeenschappen doorgaans afkomstig zijn uit EG-lidstaten, en dus administratief tot de nieuwe 'wij', de Europeanen, behoren; (b) het feit dat de mediterrane en Oosteuropese in de geschiedenis van het gastarbeidersdom tot de vroegste lichten behoorden; en (c) een vooronderstelde culturele verwantschap tussen Belgen en andere Europese volkeren, vooral dan de 'gegermaniseerde' Oosteuropese. Hier valt reeds op hoe vage noties van cultuurgeschiedenis, zoals die van een vermeende volksverwantschap tussen Polen en Vlamingen, gebruikt worden als argument, niet zozeer vóór de Polen, maar wel tégen andere groepen van migranten. Er wordt van uitgegaan dat 'ons volk' historisch veel contact heeft gehad met 'volksverwante' groepen zoals de Polen, en veel minder of helemaal geen met andere vreemden. Men kan deze argumenten echter gemakkelijk uit het zadel lichten, bijvoorbeeld door een vergelijking te maken tussen Polen en Zairezen. In de loop van de 20ste eeuw hebben Belgen veel intenser contact gehad met Zairezen dan met Polen. Terwijl de interactie met Polen vrij beperkt bleef, hadden grote groepen Belgen uitgebreide en langdurige interetnische contacten met de gekoloniseerde Zairezen. De Belgen zouden dus binnen dit denkkader meer 'kennis' over en 'verwantschap' met de Zairezen moeten hebben. Per slot van rekening is hun officiële taal het Frans, en hebben wij een grote massa bekeerd tot het christendom; en van deze twee elementen wordt toch algemeen aangenomen dat ze een centrale plaats hebben binnen onze Belgische 'cultuur'. Het feit dat Poolse arbeiders hebben bijgedragen tot de bloei van de Belgische industrie, via hun arbeid in de koolmijnen en de metaalnijverheid, gaat net zogoed op voor de zwarte arbeiders in de kopermijnen van Shaba, de agro-industriële bedrijven in de kolonie en de Congolese havens. Vanwaar dan de affectie voor de Poolse cultuur, en de averstie tegenover de Centraalafrikaanse? Hoe komt het dat wij, ondanks driekwart eeuw intens en diep contact, waarvan de impact nog steeds merkbaar is, de Zairese culturen nog steeds met het grootste exotisme blijven omfloersen, terwijl wij onze verwantschap met groepen die, zeker sedert de Tweede Wereldoorlog, in een totaal gescheiden wereld leefden zo klakkeloos aanvaarden? De stelling dat de koloniale periode evenmin verwantschap heeft

kunnen creëren als dat het IJzeren Gordijn een bestaande verwantschap heeft kunnen vernietigen of uithollen, is zelf volkomen pre-wetenschappelijk en ideologisch, ondersteund door een vleugje folklore en niet ontdaan van een racistische overtoon.

Verder van ons verwijderd dan de andere Europeanen zijn de Noordafrikaanse gemeenschappen. Opvallend hierbij is (zoals reeds opgemerkt in 2.1.) dat wij deze groepen gemakkelijk tot de 'Arabische' cultuur rekenen, wat op zich reeds een grove veralgemening inhoudt, en dat wij bovendien ons beeld van hun cultuur haast volledig toespitsen op de religie en de daaraan gekoppelde traditie. Andere interculturele verschillen verdwijnen uit het schotsveld of worden slechts als extra argument aangehaald. Het zijn overwegend elementen uit de islam die als belangrijke cultuurverschillen worden vermeld, en vooral (a) het religieuze fundamentalisme, dat haaks wordt geacht te staan op de pluralistische basis van de Belgische staatsorganisatie, en (b) de sociale positie van de vrouw. Opmerkelijk is dat beide aspecten kaderen in een soort prototype van de islam, samengesteld uit beelden van Ayatollah's, uitzinnige massa's en archaische, rurale maatschappijen. De islam is de jongste jaren duidelijk een identificeerbare vijand geworden voor het Westen. Ondanks het feit dat een blik op de 'centrale' islam (in Egypte, Saoedi-Arabië ...) uiteraard enig licht kan werpen op de beleving ervan in de 'periferie' (West-Europa), zoals door Johan Leman (1984) wordt betoogd, is een klakkeloze projectie van dit associatieve en vaak sterk vooringenomen beeld op groepen moslims in onze contreien moeilijk te verantwoorden.

Evenmin is de conceptuele overlapping tussen religie en cultuur aanvaardbaar. Men kan zich terecht de vraag stellen naar de realiteit van een 'moslimcultuur' die zodanig penetrant zou zijn in het dagelijks leven van moslims in België dat er talloze problemen met Belgische burenen door ontstaan. Deze moslimcultuur zou bovendien zodanig overheersend moeten zijn dat zij Turken en Maghrebijnen (en Pakistami's, Saoedi's, Bosniërs, Afghanen en Senegalezen ...) zomaar gemeenschappelijk laat benaderen. Auteurs als Balagangadhara & Erkens (1990) putten zich uit in de constructie van een cognitief-antropologische hypothese, waaruit de realiteit van een moslimcultuur moet blijken. Zij wijzen op de rol van religie en familie bij

christenen *versus* moslims. Bij moslims zou de familie fungeren als een soort van basisheurstiek, van waaruit de andere wordt bekeken; bij christenen zou er een externe familiarisering via de Kerk bestaan. Dit verschil zou dan verantwoordelijk zijn voor het falen van interetnische interactiestrategieën tussen moslims en christenen, en zou tot gettovorming (dus tot het migrantenprobleem) leiden. Gettovorming is daarom, in de ogen van Balagangadhara & Erkens, geen migrantenprobleem, maar een *oplossing* van de moslims voor de frustraties van falende interactiestrategieën. Een dergelijke hypothese gaat uit van een zodanig veralgemenende kijk op interetnische interactie dat de suggesties daaromtrent moeilijk ernstig kunnen genomen worden. Men aanvaardt hier een transcendentale visie op cultuurcontact, waarin elk lid van een cultuur (hier gelijkgeschakeld met religie) als 'ideale cultuurdrager' beschouwd wordt, en komt daardoor tot het klassiek soort determinisme dat intercultureel contact tot mislukken doemt. Bovendien wordt hier duidelijk een *a posteriori* interpretatie opgebouwd: het *in se* problematische karakter van moslims wordt als een gegeven aanvaard, net zoals het feit dat essentiële cultureel-religieuze verschillen verantwoordelijk zijn voor de samenlevingsproblemen tussen Belgen en moslim-migranten. Geen woord over een eventuele invloed van sociaal-economische factoren, geen woord over machtsverhoudingen, feitelijk ook geen woord over eventuele andere culturele determinanten dan religie. De reeds geïnterpreteerde situatie "Belg (hier gelijkgesteld met lid van de christelijke cultuur, Europeaan, zelfs 'Westerse mens') *versus* moslim-migrant (hier gezien als lid van een homogeen monolithisch blok, de islam)", wordt gewoon met een antropologisch sausje overgoten, daardoor bevestigd en versterkt. Dat het Belgische 'probleem' een 'oplossing' is voor de migranten wordt daardoor geen verhelderende antropologische vaststelling, maar een simpele gemeenplaats. De veronderstelling dat cultuur en religie op een derwijze eenvoudige manier met elkaar samenvallen, en dat de eenvoudige principes i.v.m. vormen van socialisering in zo diverse maatschappijen als die waaruit de islamwereld is samengesteld, in staat zouden zijn het mislukken van interetnisch contact met leden van andere (even gegeneraliseerde) groepen te verklaren, is een uitdrukking van grote naïviteit. De realiteit van interculturele communicatie is heel wat complexer dan in dit soort benade-

ringen (waarbij in dit geval dat andere dubieuze concept 'Volk' wordt vervangen door religie) wordt gesuggereerd.

Ons corpus bevestigt een gelijkaardige tendens tot veralgemening: het zijn overwegend elementen uit de islam die als belangrijke cultuurverschillen bij Noordafrikanen en Turken—steeds behandeld als één categorie—worden vermeld. De sluier bijvoorbeeld, wordt vlotjes geassocieerd met islamitisch fundamentalisme, en daardoor veroordeeld als onaangepast en onaanvaardbaar binnen onze samenleving. Een religie-specifieke positie van de vrouw wordt geassocieerd met vrouwenwerkloosheid, kansarmoede (bijvoorbeeld een hogere graad van analfabetisme bij migrantenvrouwen) en discriminatie. Tal van werkgroepen buigen zich over de migrantenvrouw vanuit een emancipatorische bekommernis. Dit denkkader i.v.m. de fundamentalistische neigingen van migranten en de sociaal inferieure positie van de vrouw binnen de migrantengemeenschap is een zodanig stereotype geworden, dat wij het best kunnen illustreren met een heel impliciet voorbeeld. *Het Volk* (7 januari 1991) bericht over een jeugdbeweging van migrantenjongeren in het Gentse als volgt:

"De Rifboys richten zich niet alleen tot migrantenjongens, want Said Buimejene [de verantwoordelijke] is zich bewust van de problematiek van de migrantenmeisjes [...]."

In deze ogenschijnlijk onschuldige passage wordt gesuggereerd dat (a) migrantenmeisjes (hier gewoon synoniem voor moslim-meisjes) zich in een sociaal penibele situatie bevinden, en (b) dat de meerderheid van de migranten zich daar, in tegenstelling tot Said Buimejene, niet van bewust zijn. Uiteraard lokt dit de vraag uit hoe een dergelijk initiatief, dat blijkbaar afwijkt van sociale normen binnen de migrantengemeenschap, een kans op slagen kan hebben. De Rifboys zijn duidelijk 'geëmancipeerd', zij gebruiken de Belgische normen inzake gelijke kansen voor man en vrouw, en worden daarom positief geëvalueerd. Deze positieve evaluatie is echter terzelfdertijd, via de impliciete suggestie dat anderen binnen de migrantengemeenschap zich niet bewust zijn van de problematiek van de meisjes, een negatieve evaluatie van de vigerende normen binnen de migrantengemeenschap, die hier duidelijk gelijkgeschakeld wordt met de moslimgemeenschap onder de migranten.

Wellicht nog verder van ons verwijderd, binnen het cultuurkloofdenken, staan zigeuners, sommige Zuidoost-Aziaten en Afrikanen. De eerste

groep is niet eens sedentair, kan m.a.w. niet in één of andere 'nationale cultuur' gewrongen worden, en is derhalve buitengewoon 'vreemd'. Rond hen is een associatief netwerk geweven van bedrog en misdaad, waarvan de sporadische controverse rond de inplanting van woonwagenvelden duidelijke kristallisaties zijn. Aziaten en Afrikanen zijn prototypische 'vluchtelingen'. Zij zitten ingebed in een ander complex van stereotypen dat meer te maken heeft met 'ontwikkeling' dan met 'integratie'. Zij zijn dan ook, buiten het migrantendebat, nog het voorwerp van een andere relatie: de ontwikkelings-samenwerking.

Haast volledig buiten het retorische patroon van de cultuurkloof vallen een aantal groepen die nochtans, zoals elders reeds aangestipt, gelijkaardige 'problematische' gedragskenmerken vertonen: een concentratie in bepaalde wijken of gemeenten, minder goede tot slechte of helemaal geen kennis van het Nederlands (of Frans), sociale afzondering, en zorg voor de eigen tradities en gebruiken. Dit zijn veelal sociaal beter gesitueerde groepen zoals Joden, Japanners, Amerikanen, Scandinaven. Ooit slaagde de Aktueel-lezer op BRTN Radio 1 erin om in één en dezelfde uitzending de Brusselse wijken met een hoge concentratie (problematische) migranten te benoemen als 'de zogenaamde *risicowijken*', terwijl in een ander nieuwstitem de wijken met een hoge concentratie sociaal beter geplaatste buitenlanders als 'de *betere wijken*' werden betiteld. In beide gevallen ging het om wijken waar buitenlanders wonen wiens gedrag als slecht 'geïntegreerd' ervaren wordt, en ongenoegen wekt bij de autochtone bevolking. De aanwezigheid van de ene groep houdt dus blijkbaar een intrinsiek risico in (van welke aard is zelden duidelijk, hoewel de associatie met criminaliteit opduikt), terwijl de aanwezigheid van de andere groep de wijk een geprivilegeerd statuut schijnt te verlenen of in elk geval geen afbreuk schijnt te doen aan dat statuut. Hier raken we een element dat wijd en zijd ontkend wordt, maar niettemin zonneklaar is: de buitenlander wordt doorgaans slechts geïmagineerd in zoverre hij sociaal-economisch zwak staat. Slechts wanneer aan die voorwaarde voldaan is treden de zogenaamd objectieve cultuurverschillen in actie als verklaring voor samenlevingsproblemen. De veelbesproken *tolerantedrempel* inzake cultuurverschillen, dat objectiverende begrip dat zo kwistig wordt gebruikt in verband met de

zogenaamde islamitische cultuur, blijkt weinig absoluut te zijn en zelfs duidelijk annuleerbaar onder bepaalde omstandigheden.

Verschil en gevaar

Het cultuurkloof-denken gaat gepaard met een visie op 'cultuur' als *een verzameling verschillen die gevaarlijk zijn*. Cultuur bepaalt in dit denkpatroon, zoals we eerder hebben aangetoond, iemands 'eigenheid' of datgene wat ons maakt tot wat we zijn en wat de andere anders maakt. Een confrontatie tussen culturen is bedreigend voor de eigenheid en levert dus haast noodzakelijk problemen op. Dit idee vinden we niet enkel in de volksmond en in de media, maar ook in ernstiger antropologische werk. De antropoloog beschrijft de verschillen tussen hemzelf en het volk dat hij onderzoekt, hij structureert die verschillen, en die worden dan in hun geheel de 'cultuur' van het volk in kwestie genoemd. Gelijkenissen tussen beide worden gemakkelijk ervaren als vanzelfsprekend en probleemloos, en ze worden vrij automatisch beschouwd als 'cultuurvrije aspecten' of zelfs 'universele kenmerken'. Er moet op gewezen worden dat de intensificatie van het contact tussen twee groepen leidt tot een meer en meer 'anders-zijn' van de andere groep, aangezien er steeds meer verschillen tussen beide groepen ontdekt worden. Er worden uiteraard nog meer gelijkenissen ontdekt in de loop van dit proces (men heeft de gelijkenis trouwens nodig om de verschillen op te merken), maar deze gelijkenissen worden weinig relevantie toegekend want ze zijn een bron van overeenkomst en niet van conflict. Ook dit is een onaangenaam nevenproduct van de toename van sociaal-wetenschappelijk onderzoek over migranten: de steeds aangroeiende inventaris van echte of vermeende verschillen tussen ons en hen scheppen een impressie van onoverkomelijkheid, waarbinnen zoals gezegd zelfs details, die in de alledaagse omgang nauwelijks belang kunnen hebben, uitdrukkingen van een fundamenteel intercultureel onbegrip kunnen worden. Hoe meer de andere anders wordt, hoe meer hij wordt geconstrueerd als een bron van mogelijke problemen. Nogmaals, *de culturalisering van de vreemdeeling heeft hem, ondanks de noble intenties, meer en meer geabnormaaliseerd, en draagt daardoor bij tot een confrontationele attitude tegenover de*

migrant. De officiële en zeer lovenswaardige stelling dat cultuurverschillen een verrijking voor de eigen maatschappij zijn, is daarbij dode letter.

Uit de drang om 'cultuur' te beschouwen als een collectie interculturele verschillen, en deze als een bron van problemen te benaderen, komt uiteraard het beeld van *de homogene gemeenschap als norm* weer naar voor. Een 'harmonieuze gemeenschap' is er één waarbinnen, volgens de dwingende logica van het cultuurbegrip, zo weinig mogelijk verschillen bestaan. Integratie-beleid zal dan ook, hoe men het ook draait of keert, omwille van *de culturalisering van het probleem* gericht zijn en blijven op *de de-culturalisering van de migrant*, op het wegvlakken van de interculturele verschillen tussen autochtonen en vreemdelingen. Het alternatief, waar we tegen het einde van dit boekje verder op zullen ingaan, is de aanvaarding van verschillen voor wat ze zijn: menselijke aanpassingsverschijnselen die divergeren of convergeren naargelang de wijzigingen in hun socio-culturele functionaliteit en naargelang de mogelijkheden.

Evolutionisme en geschiedenis

Cultuur wordt onveranderlijk gevat binnen een *evolutionistisch en historiserend perspectief*. Er wordt op een wel erg merkwaaardige wijze omgesprongen met tijdsbeelden en visies op tijdsdynamiek in de benadering van cultuur in het migrantendebat.

De andere culturen, en dan heel in het bijzonder die van de islamitische migranten, worden in het verleden gesitueerd. Aspecten van hun samenleving, zoals hun fundamentalisme of de maatschappelijke positie van de vrouw, worden vergeleken met elementen uit onze geschiedenis, eigenschappen van onze samenleving in het verleden. De prototypische migrant wordt afgeschilderd als een traditionalist, met één voet in de late middeleeuwen toen irrationele groepsvorming, religieuze onverdraagzaamheid, patriërchaat en dergelijke, ook hier nog welig tierden. Deze migranten zijn ook helemaal niet aanpassingsgezind, hun cultuur is statisch en deterministisch, ze slagen er maar niet in het juk van zich af te schudden. Dit soort retoriek karakteriseert de beschrijving van eerste-generatie migranten. Zij schijnen

binnen onze samenleving een stuk voltooid verleden tijd te vertegenwoordigen. We citeren in dit verband uit Paula D'Hondt's *Mens voor mens* (1991):

"Dan arriveert zo'n [Turks of Marokkaans] meisje hier, uit een of ander plattelandsdorp, bij wijze van spreken op een lichtjaar verwijderd van de beschaving, komt hier terecht in de omknelling van het gezin, en raakt er niet meer uit, tenzij ze van een enorme persoonlijkheid getuigt. Of tenzij wij mogelijkheden kunnen scheppen om haar op te vangen. [...]"

Het is mijn overtuiging dat de emancipatie van de migrant voor een niet gering deel zal moeten gebeuren langs die van de *migrantenvrouw* om, en dan heb ik het in de eerste plaats over het uitroepen van de gearrangeerde huwelijken. Dat heeft trouwens ook deel uitgemaakt van de ontwoogdingsstrijd van de Belgische vrouw. Wat deden boeren vroeger? Ze huwden hun dochters onder elkaar uit en gaven ze een bepaalde hoeveelheid land mee. Wat dat betreft, is er minder nieuws onder de zon dan sommigen menen." (p. 42)

De tweede generatie wordt in een meer hybride retoriek gevat. Zij staan nog gedeeltelijk in de archaische thuiscultuur, maar hebben anderzijds via school en uitgaansleven reeds kennis genomen van de 'moderne' Belgische samenleving. Het *Jaarverslag 1989* van het Oostvlaamse Provinciaal Integratiecentrum voor Migranten vat de problematiek als volgt samen:

"Jongeren worden hier met andere waarden en normen geconfronteerd. Onvermijdelijk leidt dit tot grote spanningen thuis. Uit reactie gaan de ouders de traditionele waarden en normen verscherpen en ook scherper opleggen aan hun kinderen. Het gevoel dat hun kinderen hen als zand tussen de vingers glippen, is veel migrantenouders niet vreemd. Migrantenjongeren hebben het moeilijk om een harmonie te vinden in het samenleven met hun ouders binnen een westerse cultuur." (p. 10)

Zoals uit dit citaat blijkt wordt het generatieconflict een metafoor voor de botsing tussen een 'moderne' cultuur, waarvan de jongeren geproefd hebben, en de (thuisland)waarden en normen die als 'traditioneel' bestempeld worden. De jongeren leven m.a.w. (gedeeltelijk) in het heden, hun ouders nog steeds in een verleden, dat met het oude Vlaamse boerenleven wordt vergeleken. Hoe sterk deze evolutionistische visie het perspectief bepaalt van waaruit het beleid wordt gevoerd, zal worden aangetoond in hoofdstuk 6.

We ontwaren een tweeledige beweging: hoewel het migrantenprobleem wordt gesitueerd als een hedendaags, *synchron* te benaderen samenlevingsprobleem, wordt het reparatiewerk geformuleerd als een *diachrone beweging*, erop gericht de migranten vanuit het verleden naar de tegenwoordige tijd over te brengen. Zij moeten aangepast geraken aan een samenleving die zich, in tegenstelling tot hun thuislandcultuur, in de late twintigste eeuw beweegt. De historische metafoor is alom tegenwoordig in het migrantendebat. Ze wordt ofwel expliciet uitgedrukt, zoals hierboven via vergelijkingen met vroegere stadia van onze samenleving, ofwel impliciet en via kleine woordjes als 'nog steeds', 'vervallen in', of 'blijven'. Al lijkt het hier op het eerste gezicht om een analytisch detail te gaan, de gevolgen zijn bijzonder ingrijpend. Door de geproblematiseerde groep buiten ons eigen tijdsverloop te plaatsen ontvalt deze groep ook elke mogelijkheid om zelf iets aan zijn toestand te doen. Immers, enkel diegenen die een hogere trap van beschaving (d.w.z. de 'moderniteit') hebben bereikt kunnen 'achterstand' herkennen en hebben de middelen om daaraan iets te veranderen. De ontkenning van fundamentele 'gelijktijdigheid' (of *coevalness* in de woorden van Johannes Fabian 1983), is tegelijkertijd een ontzeggen van macht aan de object-groep en daardoor ook een uitsluiting van een reële dialoog tussen beide groepen. Zoals uit het citaat van Paula D'Hondt reeds blijkt is de enige hoop op emancipatie ofwel een uitzonderlijke (dus niet-normale) individuele persoonlijkheid ofwel, en dit ligt meer voor de hand, een emancipatorische ingreep die van ons uitgaat.

Wat zo goed als volledig ontbreekt in het migrantendebat is een visie op *culturele dynamiek*, op het aspect *verandering* binnen de cultuur van migrerende of gemigreerde mensen. De enige verwijzing hiernaar is die van het hierboven vermelde generatieconflict tussen tweede-generatie jongeren en hun ouders. Men vergeet dat migratie op zichzelf reeds een zeer diepgaande factor van culturele verandering is (de 'typische' leden van de cultuur migreren immers niet), al was het maar omdat een aantal vormen van 'cultureel' gedrag niet meer mogelijk zijn in het nieuwe milieu. Toch wordt de eerste generatie migranten nog steeds, en zo goed als zonder uitzondering, gesitueerd in de 'typische thuislandcultuur', d.w.z. de agrarische plattelandssamenlevingen uit de Maghreb of Turkije. Hierbij worden twee belangrijke factoren over het hoofd gezien: (a) deze migranten leven hier in een

geïndustrialiseerde urbane omgeving, als het ware het 'omgekeerde' van hun thuisland, en (b) ze leven hier al decennia lang. Van beide factoren kan toch wel redelijkerwijs verondersteld worden dat ze enige invloed hebben op het gedrag en de cultuurbeleving van de migranten. Resten van de thuislandcultuur zijn dus wellicht slechts selectief aanwezig, en meestal nog maar gedeeltelijk relevant. Nochtans maakt dit zelden deel uit van de discussie, zoals door Rob van Dijk (1991) ook in Nederland geconstateerd wordt:

"In algemene bespiegelingen over de cultuur van de migrant is het opvallend dat het migrantenbestaan als beïnvloedende factor niet is verdisconteerd of ondanks dat het tegenovergestelde met de mond beleden wordt, feitelijk uitgegaan wordt van een op het moment van migratie bevroren cultuur. De cultuur van de migrant als replica van de oorspronkelijke dorpscultuur in den vreemde."

Van de tweede generatie wordt verondersteld dat ze een deel van haar 'traditionele' cultuur heeft verloren of actief verwerpt. Blijkbaar zijn mensen van Maghrebijnse of Turkse afkomst dus toch tot enige aanpassing in staat. De aanpassing wordt echter nogal snel aan een evolutionistische waardenschaal of aan opportunisme gekoppeld: de jongeren passen zich aan omdat onze cultuur superieur is, of omdat ze van die aanpassing meer welvaart verwachten. Van een echte culturele dynamiek is er dus zelfs in hun geval geen sprake. Of, hoe een evolutionistisch perspectief toch statisch kan zijn!

Deze niet-dynamische maar toch evolutionistische en historiserende benadering van de migrantencultuur levert wellicht de slechtst denkbare verklaringwijze voor samenlevingsproblemen met migranten. Deze samenlevingsproblemen zijn essentieel van synchrone aard, maar ze zijn niet statisch: ze vertegenwoordigen een *dynamisch proces dat zich nu voltrekt*. We hebben nood aan etnografisch inzicht in het leven binnen de verschillende migrantengemeenschappen in België *hic et nunc*, en in het bijzonder moeten we ons dringend op de hoogte brengen van culturele transformatieprocessen binnen deze gemeenschappen. Wellicht zullen we dan inzien dat zij zich cultureel al verregaand hebben aangepast, en dat hun problemen wellicht minder te maken hebben met hun herkomst dan we geneigd zijn te vermoeden. Dit zou van aard zijn ons denken over het migrantenprobleem ernstig te saneren.

Tegenover de benadering van de migrantencultuur staat een al even niet-dynamische en toch tegelijkertijd evolutionistische kijk op onze eigen cultuur. Onze cultuur wordt beschouwd als een vergevorderde vorm van menselijke beschaving, dus het product van een gunstige evolutie. Maar omdat het bereikte stadium als gevorderd en daarom 'goed' wordt ervaren, stelt niemand de vraag naar een mogelijke dynamiek, een veranderingsproces dat de autochtone meerderheid zelf zou kunnen of moeten doormaken in een normale confrontatie met 'vreemde' elementen, een mogelijkheid die trouwens reeds retorisch wordt geblokkeerd door de anderen, zolang ze de essentiële beginselen van ons socio-cultureel bestel nog niet hebben aanvaard, in een primitief verleden te situeren. Vandaar de overvloed aan 'vanzelfsprekendheden' in het migrantendebat: de vanzelfsprekendheid van onze sociale basisbeginselen (of we er zelf mee in overeenstemming leven of niet), van ons recht, van onze taal. Het lijkt wel alsof onze sociale principes een universeel geldige perfectie hebben bereikt, alsof ons recht een onvervreemdbaar natuurelement is dat niet op basis van eenvoudige (in het beste geval democratische) afspraken artificieel wordt vervaardigd, en alsof 'de taal'—in ons geval 'het Nederlands'—zelf geen abstractie is maar een objectieve en onveranderlijke monolithische realiteit die een ruimte in beslag neemt waarbinnen hoogstens nog wat plaats is voor de marginale aanwezigheid van andere talen. Hiermee raken we het fundamentele probleem m.b.t. het discours omtrent 'cultuur en eigenheid': *terwijl cultuur in wezen een menselijk product is worden sommige cultuurkenmerken via het begrip eigenheid verheven (of verlaagd) tot onveranderlijke natuur*. Veranderen we die kenmerken, dan verraden wij zogezegd onze natuur: we zijn onszelf niet meer. Er stelt zich daarbij natuurlijk de vraag hoe het überhaupt mogelijk is iets anders te zijn dan 'zichzelf'. **Wat** we zijn bepaalt inderdaad de **natuur**, maar **hoe** we zijn wat we zijn, dat is een kwestie van **cultuur**, en daarover beslissen mensen zelf of kunnen ze zelf beslissen.

3.2. De natie-staat

Het is opvallend hoe nadrukkelijk het migrantendebat zich beweegt langsheen nationale lijnen. Men spreekt van Marokkanen, Tunesiërs, Turken, Polen, Italianen, veel meer dan van Rif-Berbers, Anatoliërs of Toscanen. Ook worden deze nationale eenheden vlot geassocieerd met culturen: de eenheden binnen het migrantendebat zijn nationale culturen (de Belgische, de Turkse, de Marokkaanse), die echter wel exemplarisch kunnen zijn voor grotere cultuureenheden (bijvoorbeeld de Marokkaanse cultuur als exemplarisch voor de Arabische of zelfs islamitische cultuur). De veralgemeningen en reducties hierin zijn talloos, en het lijkt geen twijfel dat het huidige migrantendebat ten dele geblokkeerd zit door het vasthouden aan een 19de eeuwse visie op de natie-staat. Hier kunnen we dit idee slechts beknopt verduidelijken; een verdere uitwerking volgt in hoofdstuk 4.

In zijn pure vorm wordt de natie-staat geconcipieerd als een *taalkundig en cultureel homogene gemeenschap (volk' genaamd), die leeft binnen de grenzen van een autonoom territorium of soevereine staat*. De leden van een dergelijk volk hebben wortels in een gemeenschappelijke geschiedenis, en ze delen alle belangrijke basiswaarden. In politiek Vlaanderen wordt dit ideaal het zuiverst vertolkt door Vlaams Blok en Volksunie.

"Annemans schrijft dat de begrippen natie en staat moeten samenvallen, en dat de staatsgrenzen hierbij best etnisch worden bepaald. Het begrip natie slaat op begrippen als gemeenschapsvorming, cultuur en taal. Een staat is enkel een administratief-territoriaal begrip. Separatisten zijn dus modern, "omdat zij ook het principe één staat, één cultuur, of eerder nog één staat, één volk willen toepassen". (DS, 6-7 oktober 1990, p. 3)

Dezelfde basisgedachte inspireert het nieuwe radicalisme van Volksunievoorzitter Bert Anciaux wanneer hij spreekt over "het nationalisme, dat zowel in Vlaanderen als in Europa een zeer hanteerbaar instrument is" (geciteerd in DS, 11 juni 1992, p. 3). En het is dank zij een ruim verspreide consensus terzake dat een voorstel van het Vlaams Blok om in het onderwijzen een nieuw vak "Geschiedenis van de Nederlanden" te introduceren volmondig wordt

bijgetreden door prominenten uit andere partijen zoals CVP-Senator Herman Suykerbuyk (DS, 8 juli 1992, p. 2), en dat op 9 juli 1992 een voorstel van het Vlaams Blok om de politieke rechten van Franstaligen in Vlaanderen te beperken met een grote meerderheid werd goedgekeurd door de Vlaamse Gewestraad. Dit had de 19de eeuw kunnen zijn! Toen werd het nationalisme denken massaal aangewakkerd door de constructie van vaderlandse geschiednissen allerhande, en krachtadig in de praktijk gebracht door de onderdrukking van linguïstische diversiteit. Vlaanderen kan dit proces toch moeilijk vergeten zijn, aangezien het er zelf het slachtoffer van is geweest.

Er bestaat een nauwe band, niet alleen tussen het nationalisme denken en het radicale terugvoerbeleid ter herstelling van de homogeniteit, maar evenzeer tussen het nationalistische denken en de gangbare integratiegedachte. Onlangs bleek dit nogmaals uit een verslag over een interne enquête in CVP-kringen, een verslag dat de sprekende titel "Uitgesproken Vlaamse meekreeg. We citeren de relevante passage:

"De CVP blijkt een zeer Vlaamse partij. Slechts zeer weinig ondervraagden vinden dat "het federaliseringsproces te ver gaat en het land onbestuurbaar maakt". De grote meerderheid daarentegen vindt dat "de sociale zekerheid gerregionaaliseerd moet worden" en dat "Vlaanderen tot het uiterste moet gaan, desnoods tot de onafhankelijkheid, om volledig autonoom te kunnen beslissen".

De CVP-kaderleden blijken absoluut niet van stemrecht voor migranten te willen weten, zo leert de enquête. Integendeel, ze vinden dat buitenlanders niet alleen onze taal, maar ook onze gebruiken en gewoonten moeten overnemen." (DS, 20-21 juni 1992, p. 3)

Deze juxtapositie tussen een separatistische houding (zelfs indien het slechts gaat om 'separatisme indien noodzakelijk') en een verregaande integratievisie is niet toevallig. Ze is er omwille van de duidelijke ideologische band tussen beide.

Het 'ideaal' van de homogene natie-staat wordt nergens volledig gerealiseerd, en is aantoonbaar een historisch recente uitvinding (zie Hobsbawm 1990). Niettemin heeft de eenheid staat/natie, of staat/volk, of staat/cultuur, het statuut van 'realiteit' verworven in de hoofden van vele deelnemers aan het migrantendebat. De vermenging van etnische of culturele

identiteit met land van herkomst, uitgedrukt in de basisdefinities van het eerste Migrantenrapport (KCM 1989, deel 1, p. 34), is daar symptomatisch voor:

"Allochtonen zijn mensen met een andere **socioculturele herkomst**, terruggaand op een ander land van herkomst." (onze klemtoon)

"Etnische minderheden zijn groepen van allochtonen, op één land van herkomst teruggaand." (onze klemtoon)

Op basis van deze definities zouden we derhalve kunnen spreken van een Turkse etnische minderheid, een Spaanse, een Chinese, en (tot voor kort) een Sovjet minderheid. Dat 'landen van herkomst' zoals Turkije, China of de voormalige Sovjetunie op zichzelf mozaïeken van etnische diversiteit zijn, wordt door niemand ontkend wanneer dit onderwerp expliciet ter sprake komt, maar het gaat wel volledig verloren in de definities. Het beleid steunt op staatsgebonden cijfers en stereotypen, ondanks het besef dat een Bask of een Catalaan zich niet zomaar een Spanjaard laat noemen, en ondanks het besef dat buiten Europa vele staatsgrenzen met de koloniale pen en lineaal werden getrokken (zodat bijvoorbeeld het begrip 'Nigeriaan' bevreemdend, zometertijd vijandig is voor heel wat Nigerianen). Daardoor gaan een aantal belangrijke facetten van de achtergrond van de migranten, waarvan zowel de media als de beleidsmensen zich terdege bewust zijn, verloren in het debat. Het feit dat zeer vele Marokkaanse migranten in België van Berberse afkomst zijn, en ook binnen Marokko een (vaak als lastig ervaren) minderheid vormen, weerhoudt Paula D'Hondt er niet van "drie dagen lang" met de Marokkaanse regering te gaan 'onderhandelen' over haar migrantenbeleid, en weerhoudt *De Standaard* er niet van opgelucht te melden "Marokko akkoord met Belgisch migrantenbeleid" (22 mei 1991, p. 2). Dat de gezagsafstand tussen onze Marokkanen en de Marokkaanse regering wel eens even groot zou kunnen zijn, en voor tweede- en derde-generatie migranten wellicht groter, dan tussen de Marokkaanse migranten en onszelf, verdwijnt tussen de plooiën van het debat. Onderhandelingen van staat tot staat worden geacht uiterst relevant te zijn.

Een echte etnische benoeming en behandeling, waar we die kunnen vinden los van een nationale identificatie, wordt intuïtief gereserveerd voor

vluchtelingen. Vaak berusten de verklaring voor hun 'vlucht', en onze aanvaarding van de legitimiteit van een asielaanvraag, op een geïdentificeerde minoriteitspositie binnen hun land van herkomst. Met 'Tamil's' of 'Koerden' zullen we dan ook veeleer een groep vluchtelingen dan migranten aanduiden.

Een rechtstreeks gevolg van de invloed die het begrip natie-staat uitoefent op het migrantendebat, in combinatie met de prominente aanwezigheid van het debat zelf in het collectieve bewustzijn, is een vernieuwd en verhoogd besef van 'nationale identiteit'. Aan de ene kant van de controverse vindt dit nationale bewustzijn zijn uitdrukking in de slogan *Eigen Volk Eerst*, maar anderzijds komt het aan de oppervlakte in het rotsvaste geloof dat naturalisatie (het verwerven van de Belgische nationaliteit, al dan niet gezien als een voorlopig onvermijdelijk alternatief voor een rechtstreeks Vlaams staatsburgerschap) niet alleen een zinvolle maar ook een noodzakelijke stap is in de richting van 'integratie'. Naturalisatie kan echter de interetnische verschillen die aan de wortel van wrevel en ongenoegen liggen niet wegnemen. Belgen van vreemde origine zijn net zozeer het doelwit van racisme en xenofobie als niet-genaturaliseerden. Het is een illusie te denken dat nationaal-administratieve maatregelen zoals naturalisatiewetten de samenlevingsproblemen zullen wegnemen, hoewel versoepelende maatregelen terzake op zich uiteraard niet verwijderend zijn en dus een stap in de goede richting vormen, al was het maar omdat politieke participatie (stemrecht) niet kan ontzegd worden aan genaturaliseerden. Wie echter gelooft hierin het tovermiddel te hebben ontdekt, waardoor o.a. een verdere discussie omtrent enigerlei politieke participatie vanwege niet-genaturaliseerden kan worden ontweken, komt wellicht bedrogen uit, want die negeert de illusoire aard van de nationalistische homogeniseringsgedachte, alsook de aanwezigheid van xenofobie en racisme als werkelijke componenten van het migrantendebat.

Hetzelfde geldt voor de overige toverformules voor het herstel van de homogeniteit en de daarmee beoogde 'opheffing' van de samenlevingsproblematiek, zoals het aanleren van 'onze' taal. Uiteraard is het positieve effect hiervan een grotere mate van mogelijk contact tussen Belgen en migranten. Anderzijds neemt ook dit de zo vaak geciteerde cultuurverschillen niet weg: wellicht geloven 'zij' nog altijd in Allah; wellicht wonen zij nog steeds in 'getto's'; wellicht lopen hun kinderen nog steeds in groepjes op straat of

schuimen zij metrostations en winkelcentra af. De literatuur omtrent interculturele communicatie leert ons bovendien dat het frequenter en ogenschijnlijk gemakkelijker intercultureel contact, via het hanteren van een gemeenschappelijke taal, vaak nieuwe soorten van communicatieproblemen creëert die echter moeilijker opgemerkt worden en daardoor kunnen leiden tot de bestendinging van wederzijds onbegrip. Communicatieve diversiteit blijft bestaan, zelfs wanneer één taal wordt gebruikt door meerderheid en minderheid. Indien Marokkanen en andere groepen van vreemdelingen in grote getale Nederlands beginnen te gebruiken, dan krijgen wij binnen de kortste keren Marokkaanse en andere versies van het Nederlands, een proces waarvan gedetailleerd linguïstisch-antropologisch onderzoek trouwens zou aantonen dat het al een tijd geleden is begonnen.

Een nationalistische ideologie is een reusachtige hinderpaal in het migrantendebat, omdat zij geen fundamentele variabiliteit duldt en daardoor de 'integratie' van niet-leden bij voorbaat uitsluit. In plaats van de natie-staat kan men *de staat* als een eenheid gebruiken, op voorwaarde dat men de constituerende veelheid aan gemeenschappen van een preciese omschrijving voorziet. Wellicht zal dan blijken dat criteria zoals sociaal-economische status heel wat relevanter zijn binnen het beschouwingsmodel dan 'volk' (eigen of ander) of land van herkomst. Nogmaals, er is dringend nood aan grondiger etnografisch inzicht.

3.3. Democratie en mensenrechten

We hebben reeds gezien hoe de Europeaan zichzelf graag officieel omschrijft als democratisch in hart en nieren, en begeesterd door een diep respect voor anderen en dus voor de mensenrechten. Beide begrippen, *democratie* en *mensenrechten*, worden voortdurend met elkaar geassocieerd in de retoriek van het migrantenbeleid. Deze begrippen definiëren enerzijds de algemene bereidheid om anderen op te vangen binnen een 'beter' systeem—een argument dat wordt gebruikt in de opvang van politieke vluchtelingen—terwijl

ze anderzijds, zoals we verder zullen aantonen, ook de grenzen afbakenen waarbinnen integratie en opvang kunnen verlopen.

Daar het conceptuele verschijnsel dat hier ter sprake komt niet specifiek Belgisch of Vlaams is, nemen we als uitgangspunt voor de discussie het volgende veelzeggende citaat uit de reeds eerder aangehaalde *Eurobarometer* van november 1989:

"De eerbiediging van de mensenrechten en de fundamentele vrijheden maakt deel uit van het gemeenschappelijke erfdeel van politieke idealen en tradities van de Europeanen. Voor 78% van de Europeanen blijft de democratie—wat er ook moge gebeuren—het beste politieke stelsel. En de eerbiediging van de mensenrechten is voor 60% één van de belangrijke kwesties die 'de moeite waard zijn dat men er risico's voor neemt of er iets voor opoffert.'" (p. 2)

Een pragmatische lectuur stuit hierbij op verscheidene problemen. Ten eerste bevat deze uiteenzetting een soort culturalisering van de begrippen 'democratie' en 'mensenrechten': ze worden een Europees *cultureel erfgoed*. Europeanen worden dus voorgesteld (en hier volgen wij bewust de transformatie van cultuur tot natuur die we zo consistent aantreffen in het gangbare cultuurbe-grip) als *van nature democratisch*, en respect voor de mensenrechten is een wezenskenmerk van hun culturele eigenheid. We hoeven slechts te wijzen op nazisme en kolonialisme als producten ontsproten aan Europese geesten, om te kunnen gewagen van een flagrante herschrijving van de geschiedenis. Democratie en mensenrechten maken *retorisch* deel uit van de Europese culturele erfenis, maar in de realiteit vormen ze allereerst een nobele intentie en een aanbevelenswaardig streefdoel dat in het hedendaagse West-Europa dichter wordt benaderd dan ooit eerder het geval is geweest.

Ten tweede, indien de Europeaan zo fundamenteel democratisch en vol respect voor de mensenrechten is, hoe moeten we dan de vrij hoge negatieve scores in de opiniepeiling verklaren? 22% van de ondervraagden vindt de democratie niet onder alle omstandigheden het beste politieke stelsel, en voor 40% is de eerbiediging van de mensenrechten niet van levensbelang. Een aanzienlijke Europese bevolkingsgroep blijkt dus een vrij on-Europees waardenstelsel aan te hangen! Wellicht ware de stelling van Eurobarometer accurater geweest indien ze bescheidener was geformuleerd. De statistieken

Dit proces is echter totaal gelijkaardig aan datgene waardoor Mengistu aan de macht kwam. Het regime van Haile Selassie was ook niet bepaald een toonbeeld van democratie; zijn omverwerping in de jaren zeventig door Mengistu wordt nu echter bestempeld als het 'opdringen van een ongewenste ideologie', terwijl de structureel vergelijkbare val van Mengistu als 'democratisering' wordt omschreven.

De rode draad doorheen dit alles, die het politieke discours opnieuw verbindt met de evolutionistische cultuurgedachte, is het idee van onze 'democratie' als het maatschappijmodel dat, van alle modellen die in de loop van de geschiedenis zijn uitgetest, het best beantwoordt aan natuurlijke, haast biologische eigenschappen van het mensdom. Dit komt sterk tot uiting in de nieuwe liberaal-democratische theorieën van bijvoorbeeld Fukuyama (1992) en, dichterbij huis, Guy Verhofstadt (1991 en 1992). Los van de onwaarschijnlijk ethnocentrische inslag van deze stelling komt democratie daardoor te staan voor letterlijk alles wat de mens behaagt, en voor alles waartoe hij/zij zich nominaal bekent. Democratie heeft daardoor als begrip geen betekenis meer, aangezien het vrijwel alles, ook zeer ondemocratische realiteiten, kan dekken (zie Jacob Mey 1985). Een bericht over de politieke problemen in Oezbekistan werd in het BRTN-journaal ingeleid met: "De overgang van communisme naar *een vorm van democratie* [verloopt moeizaam]". Vervolgens werden beelden getoond van een groep gewapende mannen die het Oezbeekse parlement bestormden. Opvallend is hier het naar het absurde neigende relativisme dat uit deze berichtgeving spreekt: democratie is pluriform, en wel in die mate dat ook de gewapende bestorming van het parlement, en de wet van de straat, als uitdrukkingen van 'een vorm van democratie kunnen gelden. De beeldbuiskijker zal niet verpinken. De term 'democratie' is nu eenmaal een duidelijk geval van semantische erosie.

Naast de al te positieve zelfperceptie die ze symboliseren, vertonen de begrippen 'democratie' en 'mensenrechten' een tweede, beperkende dimensie. Vreemdelingen mogen in ons land verblijven op voorwaarde dat zij de bestaande democratie en de erkende rechten van het individu niet aantasten of in vraag stellen. Een vermanende vinger wordt hierbij uitgestoken naar de islam, die impliciet en expliciet wordt afgeschilderd als een repressieve, antidemocratische godsdienst. Het volgende citaat van Manu Ruys (DS,

wijzen eenvoudiger uit dat een aanzienlijke meerderheid van de Europeanen niet in een andere maatschappij wil leven. Dit is een zeer concreet standpunt, dat op zich niets te maken heeft met ingebakken culturele waarden.

Ten derde, de schijnbaar onwrikbare associatie tussen democratie en mensenrechten is conceptueel en semantisch verward en vormt een potentiële haard voor retorische manipulatie. De term 'mensenrechten' slaat op de rechten van *individus*. 'Democratie' daarentegen is een politiek systeem dat daarom op een *collectief* niveau moet gesitueerd worden, en dat zelfs voor de belangrijkste beslissingen zelden of nooit unanimiteit vereist zodat de wensen van minderheden en individu's principieel moeten wijken voor die van een meerderheid. Hoewel de ideale democratie er één is die meerderheidsbeslissingen neemt die niet indruisen tegen de fundamentele rechten van leden van de maatschappij, toch kan een democratie—en in de praktijk doet ze dat meestal ook—rechtstreeks en perfect legitiem de individuele mensenrechten beknotten. De retoriek van de democratie verbindt echter beide begrippen in een conceptueel patroon volgens hetwelk een democratisch systeem automatisch en zonder uitzondering de rechten van het individu vrijwaart. Deze automatische associatie houdt semantisch geen steek, maar heeft het politieke denken zodanig in haar ban dat ze eventuele weerstand tegen 'de' democratie als politiek systeem steeds weet te muilkorven (zie ook Obermeier 1986). Niet-democratische regimes (bijvoorbeeld alle éénpartijstaten, vroeger voornamelijk van Marxistisch-Leninistische strekking) worden niet alleen gekenmerkt door schendingen van de mensenrechten, maar in deze optiek *zijn* zij op zich reeds een aantasting van de rechten van de onderdanen. Dat elk democratisch regime eveneens de macht heeft de rechten van het individu te beperken (en het volgens elk nieuw jaarrapport van Amnesty International in een aantal gevallen ook doet) wordt hierbij weggewist, en het 'recht op een democratisch systeem' wordt hét mensenrecht *par excellence*. Deze retoriek is sterk aanwezig in uitspraken betreffende regimes in Oost-Europa en de Derde Wereld. Over de afgezette Ethiopische president Mengistu Haile Mariam mochten we van het BRTN-journaal vernemen dat hij 'het Marxisme *opdrong* aan zijn bevolking'. Zijn bevolking werd m.a.w. onderworpen aan een niet-democratische ideologie met een éénpartijstaat en een verlicht despot. Het volk is hiertegen in opstand gekomen, en heeft de 'democratisering' in gang gezet.

1 maart 1991) heeft betrekking op de gevolgen van de Golfoorlog voor het Midden-Oosten, maar roept ook enkele vragen op i.v.m. de samenlevingsvorm van de moslimgemeenschappen:

"De islam-wereld ligt machteloos en verscheurd. De nationalistische koortsaanvallen bevorderen de evolutie naar een opener en vrijer samenleving niet. De feodale regimes hebben af te rekenen met tendensen tot democratisering, die zich optrekken aan de zegen van de Amerikaanse bondgenoot, maar zijn ze bereid afstand te doen van fortuin en heerschappij?"

Islam-gemeenschappen zijn m.a.w. niet open, niet vrij, en ondemocratisch (zelfs feodaal). Het ideaal van een evolutie in de islam-wereld wordt alleen levendig gehouden door op te kijken naar 'de Amerikaanse bondgenoot' die met democratisering wordt geassocieerd, maar maakt wellicht geen kans omwille van machteloosheid en verscheurdheid, 'nationalistische koortsaanvallen', en de hang naar fortuin en macht van de feodale regeerders. Dit inherente gebrek aan openheid en vrijheid is op zich reeds bedreigend voor onze samenleving, die net de tegenovergestelde waarden belijdt: openheid, vrijheid, pluralisme, gelijkheid, emancipatie van de vrouw. Er moet dus over gewaakt worden dat onze islamieten zich tijdig aanpassen zodat er geen regressie kan optreden in ons gevorderd stadium van ontwikkeling.

De tweespalt tussen onze open attitude tegenover anderen, die wordt gedefinieerd door de begrippen democratie (als groepssysteem) en mensenrechten (als individueel gegeven), en de beperkingen die in naam van diezelfde begrippen aan dezelfde anderen worden opgelegd, lijkt op het eerste gezicht een enorme paradox. Maar alweer is er een conceptuele brug, die een sterk demagogisch potentieel in zich draagt. *De brug tussen de collectiviteit van de democratie en de individualiteit van de mensenrechten is het begrip 'zelfbeschikking'*. Hoewel zelfbeschikking in essentie het recht is van elk *individu* om zijn eigen lot te bepalen, wordt ze stevast als recht toegekend aan de collectiviteit van een *volk*. Democratie wordt daardoor tegelijkertijd de verdediging van het zelfbeschikkingsrecht van volkeren. Maar vermits het denken in termen van de natie-staat een volk definieert als een taalkundig, historisch, en cultureel homogene bevolkingsgroep die binnen de grenzen van een territorium recht heeft op autonomie (of beter nog, een eigen staat),

moeten in eerste instantie de rechten van de autochtone meerderheid gevrijwaard worden. Het volle genot van democratie en mensenrechten valt, via de notie zelfbeschikking, in de eerste plaats het 'eigen volk' te beurt. Migranten hebben hun eigen volwaardig 'volk-zijn' opgeheven door hun territorium te verlaten, en kunnen dus geen aanspraak maken op werkelijke 'zelfbeschikking'. Zij hebben zichzelf aan ons overgeleverd, en moeten daarnaar leven. Onze eis dat zij dit zouden doen, kan daarom zelfs worden geformuleerd in naam van de democratie. De 'democratische' verdediging van de eigenheid van de Vlaming en van het zelfbeschikkingsrecht van het Vlaamse volk (lees: het recht op een eigen homogene bestuurseenheid, liefst een eigen staat) zorgt er niet alleen voor dat bijvoorbeeld het territorialiteits-principe wordt beschouwd als 'een democratisch recht' eerder dan een nationalistische eis (zoals opnieuw bleek uit de woorden van Louis Vanvelthoven, voorzitter van de Vlaamse Raad, tijdens de laatste 11 juli viering), maar impliceert bovendien *de eis tot conformisme* voor al wie zich in ons midden wenst te vestigen. Indien migranten weigeren zich conform de heersende normen (zoals wij die begrijpen!) op te stellen, dan plegen zij verzet tegen onze democratische verworvenheden. Met andere woorden, *het is hun democratische plicht zich aan te passen, en ons democratisch pluralisme bestaat erin dat wij hun het recht verlenen hier—op een aangepaste wijze—te vertoeven*.

De ambiguiteiten die hieruit voortvloeien kunnen we illustreren aan de hand van opvattingen over migrantenrellen zoals die van mei 1991 in Brussel. Enerzijds worden ze gezien als de bevestiging van een verziekte sfeer van onveiligheid die in Brussel door de aanwezigheid van migranten wordt geschapen. Hiervan getuigt de kwalificatie van buurten met hoge concentraties migranten als 'risicobuurt'. De schuld voor het gebeuren wordt door deze beschrijving alleen al volledig in de schoenen van de opstandige migranten geschoven, in een typische *quid erat demonstrandum*: hun gedrag bevestigt het *a priori* geformuleerde 'risico' dat hun aanwezigheid inhoudt. Anderzijds wordt het systematisch repressieve politie-optreden tegen migranten zoals de al te frequente identiteitscontroles—door de migranten ingeroepen als reden voor hun ongenoegen—zonder meer beschouwd als een democratisch recht van het autochtone volk dat soeverein kan beslissen wie wel en wie niet op zijn territorium vrijelijk kan rondlopen. Behoudens enkele toegegeven 'excessen',

gaat het om een principe waarmee de migranten maar akkoord moeten gaan. Hun protest hier tegen geldt als protest tegen onze structuren (voornamelijk het begrip 'openbare orde'), en wordt daardoor een reden om de repressiviteit nog te verhogen. Hierbij wordt geen rekening gehouden met, bijvoorbeeld, de afwezigheid van stemrecht, waardoor de migranten een zo goed als onmondige groep zijn, wiens enige vormen van meningsuiting ofwel 'buiksprekerij' (spreken via iemand anders, *in casu* een Belgische vertegenwoordiger), ofwel 'illegaal' protest zijn. Het systematisch negeren van opinies, grieven en problemen van een belangrijke minderheid van de bevolking valt moeilijk te rijmen met de basisbeginselen van een democratie die de emancipatie van andere minderheden (gehandicapten, bejaarden, vrouwen) als één van haar sterkste kanten beschouwt. Het eenvoudige feit dat deze groep 'de straat opeist'—wat een democratisch recht blijkt te zijn wanneer het gaat om andere belangengroepen—wordt een uitdrukking van een weerstand tegen ons staatsbestel, terwijl het precies ons staatsbestel is dat andere kanalen uitsluit. Nogmaals, men kan blijkbaar slechts genieten van de democratie of een beroep doen op de mensenrechten wanneer men tot het 'eigen volk' behoort. De universele of steeds geldende waarde van democratie en mensenrechten, die nochtans het kernpunt van de definities ervan uitmaakt, wordt hierdoor ernstig ondergraven. Democratie en mensenrechten blijken maar al te vaak, zoals opgemerkt door Mey (1985) en Obermeier (1986) *argumenten* te zijn, eerder dan *inhouden*.

3.4. Integratie

'Integratie' is de sleutel die het migrantendebat aanreikt voor de oplossing van het migrantenvraagstuk, tenminste in kringen die een blijvende aanwezigheid van vreemdeelingen aanvaarden. Enerzijds duidt dit concept het *einddoel* van het migrantenbeleid aan (migrantten raken uiteindelijk 'geïntegreerd' in de Belgische samenleving). Anderzijds echter kristalliseert het de *filosofie* van de Belgische politiek ten aanzien van migranten, getuige waarvan enkele uitspraken van Wilfried Martens waarin 'integratie' als het leidende principe

van het migrantenbeleid wordt voorgesteld. 'Integratie' wijst m.a.w. zowel op de politieke bereidheid van de Belgen om vreemdeelingen op te nemen in hun maatschappij, als op de uiteindelijke toestand die migranten moeten bereiken binnen deze samenleving.

Dit is echter maar één aspect van de *semantische vaagheid* die 'integratie' kenmerkt. 'Integratie', 'integreren', 'zich integreren', 'zich verzetten tegen integratie', 'zich niet willen integreren', '(niet) geïntegreerd zijn', zijn allemaal toepassingen van deze term die om de haverklap in een veelheid van contexten gebruikt worden, en telkens een bijzondere retorische kracht lijken te hebben. 'Integratie', of '(niet) geïntegreerd zijn' is immers het grensbepalende begrip in het migrantendebat. Het kan beschuldiging impliceren, het bevat de evaluatie van een cultuurverschil, en het duidt steeds een voorwaarde aan: de *absolute* voorwaarde waaraan migranten moeten voldoen indien zij willen genieten van de gunsten van de Belgische samenleving. Ondanks de *absoluutheid* van 'integratie' als *voorwaarde*, treffen we echter nergens een precieze omschrijving aan van de toestand die de term zou moeten aanduiden. Zelfs na een omstandige lectuur van migrantenrapporten, beleidsnota's, studiewerken en mediaberichten blijft men achter met de vraag: wanneer is een migrant 'geïntegreerd'? Aan welke criteria moet hij/zij voldoen om de kwalificatie 'geïntegreerde buitenlander' te verwerven? Er is een overvloed aan *ad-hoc* antwoorden, die zich ofwel op het anekdotische vlak situeren (geen sluiers dragen, geen schapen slachten thuis, geen lawaai maken, kinderen stipt naar school sturen, en dergelijke), ofwel op het abstracte vlak (zich aanpassen aan de vigerende normen en waarden van de Belgische maatschappij, een daadwerkelijke inschakeling in het Belgische maatschappelijke leven). Met betrekking tot pogingen om een expliciete definitie te geven, zoals in Paula D'Hondt's eerste migrantenrapport (KCM 1989), hebben we reeds uitvoerig geargumenteed dat ze een onaanvaardbare marge van vaagheid bewaren. Een preciese inhoudsbepaling van 'integratie' (of de toestand van 'geïntegreerd zijn' of dus ook 'niet geïntegreerd zijn') ontbreekt dus vooralsnog.

Nochtans is er heel wat te zeggen over de betekenis van het woordje 'integratie' zelf. Enkele semantisch-pragmatische bespiegelingen zijn daarom wellicht niet overbodig. Ten eerste, 'integratie' is een nominalisering van het

werkwoord 'integreren'. Dit werkwoord is transitief, d.w.z. het wordt gebruikt met als onderwerp een agens die een direct object of lijdend voorwerp een handeling doet ondergaan. Een typische gebruikswijze zou dus moeten zijn: "Jan integreert Mohammed", "Jan is Mohammed aan het integreren" of "Jan heeft Mohammed geïntegreerd". Tot dergelijke concrete uitspraken komt het echter nooit. De vervaging van het begrip uit zich al meteen in een overstap naar meervoudige en dus algemenere onderwerpen en lijdende voorwerpen, meestal dan nog in combinatie met een nadruk op intentionaliteit eerder dan feitelijkheid, zoals in "Wij wensen de migranten te integreren". Dit bevestigt de programmatische aard van het integratiebegrip. 'Integreren' lijkt dus geen handeling te zijn die ooit ergens aanwijsbaar uitgevoerd wordt.

Ten tweede, het begrip bevat een nadrukkelijke ruimtelijke connotatie: 'integreren' is iets van *buiten* naar *binnen* brengen. Hoewel het hier een afwijking van de etymologische betekenis betreft (Latijn *integer* betekent immers 'volledig', 'compleet'), is deze connotatie een dominant element in de betekenis van het begrip. Dit wordt nog verder versterkt (en bovendien transparant aanwezig gebracht) door de invoering van de term 'inpassing' door het KCM. Hierdoor activeert het begrip 'integratie' een grensbegrip. Migranten worden impliciet als *buitenstaanders* aangeduid. Ongeacht het feit dat zij hier reeds decennia leven, of ongeacht het feit dat zij hier geboren en getogen zijn, blijven zij mensen die buiten onze samenleving staan, en er slechts kunnen binnengebracht worden via door Belgen uitgevoerde (of opgelegde) 'integratie'. Noteer ook dat deze ruimtelijke connotatie terzelfdertijd een voorstelling inhoudt van onze eigen maatschappij als een welomschreven, probleemloos en nauwkeurig afgelijnde eenheid.

Ten derde, het werkwoord 'integreren' is processueel: het duidt een ontwikkeling aan die enige tijd in beslag neemt. In ons niet-geactualiseerde voorbeeld gaat Mohammed na enige tijd over van één toestand (niet-geïntegreerd, d.w.z. buiten staand) naar een andere (geïntegreerd, d.w.z. binnengebracht). Mohammed *ondergaat* bovendien dit proces, dat zich voltrekt dank zij een bewuste handeling van Jan. Jan is degene die bepaalt hoe het proces verloopt en wanneer het plaatsgrijpt. Jan is de enige die Mohammed kan 'integreren'. Dit is logisch omdat Mohammed, als buitenstaander, zelf niet precies kan weten waar de grens tussen binnen en buiten ligt: hij ziet slechts

de buitenste muur en weet niet hoeveel poorten hij nog door moet alvorens de haard te bereiken. Migranten kunnen met andere woorden, vanuit de dwingende logica van het integratiebegrip, onmogelijk de criteria kennen waaraan zij moeten beantwoorden om de overstap te voltooien van buitenstaanders naar leden van de Belgische gemeenschap. En zoals we hebben aangetoond zijn de beleidsteksten nauwelijks een hulp terzake, hoewel het uitstippelen van een integratie*beleid* door de Belgische meerderheid een duidelijke poging is om de controle over het proces te bewaren. Doordat de migrant het *voorwerp* is van een integratiebeleid, en de meerderheid autonoom en vrijwel willekeurig kan beslissen waar het eindpunt van de 'integratie' zich bevindt, wordt het voor de migrant semantisch onmogelijk 'zich te integreren'. Toch is de meest voorkomende gebruikswijze van het werkwoord 'integreren' reflexief, en wel in drie types van contexten: een bepaling van voorwaarden voor aanvaarding ("Als zij **zich** maar willen integreren, ..."), een afbakening van plichten ("Zij **moeten** **zich** integreren"), of een verwijt ("Zij **willen** **zich** niet integreren"). Wat hier gebeurt is een onverantwoorde verschuiving van de verantwoordelijkheid voor samenlevingsproblemen van de Belgen naar de migranten: hoe kunnen migranten verantwoordelijk worden gesteld voor het verloop van een proces dat volkomen door de Belgische meerderheid wordt gecontroleerd?

De expliciete uitdrukking van een streven naar gelijkheid ('integratie') benadrukt dus op een paradoxale wijze de impliciete ongelijkheid. Een integratiebeleid voorstellen vooronderstelt dat de doelgroep, de migranten, nu nog niet-geïntegreerd zijn. Het ontkent hun deel-zijn van onze samenleving en de vormen van aanpassing die zij hier reeds hebben ondergaan, en het ontzegt hun tegelijkertijd alle inspraak in het proces van deelwording. 'Integratie' definieert daardoor behoorlijk precies de *huidige machtsrelatie tussen Belgen en migranten*, de status-quo, en niet het proces dat die relatie zou moeten wijzigen of verbeteren.

Criteria, en vooral steekhoudende argumenten, ontbreken in het integratiediscours. Nergens wordt eenduidig gesteld waarom migranten nog steeds 'niet geïntegreerd' zijn, ondanks hun lange aanwezigheid hier, en ondanks het feit dat zij hier hoe dan ook anders leven dan zijzelf vroeger of de achtergeblevenen nu in hun thuisland of dat van hun (voor)ouders. Nergens

lezen we ook wanneer en waarom migranten ooit 'geïntegreerd' zullen zijn. Het eindpunt van het integratieproces wordt m.a.w. nergens duidelijk omschreven. De wazigheid van het begrip 'integratie' wordt nog vergroot doordat het, net zoals democratie en mensenrechten, een connotatie van volksverbondenheid met zich draagt. De consequentie wordt door Paula D'Hondt duidelijk verwoord:

"In de Belgische context betekent dat wellicht dat elke autochtone culturele traditie, de Vlaamse zowel als de Waalse, voor een deel haar eigen *cultureel* integratieconcept moet ontwikkelen, zonder afbreuk te doen aan de waarde van de tradities van de gebuur." (KCM 1992a, p. 4)

De onduidelijkheid, nog verergerd door de opening naar communautaire variabiliteit, houdt enorme manipulatieve macht in. Wanneer men duidelijke criteria zou ontwerpen voor 'integratie', dan zouden migranten zelf op een bepaald moment naar voor kunnen treden en zichzelf geïntegreerd verklaren. Zolang men de criteria voor 'integratie' in het vage houdt blijft alle macht terzake bij de Belgische meerderheid. Terzijde weze opgemerkt dat in dit opzicht de migranten een stap achter staan op de gekoloniseerde Congoleden van weleer die tenminste een 'certificaat de civilisation' konden verwerven, mits het afleggen van een aantal praktische en theoretische proeven.

In de vaagheid van het begrip integratie schuilt ook de onmogelijkheid van een terugkeerbeleid, niet alleen van het radicale type maar ook van het 'mildere' Verhofstad-type dat stelt "Migranten zijn welkom indien ze zich wensen te integreren, maar wie dat niet wil kan best terug naar zijn land van herkomst". Dit soort beleid vereist duidelijke (wettelijke) criteria, via dewelke de ene migrant kan beschouwd worden als 'geïntegreerd', zodat die hier mag blijven, en de andere als 'niet geïntegreerd', een oordeel waarbij een vliegtuigticket hoort. Uitgaande van de veronderstelling dat een expliciet racistische wetgeving in een Westeuropese democratie niet meer mogelijk is, zou hier onvermijdelijk een heel beperkt eisenpakket uit resulteren, met twee nadelen inzake implementeerbaarheid. Ten eerste zou het bereik van de maatregel uiterst gering zijn, en ten tweede zouden ook Belgen (misschien zelfs een haast even grote minderheid), op basis van een niet-racistische toepassing van de objectieve wettelijke integratiecriteria, wel eens als 'niet

geïntegreerd' moeten worden beschouwd, hetgeen dan voor een vervelende paradox zou zorgen. Deze criteria kunnen immers niet anders zijn dan de criteria van lidmaatschap van onze maatschappij, dus criteria waaraan ook Belgen worden geacht te voldoen.

De slotsom van dit alles is bepaald verontrustend. 'Integratie' als begrip, en als conceptueel kader voor het migrantenbeleid, is nadrukkelijk *verwijderend* en biedt weinig kansen op realisatie van een harmonieuze samenleving. Hoe gaat men de 'integratie' in 's hemelsnaam realiseren, indien de leden van de te integreren groep (a) fundamenteel worden beschouwd als buitenstaanders, (b) worden onderworpen aan een proces dat enkel wij in handen hebben omdat wij de normen bepalen zonder ze duidelijk vast te leggen, (c) maar niettemin verantwoordelijk blijven voor het verloop (en de afloop) van dit proces? Hoe gaat men harmonie bereiken wanneer men ongelijkheid inschrijft in het proces dat migranten moeten doorlopen om deel te worden van onze samenleving? En hoe gaat men harmonie bereiken wanneer migranten geen enkele macht over hun eigen lot hebben, wanneer ze zelfs over zichzelf en hun verhouding tot de Belgen geen justifieerbare uitspraak kunnen doen? Zolang 'integratie' blijft gelden als basisbegrip voor het migrantenbeleid en de omschrijving van de verhouding tussen Belgen en migranten, zijn de migranten gedoemd om niet-geïntegreerd te blijven, want ze blijven altijd, langsheen één of andere parameter, wel 'anders'. Ze blijven onderworpen aan een nooit voleindigd proces dat volkomen aan hun greep is onttrokken, inderdaad 'een werk van lange adem'. Nochtans zullen enkelen aan dit lot ontsnappen, een kleine 'geïntegreerd' verklaarde elite die ofwel zakelijke successen boek ofwel wordt gedropt in 'voorbeeldfuncties'. Het bestaan van een dergelijke elite zal retorisch aangehaald worden als bewijs dat er geen discriminatie bestaat (zoals in artikel (7) waarin wordt betoogd dat migranten 'met goede kwalificaties' even goede kansen hebben op de jobmarkt) maar alleen onwil tot integratie. Daarmee mag ons geweten dan al gesust zijn, een oplossing voor de samenlevingsproblematiek is er geenszins.

4. Het homogeneïsme

Diversiteit en pollutie

Het vrije Westen predikt openheid, verdraagzaamheid en pluralisme. Niettemin leeft onder de predikanten zowel als onder de gelovigen en de zondaars een *algemene visie op een samenlevingsmodel dat steunt op de ideologie van het homogeneïsme, volgens dewelke de ideale maatschappij zo gelijkvormig mogelijk moet zijn*. In het homogeneïsme wordt ervan uitgegaan dat de homogene maatschappij niet enkel de gewenste maatschappijvorm is, maar zelfs de *norm*, de meest *normale* verschijningsvorm van een menselijke samenleving. De aanwezigheid van grote groepen vreemdelingen wordt daardoor geconceptualiseerd als *abnormaal* en *problematisch*. Onze analyse heeft reeds aangetoond dat deze visie impliciet maar niettemin zeer dominant en systematisch aanwezig is in beelden over onszelf en over de anderen, in definities van 'het probleem' en voorstellen tot oplossing, en tenslotte in de belangrijkste componenten van het centrale begrippenapparaat.

Het impliciete karakter van het homogeneïstische denken zorgt voor de Moeder der Paradoxen. Niemand is zo naïef te geloven dat perfect homogene gemeenschappen bestaan in de realiteit. Zelfs woordvoerders van het Vlaams Blok zullen Mark Deweerdt niet tegenspreken als die zegt dat migratie "van alle tijden en alle plaatsen" is (DS, 21-22 maart 1992, p. 9), noch Mia Doornaert waar zij stelt "Louter 'volkseigen' kulturen bestaan niet" (DS, 13 januari 1992, p. 5). Iedereen weet wel dat verscheidenheid binnen een samenleving eerder de regel is dan de uitzondering en dat vermengingen allerhande de geschiedenis hebben bepaald. Soms wordt zelfs licht verwijtend en ironiserend gesproken over de hang naar homogeniteit:

"[...] wij wensen een homogene maatschappij, met de mensen die hier altijd al geleefd hebben, rond onze knusse kerkdorpen en buurten." (vijf Vlaamse jezuiteten in DS, 3 april 1992, p. 10)

Meestal maken dergelijke opmerkingen deel uit van een expliciet pleidooi voor openheid en tolerantie of worden ze geacht een uitdrukking te zijn van realiteitszin en gezond verstand. Maar in dezelfde adem wordt het inpassings- of integratiebeleid verdedigd dat te grote verschillen moet wegwissen. We citeren dezelfde Mark Deweerdt, in hetzelfde artikel:

"De enige weg is die van inpassing. Van migranten mag worden verwacht dat zij de taal van het gastland leren, en zijn cultuur en zijn wetten respecteren."

dezelfde Mia Doornaert, eveneens in hetzelfde artikel:

"Vandaar dat contact met 'anderen' net zo min een bedreiging voor onze cultuur is, als het een aanslag op de 'identiteit' of 'cultuur' van immigranten zou zijn van hen te verlangen dat ze de rechten en plichten van een democratische samenleving aanvaarden, dus zich daarin 'integreren'.

Dat de aanpassing moeilijk kan zijn voor mensen die uit een heel ander samenlevingspatroon komen, staat vast. Maar begrip daarvoor betekent niet dat onze maatschappijen moeten afstappen van democratische verworvenheden."

en tenslotte dezelfde vijf Vlaamse jezuiteten, alweer in hetzelfde artikel:

"Wat nog aan sociale 'vreemdheid' of barrières overblijft, dient geleidelijk overwonnen te worden in een proces van inpassing."

Een fundamentele aanvaarding van verregaande en eventueel blijvende diversiteit blijft dus achterwege. De bestaande diversiteit wordt geïmplementeerd: ze is een verstoring van een evenwicht dat opnieuw moet gevonden worden. Van uitzonderlijk belang is in dit verband het artikel van Mia Doornaert, dat misschien wel de meest genuanceerde visie brengt die onze media hebben voortgebracht. Zij kant zich tegen wat ze 'progressief paternalisme' noemt, een houding die 'cultuur' inroept ter verdediging van om het even welke attitude of gebruik en als argument voor de bewering dat er

'Westerse waarden' zijn zoals verdraagzaamheid en pluralisme "waar zij niet bij kunnen of hoeven te kunnen". Volkomen terecht merkt zij op dat een dergelijke houding neerdunkend is (in onze woorden, een soort kolonialistische benadering van cultuur) en de migranten niet helpt. Maar zij ontsnapt niet aan een ander paternalisme dat erin bestaat de migranten als opdracht te willen geven 'zich te integreren' met betrekking tot bepaalde hogere waarden, ervan uitgaand dat zij die waarden nog niet in één of andere vorm hebben verworven terwijl ze bij ons onwrikbaar deel uitmaken van het maatschappelijke bestel. Daarom wij ons hierbij vragen stellen zou duidelijk moeten zijn uit onze analyse van het discours rond democratie en mensenrechten. Zij ontsnapt daardoor evenmin aan de paradoxen van de integratiegedachte in het algemeen. Wij hopen dat dit boek beantwoordt aan Mia Doornaerts oproep "een zindelijk debat" te openen dat "begint met een zindelijk woordgebruik over cultuur, identiteit en integratie".

Het is in het handhaven van een fundamenteel homogeneïstisch beeld van de eigen maatschappij dat de structurele en conceptuele verwantschap tussen het migrantendebat en het volksnationalistisch discours duidelijk wordt. Er is wel één klein verschil. Terwijl al te streng homogeneïstische oproepen en verklaringen omtrent een 'multiculturele vergissing' in het migrantendebat snel aanleiding geven tot verwijten van racisme en onverdraagzaamheid, is het verdedigen van een gesloten, homogeen grondgebied in nationalistische zin op zijn minst eerbhaar. De roep tot afschaffing of beperking van faciliteiten voor Franstaligen op Vlaams grondgebied—nochtans een zeer expliciete uiting van homogeneïsme—is sterk verspreid en wordt aanvaard door vele doorgaans bezadigde en gematigde Vlamingen. Het onderliggende patroon is echter hetzelfde als datgene waarin de blijvende aanwezigheid van migranten geïmplementeerd wordt. De stemmen die spreken via een kwaliteitskrant zoals *De Standaard* zijn op dit vlak even radicaal als pamfletten van het Vlaams Blok of de Vlaamse Volksbeweging. Robert Senelle pleit herhaaldelijk voor afschaffing van de faciliteiten, en zijn pleidooien worden 'schitterend' genoemd:

"Een schitterende prof. Senelle pleitte "ruime verzachtende omstandigheden voor de Belgische politici", omdat die aan een enorme opdracht bezig zijn: de vervanging van een Napoleontisch door een federaal staatsbestel. Hij legde de nadruk op het belang

van de omschrijving van de taalgebieden, en zei dat de inschrijving van faciliteiten in de grondwet een zware fout was, omdat zo afbreuk wordt gedaan aan de *éentaligheid*. "Een goede federale structuur moet gebaseerd zijn op *vaste grenzen*", aldus prof. Senelle." (DS, 11 mei 1992, p. 2; onze cursivering)

"Wie zich in een bepaald taalgebied vestigt, moet hieruit de konklusies trekken. Wie zich niet wil aanpassen, doet er beter aan te verhuizen." (DS, 25 maart 1992, en opnieuw in DS, 30 juni 1992, p. 7)

Na tot de jammerlijke vaststelling te zijn gekomen dat de faciliteiten "intussen in de grondwet verankerd" zijn, en in de overtuiging dat de Vlaamse onderhandelingspositie in de gesprekken 'van gemeenschap tot gemeenschap' ijzersterk is, merkt Lou De Clerck op:

"Zal daar gebruik van worden gemaakt om niet alleen de rechtstreekse verkiezingen van het Vlaams parlement af te dwingen, maar ook om het territorialiteitsbegrip zuiver te stellen? Wil Vlaanderen een *taalhomogeen land* worden, dan is het nu het ogenblik om de oude eis "In Vlaanderen Vlaams" eindelijk waar te maken. De taalgrens moet een echte staatsgrens worden. Nu is ze nog te veel met uitzonderingen *bezoedeld*." (DS, 27 april 1992, p. 8; onze cursivering)

Frans spreken in Vlaanderen, buiten de privéfeer, wordt hier geassocieerd met een vorm van milieuverontreiniging. Het beeld van de Brusselse 'olievlek' spreekt nog steeds tot de verbeelding, hoewel nieuwe bedreigende metaforen eveneens hun intrede doen, zoals in "Schaduw van 120.000 Franstaligen uit rand versombert dialoog tussen gemeenschappen" (DS, 4 mei 1992, p. 2). Door maatregelen te aanvaarden die de 'zuiverheid' van Vlaanderen in een federale structuur aantasten, wordt een 'tolerantiedrempel' overschreden, zoals blijkt uit een anonieme redactionele commentaar op de titelpagina ter gelegenheid van het Feest van de Vlaamse Gemeenschap:

"Er zijn toegevingen gedaan—van de grondelgrondwet van 1970 tot de grondwettelijke 'betonnering' van de faciliteiten in 1988—die *de grens van wat aanvaardbaar is*, overschreden.

Om zijn zelfbestuur te verwezenlijken, heeft Vlaanderen tot nog toe gekozen voor het federale model. Vlaanderen kan ook vandaag nog achter een federalistische

oplossing van het Belgische nationaliteitenconflict staan, op voorwaarde dat het om *een eerlijk en zuiver federalisme* gaat.

[...]

Dat betekent dat Wallonië aanvaardt dat de taalgrens een staatsgrens is, dat de grenzen van het Vlaamse grondgebied onaantastbaar zijn, dat de Franstaligen die in Vlaanderen wonen geen bijkomende faciliteiten krijgen." (DS, 11-12 juli 1992, p. 1; onze cursivering)

De faciliteiten waarvan sprake zijn maatregelen die het mogelijk maken in het openbare leven grondig (en geïnstitutionaliseerd) rekening te houden met een bestaande diversiteit. Ze kunnen dus met het volste recht gezien worden als een in wetten gegoten uitdrukking van tolerantie en openheid. Wie ze wil afschaffen of beperken erkent het bestaanrecht van diversiteit niet, bezondigt zich aan extreem homogeneïsme en is daardoor in feite *onverdraagzaam* en *antipluralistisch*. Toch wordt deze attitude, oh zo voorspelbaar, verdedigd vanuit de democratie:

"De francofonie is een Belgisch verschijnsel, dat kon ontstaan omdat het Nederlands in deze staat lang geen bestuurstaal was. In deze zin is de francofonie grondig ondemocratisch." (Guido Fonteyn in DS, 30 juni 1992, p. 7)

In wezen intolerante en antipluralistische maatregelen worden dus verdedigd op 'democratische' gronden. Dat ooit de identiteit van Vlamingen bedreigd werd door de ondemocratische onderwerping aan een anderstalig bestuur, wordt voldoende geacht om absolute homogeniteit op te eisen voor het hedendaagse Vlaamse grondgebied. Hoezeer tolerantie en openheid ook beleden worden, vanuit een dergelijke attitude zullen in het migrantenbeleid alleen *tijdelijke maatregelen* geduld worden die inspelen op het anders-zijn van onze etnische minderheden, en die maatregelen zullen erop moeten gericht zijn de verschillen weg te werken en dus zichzelf overbodig te maken. *Een blijvende diversiteit, die in het homogeneïstische denken per slot van rekening een vorm van pollutie is, wordt dus niet geduld.*

Het zou huichelachtig zijn te ontkennen dat de eis tot 'inpassing' van de migranten in hetzelfde conceptueel kader moet worden gesitueerd als het nationalistische eisenpakket. De kern van de zaak is immers, ondanks luide beweringen van het tegendeel: migranten moeten Vlaming worden om een

gerechtvaardigde plaats te krijgen in de levensruimte van het homogene Vlaamse volk. Zij mogen geen blijvende aparte behandeling krijgen, of sterker: er zal geen ruimte gecreëerd worden waardoor zij zichzelf apart zullen kunnen blijven behandelen. De band tussen volksnationalisme en een anti-multiculturele ingesteldheid komt zelfs meer en meer expliciet aan de orde. Een recent voorbeeld, van de hand van Aloïs Gerlo, oud-rector van de VUB:

"Het hele multicultureel gedoe is in strijd met de wezenheid, de doelstellingen en verworvenheden van de Vlaamse Beweging. Het is in feite tegen haar gericht en het is een wanhopige poging om te verhinderen dat ze eindelijk haar oude, voornaamste doelstelling—zelfbestuur voor Vlaanderen—bereikt. Vandaar die onvoorwaardelijke steun van alle franskljons en Belgicisten.

Vele Vlaamsgezinde politici geven er zich blijkbaar geen rekenschap van dat hun houding één *kontradiktie* is. Men kan niet *terzelfdertijd* opkomen voor de vrijwaring van de eigen identiteit, voor het territorialiteitsbeginsel, tegen bijkomende faciliteiten voor Franstaligen in Vlaams Brabant, én voor de multiculturele samenteving die de steeds talrijker immigranten toelaat de eigen culturele identiteit binnen het Vlaamse grondgebied te bewaren. Het multicultureel samenlevingsmodel sluit iedere echte 'inpassing' uit. Hoe kan men aan Franstaligen ontzeggen wat men geredelijk toestaat aan Turken en Maghrebijnen?" (DS, 23 juli 1992)

Dit is een standpunt waarmee, om consequent te zijn, ook alle bestaande 'faciliteiten' voor de Belgische Joodse gemeenschap in vraag zouden moeten worden gesteld. Blijkbaar beseft een prominent verdediger van de rechten van de minderheden zoals Ludo Abicht niet in welk verraderlijk vaarwater hij zich begeeft door te stellen, in een poging zijn verdediging van de multiculturele maatschappij te rijmen met zijn Vlaamsgezindheid:

"Nu we eindelijk op het punt staan die autonomie te bereiken, die voor andere landen en volkeren een vanzelfsprekend gegeven is, heeft het geen zin, de Belgische vergissing vanuit een verkeerd begrepen internationalisme en cultureel relativisme nog eens over te doen." (DS, 14 mei 1992, p. 10)

De 'Belgische vergissing' waarvan sprake is de poging om twee taal- en cultuurgemeenschappen binnen één staatsverband te laten leven. Staatkundige autonomie voor elke taal- en cultuurgemeenschap wordt hier vooropgesteld als de norm, die verder volledige hegemonie over alle andere groepen binnen

het eigen territorium impliceert (hoewel die andere groepen in deze welwillende versie van het homogeneisme wel worden geduld). Aanvallen op dit basisidee worden afgewezen als 'verkeerd begrepen internationalisme en cultureel relativisme'. Staatkundige autonomie is "voor andere landen en volkeren een vanzelfsprekend gegeven". Daarbij rijst natuurlijk de vraag: voor welke andere landen en volkeren? In de hedendaagse wereld vinden we, ruw geschat op basis van een veelheid aan bronnen, ongeveer 5.000 (vijfduizend!) cultuurgemeenschappen die zichzelf als zodanig identificeren; combineren we systematisch alle criteria die soms wel en soms niet gebruikt worden voor feitelijke zelfidentificatie, dan ligt het aantal identificeerbare gemeenschappen ongetwijfeld veel hoger. Nochtans leven al die gemeenschappen samen in amper 200 (tweehonderd) staatsverbanden, zelfs na het uiteenvallen van de Sovjetunie. Waarom worden daar in onze cijferbewuste maatschappij niet de nodige conclusies uit getrokken? Is het niet overduidelijk dat alleen de meest radicale aanvaarding van diversiteit binnen staatsverbanden, die ervan uitgaat dat deze diversiteit geen stabiel maar een voortdurend veranderend gegeven is (onderhevig aan convergerende zowel als divergerende tendenzen), maar die systematisch vormen van discriminatie te lijf gaat in plaats van de diversiteit zelf, de enige weg is naar een min of meer harmonieuze maatschappelijke orde zowel op nationaal als op mondiaal niveau?

Taal en andere *distinctieve kenmerken*

De vanzelfsprekendheid van de homogeneïstische norm zit diep verankerd in een ruim verspreide Europese nationalistische ideologie. In Vlaanderen is om begrijpelijke historische redenen de taal het belangrijkste kenmerk van groepsidentiteit geworden. Nu het Nederlands in België een vergevorderde staat van politieke en institutionele beveiliging heeft verworven (hoewel sommigen dat nog steeds niet geloven) is de strijd nog niet gestaakt. Alleen is het strijdtoneel verschoven of verruimd naar het Europese vlak. De motieven blijven dezelfde: er moet gevochten worden voor onze taal om onze eigenheid te bewaren in Europa, zoals we dat vroeger in België hebben

moeten doen. Het is dan ook niet moeilijk om een bloemlezing aan te leggen van uitspraken in die zin door prominente Vlamingen. Een paar voorbeelden:

"Als de taal het eerste kenmerk van onze kulturele eigenheid is, moeten we, met 21 miljoen samen optrekken in Europa." (Herman Suykerbuyk in DS, 30 april-1 mei 1992, p. 9)

"De tijd is gekomen om eindelijk in alle duidelijkheid en alle ondubbelzinnigheid de grootste prioriteit te verlenen aan een actieve taalpolitiek, die er zorg voor moet dragen dat de neerlandofonie [sic], die ons allen gevormd en gemodelleerd heeft, een eigen stem blijft behouden. Juist daardoor zullen we een eigen bijdrage leveren tot de veelzijdige cultuur in Europa." (Jozef Deleu, geciteerd in DS, 31 augustus-1 september 1991, p. 7)

Vlamingen die niet van buitenlanders zouden eisen dat ze Nederlands leren worden beschouwd als verraders:

"Intelligente mensen uit de wereld van economie, politiek en cultuur moeten inzien dat ze geen enge provincialisten zijn wanneer ze de identiteit van hun streek willen beveiligen. Niet zozeer Eurokraten bedreigen Vlaams-Brabant, als wel een groep Vlamingen (en Vlaams-Brabanders) die hun eigen taal en cultuur en dus ook zichzelf nog steeds nietig en onbeduidend vinden. Volgens hen mag je een vreemde niet vragen Nederlands te leren—een Vlaming in het buitenland moet dan weer wel de taal van het gastland gebruiken, en liefst onmiddellijk." (Hubert Swalens, gemeenteraadslid Grimbergen, in DS, 9 juli 1991, p. 7)

We moeten niet alleen de verpletterende Europese druk het hoofd bieden, maar ook Europese verbonden sluiten: "Nederlands moet front vormen met, niet tegen Frankrijk" (DS, 13-14 juni 1992, p. 1) om het gevaar van een monolithisch Engelstalig Europa te weren. Wat meer is, de Vlaamse Beweging moet volgens Herman Pauwels Europa de weg wijzen:

"Het is hier dat mijns inziens de Vlaamse Beweging één rol kan spelen. Want zij is het best geplaatst om het essentiële verschil tussen Europa en de VS te begrijpen, en dat is de taalverscheidenheid in Europa.

Er zijn natuurlijk drukingsgroepen die trachten de moeilijkheden tussen Walen en Vlamingen toe te schrijven aan [opsomming van politieke en socio-economische

verklaringen]. Maar een ernstig mens weet dat de moeilijkheden voortkomen uit het feit dat Vlamingen en Walen een andere taal spreken. [...]

[...] De Vlaamse Beweging is een van de weinige in Europa die het inzicht, de ervaring en de gedrevenheid heeft om Europa te behoeden voor een noodlottig avontuur, dat na zeer veel energieverspilling enkel in chaos en ruzie kan eindigen.

Europa moet een structuur krijgen waarin de taalgroepen de bouwstenen zijn." (DS, 17 juli 1991, p. 8)

Over het globale argumentatiepatroon bestaat weinig onenigheid: taal is het fundament *par excellence* van de eigenheid; die eigenheid moet kost wat kost bewaard blijven; dit kan alleen in een homogeen taalgebied; dus is het logische model voor Europa het Belgische model met zo strikt mogelijke taalgrenzen. Wie hiermee niet akkoord gaat wordt historische naïviteit verweten.

Omdat linguïstische homogeniteit zo belangrijk wordt geacht, ligt een zware klemtoon op een *keurig gebruik* van het Nederlands, en op de *taalkundige eenheid* tussen Nederland en Vlaanderen. Wat keurige taal betreft, Manu Ruys drukt zijn vertwijfeling uit over 'de politieke onverschilligheid' terzake:

"Wanneer zorgen zij [de politici] ervoor dat wij ons niet meer hoeven te schamen over de taal van het officiële, het politieke Vlaanderen?" (DS, 5 april 1991, p. 7)

terwijl Robert Senelle opgelucht verslag uitbrengt van een bekrond betoog over "Het Nederlands: de officiële taal van de Vlamingen (?)" geschreven door leerlingen van een Oostends atheneum:

"De jonge Oostendse taalminnaars zijn het symbool van een aanirendende generatie Vlaamse jongeren voor wie algemeen Nederlands een must [sic] is. Zo zijn we eindelijk op de goede weg." (DS, 10 juli 1991, p. 7)

Met betrekking tot taalkundige eenheid kan het ideologische homogenisme de feitelijke variabiliteit van het Nederlands niet aanvaarden, behalve dan op het folkloristische niveau van de dialecten. Wanneer de sociolinguïst Kas Deprez ietwat provocatief voor Vlaanderen het recht opeist "bewust onzuiver Nederlands" te spreken (DS, 2 april 1992, p. 9), waarmee hij enkel bedoelt dat de Vlaamse standaardtaal, die niet identiek is aan de Noordnederlandse, ook

helemaal niet identiek hoeft te zijn, dan pleegt hij in veler ogen zwaar verraad. Het orthodoxe standpunt is dat van Willy Penningx en de Vereniging Algemeen Nederlands die stellen dat er slechts plaats is voor één Nederlandse cultuurtaal, en niet voor een Vlaams mengsel dat tussen twee cultuurtalen hangt (zie "Voor Vlamingen is taalzorg een kwestie van kwaliteitszorg geworden" en "Vlaming, parakommando in verdediging van het Nederlands", DS, 15-16 februari 1992, p. 1 en p. 8). Dat variabiliteit de normale toestand is waarin talen verkeren, ontsnapt aan de aandacht. De ideologie is immuun voor feiten zoals Deprez ze aanhaalt: de vele variëteiten van het Engels die het prestige van die taal niet hinderen; de varianten van het moderne Grieks die niemand op EG-niveau zorgen baren; het eigen karakter van het Zwitsers, Oostenrijks of Beiers Duits dat de verspreidingskracht van 'het Duits' in zijn vele verschijningsvormen doorheen Centraal Europa niet zal verzwakken. De remedie voor de gelaakte 'historische naïviteit' is een denkpatroon dat doorheen zijn hoge idealen lijdt aan een 'synchrone wereldvreemdheid'. Dat de realiteit even hanteerbaar, en zelfs even aangenaam is als het 'ideaal', of, om het met Deprez te zeggen, dat het "goed is Franse invloed te ondergaan, ook in de taal", valt buiten het bevattingvermogen van het homogeneïstische denken.

Wat we tot nu toe over het Vlaamse taalbegrip hebben gezegd heeft rechtstreekse en overduidelijke implicaties voor het migrantenbeleid. De volgende titel en ondertitel van een artikel uit *Het Laatste Nieuws* (5 december 1991, p. 16) is een vrij accurate weergave van een gangbare consensus, sterker nog, van één van de stokpaardjes in het migrantendebat:

Titel: "Taalonderwijs is hefboom voor integratie migranten."

Ondertitel: "Kans op werk lijdt onder communicatieproblemen."

Dat communicatieproblemen de kans op werk verminderen is evident. Dat een gemeenschappelijke taal communicatie vergemakkelijkt is eveneens evident. Maar indien een taal wordt beschouwd als een homogeen instrument dat door iedere spreker op een gelijke of perfect vergelijkbare wijze wordt gehanteerd, zodat een gemeenschappelijke taal succesrijke communicatie *verzeker*t, dan komt men bedrogen uit. De antropologisch-linguïstische literatuur over interculturele communicatie staat bol van de voorbeelden die aantonen dat

een homogeneïstisch gebrek aan aandacht en appreciatie voor variabiliteit het recept bij uitstek is voor communicatiestoornissen. Vocabularium en grammatica mogen dan nog identiek zijn, de kleinste verschillen in prosodische contextualisering of informatiestructurering kunnen een van beide zijden welbedeelde poging tot interactie volledig de mist doen ingaan (zie bijv. Gumperz & Roberts 1991). En het zijn dergelijke verschillen die vaak nieuwe varianten van een taal gaan creëren zodra ze wordt geadopteerd door een nieuwe bevolkingsgroep. Deze realiteit beantwoordt niet aan de idealen van een homogeneïstisch integratiebeleid dat met zijn synchrone wereldvreemdheid simplistische doelstellingen vooropstelt, vervolgens alles in het werk stelt om die te realiseren, en dan de anderen als schulldigen kan aanwijzen indien de maatschappelijke problemen niet opgelost blijken te zijn.

Het geschetste denkpatroon bevat een netwerk van paradoxen. Het nationalisme confronteert ons met een diepgewortelde visie op taal als onafhankelijk bestaand object, als een autonoom wezen met zijn eigen wetmatigheden die niet door mensen worden bepaald of beïnvloed. Deze visie biedt bruikbare rationalisering voor politiek bekrachtigde attitudes en opinies op twee fronten. Ten eerste, het idee van de noodzaak en zinvolheid van taalgrenzen, waarbij de habitat van een levend taalwezen wordt afgebakend of ingeperkt; ten tweede, het idee dat de verwerving van de plaatselijke taal het eenvoudige en ultieme sluitstuk vormt voor pogingen om een vlotte communicatie op gang te brengen tussen immigranten en autochtonen. In de verantwoordiging van een wettelijk vastgelegde taalgrens speelt enerzijds de gedachte van het autonome wezen dat, onafhankelijk van de beweeglijkheid van mensen, aan een territorium kan worden gebonden; anderzijds steunt de verantwoordiging ervan op het idee van de onverbreekelijke eenheid van taal en cultuur waardoor een cultuurgebied kan en moet worden beschermd door het vastleggen van een taalkeuze. In het tweede voorbeeld daarentegen, m.b.t. de linguïstische remedie voor interetnische communicatieproblemen, wordt taal opnieuw beschouwd als een losstaande entiteit, een communicatiewerktuig zonder essentiële band met groepsidentiteiten. Dit roept dan op zijn beurt de vraag op welke motivatie er feitelijk overblijft voor het vastleggen van een taalgrens, tenzij—en hiermee herhalen we alweer de essentie van het homogeneïsme—het werkelijk de bedoeling is alleen de identiteit van de

meerderheid te beschermen en de maatschappij door een integratiebeleid te her-homogeniseren. Maar dan blijft nog steeds ons 'probleem' van de niet-erkende maar feitelijke variabiliteit overeind, dat een gevolg is van het niet-autonome karakter van taal als eigenschap van fundamenteel beweeglijke, niet in een vaste bodem gewortelde mensen. Het normatieve beeld wordt steeds ontkracht door de variabiliteit van elke dag; dit leidt op zijn beurt tot een nog sterker normatief besef, want de ideale toestand wordt nooit bereikt. Een klassieke vicieuze cirkel.

Homogeneïsmen in Europa: enkele voorbeelden

Het homogeneïsmen is geen typisch Vlaams verschijnsel. Als visie op de maatschappij is het ruim verspreid in vrijwel geheel Europa (en wellicht ook elders). Het vormt zonder twijfel de conceptuele basis voor de heropleving van het nationalisme in de landen van Oost-Europa; het vormt de basisargumentatie voor de aanzwellende anti-EG tegenstroom in bijvoorbeeld Groot-Brittannië; en het ligt uiteraard ook aan de basis van de toenemende anti-vreemdelingen bewegingen in tal van Europese landen. Voor een ruimere vergelijkende studie, met klemtoon op de rol van taal in het homogeneïstische denken, verwijzen we naar Blommaert & Verschueren (1992b). Hier beperken wij ons tot een paar voorbeelden.

In de media van de ons omringende landen is de trope 'taal-identiteit' minder frequent aanwezig als expliciet onderwerp, zelfs wanneer interetnische conflicten ter sprake komen. Dit betekent echter niet dat er geen duidelijke populaire linguïstische ideologie te vinden is die *grasso modo* steunt op dezelfde premissen—inclusief de paradoxen—als de gene die we boven hebben geschetst voor Vlaanderen. Integendeel, precies de relatieve zeldzaamheid van taal als een opvallend element in de behandeling van samenlevingsmodellen en -conflicten reveleert één van de basispijlers van de ideologie: de vanzelfsprekendheid en de normaliteit van taalhomogeniteit als onderdeel van een harmonische maatschappij. Afwijkingen van deze norm worden, voor wat betreft de eigen maatschappij, niet graag toegegeven, ofwel geminimaliseerd, ofwel geassocieerd met andere kwalen. Liefst van al worden afwijkingen

elders, ver van huis gesitueerd. Nemen we, als treffend voorbeeld, een Duits bericht onder de titel "Amerika und Einwanderung: Schmelztiegel oder Salatschüssel?" [Amerika en immigratie: smeltkroes of slakom?] dat naast een artikel geplaatst werd over het dispuut omtrent gemeentelijk stemrecht voor migranten in Duitsland. Hoewel de juxtapositie duidelijk gebaseerd is op een oordeel omtrent thematische verwantschap, wordt de Duitse kwestie uitsluitend benaderd in termen van het defen van politieke macht en de mogelijke inbreuk op etnische Duitse rechten, terwijl taal expliciet wordt vermeld als een deel van de Amerikaanse problematiek:

"Heute schon spielen sich harte Kämpfe um die Sprache, um die Dominanz des Englischen ab, das vorläufig noch eine verbindende Kraft darstellt." (Die Zeit, 9 november 1990, p. 7)

[Vandaag reeds wordt een harde strijd geleverd om de taal, om de dominantie van het Engels, dat voorlopig nog een element van eenheid vertegenwoordigt.]

De zogenaamde 'Official English' beweging is inderdaad een voldoende interessant fenomeen om de aandacht te verdienen die het krijgt in verband met de multi-etniciteit van de Verenigde Staten (ook al meent Herman Pauwels, zoals uit een eerder gegeven citaat blijkt, dat linguïstische verscheidenheid alleen in Europa te vinden is en niet in Amerika). Maar impliciet in dit Duitse bericht vinden we het idee dat maatschappelijke coherentie ééntaligheid vereist. Een strijd om de taal wordt voorgesteld als een belangrijk desintegrerend element, dat aan de oppervlakte komt door een verslechtering van de economie.

"Die ethnisch-rassistische Koexistenz scheint zu gelingen solange die Wirtschaft einigermassen floriert."

[Etnisch-rationale co-existentie lijkt te slagen zolang de economie enigermate floreert.]

Omwille van de nood aan taaleenheid, is het Duits als enige taal van Duitsland vanzelfsprekend. Hoewel taaldiversiteit in het Duitse geval even reëel is als in Amerika, toch is ze niet eens het vermelden waard.

Deze reductie van taal tot een onproblematisch gegeven met betrekking tot minderheden in Duitsland, maakt ons duidelijk hoeveel er als vanzelfsprekend wordt aanvaard. Taal vormt een verenigende (of verdelende) kracht, en wel omdat ze *identiteit markeert*. Ze is echter slechts één van de kenmerken van 'eigenheid'. Afkomst, geschiedenis, 'cultuur', religie en taal worden behandeld als een *bundel van kenmerken*. De identificerende functie van die kenmerken impliceert duidelijke onderscheidbaarheid, d.w.z. *natuurlijke discontinuïteiten* in de menselijke werkelijkheid. Die discontinuïteiten zijn *naties of volkeren*. Alsof dit de 'natuurlijkheid' van de discontinuïteiten zou bekrachtigen, worden ze niet zelden met 'volksstammen' vergeleken:

"Tijdens zijn jongste bezoek aan Duitsland heeft President Mitterrand met die Franse hooghartigheid die niet zelden wortelt in een gebrekkige dossierkennis, minachtend gewaarschuwd voor een 'Europe des tribus'. Maar of dat nu het Franse staatshoofd bevalt of niet, het is een feit dat die 'volksstammen' bestaan, erkenning, zeggenschap en een eigen plaats eisen in het Europa dat naar vereniging streeft." (DS, 27 september 1991, p. 10)

Naties of volkeren worden gepercipieerd alsof ze verschillende biologische 'soorten' zouden vormen. Zoals het voorspelbaar is dat een dier met veren wellicht ook een bek heeft, eieren legt en kan vliegen, zo zal een mens die een specifieke taal spreekt wellicht ook een distinctieve geschiedenis en cultuur meedragen (inclusief, zoals bovenstaand citaat suggereert, een bepaald niveau van hooghartigheid en dossierkennis?). De zoölogische metafoor is niet eens te vergezocht. De wijze waarop de bundel eigenschappen wordt geassocieerd met menselijke samenlevingsvormen heeft alles van een natuurlijke theorie: de mens (de Vlaming, Schot, Litouwer ...) is zo, is het altijd geweest, en zal het altijd blijven. De eigenschappen worden losgemaakt van tijd, ruimte en individu (vooral individuele wilsbeslissingen) en geplaatst op een abstract, haast genetiesch te interpreteren niveau van menselijk zijn. Daarom bijvoorbeeld werpt de afwezigheid van een specifieke taal als distinctief kenmerk, meteen een schaduw over de legitimeerbaarheid van de verklaring dat een bepaalde bevolkingsgroep een natie of volk vormt. Het dynamische karakter van identiteiten, en van de taalkundige negotiaties die hierbij een rol spelen, verdwijnt volledig uit het beeld. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het volgende citaat

uit een artikel over de Oekraïne, waarin de 'russificatie' van deze voormalige sovjet republiek ter sprake komt:

"The poor old Ukraine has had a bad press. Both the Poles, who dominated the towns of the western part, and the Russians, who dominated those of the east and south, looked down on the Ukrainians as peasants, speaking jargon. The language itself varied greatly from region to region—in the west quite close to Polish, in the east sometimes indistinguishable from Russian. [...] Politically, the Ukraine was underdeveloped [...]." (The Guardian Weekly, 4 november 1990, p.9)

[De arme oude Oekraïne heeft een slechte pers gekregen. Zowel de Polen, die de steden in het westelijke gedeelte domineerden, als de Russen, die die in het oosten en het zuiden domineerden, keken neer op de Oekraïners als boeren die een brabbeltaal spraken. De taal zelf varieerde enorm van streek tot streek—in het westen nauw aansluitend bij het Pools, in het oosten soms niet te onderscheiden van het Russisch. <...> De Oekraïne was politiek onderontwikkeld <...>.]

Hier wordt de afwezigheid van een duidelijk onderscheidbare taal het eerste punt in een lijstje van indicatoren die moeten wijzen op culturele armoede, erosie of onderontwikkeling, kortom 'verlies van eigenheid'. De Basken is een heel ander lot beschoren, zoals blijkt uit een artikel over het Spaans-Baskisch nationalisme (onder de titel "Der Heimat bewusst: Die Basken—gastfreundlich aber nicht servil"):

"Was steckt dahinter? Eine lange Geschichte der allerdings militanten Selbstbehauptung eines Volkes, dessen Herkunft ebenso wie die Herkunft seiner Sprache, des Euskara, den Ethnologen und Linguisten bis heute Rätsel aufgibt. [...] Diese Ursprache [...]." (Die Zeit, 16 november 1990, p. 83)

[Wat steekt er achter? <d.w.z. achter het Baskisch nationalisme> Een lange geschiedenis van alleszins militante zelfbeschikking van een volk, waarvan de herkomst, zoals de herkomst van zijn taal, het Euskara, tot op heden een raadsel is gebleven voor etnologen en linguïsten. <...> Deze oertaal <...>.]

De taal van de Basken, waarover in feite niet voldoende geweten is om het een 'oertaal' te noemen (zo die benaming al enige zin zou kunnen hebben), wordt de romantische focus van de identiteit van het Baskische volk in een

beschrijving die aan negentiende-eeuwse wetenschap doet denken. De nationalistische aspiraties van de Basken zijn hiermee meteen gerechtvaardigd. In tegenstelling tot 'de arme oude Oekraïne' kunnen de Basken bogen op een oude taal, dus een oude cultuur die onderscheidbaar is van die van hun burens, en één die ze in tegenstelling tot de Oekraïners nooit hebben verloren onder druk van culturele onderwerping. Dit is voldoende om met recht de titel van 'volk' op te eisen. De Oekraïners hebben helaas meer werk voor de boeg.

Voor een uitgebreidere studie van de rol die taal speelt in het homogeneïstische credo van het Europese nationalisme, en voor een beschrijving van de verschillende soorten van homogeneïsmen die in Europa voorkomen, verwijzen wij opnieuw naar Blommaert & Verschuere (1992b) en naar Meeuwis (1993). Hoewel de gronden niet overal dezelfde zijn, is er binnen Europa zeer weinig onenigheid over de realiteit van 'naties' of 'volkeren' als natuurlijke, objectieve of haast biologische eenheden die recht hebben op zelfbestuur—en op het behoud van een eigen homogene leefruimte (als die al bestaat). Om de terminologie van de Duitse media te gebruiken: er is een essentieel onderscheid tussen *das Volk* en *die Bevölkerung*; en een volk heeft nood aan een eigen staat. *Volken zonder vaderland*, zoals de titel van het recente boek van Freddy De Pauw (1992) suggereert, zijn 'gemarkeerd', niet zozeer omdat ze een uitzondering zouden zijn, maar wel omdat hun bestaanstoestand afwijkt van datgene waarop zij recht hebben, datgene wat zij nodig hebben om 'zichzelf' te zijn.

Conclusie

Het lijkt geen twijfel dat het homogeneïsmen, als de dominante ideologie die ons denken inzake vreemdelingen binnen onze samenleving beroert, allesbehalve productief is. Het bevat een *a priori* afwijzing of problematisering van diversiteit, via de abnormalisering van de vreemdeling. Het impliciete niveau van het migrantendebat omvat onveranderlijk deze centrale stelling: vreemdelingen verstoren de bestaande orde, zij bedreigen de status-quo, zij zijn een probleem voor onze samenleving alleen al door hun aanwezigheid. Het homogeneïsmen is dus eerder een obstakel voor de oplossing van de

samenlevingsproblemen die te maken hebben met migranten: het werkt fundamenteel verwijderend t.o.v. de doelgroep. Onze analyse heeft duidelijk gemaakt dat *de structuur van het migrantendebat daarom zelf een belangrijk onderdeel van de migrantenproblematiek is*. Kennelijk wordt het huidige aanzicht van de Belgische migrantenproblematiek bepaald door het feit dat men op één denkspoor vastzit dat vrij nutteloos blijkt te zijn.

Dit fenomeen is herkenbaar. We bevinden ons immers volop in het spanningsveld dat Alain Finkielkraut in *De ondergang van het denken* (1988) zo precies wist te lokaliseren: dat tussen een universalistisch mensbeeld (geassocieerd met de filosofen van de Verlichting en het ideeëngoed van de Franse Revolutie) en een particularistisch en relativistisch mensbeeld (geassocieerd met Herder). In dit laatste maakt de absolute status van menselijke eigenschappen en waarden plaats voor de daarmee incompatibele betrekkelijkheid van groepsgebonden identiteiten: men spreekt niet meer van 'de waarden' of 'de rechten' van de mens (waarvan elk individu ten volle kan genieten), maar van 'onze waarden' en 'onze rechten' (die primeren op die van anderen). De uitspraak van Filip Dewinter tijdens een uitzending van 'De Zevende Dag' (BRTN TV1, 14 juni 1992), 'de rechten van de mens staan wat ons betreft ondergeschikt aan die van ons eigen volk', kon niet treffender zijn. Maar ook de officiële retoriek die stelt dat migranten zich moeten aanpassen aan allerlei sociale normen *zoals wij die begrijpen*, past volkomen in hetzelfde patroon. Zoals Finkielkraut zegt: "Herder is overal" (1988: p. 89). En het is zeer twijfelachtig of dit wel een goeie zaak is.

Deel 2

Homogeneïsmē
in
onderzoek & beleid

Is Herder overal? Is het inderdaad zo dat de homogeneïstische integratie-gedachte, evenzeer als het racistische uitwijzingsdiscours, door de toewijzing van 'culturele eigenheden' of 'identiteiten' enerzijds overgaat tot een (abnormaliserende) homogenisering en (homogeniserende) culturalisering van de migrantengemeenschap, terwijl ze anderzijds verregaand conformisme eist aan de normen van de meerderheid? Beperkt onze analyse zich niet tot pamfletten, of tot zorgvuldig uitgekozen ontypische passages uit de doorsnee teksten die we beweren tot analyseobject genomen te hebben? Wij hebben in hoofdstuk 1 aangestipt dat wij ons niet alleen concentreren op impliciete betekenissen en verwoordingsstrategieën in individuele passages, maar dat dit wordt gedaan in het licht van de globale betekenisstructuur die we ontdekken zowel in individuele teksten als in de samenhang tussen de teksten die gezamenlijk deel uitmaken van het migrantendebat. Om deze geruststelling—die lang geen geruststelling zal zijn voor wie zich stoort aan wat onze analyse aan de oppervlakte brengt—kracht bij te zetten, presenteren we in de volgende twee hoofdstukken een analyse van de globale inhoud en structuur van het discours dat het dominante migrantenonderzoek (d.w.z. het onderzoek dat verband houdt met het beleid en doorgaans ook de media bereikt; hoofdstuk 5) en de officiële retoriek van het migrantenbeleid (hoofdstuk 6) vertegenwoordigt. Hierbij zullen we zien hoe alle ingrediënten van de ideologie van het homogeneïsme weer opduiken. Het globale beeld dat we moeten schetsen is jammer genoeg weinig hoopgevend. De enige oplossing voor de paradoxen en inconsistenties die we zullen ontmoeten is een radicale koerswijziging, waarin de aanvaarding van diversiteit en een daaraan aangepaste ombuiging van onderzoek en beleid, centraal staan. Een koerswijziging die m.a.w. komaf maakt met het groepgebonden dogma van de 'eigenheid' en daardoor verder kan gaan dan de humanistische dekolonisatiefilosofie die "op het moment dat men de andere zijn cultuur terruggaf, hem zijn vrijheid afnam" (Finkielkraut 1988, p.74). In de epiloog zullen we verder

ingaan op dit alternatief ter compensatie van de overwegend negatieve analyse. Daar zullen we een aantal suggesties doen die naast de wetenschappelijke betekenis van het 'pragmatische' in onze titel ook de alledaagse betekenis (doelend op praktische bruikbaarheid of gerichtheid) zal actualiseren.

5. De bloei van een onderzoekscultuur

5.1. *Onderzoek, politiek en homogeneïsmen*

Het Belgische migrantendebat, en daarbinnen vooral de oprichting van het Koninklijk Commissariaat voor het Migrantenbeleid (verder KCM), heeft een belangrijke onderzoeksrichting in het leven geroepen: het 'officiële migrantenonderzoek'. Migrantenonderzoek bestond uiteraard reeds van tevoren, maar het meer en meer centraal stellen van de migrantenproblematiek in de Belgische politiek heeft geleid tot een stevige revitalisering (en een toename van de respectabiliteit) van dit soort onderzoek. Onderzoek, of 'studie', is dan ook een belangrijk begrip geworden, dat vooral als directe kwalificatie wordt gehanteerd voor de diensten van het KCM. Meer nog, het KCM heeft zowat het statuut van *think tank* gekregen, en telkens wanneer Paula D'Hondt wordt gelauwerd, wordt daarbij expliciet verwezen naar de omvang en de kwaliteit van het door haar diensten of in opdracht geleverde onderzoek.

Deze automatische toewijzing van een wetenschappelijk statuut aan het KCM maakt zijn politieke opdracht ambigu. De omschrijving van de taak van het Commissariaat luidt immers 'het formuleren van concrete voorstellen', ondersteund met analyses. Elk van de reeds gepubliceerde migrantenrapporten bevat dan ook naast een synthese van het uitgevoerde onderzoek onveranderlijk een (doorgaans uitgebreide) lijst concrete beleidsvoorstellen, die politieke vertalingen van de onderzoeksresultaten zijn. In een aantal gevallen worden deze beleidsvoorstellen door de regering overgenomen en besproken. In de retoriek van de meeste politieke partijen onderkennen we echter een algemene trend waarin de *politieke* of *beleidsdimensie* van het werk geminimaliseerd wordt, en waarin aan het KCM enkel een rol als wetenschappelijke vergaarbak wordt toegeschreven, met in het beste geval daaraan gekoppeld een eventuele adviesfunctie. Vooral in de aanloop naar de verkiezingen van

24 november 1991 werd her en der gesteld dat 'er nu genoeg gestudeerd was', en dat het nu tijd was voor 'concrete maatregelen'. Zo stelde de PVV bijvoorbeeld dat zij de enige partij was die aan de migrantenproblematiek een breed debat had gewijd, en tot een heel pakket concreet uitvoerbare maatregelen was gekomen. *Idem dito*, een half jaar later, met de 70 voorstellen voor een vreemdelingenbeleid van het Vlaams Blok. De gehanteerde trope is duidelijk: dankzij het KCM *kennen* we het migrantenprobleem, en nu is het tijd voor actie vanwege de 'echte' politici. Dat in de lijvige rapporten van het Commissariaat reeds tientallen concrete maatregelen voorgesteld worden wordt hier doorgaans stilletjes verzwegen, behalve dan door CVP-mandatarissen. Het KCM wordt daardoor ontdaan van haar politieke dimensie, en beladen met een glorieerijk maar krachteloos aura als wetenschappelijk instituut. De woorden van PVV-senator Ward Beysen zijn typisch in dit verband:

"[...] tot hertoe moeten we zeggen dat Mevrouw D'Hondt zich weliswaar ver-dienstelijk heeft gemaakt wat het analyseren en het bestuderen van het probleem betreft. Maar daar blijft het bij [...]." (Librado, BRTN TV2, 18 juni 1991)

Dit reductionisme is uiteraard onterecht, want het KCM is geen studiedienst. Vooreerst is er de eenvoudige observatie dat het KCM, zoniet een politiek instrument als dusdanig, dan toch een duidelijk beleids-ondersteu-nend instrument is. De benaming is 'Koninklijk Commissariaat voor het Migrant~~en~~beleid', niet 'voor de migranten' of 'voor het migrantenonderzoek'. Het is nauw geassocieerd met het beleid van de regering waaronder het heeft gefunctioneerd. Het Commissariaat wordt tevens geleid door een politica, die lid is van de belangrijkste Vlaamse regeringspartij. Het is dus gewoon al in origine en in structuur een politiek fenomeen, en vele voorstellen van het KCM bevinden zich in diverse stadia van uitvoering.

Ten tweede is het onmiskenbaar dat het wetenschappelijk onderzoek dat wordt uitgevoerd in opdracht van het KCM, werd geselecteerd op basis van politieke overwegingen. Met andere woorden, *het wetenschappelijk onderzoek dekt een probleemveld dat niet door de wetenschappers, maar door de politici is afgelijnd*. De aanklacht van C.L. Kruithof "Vlaamse sociologen zijn geen lastige waarnemers meer" (DS, 8 juli 1992, p.8) is volkomen van

toepassing in de context van het migrantenonderzoek: wetenschappers bepalen doorgaans niet zelf of niet uitsluitend op wetenschappelijke gronden hun onderwerp, maar bestuderen in eerste instantie datgene waarvoor de overheid betaalt. De wetenschappers worden daardoor gedwongen te werken binnen een denkkader dat soms nogal bevreemdend overkomt, en dat in een aantal gevallen nauwelijks rekening houdt met de resultaten van eerder geleverd degelijk onderzoek.

Een goed voorbeeld van dit soort discrepantie tussen wetenschaps-interne onderzoeksnoden en politiek gestuurd feitelijk onderzoek, kan worden geïdentificeerd met verwijzing naar het *Witboek integratiebeleid inzake migranten in Vlaanderen-België* (Hobin & Moulaert (red.) 1986), een baanbre-kende synthese van jaren onderzoek, verricht door een omvangrijk team wetenschappers en experts. Het Witboek opent met een hoofdstuk over "Een mens- en maatschappijbeeld dat kan bijdragen tot een positief integratiebe-leid" (pp. 3-16). In deze tekst vinden we een aantal puik onderbouwde beschouwingen inzake integratie, die opmerkelijk genoeg 'vergeten' blijken te zijn in de huidige beleidsteksten. De auteurs wijzen op de terminologische vaagheid rond begrippen zoals 'cultuur' en 'etnische groep'. Ook wijzen ze op de veranderlijkheid van culturen, op culturele dynamiek, en op het subjectieve aspect van culturele identiteit in contrast tot de observerbare realiteit:

"De mate waarin de 'oorspronkelijke' cultuur van voor de immigratie bewaard blijft, bijna geheel vervalt of getransporteerd wordt in een nieuwe vorm, of de mate waarin men nieuwe diacritica kreëert, is *niet* bepalend voor het zich al dan niet bewust etnisch opstellen van individuen of groepen. Iemand van Marokkaanse origine kan gerust in het Frans, het Duits of het Nederlands verklaren dat hij/zij zich Marok-kaans(e) voelt, terwijl hij/zij cultureel zeer sterk verschilt van de Marokkanen uit de streek van zijn/haar ouders." (p. 7)

De cognitief-subjectieve basis van groepsidentiteiten en groepsrelaties, waar wij vanaf hoofdstuk 1 voortdurend op zijn teruggekomen, wordt in dit document dik in de verf gezet. Vergelijk dit met de huidige nadruk op de traditionele thuislandcultuur, en men begrijpt dat we blijkbaar een intellectuele stap terug hebben gezet. De visie die werd geschetst in het Witboek is veel

gezonder, veel beter onderbouwd met antropologische en sociologische gegevens, dan wat thans wordt gereflecteerd in beleidsteksten en onderzoeksopdrachten. Ook formuleren de auteurs de noodzaak voor meer gecoördineerd onderzoek inzake de definitie van cultuurtrekken bij de groepen waarover het migrantendebat handelt, daaraan toevoegend dat *pas daarna een concreet migrantenbeleid kan worden uitgebouwd* (p. 14). Ondanks deze zeer pertinente oproep, die toch niet onopgemerkt kan zijn gebleven, lijkt de huidige benadering van de verhouding Belgen-migranten weinig last te hebben van kennis van zaken. Even belangrijk is de klemtoon die de auteurs leggen op een wetenschappelijk gefundeerd (en dus noch hopeloos veralgemenend noch uitsluitend statistisch-demografisch) informatiebeleid jegens de autochtone bevolking, als essentieel onderdeel van het integratieproces (p. 12-13), want:

"Meestal geeft men er zich geen rekenschap van dat de kulturele traditie en het groepsbehoren van mensen naar wie men met één enkele term verwijst [de Turken, Marokkanen...], onderling erg sterk kunnen verschillen; men heeft er geen weet van dat in bepaalde immigrantenpopulaties die uit éénzelfde land afkomstig zijn, sterke en haast onverzoenbare tegenstellingen kunnen bestaan. Aldus zien de onwetende maar dominerende instanties vaak etnieën die er niet zijn en dragen zo bij tot hun wording." (p. 12)

Deze belangrijke nuances en voorstellen blijken uit het huidige migrantendebat zo goed als spoorloos verdwenen te zijn, en dit tengevolge van een *politieke, niet een wetenschappelijke, stellingname*. Indien ze bewaard waren gebleven, en aanleiding hadden gegeven tot een grootscheeps etnografisch onderzoek ter voorbereiding van een beleid, dan was dit boekje wellicht overbodig geweest.

De huidige, door het beleid voorgestelde en gefinancierde onderzoeks-prioriteiten leiden tot een nogal streng doorgevoerde selectie, waarbinnen bepaalde vormen van onderzoek duidelijk geprefereerd worden, en andere hoegenaamd geen plaats vinden. Na verloop van tijd behoeft die selectie geen externe ingreep meer, want aangezien door het beleid geformuleerde prioriteiten inzake onderzoek snel bekend raken in het wetenschappelijke milieu gaat dit milieu zich in de formulering van zijn onderzoeksvoorstellen op

die prioriteiten richten, teneinde mee aan de ruif te kunnen aanzitten. Dit is overigens een elementaire en begrijpelijke reactie tot zelfbehoud in een klimaat waarin wetenschap als zodanig nauwelijks nog op de nodige steun kan rekenen. De niet-geprefereerde vormen van onderzoek maken daardoor echter weinig kans op subsidiëring, en verdwijnen in de marge. Door het beleid geformuleerde stellingen worden door de selectie van 'beleidsvriendelijk' onderzoek haast automatisch bevestigd of van een eerbaarheid voorzien geschraagd door wetenschappelijk onderzoek. Er ontstaat dan een soort onderzoeks-establishment waarvan de kritische functie sterk verwaterd is, en waarvan de producten zelden de mediocriteit overstijgen.

De huidige band tussen politiek en wetenschap inzake migranten gaat zo ver dat het KCM o.a. deel uitmaakt van het begeleidingscomité van twee steunpunten voor sociaal-wetenschappelijk onderzoek die worden gefinancierd vanuit Wetenschapsbeleid. Deze band is een duidelijke hinderpaal voor de kwaliteit van het onderzoek. Ten eerste wordt een onderzoeksveld geschapen waarvan de interne coherentie en de realiteitswaarde niet altijd even duidelijk zijn (zie 5.2.); ten tweede ligt vanuit de taakomschrijving van het KCM zelf reeds sterk de nadruk op de snelle beschikbaarheid van resultaten en dus op kwantificatie, met alle gevaren vandien (zie 5.3.); en ten derde wordt de wetenschapper zelf doorheen zijn betrokkenheid op het migrantenonderzoek getransformeerd in een politieke *persona*, en wordt zijn onderzoek een vorm van politieke actie (zie 5.4.).

Op een abstracter methodologisch vlak stellen we in brede trekken hetzelfde fenomeen vast als wat Jan Rath (1991: pp. 23 e.v.) constateert m.b.t. het Nederlandse minderhedenonderzoek. Het migrantenonderzoek is "een bedrijvige branche maar met gering theoretisch rendement", omdat blijkbaar binnen deze vorm van onderzoek "grote consensus bestaat over het theoretische paradigma waarmee wetenschap moet worden bedreven" (p. 25). Dit paradigma wordt door Rath omschreven als het "minderhedenparadigma", gebaseerd op een benadering van minderheden via het "etnische groepenmodel". Binnen dit model is de samenleving verdeeld

"[...] in aparte groepen van verschillende omvang, die elk een eigen culturele traditie bezitten, een eigen geschiedenis en een eigen stelsel van primaire instituties. Deze

groepen interacteren in een samenleving waarin assimilatie de belangrijkste sociale kracht is." (p.33).

Vertaald in onze benadering stelt Rath dus vast dat het Nederlandse minderhedenonderzoek verloopt binnen een homogeneïstisch denkkader, waarbij de overheid de regels van het spel bepaalt: de migrantenbevolking zelf bestaat uit ogenschijnlijk homogene blokken, en wat de overheid wenst te weten is welke factoren in de eigenheid van deze minderheden een globale sociale homogenisering in de weg staan. De uitsluiting uit het onderzoek van tal van andere theoretische benaderingen, en de sterke prominentie van het 'etnische groepen-model', is een gevolg van door de overheid voorgestelde formuleringen van het probleem. Rath's conclusie is daarom ook dezelfde als de onze in deel 1:

"De bezwaren tegen het minderhedenparadigma geven aanleiding tot twijfel aan zijn capaciteit om de wetenschappelijke problematiek rond de 'integratie' van 'etnische minderheden' op te lossen." (p.58)

Immers, het onderzoek neemt niet enkel de basispositie van het homogeneïstische over, maar ook de concrete ingrediënten ervan. Zo stellen we vast dat veel studiewerk over migranten naar culturalisering neigt en daarbij al te vaak uitgaat van zodanig voorbijgestreefde visies op menselijke maatschappijen, cultuur en culturele dynamiek, *dat het geheel aan studiewerk kiemen van racisme in zich draagt, hoe antiracistisch de motieven van de onderzoekers ook mogen zijn.* De dominante visie op cultuur in veel studiewerk over migranten is de visie die we in 3.1. hebben geschetst als een visie die statisch is, cultuurkenmerken bundelt in een soort aangeboren 'eigenheid', en zich in analyses beperkt tot interculturele verschillen. Het gevolg is dat deze studies steeds nadrukkelijker bewijzen hoe 'anders' de andere wel is. Dit vindt dan op zijn beurt een weerslag in de retoriek van de tegenpartij, die zich logischerwijze de vraag stelt hoe men in godsnaam kan samenleven met mensen die zo fundamenteel verschillen van ons. Het spookbeeld van de Plinische rassen duikt hier weer op, en de cirkel is rond: de andere wordt gevangen gezet in zijn eigenheid. Ondanks het aura van humanisme, cultuurrelativisme en wetenschappelijke gesofistikeerdheid, en ondanks de goed bedoelde aandacht en het

gemeende respect voor de eigenheid van de andere, leidt culturalisering tot een onoverbrugbare kloof tussen hen en ons. Finkelkraut heeft dit als volgt beschreven:

"Het elitaire racisme van de voormalige kolonisten wordt verdreven door een racisme dat gebaseerd is op ieders onherhaalbare eigenheid. [...] Wanneer het biologische argument [van ras, genetisch bepaalde eigenschappen] wordt vervangen door het culturalistische is het racisme daarmee niet verdwenen, maar eenvoudig teruggekeerd naar het startpunt." (1988, p. 76 en 79)

Geven beleidsmensen en onderzoekers zich rekenschap van deze valstrik wanneer zij ijveren voor een betere kennis van en begrip voor de cultuur van de migranten? Dezelfde vraag geldt voor de talloze welzijns- en vormingswerkers die ten behoeve van een betere interculturele verstandhouding tal van activiteiten organiseren die de 'eigenheid' van de migrantengemeenschappen in het zonnetje zetten. Jan Rath zou wellicht suggereren dat dit een ideologisch gestuurde ingreep van bovenaf is. Zo ver willen wij niet gaan, maar wel wordt duidelijk hoe de vanzelfsprekendheid van deze benadering ingebed zit in het ruimere homogeneïstische kader van denken en handelen omtrent de vreemde in onze gemeenschap. In hoofdstuk 6 zullen we tonen tot welk soort paradoxen dit aanleiding geeft in door de overheid georganiseerde voorlichting en vorming m.b.t. de migrantenproblematiek.

5.2. Het migrantenprobleem als onderzoeksdomein

Welk probleem wordt in de lijvige migrantenrapporten van het KCM omschreven? Hoe ziet het eruit, en hoe wordt het in werkbare eenheden opgedeeld? We gaan even op deze vraag in omdat de migrantenrapporten immers een volumineuze samenvatting bieden van de *officiële perceptie van de migrantenproblematiek*, d.w.z. de wijze waarop deze problematiek door beleidsmensen wordt geconstrueerd en daardoor richting geeft aan de opbouw van een onderzoeksdomein. Deze constructie is grotendeels *a priori* en vaak het resultaat van wat in populair-politiek taalgebruik bestempeld wordt als

'paniekvoetbal'. Het domein van de migrantenproblematiek werd, ondanks de aanbeveling in het reeds vermelde Witboek van 1986, geformuleerd en omschreven voordat grootschalig onderzoek van start was gegaan. Dit leidt tot een aantal beperkingen, die deels op een naïeve wetenschapswisje zijn gebaseerd, en deels wellicht gemotiveerd door een streven naar het behoud van de politieke status-quo.

Onder de eerste categorie rangschikken we de sterke nadruk op 'objectieve gegevens'—synoniem met kwantificatie. Het eerste rapport (KCM 1989) vat dit als volgt samen:

"Het is duidelijk dat de voorstellen tot beleidsmaatregelen in de grootst mogelijke mate moeten worden ondersteund door *objectieve analyses van kwantitatieve informatie* en dit zowel wat de omschrijving van de uitgangspunten betreft, als wat het te verwachten effect van de voor te stellen maatregelen aangaat." (deel 1, p. 71; onze cursivering)

Dit is een heel zware beperking van het onderzoek. De migrantenproblematiek wordt immers als onderzoeksdomein verengd tot datgene wat telbaar en meetbaar is—d.w.z. enkel de uiterlijke, haast materiële condities. Objectiviteit en positivisme worden hier op typische wijze met elkaar verward: 'pure' wetenschap moet leiden tot een weergave van de waarneembare realiteit in cijferreeksen en grafieken. Dit is een ogenschijnlijk veilige visie op wetenschap: cijfers liegen zozegd niet, en zouden bovendien makkelijk controleerbaar zijn. Het uitvoeren van dit soort onderzoek moet de onderzoeker (of de opdrachtgever) daardoor in staat stellen 'neutraal' te blijven, zelf geen standpunt in te nemen. De wetenschapper staat aan de kant en telt. Blijkbaar ligt de migrantenkwestie zo gevoelig dat enkel dit soort wetenschap kan aanvaard worden. Het opzetten en laten uitvoeren van dit type onderzoek wordt reeds als een uiting van grote politieke durf beschouwd. Op de aard van dit onderzoek zullen we uitvoerig ingaan in 5.3.

Tot de tweede categorie, beperkingen geïnspireerd door de politieke status-quo, rekenen wij *de dubbelzinnige houding t.o.v. racisme als deel van het probleem*. Het officiële onderzoek staat hier volledig op één lijn met de algemeen verspreide, in 2.3. beschreven probleemdefinitie en doet enthousiast mee in het woordenspel over de betekenis van het begrip racisme. Voor de

officiële instanties staat de migrantenproblematiek in nauw verband met de kansarmodeproblematiek—een veel gemakkelijker hanteerbaar begrip. Racisme bestaat in de officiële versie haast uitsluitend in de vorm van vrij aanvaardbare xenofobe gevoelens, die door kwaadwillige agitatoren (in eerste instantie wordt hiermee het Vlaams Blok bedoeld) worden aangewakkerd. Het tweede migrantenrapport (KCM 1990) stelt terzake:

"Dit [de zeer ruime verspreiding van negatieve beelden over migranten] betekent nog niet meteen dat de Belgen meer racistisch zouden zijn dan andere volkeren. Zeker, xenofobie komt voor, maar de negatieve gevoelens hebben veelal te maken met concrete ervaringen, met vrees voor het onbekende, met hardnekkig levende misverstanden en vooroordelen en met een onverantwoorde uitbuiting van het groepsegoïsme van mensen die een ernstig maatschappelijk tekort ervaren." (deel 3, p. 674)

Deze opeenstapeling van eufemismen levert het volgende beeld op: racisme kan niet per se veroordeeld worden, aangezien het een sociaal-psychologisch probleem is, dat bovendien te maken heeft met de sociale achterstelling van bepaalde bevolkingscategorieën. Enkel de 'onverantwoorde uitbuiting' ervan is echt racisme. Het electoraat wordt hier vrijgepleit van alle schuld, en racisme wordt volledig in de schoenen geschoven van de politici die inspelen op het ongemak, de misvattingen, de vooroordelen of de angst voor het nieuwe bij bepaalde Belgen. De migrantenproblematiek krijgt hier een impliciete partijpolitieke dimensie: het is duidelijk dat men kamp kiest tegen het Vlaams Blok en andere extreem-rechtse politieke bewegingen, en dat men daarbij de onschuldige kiezer zo min mogelijk voor het hoofd wenst te stoten. Men drukt door deze eliminatie van racisme immers uit dat het Vlaams Blok niet de enige hoop op redding is voor het gefrustreerde electoraat.

Zoals we reeds in 2.3. hebben aangetoond, leent het wetenschappelijke establishment zich tot deze ontkeningsstrategie, daarin gretig bijgestaan door de media. Voorbeelden daarvan hebben we reeds voldoende gegeven. Wel maken we van deze gelegenheid gebruik om erop te wijzen dat vele wetenschappelijke 'preciserings' van de problematiek rechtstreeks—hoewel vaak ongewild—in functie staan van het soort sociale geruststelling dat mogelijk gemaakt wordt door de ontkenning van wijdverspreid fundamenteel racisme.

Zo introduceert de psycholoog Hans De Witte (in DS, 8 januari 1992, p. 10) een onderscheid tussen wereldburgerschap, volksverbondenheid, etnocentrisme en racisme:

"Een deel van de geïnterviewden wijst het volksnationalisme, het etnocentrisme en het racisme af. Zij staan positief ten opzichte van alle volkeren. We noemden hen de 'wereldburgers'.

De 'volksverbondenen' staan positief tegenover het eigen volk en wijzen zowel etnocentrisme als racisme van de hand. Hun volksnationale instelling gaat dus niet samen met een afwijzing van 'de andere'.

De 'etnocentristen' daarentegen koppelen een positieve houding ten opzichte van het eigen volk aan een negatieve houding ten opzichte van migranten. Zij plaatsen hun eigen volk centraal en wijzen daardoor andere volkeren af, zonder zich echter racistisch op te stellen.

De laatste groep (de 'racisten') gaat nog een stap verder: zij combineren de opvattingen van de 'etnocentristen' met een racistische instelling. De afwijzing van andere volkeren krijgt door hen een ideologische onderbouw mee: de inferioriteit van vreemde volkeren is volgens hen genetisch bepaald."

Het is niet erg duidelijk hoe de houding van de wereldburger die positief is 'ten opzichte van alle volkeren' kan onderscheiden worden van de volksverbonden positieve houding 'tegenover het eigen volk' zonder dat het eigen volk 'centraal geplaatst' wordt en er dus etnocentrisme ontstaat. Enig historisch inzicht is voldoende om in te zien dat elk volksnationalisme, dat De Witte in zijn 'zuivere' vorm wenst vrij te pleiten van etnocentrisme en racisme, het 'eigen volk' centraal plaatst. En dan spreken we nog niet over de gemeenschappelijke ideologische grond van het homogenisme, dat fundamenteel afkerig staat tegenover diversiteit. Verder is het ingevoerde onderscheid tussen etnocentrisme en racisme puur academisch, al draagt het heel wat retorisch gewicht als geruuststelling. Racisme wordt hier immers vernaamd tot het 'Racisme met de grote R', een ideologie die zo extreem is dat ze haast noodgedwongen marginaal is. Maar of de afwijzing van andere volkeren (vanop afstand of in het eigen midden) is gebaseerd op een oordeel van genetisch bepaalde inferioriteit of niet, doet absoluut niet terzake: het sociale feit van de afwijzing, die binnen onze respectabele culturaliserende traditie

even goed kan gebaseerd zijn op vage culturele gronden, blijft hetzelfde en is even ernstig in zijn maatschappelijke consequenties. De conclusie dat

"Uit de analyse blijkt dat het Vlaams Blok bij de Europese verkiezingen van juni 1989 hoofdzakelijk 'etnocentristen' aantrok en slechts in mindere mate 'racisten'."

kan dan ook nauwelijks beschouwd worden als een ernstige bijdrage tot het maatschappelijke debat, tenzij in het licht van de retorische ontkenning van racisme.

De algemene houding die uit de globale structuur van het debat naar voren komt is echter ambigu. Naast de verzachtende ontkenning van *echt* racisme als generaliseerbaar sociaal probleem, wordt tegelijkertijd veel belang gehecht aan de bestrijding van racisme, discriminatie, xenofobie, etnocentrisme, of hoe het dan ook mag heten, als onderdeel van een migrantenbeleid. Zo stelt De Witte in de slotparagraaf van dezelfde bijdrage:

"Een grondige analyse van de ontstaansgrond en de functies van etnocentrisme biedt ons immers een belangrijk aangrijpingspunt bij het uitwerken van remedies tegen dit fenomeen."

Een remedie is bijvoorbeeld noodzakelijk, hoewel de vraag naar een 'ontstaansgrond' opnieuw aansluit bij externe socio-economische omstandigheden (en een daarop inspelende sociaal-psychologische dynamiek). Ook voor Paula D'Hondt staat de bestrijding van racisme centraal. Dit kan worden opge maakt uit het feit dat de 'wet tot bestraffing van bepaalde door racisme of xenofobie ingegeven daden' in het eerste KCM-rapport (1989) wordt afgedrukt (zij het zonder veel toelichting), en uit het voorstel tot oprichting van een 'Centrum voor Etnische Gelijkheid', dat terzake een soort waakhondfunctie zou moeten waarnemen. Ook blijkt de erkenning van racisme als een belangrijk facet van het migrantenprobleem uit de studiedag die werd georganiseerd door de NFWO-contactgroep 'Wetenschappelijk onderzoek inzake buitenlandse minderheden in Vlaanderen-België' in december 1991, gewijd aan de filosofische, sociologische en politieke aspecten van racisme (zie Deslé & Martens (red.) 1992).

Ondanks het bestaan van een aantal uiterst interessante bijdragen over aspecten van de problematiek, kan ons optimisme niet erg groot zijn. Ten eerste houden wetenschappers te vaak rekening met het lot dat hun is beschoren wanneer ze ideeën verkondigen die grondig afwijken van het publieke credo (zie ook 5.4.). Zelfs de ernstige media doen hun best om ongewone perspectieven belachelijk te maken. Om slechts één voorbeeld te geven, in de rubriek 'Periodiek gelezen' van *De Standaard* (DS, 22 mei 1992, p. 3) wordt de band die Kris Deschouwer (in *De Nieuwe Maand*) legt tussen het groepsegoïsme dat de meeste Vlaamse partijen propageren in het communautaire debat en het racistische groepsegoïsme van anti-migrantenbewegingen, zonder enige argumentatie afgedaan als politologische nonsens. Nochtans wordt het verband slechts bedekt door de sluier van de verwoordingstrategie ('racisme' tegenover 'ontvoogding') en hebben wij deze conceptuele band in hoofdstuk 4 empirisch blootgelegd. Omwille van de haast onvermijdelijke verkettering hoeden vele onderzoekers zich ervoor de sluier aan te raken, en vermijden ze daardoor te doen wat van een kritische sociaal-politieke wetenschap zou moeten worden verwacht.

Ten tweede—niet zonder verband met het vorige—wordt het onderwerp 'racisme' al te vaak gepolitiseerd. Zoals we reeds zagen in 2.3. wordt de analyse van racisme beperkt tot een analyse van het gedachtegoed van extreem-rechtse politieke groeperingen (zie bijvoorbeeld *De Schamphelre & Thanassekos* (red.) 1991). Het 'Racisme met de grote R' van deze groeperingen vormt weliswaar een onmiskenbaar deel van de problematiek, maar kan niet gelden als verklaring voor het 'kleine' alledaagse racisme dat gemaakshalve wordt goedgepraat en onder eufemismen wordt gevat zoals 'xenofobie', 'angst voor het vreemde', of 'gevoelens van onbehagen'.

Ten derde wordt de bestrijding van racisme te gemakkelijk (en ten onrechte) onder diep gezucht geassocieerd met een 'mentaliteitswijziging'. Jan Vranken, een prominent migranten-onderzoeker, stelt in dit verband:

"Aan racisme een eind maken, kan je niet enkel door er veel geld in te stoppen. Je moet mensen anders leren denken over elkaar. Maar hoe snel speel je dat klaar? Ik ben op dat vlak vrij pessimistisch: stereotiepen bestaan soms eeuwen. Die mentaliteitswijziging is de belangrijkste oplossing voor het probleem, maar ze is ook het

moelijkst te verwezenlijken, want ze impliceert een heel opvoedingsproces." (1991, p. 7)

Vranken, die een onderscheid maakt tussen racisme ("een overtuiging") en discriminatie ("een gedrag") ziet wel een mogelijkheid tot het bestrijden van discriminatie ("het tot uiting brengen van racistische gedachten of gevoelens") via het opleggen van "een gedragscode waarmee sociale wellevendheid gecreëerd wordt". Weer constateren we een grote *pu deur* in het hanteren van de term 'racisme': het is zo diepgeworteld, en zo nauw verbonden met een geheel aan reële ervaringen, dat de bestrijding ervan 'een heel opvoedingsproces' inhoudt. Het zal maar verdwijnen wanneer de kippen tanden krijgen. Vrankens pessimisme is terecht, niet zozeer omwille van de diepe wortels van racisme, maar wel omwille van het rotsvaste geloof in die diepe wortels, m.a.w. omwille van de 'normalisering' van racisme waaraan wetenschappers mede schuldig zijn. Gegeven die normalisering is het lang niet duidelijk hoe het racisme kan worden bestreden. Wellicht zal een Centrum voor Etnische Gelijkheid zich moeten beperken tot het aan de kaak stellen van duidelijke veruitwendigingen van racisme, d.w.z. feitelijke discriminatie, of de *politieke uitbuiting* ervan. Maar wat dat laatste betreft: binnen het bestaande denkpatroon waarin 'klein' racisme normaal is, zal een dergelijk Centrum geen poot hebben om op te staan, want in feite kan dit soort uitbuiting steeds verantwoord worden als een perfect 'democratisch' inspelen op onder de bevolking aanwezige *normale* gevoelens versterkt door *legitieme* frustraties.

De politieke inperking van het migrantenprobleem maakt het geheel erg uitzichtloos. De veronachtzaming van de subjectieve dimensie van het probleem (tenzij in geobjectiverde vorm, waarover verder meer), en zeker het weg-reduceren van racisme, zorgen ervoor dat *het officiële migrantenprobleem geen migrantenprobleem meer is*. Het is een probleem geworden waarvoor het politieke centrum reeds een traditie en een uitgebreid instrumentarium heeft. Het is een probleem geworden van huisvesting, tewerkstelling, onderwijs, maatschappelijke emancipatie en wettelijkheid. Daarrond hangen een korsijs (migranten)cultuur en een poederlaagje (Belgische) attitudes en mentaliteiten. De ideologische kern blijft onaangeroerd.

Dit wordt nadrukkelijk weerspiegeld in de inhoud van de officiële rapporten zelf. Het eerste KCM-rapport (1989, deel 3) geeft ons, na een

aantal "demografische gegevens over de vreemde bevolking in België en recente analyse van sommige gemeenten", de volgende grote topics:

- huisvesting
- onderwijs
- arbeid en tewerkstelling
- nationaliteit en naturalisatie
- vrouwen
- jeugd
- gezondheid
- zigeuners en woonwaggebouwers
- processen van marginalisering (voornamelijk criminaliteit)

Daarnaast worden nog een tweetal politieke en economische *tours d'horizon* gemaakt m.b.t gemeentelijk beleid en de zin of onzin van een terugkeerbeleid. Het tweede KCM-rapport (1990, deel 3) is in vele opzichten het evenbeeld van het eerste. We overlopen:

- huisvesting en samenleving
- werkgelegenheid en tewerkstelling
- onderwijs
- jeugd
- vrouwen
- gezondheidszorg
- criminaliteit
- nationaliteit
- zigeuners en woonwaggebouwers

Wel worden in KCM (1990) nog enkele topics aan de lijst toegevoegd: beeldvorming, clandestiene immigranten, asielzoekers en vluchtelingen, familierecht en migranten en de internationale (vnl. EG-) dimensie. Ook wordt opnieuw ingegaan op de gemeentelijke beleidsmaatregelen.

De gemeenschappelijke lijst van onderwerpen uit de twee rapporten kunnen we beschouwen als de kern van de probleemomschrijving, en daarmee ook het onderzoeksdomein zoals dat door het beleid wordt geformuleerd. We merken dat elk van de vermelde onderdelen

- (a) **gekend is**, d.w.z. er is geen 'apart' of nieuw domein 'migranten-problemen'; en
 (b) een duidelijk **wettelijk of organisatorisch-administratief kader** biedt voor de oplossing van het gestelde probleem.

Migranten duiken hier dus op als *onderdelen van reeds bestaande en gekende structurele problemen* binnen onze maatschappij. Hun situering binnen deze algemene probleemvelden is echter niet altijd even duidelijk: in geen van beide rapporten wordt bijvoorbeeld het domein van de criminaliteit grondig uitgewerkt; het wordt gewoon aangestipt. De reden daarvoor is wellicht dat de relatie tussen migranten en criminaliteit een bij uitstek associatief fenomeen is, dat niet meetbaar is en dus ook niet netjes binnen een bestaand kader kan worden geplaatst. Precies binnen dit domein zou men overigens wellicht botsen op een klassiek geval van de *self-fulfilling prophecy*: aangezien migrantenjongeren geassocieerd worden met criminaliteit worden zij meer door de politiediensten gecontroleerd dan Belgische jongeren; door dit grotere aantal controles is het relatieve aantal gevallen van betrapting en ontdekking van misdaden hoger dan bij autochtonen; dit bevestigt dan het uitgangspunt, en geldt als reden voor nog intenser controle-activiteiten (die dan weer meer betraptingen opleveren enz...). Attitude en feit vloeien hier samen in iets zeer delicaats: een werkelijke vorm van migrantenproblematiek, die van de kant van de migranten alleen ervaren *kan* worden als discriminatie. In de relatie tussen migranten en politiediensten wordt een stellingenoorlog dan onvermijdelijk.

Opvallend is dat de opdeling van 'het migrantenprobleem' in werkbare eenheden een constante is in de hele traditie van het migrantenonderzoek. Vergelijkbare onderverdelingen zijn te vinden in het *Witboek integratiebeleid inzake migranten in Vlaanderen-België* (Hobin & Moulaert (red.) 1986), in de *Onderzoeksvoorstellen buitenlandse minderheden* van de N.F.W.O.-contactgroep "Wetenschappelijk onderzoek inzake buitenlandse minderheden in Vlaanderen-België" (1989), in de programma's van tal van studiedagen, en in het publicatieschema van het tijdschrift *Cultuur en Migratie*. Ook over de *structuur* van het discursieve veld dat 'migrantenproblematiek' genoemd wordt lijkt dus een vrij grote consensus te heersen in onderzoeksmiddens.

Ten gevolge van deze vaste structuur komen een aantal onderzoeksvormen en -onderwerpen nauwelijks aan bod.

1. Ondanks het feit dat de migrantenproblematiek een *samenlevingsvorm* betreft is er nauwelijks aandacht voor de realiteit van dit samenleven. Er wordt wel een inventaris gepresenteerd van 'de gezichtspunten van bepaalde categorieën van verontruste Belgen' (KCM 1990, deel 1, pp. 122-124), maar een gedetailleerde etnografie van de concrete vormen van samenleven tussen Belgen en migranten ontbreekt. Er gaat daardoor een diepe kloof tussen de negatieve percepties van Belgen en het 'migrantenprobleem van aan de tapkast' enerzijds, en door officiële organen voorgestelde maatregelen inzake huisvesting, onderwijs, of werkloosheid, anderzijds.
2. Verder stellen we vast dat wederzijdse percepties van Belgen en migranten weinig onderzocht worden, ondanks het feit dat het migrantendiscours wemelt van termen als *gevoelens, houding, ongemak, spanningen*. De uitzonderingen hierop, zoals het onderzoek van Jaak Billiet *et al.* concentreren zich uitsluitend op de houding van Belgen t.o.v. migranten (zo goed als nooit het omgekeerde), en zijn methodologisch meestal zo betwistbaar dat we er een aparte sectie aan wijden (5.3.). Het breed uitgemeten ongenoegen over de aanwezigheid van migranten dat de beleidsmakers heeft aangespoord om aan een integratiebeleid te beginnen, wordt slechts onderzocht tot op het niveau waarop de politiek aanvaardbare stellingen (bijvoorbeeld m.b.t. het weg-gereduceerde racisme) worden bevestigd, om daarna met een gerust geweten te kunnen overgaan tot een eigen (politiek veel beter hanteerbare) probleemomschrijving.
3. Ten derde ontbreekt een omvattende en nauwkeurige analyse van de rol van de *massamedia* en *andere communicatiekanalen* (bijvoorbeeld verkiezingspropaganda; maar zie Thevissen 1991) als voedingsbodem en reproductie van opinies inzake migranten. Terloops wordt hierop ingegaan in KCM (1990, deel 3, pp. 689-691), en een nummer van *Cultuur en Migratie* (1989-2) werd eraan gewijd, maar een algemeen en grondig onderzoek ontbreekt vooralsnog. Steekproeven wijzen niettemin uit dat bepaalde vormen van berichtgeving

kunnen fungeren als kanaal voor systematische negatieve beeldvorming inzake migranten (zie bijvoorbeeld Meeuwis 1990, en van Dijk 1983 voor een vergelijking met Nederland), en daardoor ongetwijfeld mee een rol spelen in de subjectieve constructie van migrantenproblemen (*in casu* criminaliteit).

4. Ondanks het feit dat het woord *mentaliteitswijziging* om de haverklap valt wanneer het gaat over de bestrijding van racisme, is een onderzoek van de heersende diepe denkstructuren die aan verandering toe zijn, blijkbaar geen directe prioriteit. Zoals uit onze analyse blijkt wordt dit homogeneïstisch denkpatroon gewoon als *normaal* ervaren, en als dusdanig gebruikt als premisse in beleid en onderzoek. Men dreigt daardoor aan een mentaliteitswijziging te werken zonder dat de te wijzigen mentaliteit zelf in vraag kan worden gesteld, wat uiteraard een onmogelijke onderneming is.

Kortom, *gegeven de formulering die door het beleid wordt gebruikt en door het onderzoek aanvaard, wat is dan precies het migrantenprobleem?* Indien het probleem zo duidelijk kan ingepast worden in bestaande sociaal-economische probleemvelden, en indien racisme geen echt deel mag zijn van de migrantenproblematiek maar wel van kansarmoedeproblematiek en politieke demagogie, waarom gewaagt men dan nog van de noodzaak voor een *migrantenbeleid*? De conclusie is dan ook storend: de beleids- en onderzoeksrapporten bieden in feite weinig inzicht in de migrantenproblematiek, maar trachten voornamelijk migranten te situeren binnen reeds gekende probleemvelden in onze maatschappij. Het probleem van de migranten—het feit dat zij niet geïntegreerd zijn—is paradoxaal genoeg reeds volkomen 'geïntegreerd' in onze perceptie van maatschappelijke problemen. We vrezen daarom dat de realiteit die wordt voorgesteld veel meer een 'electorale realiteit' is (cf. Thevissen 1991, p. 130) dan een omschrijving van een werkelijke interetnische samenlevingsproblematiek. Ongetwijfeld verklaart dit ook tot op zekere hoogte de machteloosheid van het beleid tegenover het 'migrantenprobleem van aan de tapkast', dat door het Vlaams Blok en andere groeperingen wordt overgenomen. De grote tekortkoming van het onderzoeksestablishment bestaat erin alleen kritisch te staan tegenover bepaalde attitudes bij de bevolking (op een erg milde wijze) en de politieke standpunten van sommige partijen (veel

strenger), maar helemaal **niet** tegenover de uitgangspunten van het officiële beleid, dat intengendeel zoveel mogelijk gelegitimeerd wordt. Wellicht stuiten we hier op de essentie van het zogenaamde "beleidsondersteunende onderzoek"?

5.3. *De moderne steen der wijzen*

Het KCM kan *niet* worden verweten dat het *helemaal geen* aandacht heeft besteed aan beeldvorming, de subjectieve dimensie van het migrantenprobleem. Zowel rechtstreeks als via de Diensten voor de Programmatie van het Wetenschapsbeleid heeft het terzake een hele onderzoekstraditie gestimuleerd met als kern het Sociologisch Onderzoeksinstituut van de K.U.L., met het daaraan verbonden Interuniversitair Steunpunt Politiek Opinie-onderzoek. Vanuit die groep werden de laatste jaren vele rapporten het land ingestuurd, voornamelijk gebaseerd op kwantitatief survey-onderzoek: Billiet, Carton & Huys (1990), Swyngedouw (1992), Waage (1992), Billiet & Carton (1992), Billiet, Swyngedouw & Carton (1992), Swyngedouw, Billiet & Carton (1992), Carton, Billiet & Swyngedouw (1992). In deze sectie concentreren wij ons op hun onderzoek, ten eerste omdat zij zich wagen aan een systematische studie van subjectieve percepties (zij het slechts in één richting), ten tweede omdat hun conclusies voor politici als gezagsargumenten gelden en gebruikt worden als graadmeter voor de publieke respons op reeds genomen of mogelijke beleidsbeslissingen, en ten derde omdat hun werk uitvoerige aandacht krijgt in de media. Om de media-aandacht te illustreren: aan de drie laatstgenoemde rapporten (samen goed voor minder dan 100 pagina's, waarvan slechts de helft tekst, waarvan de helft inleidend of methodologisch) wordt door *De Standaard* (27-28 mei 1992) een volledige bladzijde gewijd. Het gaat dus om werk dat een aanzienlijke invloed kan uitoefenen op de publieke opinie. Een kritische doorlichting van dit werk is daarom zeker wenselijk, temeer daar we van mening zijn dat zowel methodologisch als ideologisch het kwantificerende onderzoek van opinies en beelden bijzonder betwistbaar is, terwijl het

ongetwijfeld bijdraagt tot de constructie van de 'migrantenkwestie' die in deel 1 werd onderzocht.

Wij spitsen onze commentaar toe op drie aspecten van deze onderzoekstraditie: (a) het ideologisch conformisme dat ervoor zorgt dat sociale wetenschappers, in Kruijthof's termen, geen 'lastige waarnemers' meer zijn; (b) het gebruik van kwantitatieve methodes voor het meten van wat essentieel onmeetbaar is; en (c) de communicatieve naïviteit die spreekt uit het negeren van interactieve en semantische variabiliteit. Tenzij anders vermeld, verwijzen we specifiek naar Billiet, Carton & Huys (1990), *Onbekend of onbemand?*, wellicht het belangrijkste en bekendste werk over de publieke opinie in het migrantendebat, en tevens de basis voor later onderzoek.

Ideologisch conformisme

In *Onbekend of onbemand?* herkennen we alle belangrijke kenmerken van het homogenisme. Het onderzoek is volledig geconstrueerd op de fundamenteën van wat we eerder hebben blootgelegd als de conceptuele basis van het migrantendebat. Deze enquêtestudie over "de houding van de Belgen tegenover de migranten" (p. i, onze cursivering) vertrekt, zoals het migrantendebat in zijn geheel, van een problematisering van diversiteit. Het conformisme aan de heersende ideeën gaat zover dat de doelstellingen van het officiële migrantenbeleid letterlijk worden overgenomen:

"In tegenstelling tot de onderzoeksresultaten die wij zo objectief mogelijk voorgesteld hebben, los van onze eigen waarden en overtuigingen, moet bij de aanbevelingen [voor het beleid] wel een keuze gemaakt worden. Voor deze keuze, die vanzelfsprekend op waarden berust, sluiten wij ons aan bij de keuze van de Koninklijke Commissaris voor het Migrantenbeleid, met name de *inpassing* van de migranten in onze samenleving. Deze keuze blijkt overigens die van een groot deel van de bevolking te zijn: de meeste migranten mogen hier blijven en hun culturele eigenheid behouden maar ze moeten zich aanpassen inzake grondregeels en fundamentele waarden zoals bv. democratie, levensbeschouwelijk pluralisme en rechten van de vrouw." (p. 205)

De onderzoekers doen expliciet hun best om hun wetenschappelijke functie gescheiden te houden van de politieke rol die hun werd toebedeeld. Hun werk is echter zodanig goed geïntegreerd in de dominante ideologie dat ze niet lijken te beseffen hoe sterk het onderzoek zelf, ondanks pogingen tot objectiviteit, is gebaseerd op "eigen waarden en overtuigingen". Wij zullen trachten aan te tonen hoe het onderzoeksontwerp, in het bijzonder de enquête, maatschappelijke heterogeniteit problematiseert.

Vooreerst worden de Belgen tegenover de migranten geplaatst. Beide groepen worden, tegen beter weten in, behandeld als homogene blokken. Aan de kant van de Belgen worden (naast het communautaire onderscheid) alle traditionele sociologische variabelen ingevoerd: leeftijd, geslacht, religieuze of levensbeschouwelijke overtuiging, sociale betrokkenheid en socio-economische status. Toch wordt verondersteld dat alle Belgen die ondervraagd worden een zodanig homogene groep vormen dat zij op een eenduidige manier reageren op de gestelde vragen, zodat de antwoorden geen semantische variabiliteit vertonen en louter mathematisch kunnen worden geanalyseerd. Over deze vorm van interactief en semantisch homogenisme zullen we later uitweiden. Aan de kant van de migranten wordt uitgegaan van een *a priori* geproblematiseerde groep die de kern van 'het migrantenprobleem' uitmaakt en het object vormt van de houding van de Belgen. Het gaat hier om de "momenteel meest problematische categorie: Noordafrikanen en Turken, of islamieten in het algemeen" (p. 50). De enquête concentreert zich inderdaad op deze groep, soms in contrast met Italianen, Zairezen en politieke vluchtelingen. Hoewel werd beslist de term *vreemdeling* te gebruiken om de objectgroep te benoemen (p. 50) vinden we in de gestelde vragen afwisselend de volgende categoriseringen: *vreemdeling, migrant, gastarbeider, buitenlander, vreemdelingen of buitenlanders, Marokkanen en Turken, vreemdelingen uit Noord-Afrika of Turkije, vreemdelingen zoals Marokkanen en Turken, niet-Europese inwijkelingen*, soms aangevuld met *enz.* Van deze conceptuele wirwar wordt verondersteld dat ze op voldoende duidelijke wijze een zodanig homogene bevolkingsgroep aanduidt dat zelfs de traditionele sociologische variabelen zoals leeftijd, geslacht, socio-economische status en dergelijke voor het peilen naar een reactie op deze groep kunnen genegeerd worden, behalve in een vraag met betrekking tot de kledij van vrouwen. Het enige onderscheid dat blijkbaar een

invloed kan hebben op de reactie van de Belg is het verschil in nationaliteit. Maar binnen de objectgroep zelf wordt de invloed van de nationaliteit opgeheven door het verenigende element 'religie': de problematische groep bestaat volgens de onderzoekers uit *moslims*. De enquête bevat dan ook vragen over *moslimgezinnen* en *de islam*. De weinige vragen die peilen naar 'kennis' van de migranten (één van de intermediaire variabelen van het onderzoek) hebben alle betrekking op de islam:

"Kunt U mij zeggen hoe het Heilige Boek noemt [sic] bij de Islam?"

"Weet U wat de 'Ramadan' betekent?"

"Kunt U mij zeggen hoeveel keer per dag de gelovige Moslims hun gebeden moeten opzeggen?"

"Welke zijn de twee grote strekkingen in de Islam?"

En de onderzoeksresultaten worden in het rapport stelselmatig vertaald naar deze religieuze categorie. Wanneer het antwoord op de vraag

"Aan welke nationaliteiten of bevolkingsgroepen denkt U als U het woord 'vreemdelingen' hoort?"

specifieke percentages oplevert voor antwoorden zoals Marokkanen, Turken, Arabieren, Noord-Afrika, Maghreblanden, Italianen, dan worden de vijf eerstgenoemde categorieën in de analyse zonder meer samengevoegd tot de louter religieuze supercategorie *moslims*, terwijl alle andere categorieën geografisch (Zuid-Europa, West-Europa, Azië, Oost-Europa), etnisch-geografisch (Zwart Afrika) of etnisch-religieus (Joden) zijn. *Het begrippenapparaat dat voor het onderzoek wordt gebruikt berust dus zelf op de stereotiepe problematisering van de islamitische vreemdeling en dus van de islam zelf: de reactie die proefpersonen uitdrukken jegens vreemdelingen (uit de Maghreb of Turkije)—of het nu gaat om een reactie op voor ons archaische sociale patronen en gebruiken, op het gedrag van spelende kinderen, op klederdracht, of op godsdienstbeleving als zodanig—wordt getransformeerd tot een reactie op de islam; en antwoorden op vragen die met de islam te maken hebben worden geïnterpreteerd als uitspraken over "de momenteel meest problematische categorie" van migranten (waarbij we terloops opmerken dat de*

kwalficatie 'meest problematisch' eigenlijk het resultaat zou moeten zijn van onderzoek, terwijl ze hier als *vertrekpunt* dient). Met andere woorden, de godsdienst(beleving) zelf wordt impliciet voorgesteld als de kern van het problematische karakter van de aanwezigheid van migranten. Op die wijze wordt het hele conceptuele complex van associaties en beelden dat de 'migrant' omringt het onderzoek binnengesleurd, niet alleen op het niveau van de te onderzoeken beeldvorming bij de Belgische bevolking, maar evenzeer op het niveau van de analyse zelf. Het onderzoek wordt daardoor circulair en zelfbevestigend: een stereotiepe benadering van stereotiepe beelden kan enkel leiden tot een versterkt stereotype, dat van het nieuwe Plinische ras, de moslims uit de Maghreb en Turkije.

Naast de invoering van een homogeneïstische dichotomie tussen Belgen en migranten, en naast de op religie georiënteerde problematisering van de ondergedefinieerde groep migranten, bevestigt het onderzoek tevens een duidelijke *a priori* problematisering van de relatie tussen Belgen en migranten (alweer een verwisseling van resultaat en uitgangspunt). De alledaagse relatie of de feitelijke contacten worden niet onderzocht. De onderzoekers merken terecht op dat het geëigende instrument daarvoor geen survey-onderzoek maar een etnografisch onderzoek zou zijn. Maar toch wordt 'contact' ingevoerd als intermediaire variabele, zonder echter een poging te ondernemen de alledaagse kwaliteit van dat contact te bevragen. Er wordt wel gevraagd naar 'aangename' en 'onaangename' ervaringen, dus *uitzonderlijke* ervaringen, zodat alleen kan worden geantwoord met (soms veralgemeende) anekdotes die de alledaagse realiteit niet weerspiegelen. De problematisering van de relatie is al even duidelijk aanwezig in de vraag naar "goede of minder goede eigenschappen" van Marokkanen en Turken, in vergelijking met Vlamingen, Walen, Italianen en Zairezen. Hiertoe wordt de volgende reeks contrastparen aan de respondent voorgesteld: *luidruchtig-rustig, lui-ijverig, vuil-proper, agressief-zachtmoedig, onvriendelijk-vriendelijk, verkwistend-zuinig, opdringerig-bescheiden, oneerlijk-eerlijk* (p. 83). Niet alleen is het impliciete waardenpatroon hier van een utopische saaiheid, maar het gaat bovendien om eigenschappen die het type van cliché vertegenwoordigen dat een negatieve score voor out-groups voorspelbaar, zelfs onvermijdelijk, maakt. Waarom geen schalen zoals *uitbundig-saai, godsdienstig-materialistisch*, en dergelijke? Het gaat hier

overigens ook om eigenschappen die in essentie individu-gebonden zijn en geen realistische uitspraken over een bevolkingsgroep mogelijk maken. Hoewel mensen inderdaad de neiging hebben te generaliseren, worden we hier geconfronteerd met een vorm van onderzoek die alleen generaliserende en dus (ondanks de 7-punt-schaal) ongenueanceerde uitspraken mogelijk maakt. Respondenten worden *verplicht* algemene (envoorspelbaar problematiserende) uitspraken te doen over Marokkanen, Turken, Italianen, alsof het homogene blokken betreft. Dit ondanks het feit dat we zeer goed weten dat bijvoorbeeld oudere Marokkanen op de meeste van de aangereikte schalen anders zouden scoren dan Marokkaanse adolescenten, en vrouwen anders dan mannen, indien die mogelijkheid werd geboden. Wie zou weigeren de gevraagde veralgemenende uitspraken te doen is niet-coöperatief en telt voor het onderzoek niet mee.

De naam die de onderzoekers gebruiken voor het attitudele aspect van de onderzochte problematische relatie tussen Belgen en migranten is *etnocentrisme*, een concept dat voor de onderzoekers een positieve beeldvorming van de eigen groep (in-group) koppelt aan een negatieve beeldvorming tegenover andere of vreemde groepen (out-groups). Hoewel het onderzoek zich meteen richt op iets dat 'een probleem' vormt dat te situeren valt in de houding van de Belg, is het hele onderzoekspzet meteen disculperend en vergoelijkend. De naamgeving voor het probleem is daarvoor reeds tekenend. Zoals vanuit de voorgaande hoofdstukken kon voorspeld worden, wordt de term *racisme* zoveel mogelijk geweerd, en het verschijnsel 'racisme' wordt daardoor als globaal maatschappelijk probleem ontkend, behalve in de politieke versie ervan, het 'Racisme met de grote R'. Verder wordt zelfs etnocentrisme door het onderzoekspzet gemarginaliseerd. In het conceptuele model dat aan de vragenlijst ten grondslag ligt wordt 'etnocentrisme' behandeld als *afhankelijke* variabele, naast '(de houding tegenover) beleidsmaatregelen tegenover migranten' en 'stemgedrag'. Eén van de doelstellingen van het onderzoek is de correlatie tussen deze drie afhankelijke variabelen te meten, maar de klemtoon ligt op het zoeken naar een verklaring voor het verschijnen van etnocentrisme. Om een dergelijk onderzoek met de traditionele statistische middelen aan te vatten zijn de onderzoekers uiteraard gedwongen om etnocentrisme als afhankelijke variabele te poneren. Maar om

dat te kunnen doen moeten zij uitgaan van een specifieke sociale theorie waarin etnocentrisme ofwel een maatschappelijk randverschijnsel is dat opduikt wanneer bepaalde onafhankelijke (en eventueel intermediaire) variabelen een bepaalde waarde krijgen, ofwel een algemeen maatschappelijk verschijnsel dat in verschillende graden voorkomt afhankelijk van die onafhankelijke en intermediaire variabelen. De volgende onafhankelijke variabelen worden gebruikt:

- Sociaal-economische positie (inkomen, beroep)
- Lidmaatschap verenigingen
- Woonsituatie
- Opleiding
- Geloofsovertuiging
- Leeftijd
- Sekse

Intermediaire variabelen:

- Statusangst, statusfrustratie
- Anomie, machteloosheid
- Ervaring van dreiging, concurrentie
- Groepsdruk, sociale druk
- Kennis
- Contacten

De sociale theorie waarop dit model is gebaseerd wordt hier meteen duidelijk: etnocentrisme, of een hoge graad daarvan, komt wellicht slechts voor indien welbepaalde andere factoren optreden die op zichzelf niets te maken hebben met houdingen tegenover anderen. En welke die factoren zijn staat ook reeds vast, zodat ze netjes kunnen worden gevat in een gestructureerde vragenlijst, met een bijzondere klemtoon op die factoren waarvan men vermoedt dat ze het allerbelangrijkst zijn. De volgende vraag wordt daarom tot driemaal toe gesteld:

- "Wij willen graag weten hoe tevreden U bent over verschillende aspecten van Uw levenssituatie. Hoe tevreden bent U met:
1. de financiële situatie van Uw huishouden

2. Uw woning
3. Uw woonomgeving
4. Uw huidige sociale contacten
5. het leven dat U over het algemeen leidt"

De eerste maal kunnen 5 graden van tevredenheid uitgedrukt worden, de tweede maal 10, en de derde maal 100. Met andere woorden: driewerf de kansarmoede-hypothese in combinatie met een factor van algemene sociale bevrediging, het etnocentrisme (om het geen racisme te noemen) geboren uit sociaal-economische frustratie. In het licht van de uiterst sterke concentratie op de initiële hypothesen, waarvan het effect enorm wordt versterkt door de beperkingen van het kwantitatieve paradigma (waarover verder meer), wekt het weinig verwondering dat de onderzoeksresultaten slechts een bevestiging van deze beginhypothesen opleveren:

"Het wonen tussen migranten en ook contacten met migranten hoeft niet te leiden tot een meer negatieve houding als de voorwaarden voor dit contact gunstig zijn. Voorwaarden die in Genk aanwezig blijken en waaraan in Borgerhout niet voldaan is. [...] Samenleven met migranten is mogelijk, maar in Borgerhout vinden we niet de 'gemiddelde' Belg naast de 'gemiddelde' migrant, maar net de min of meer 'kansarme' Belg naast de 'kansarme' migrant. Overigens zullen we zien dat de 'subjectieve' ervaring van machteloosheid (anomie) sterker samenhangt met een negatieve houding dan een objectieve toestand van materiële kansarmoede." (p. 141)

Of nog algemener, in termen die we letterlijk terugvinden in KCM (1990, deel 3, p. 674; zie 5.2., waar we de relevante passage reeds geciteerd hebben):

"Uit het onderzoek komt, naast positieve indicaties dat de aanvaarding van migranten mogelijk is, een beeld te voorschijn over de zeer ruime verspreiding van negatieve opvattingen, beelden, gevoelens en houdingen van de Belgen tegenover vreemdelingen. Dit betekent nog niet meteen dat de Belgen meer racistisch zouden zijn dan andere volkeren. Zeker, xenofobie komt voor, maar de negatieve gevoelens hebben veelal te maken met concrete ervaringen, met vrees voor het onbekende, met hardnekkig levende misverstanden en vooroordelen. (p. 206)

Theoretisch is het uiteraard mogelijk dat het onderzoek *geen* relatie zou ontdekken tussen de favoriete variabelen waarop de vragenlijst is gericht en

het etnocentrisme. In de interpretatie van de resultaten merken we echter dat systematisch de opduikende correlaties tussen etnocentrisme en standaard sociologische variabelen die geen deel uitmaken van de verklaringshypothese worden vertaald naar een interpretatie die de hypothese opnieuw bevestigt. Zo vergaat het de factor *geslacht*:

"In de categorie met de meest negatieve houding tegenover migranten zijn de vrouwen oververtegenwoordigd. [...] Dit kan verband houden met de grotere vatbaarheid van vrouwen voor gevoelens van bedreiging, bvb. de onveiligheid op straat die vaak met een groot aantal migranten in verband wordt gebracht." (p. 134)

Het stoort blijkbaar niet dat hiermee het stereotiepe beeld van de hulpeloze vrouw het onderzoek wordt binnengesluisd. De vraag wordt niet eens gesteld of vrouwen misschien anders reageren op bepaalde types van enquêtevragen; maar daarmee lopen we vooruit op het interactief en semantisch homogenisme van het onderzoeksapparaat dat verder ter sprake komt. Dat etnocentrisme lijkt af te nemen met het *opleidingsniveau* wordt op gelijkaardige wijze in verband gebracht met het eveneens afnemende gevoel van machteloosheid. Enzovoort.

De slotsom is een volledige reductie van negatieve gevoelens tegenover migranten tot externe factoren die kunnen worden 'beheerst' door een beleid dat toegespitst is op huisvesting, onderwijs, tewerkstelling, en criminaliteit. Precies wat politici willen horen om geen pijnlijke conclusies te moeten trekken en om het probleem concreet hanteerbaar te maken. Het is jammer te moeten constateren dat een belangrijke onderzoeksinspanning die precies is gericht op het subjectieve vlak van het migrantenprobleem (met name op het vlak van opinies, beelden, vooroordelen) mede aan de basis ligt van de objectiverende opsplitsing van de globale problematiek in uiterst concrete probleemvelden die in essentie niets met migranten of interetnische relaties als zodanig te maken hebben.

Kwantificatie van het ontelbare

Guttman-schalen, Likert-schalen, Cronbach's Alpha, betrouwbaarheidscoëfficiënten, standaardfouten, Kendall tau correlatie-coëfficiënten, het loglineaire factor-respons model: het zijn allemaal ingrediënten van een moderne alchemie die tracht subjectieve fenomenen zoals opinies, gevoelens, beelden en vooroordelen zodanig te objectiveren dat ze kunnen worden gemeten en dat op grond van die meting valabele uitspraken kunnen worden gedaan over de subjectieve realiteit zelf. In het primitief-positivistische paradigma van het beleid, van een groot deel van het migrantenonderzoek, en van die media die in statistiek en kwantificatie zijn gaan geloven, betreft het hier bovendien de enige valabele uitspraken. De steen der wijzen lijkt dus gevonden. Terwijl statistisch onderzoek zonder twijfel uiterst nuttig kan zijn wanneer het gaat om de meting van meetbare gegevens zoals inkomen, bewoonde oppervlakte, nataliteit en andere demografische factoren, en zelfs (verschuivingen in) het stemgedrag, leidt een nadrukkelijke kwantificatie van een onmeetbaar verschijnsel zoals etnocentrisme noodzakelijkerwijs tot een verlies van de essentie van het te onderzoeken fenomeen. Om de alchemistische metafoor voort te zetten: de onderzoeker dreigt hier goud in lood om te zetten in plaats van omgekeerd. Om de kwantificatie mogelijk te maken moet immers een zogenaamde *operationalisering* van het begrip worden doorgevoerd.

Twee kenmerken van die operationalisering maken kwantificatie onbetrouwbaar. Ten eerste, eenmaal wanneer er is beslist etnocentrisme te definiëren als een koppeling tussen een positieve houding ten opzichte van de eigen groep (in-group) met een negatieve houding tegenover andere groepen (out-groups), worden beide aspecten verder geanalyseerd in uitermate vage termen die zodanig vatbaar zijn voor een subjectieve *ad-hoc* invulling en manipulatie dat kwantificatie volledig onbetrouwbaar wordt: de vragen in de enquête bevatten termen zoals *aangenaam*, *onaangenaam*, *aanvaard*, *waarderen*, *storend*, *vreemd*, *gastvrij*, *bedreigen*, *profiteren*, *verrijkend*, *tross*. Hoeveel controlesystemen men ook inbouwt, de uiteindelijke abstractie en eenduidige betekenis die de onderzoeker nodig heeft voor kwantificatie zal onvermijdelijk een laboratoriumconstructie zijn die in vele gevallen heel ver verwijderd is van de betekenis die de termen hebben voor individuele

respondenten (waarover verder meer). Gek genoeg zien de onderzoekers dit in met betrekking tot een louter kwantitatieve vraag:

"Hoeveel vreemdelingen wonen er in Uw buurt? Is dat veel, niet veel maar ook niet weinig, weinig of helemaal geen?"

Omdat een eenduidig antwoord op een dergelijke vraag niet mogelijk is, gebruiken de onderzoekers hun eigen demografische gegevens om de accuraatheid van de antwoorden te toetsen (wat uiteraard ook niet tot absolute gegevens leidt): een relatief hogere inschatting van het aantal zou wel eens in verband kunnen staan met sterkere (eventueel negatieve) gevoelens rond de aanwezigheid van vreemdelingen. Dit is goed denkwerk. Maar indien antwoorden op een kwantitatieve vraag reeds zo relatief zijn dat het antwoord niet louter kwantitatief kan worden verwerkt, waarom worden dan niet de nodige conclusies getrokken met betrekking tot vragen die het terrein van affect, emotie en overtuiging betreden en waarop de antwoorden gegevens opleveren die veel dubieuzer zijn voor een kwantitatieve verwerking?

Ten tweede is er het even algemene als eenvoudige feit dat opinies of mentaliteiten niet noodzakelijk precies weergegeven kunnen worden in antwoorden op enquêtevragen. Vooreerst is er de sterke gerichtheid van de antwoorden die wordt opgelegd aan de ondervraagde. De ondervraagde krijgt immers niet de kans om de vooronderstellingen vervat in een gestelde vraag zelf in vraag te stellen. Een voorbeeld:

"Wat is op dit moment het belangrijkste probleem in België? Is dat volgens U:

1. Het begrotingstekort
2. De onveiligheid op straat
3. De belastingsdruk
4. Het aantal vreemdelingen
5. De milieuvervuiling
6. De ruzies tussen Vlamingen en Walen
7. De werkloosheid
8. Aids

Of is volgens U een ander probleem het meest belangrijk?
(Slechts 1 probleem aanduiden!)

Deze vraag vooronderstelt de realiteit van een rangorde, terwijl het gaat om onvergelykbare domeinen: sommige zijn objectief meetbaar (het begrotingstekort), andere zijn subjectief (de onveiligheid op straat); ze bewegen zich doorheen de medische wereld (Aids), de communautaire politiek (de ruzies tussen Vlamingen en Walen), en een abstract economisch vlak (het begrotingstekort); met sommige heeft iedereen te maken (de belastingsdruk), andere betreffen rechtstreeks slechts een bepaald percentage van de bevolking (de werkloosheid, Aids); en sommige zijn regionaal gebonden (het aantal vreemdelingen), terwijl andere mondiaal zijn (de milieuvervuiling). Hieruit één probleem kiezen als het belangrijkste probleem in België is waanzin. Respondenten worden echter tot een dergelijke waanzin gedwongen want, nogmaals, indien ze het niet doen dan worden ze als niet-coöperatief beschouwd en tellen ze niet mee voor het onderzoek. Gegeven de lijst van problemen en de keuzedwang is het voorspelbaar dat een relatief klein percentage 'het aantal vreemdelingen' als het belangrijkste zal beschouwen. De geruststellende boodschap dat niet zoveel Belgen wakker liggen van de vreemdelingen leert ons dan ook weinig over etnocentrisme of zelfs over de mate waarin het migrantenprobleem leeft onder de bevolking, want die boodschap is een laboratoriumconstructie die totaal gedetermineerd is door de aanwezige apparatuur.

Naast de opgelegde gerichtheid van de antwoorden is het enquêteringsproces overigens steeds in zekere mate circulair. *De wetenschapper onderzoekt een fenomeen waarvan hij het skelet reeds heeft vastgelegd via de formulering van zijn vragen.* Dus wordt niet alleen de verklaring voor het onderzochte fenomeen reeds vastgelegd in de structuur van de enquête, zoals we eerder hebben aangetoond, maar bovendien wordt het fenomeen zelf—in dit geval het etnocentrisme—gevat binnen een bestaand, vooraf bepaald conceptueel kader. Met andere woorden, *men onderzoekt etnocentrisme (of racisme) aan de hand van vragen die gebaseerd zijn op wat volgens de betreffende sociaal-psychologische of socio-politieke theorie kernstellingen zijn van (een reeds bekende) etnocentrische (of racistische) visie.* Zo wordt een extreme graad van etnocentrisme toegeschreven aan wie zeer instemmend reageert op uitspraken zoals:

"Alles samen genomen is het blanke ras superieur aan de andere rassen."

"We moeten er op toezien dat wij ons volk zuiver houden en vermenging met andere volkeren tegengaan."

"Mensen van een verschillend ras hebben best zo weinig mogelijk contact met elkaar."

Maar een positieve respons op een uitspraak zoals

"Ik ben trots op mijn eigen volk"

zou daarentegen wel volkverbondenheid uitdrukken, maar niet noodzakelijk etnocentrisme tenzij in combinatie met de voorgaande soort van uitspraken. Dergelijke stellingen kunnen door de ondervraagde enkel bekrachtigd of ontkend worden, zij het door middel van aanduidingen op een schaal. Deze reductionistische procedure, die zeer sterke beperkingen oplegt aan het complexe begrip dat uiteindelijk gecorrleerd wordt met eerder meetbare variabelen zoals inkomen en opleidingsniveau, creëert een waan van kwantificerbaarheid. De uitspraken die hier voorgesteld worden zijn dermate radicaal dat ze moeilijk 'normale' opinies kunnen genereren. Nuanceringen die een respondent zou willen aanbrengen zijn noodzakelijkerwijs van een inhoudelijke of semantische aard (bijvoorbeeld m.b.t. de reden voor het al dan niet trots zijn op het eigen volk), terwijl hij of zij alleen de kans krijgt een kwantitatieve graadsnuancing aan te brengen op de aangeboden schaal. De onderzoeksresultaten kunnen derhalve slechts relevant zijn binnen de grenzen van de door de onderzoeker geformuleerde begripsomschrijvingen. In het geval van sensitieve attitudes zoals etnocentrisme of racisme is dit op zijn minst onvoorichtig te noemen. De invulling van subjectieve begrippen is niet alleen te betwistbaar maar ook te rekbaar (denk maar aan "Ik ben racist en daar ben ik fier op") om op een zinnige manier geoperationaliseerd te worden. De onderzoeksresultaten laten zoveel ruimte voor interpretatie dat ze in elk geval een hapklare brok zijn voor de diverse pro- en contragroepen die elk hun eigen invulling wensen. Een vermenigvuldiging van het aantal parameters voor de operationalisering biedt hier geen uitkomst omdat, zoals we verder zullen aantonen, de eenduidigheid van de antwoorden die noodzakelijk is om kwantificatie mogelijk te maken, een fictie is.

Omwille van de zopas beschreven theoriegebondenheid (om het geen ideologische vooringenomenheid te noemen) van het onderzoeksoepzet, is de mate van verrassing die de resultaten meebrengen zeer klein. Nogmaals kunnen wij spreken van een *self-fulfilling prophecy*. De conceptuele uitholling van het onderzoek gaat zóver dat waar de resultaten toch niet lijken te stroken met de initiële veronderstellingen, altijd wel een verklaring gevonden wordt om de profetie te doen uitkomen. Vooral wanneer het erop aankomt het bestaande etnocentrisme te verzachten (in overeenstemming met de gevestigde disculperende traditie waarbinnen het migrantenonderzoek zich beweegt) komt dit proces duidelijk aan de oppervlakte. Wanneer de overgrote meerderheid van de respondenten (behalve in Brussel en Bergerhout) zich afkeurend uitspreekt over afzonderlijke klassen voor migrantenonderwijs, dan wordt daaruit afgeleid dat voor de meeste Belgen "apartheid niet wenselijk is" (p. 93). Deze interpretatie van de gegevens in de vorm van een duidelijk evaluatieve uitspraak die tolerantie impliceert bij de doorsnee Belg, houdt geen rekening met de waaiër aan mogelijke motieven voor de afkeuring. In het licht van onze analyse van het migrantendebat ligt de meest evidente motivering in de homogeneïstische gedachte dat, indien we vreemdelingen toelaten, zij geen aparte behandeling mogen krijgen omdat zo snel mogelijk de verstoorde eenvormigheid van onze maatschappij moet worden hersteld—een doelstelling die men meent te kunnen en moeten realiseren via het onderwijs (vandaar de schrik voor islamitische scholen of de islamitische 'zuil' in het algemeen). Wanneer 20% (pp. 91-92) van alle respondenten afkeurend reageert op de vraag

"Keurt U het goed dat de migranten in hun winkels de opschriften bijkomend in hun eigen taal aanbrengen of keurt U dit af?"

dan wordt dit geïnterpreteerd als "een kleine minderheid" (p. 210) en dus als een indicatie voor een ruime aanvaarding van de 'culturele eigenheid' van de migrant. Als men bedenkt om wat voor een triviale 'toegeving' het gaat, het aanbrengen van *bijkomende* opschriften *naast* Nederlandse of Franse in de moedertaal van de winkeliers en wellicht van vele klanten zelf (een privédoel dat niet eens bij benadering kan worden vergeleken met de Chinese straatnamen in het Londense Soho of in de Chinatowns van de grote

Amerikaanse steden), dan kan men alleen concluderen dat 20% afkeuring een bijzonder hoog percentage vertegenwoordigt en indicatief is voor een schromelijk gebrek aan openheid, zelfs indien het expliciete goedkeuringspercentage hoger ligt dan 20 (maar dat wordt ons niet aangeboden in de tekst). Vele andere voorbeelden zouden kunnen worden aangehaald. De grens tussen wens en werkelijkheid wordt aldus wetenschappelijk uitgewist door de kwantificering van het onmeetbare.

Interactief en semantisch homogeneïsmen

Enquêtes zijn taalhandelingen, vormen van verbale interactie tussen interviewer en geïnterviewde. Zij torsen derhalve het volle gewicht aan mogelijke pragmatische (interactieve) en semantische variabiliteit. In het onderzoek moet deze variabiliteit echter ontkend worden, aangezien elke vraag-antwoord situatie geabstraheerd moet worden tot een ideaaltype. Enkel via deze idealiserende of homogeniserende omweg bereikt men het statuut van éénduidig antwoord, nodig voor kwantificatie. Over deze fundamentele methodologische problematiek bestaat een uitgebreide en soms reeds vrij oude literatuur (zoals Brenner 1981, Briggs 1986, Cicourel 1964, belangrijke passages in Goffman 1959, Hyman et al. 1954, Johnstone 1991, Strauss & Schatzman 1955). In de gangbare onderzoekstraditie heeft dit echter alleen geleid tot uitgebreide instructieessays voor de interviewers, maar niet tot een grondig besef van de ware implicaties. Billiet, Carton & Huys (1990):

"Voor deze bevraging werd immers gekozen voor een gestandaardiseerde vragenlijst met slechts een klein aantal open vragen (d.w.z. vragen waarvan de antwoordcategorieën niet vooraf werden vastgelegd). Alle interview(st)ers dienen zich daarbij strikt te houden aan bepaalde regels, zodat in vergelijkbare omstandigheden alle interview(st)ers zich op dezelfde wijze gedragen. Het is immers de bedoeling dat de persoon die het interview afneemt zo weinig mogelijk effect heeft op de bekomen antwoorden." (p. 13)

De mogelijkheid van een probleem voor de vergelijkbaarheid van de onderzoeksresultaten ten gevolge van verschillend interactief gedrag vanwege

de interviewer wordt dus erkend, maar de onderzoekers geloven rotsvast dat die mogelijkheid kan worden uitgesloten door degelijke instructies. Dit geloof berust op een uiterst naïeve visie op taal en communicatie als klinisch instrument dat kan worden ontgaan van sociaal en individueel gebonden aspecten van interactieve stijl (die te maken kunnen hebben met subtiele verschillen in intonatiepatronen, stemkwaliteit, contactvaardigheid, of beleefdheidsstrategieën, om slechts enkele elementen te noemen). Dergelijke factoren spelen steeds een rol, maar worden des te belangrijker naarmate het onderwerp van het interview persoonlijker en subjectiever wordt. Een grondige analyse van een aantal op band vastgelegde interviews (zoals uitgevoerd door Johnstone 1991) zou ongetwijfeld aantonen dat de interviews, ondanks pogingen vanwege de interviewers om de instructies zo nauwgezet mogelijk te volgen, vanuit een pragmatisch oogpunt toch drastisch van elkaar kunnen verschillen, zodat ze geen kwantitatief vergelijkbare resultaten opleveren.

Veel erger nog is het negeren van variabiliteit aan de kant van de geïnterviewden. Niet alleen kan voor hen geen urenlange instructie voorzien worden, maar het besef lijkt haast volledig te ontbreken dat alle traditionele sociologische variabelen zoals leeftijd, geslacht, beroep en opleiding evenzeer *sociolinguïstische variabelen* zijn, die voor de nodige semantische differentiatie kunnen zorgen. Een vaag besef hiervan lijkt even op te duiken met betrekking tot de variabele 'opleidingsniveau' (en met verwijzing naar Van der Zouwen 1977):

"Er bestaat inderdaad een kans dat de hogeropgeleiden eigenlijk niet verschillen qua negatieve houding tegenover migranten maar dat zij dit, omwille van hun achtergrond, niet 'durven' beamen bij de simpele items die in een survey-interview voorgelegd worden." (p. 178)

Maar de implicaties worden weer even snel onder de mat geveegd door de resultaten voor de abstractere attitudevragen te vergelijken met die voor concretere vragen met betrekking tot het ontzeggen van rechten aan de migranten. De laatste zijn volgens de auteurs "minder onderhevig aan kunstmatige effecten", en een globale overeenstemming tussen de resultaten voor beide sets wordt daarom geïnterpreteerd als een voldoende aanduiding voor de validiteit van de bevinding dat hogergeschoolden minder vatbaar

zouden zijn voor etnocentrisme. Het is minstens bevreemdend te noemen dat een verregaand socialisatieproces zoals het onderwijs (dat onvermijdelijk een empirisch duidbare invloed heeft op een grotere vrouwelijkheid met bepaalde vormen van interactie, op het zich bewust zijn van verwachtingspatronen, en dus op de meeste vormen van verbaal responsedrag) door sociologen wordt afgedaan als een hoogstens 'kunstmatig effect' waarvan ze de belangrijkheid bovendien in twijfel trekken, terwijl ze voor hun eigen verklaring van hun resultaten wel een beroep doen op een ingrijpende en minder bewijsbare attitudele invloed:

"Men mag veronderstellen dat via die algemene vorming een grotere openheid naar andere culturen aanwezig is en dat bovendien het denken in maatschappelijke oorzaken en gevolgen sterker ontwikkeld is. Dit zou kunnen betekenen dat tegenslagen in het persoonlijk leven of maatschappelijke crisissituaties minder vlug toegeschreven worden aan vreemde bevolkingsgroepen en beter in hun multi-causaliteit en complexiteit gevat worden. Via 'onderwijs' meten we m.a.w. meer dan materiële welstand of sociale status. We meten ook een andere wijze van maatschappelijke omgang en reflectie. Bovendien wijst het genoten hebben van hoger onderwijs ook op een andere sociale afkomst en een verschillend cultureel klimaat waarin direct materiële waarden minder belangrijk geacht worden." (p. 177)

Terloops moeten we hier twee opmerkingen bij maken. Deze verklaring grijpt alweer terug naar de rol van welstand. Maar de belangrijkste implicatie is dat ze opnieuw enorm bijdraagt tot de normalisering van etnocentrisme: de gewone man of vrouw blijkt normaal geneigd te zijn tot etnocentrisme, een attitude die cerebraal overwonnen wordt door een hogere opleiding.

Niet alleen opleiding en sociale klasse hebben een invloed op verbaal gedrag en dus op interviews, maar ook geslacht. We hebben vroeger reeds vermeld hoe de factor geslacht als sociolinguïstische variabele genegeerd wordt in de verklaring voor responsverschillen tussen mannen en vrouwen, die herleid worden tot elementen uit het vooropgezette verklaringsmodel. Er wordt van uitgegaan dat alle gestelde vragen en alle gebruikte woorden voor alle personen in de steekproef precies dezelfde interactieve en semantische waarde hebben. Dit vertegenwoordigt wellicht de verst doorgedreven vorm van homogeneïstisch denken: homogeniteit is voor de onderzoekers op het linguïstische niveau niet enkel een doel, maar een feit. Hoe kan men zinnig

veronderstellen dat graden van tevredenheid met het uitgeoefende beroep op een eenduidige wijze worden weergegeven? Of graden van tevredenheid met het leven dat men leidt in het algemeen? Hoe kan men aannemen dat het onderscheid tussen contacten van op afstand en rechtstreekse contacten voor ieder hetzelfde betekent? Voor wie betekent 'goedkeuren' (een term die herhaaldelijk gebruikt wordt in de vragenlijst) 'tolereren', en voor wie 'aanmoedigen', om dan nog te zwijgen van sociaal en individueel bepaalde variaties op restricties die het uitspreken van goedkeuring of afkeuring betreffen? Denkt iedereen aan dezelfde doelstellingen bij de beoordeling van 'maatregelen die de overheid zou kunnen nemen in verband met de vreemdelingen'? Geen enkele van deze vragen kan adequaat worden beantwoord zonder een voorafgaand grondig onderzoek van lexicale en discursieve variabiliteit. Maar in elk geval is de gedesocialiseerde visie op taal die aan de basis ligt van de onderzoeksmethodologie onmogelijk houdbaar. De onderzoeksresultaten moeten daarom zonder uitzondering met een grote schep zout genomen worden.

Het onmeetbare blijft onmeetbaar, wat niet betekent dat het niet kenbaar of interpreteerbaar is. Daartoe zijn echter andere wetenschappelijke middelen vereist dan de sociologische kwantificatie. Dit boek kan daarvan een voorbeeld zijn.

Tenslotte...

De jammerlijke slotsom is dat de besproken onderzoekstraditie—ongetwijfeld ongewild—een onschatbare bijdrage levert tot de ondermijning van elk mogelijk maatschappelijk verweer tegen politieke tendenzen die we bijvoorbeeld gekristalliseerd zien in het Vlaams Blok.

Het hoofdstuk over beelden en opinies over migranten (dat voorafgaat aan een hoofdstuk over verklaringen en gevolgen) besluit met een overzicht van de voornaamste bevindingen (pp. 119-122). Hierin lezen we:

"We kunnen nu al stellen dat de opvattingen, vaak zelfs de misopvattingen en vooroordelen waarop een partij als het Vlaams Blok inspeelt, inderdaad verspreid zijn in brede lagen van de bevolking. Dit wordt nog gevoeld door concrete onaan-

afstandelijkheid en objectiviteit uiteindelijk de bondgenoot van een strekking waartegen toch gevraagd wordt 'doortastend' op te treden.

5.4. De intellectueel als vijgeblad

Hoewel ze meestal geen 'lastige waarnemers' meer zijn, krijgen wetenschappers die zich met de migrantenproblematiek of aanverwanten bezighouden met de regelmaat van de klok een flinke veeg uit de pan van journalisten of andere opiniemakers. Enerzijds is dit het logische gevolg van de bekende trope "gedaan met studeren, tijd voor actie" die we bij het begin van dit hoofdstuk hebben vermeld. Anderzijds wijst dit echter ook op de transformatie die de wetenschappers hebben ondergaan binnen het migrantendebat: zij zijn door het beleid geïntereerde onderzoekers, en daardoor vallen zij tussen de stoelen van wetenschap en politiek. Hun opinie is een politiek argument geworden: van zodra hun wetenschappelijk resultaat publiek wordt gemaakt verlaat het de wetenschappelijke wereld en ondergaat het een transformatie tot politieke stelling of politiek argument met voor- en tegenstanders. Wetenschappers krijgen daardoor soms de weinig tactvolle benadering die redacteuren en journalisten doorgaans voorbehouden aan politieke figuren.

Het soort argumenten dat hierbij gebruikt wordt is weinig stichtend, maar het illustreert de structuur van het migrantendebat. Zo blijken de pleitbezorgers van Paula D'Hondt in de ogen van bijvoorbeeld Manu Ruys duidelijk tot politiek *links* te behoren:

"De linkse intelligentsia tracht haar [P. D'Hondt] in te palmen met ere-doctoraten en Ark-prijzen" (DS, 22 mei 1992, p. 10)

De verbinding van de Universiteit van Gent en de vrijzinnige beweging met 'linkse intelligentsia' kan hier enkel een stijffiguur zijn, maar de bedoeling is duidelijk: volgens Ruys hangt rond het KCM heel wat 'gedoe', dat door de linkse intelligentsia wordt uitgebuit. In zijn wereldbeeld heeft deze kwalificatie

genome ervaringen, vaak met jongeren uit de tweede en derde generaties en door gevoelens van bedreiging vanwege de Islam. Voor een groot deel van de Belgen zijn de migranten uit Moslimlanden, vooral Turkije en Marokko, geen welgekomen gasten, vaak worden ze wel aanvaard maar niet gewenst. Dit beeld is allesbehalve gunstig voor een rimpelloze integratie in de toekomst en het vergt o.m. een doortastend maar voorzichtig en impliciet beleid zoals we verder in het laatste hoofdstuk willen uiteenzetten." (p. 119-120)

Dit citaat bevat een schat aan pre-wetenschappelijke impliciete boodschappen. Vooreerst sluit men zich aan bij de opvatting dat de 'negatieve gevoelens' reeds aanwezig waren bij de bevolking, en versterkt worden door werkelijk abnormaal gedrag vanwege de tweede en derde generatie migranten (jongeren). Het Vlaams Blok krijgt een veeg uit de pan omdat het op deze gevoelens inspeelt. Kan men het Vlaams Blok, in deze optiek, echter verwijten op te treden als vertolker van wat terzelfdertijd wordt voorgesteld als reëel aanwezig, en door ervaringen geschraagde gevoelens en opinies bij 'brede lagen van de bevolking'? Het Vlaams Blok wordt hier gezien als louter het *product*, en in geen geval de bron, van wrevel jegens migranten. De zelfperceptie van het Vlaams Blok als democratische partij bij uitsteking wordt op deze wijze ongewild gelegitimeerd. Tegelijkertijd wordt de Belgische bevolking verontschuldigd voor zijn gevoelens en het resulterende stemgedrag, want die zijn gebaseerd op 'concrete onaangename ervaringen' en onmiskenbare 'gevoelens van bedreiging vanwege de islam'.

De homogeneïstische doelstelling van een 'rimpelloze integratie' botst op de opnieuw bekrachtigde (en op hetzelfde homogeneïsmen gebaseerde) natuurlijkheid van negatieve gevoelens. Omwille van die natuurlijkheid krijgen politici het advies een beleid te voeren dat wel doortastend is maar tegelijkertijd 'voorzichtig en impliciet'. De bevolking mag niet in haar normale gevoelens gekrenkt worden, zoniet gaat haar stem naar de democratische vertolker van die gevoelens, het Vlaams Blok. De term 'racisme' kan dus best worden vermeden, want er kleven te veel verwijten aan. De normalisering van racisme waarin het onderzoek daardoor uitmondt, ontnemt de beleidsmakers plots elk verweer tegen een racistisch gedachtengoed of partijprogramma. Het onderzoek draagt een cachet van pacificatie, maar wordt in zijn streven naar

bovendien connotaties van modegedrag, arrogantie en gebrek aan gezond verstand. Daarom is zijn conclusie duidelijk:

"De zienswijze en de aanpak van Paula D'Hondt, ingegeven door een genereuze bekommernis, vergen bijsturing".

Deze bijsturing bestaat dan in een meer behoudsgezinde benadering, die 'realiteiten' zoals de dreiging van de groeiende moslim-zuul (tegenover wie? de andere zuilen?) in beschouwing neemt. Dit is een pleidooi voor politieke frontvorming, tegen de wat naïeve 'woordblinde etikettenklevers' (Peter De Roovers term in DS, 12 mei 1992, p. 8) uit linkse intellectuele kringen.

Deze linkse intellectuelen, zo schrijft Boudewijn Bouckaert in *Trends* (14 mei 1992, p. 16) met verwijzing naar "links-geïnspireerde [sic] professoren zoals Luc Huyse en Marc Swyngedouw", "lijken echter in hun anti-racisme-campagne te lijden aan een reusachtige historische amnesie". Het predikaat 'linkse intellectueel' komt hier blijkbaar te staan voor al wie af en toe woorden als 'sociale rechtvaardigheid', 'emancipatie' en 'machtsdeling' in de mond neemt. De sprong van politiek links naar doctrinair Marxisme is bovendien in Bouckaerts eenvoudige wereld maar een kleine stap. Iedere linkse intellectueel—in bovenstaande omschrijving—is blijkbaar een Marxist. Bouckaert laat een beknopte en onmogelijk ernstig te nemen analyse volgen, waaruit zou moeten blijken dat het Marxistische concept van de klassenstrijd analoog is aan de racistische Nazi-ideologie, omdat ook daarin de prominentie van één bepaald soort mensen (bij Marx: het proletariaat) wordt gepropageerd. 'Links' zoals Huyse en Swyngedouw zijn daardoor per definitie slecht geplaatst wanneer het op de verdediging van de gelijkheid van alle mensen aankomt. Integendeel, volgens Bouckaert, het zijn de liberaal-conservatieve krachten die traditioneel de gelijkheid der mensen dienen. Daarom:

"[...] dient ook gezegd te worden dat het liberaal-konservatieve kamp, over welke partijen en groepen het ook verspreid ligt, zijn verantwoordelijkheid dient op te nemen in het bestrijden van racistische vooroordelen. Deze vooroordelen staan volkomen haaks op de morele waarden van onze westerse beschaving waarvoor het liberaal-konservatieve kamp pleegt te staan."

Ook voor Bouckaert ligt het denkwerk over de migrantenproblematiek te nadrukkelijk in het links-intellectuele kamp; het hoort daar om diverse redenen niet thuis. Het migrantendebat is politieke stof, die met 'realiteitszin' (wat dat woord ook mag inhouden) moet benaderd worden. De onderzoeker wordt hier een politiek gekleurd pak aangemeten, zijn ideeëngoed wordt van wetenschappelijkheid ontdaan en in het simplistische universum van (extreem) links-rechts geplaatst.

Een bijzonder felle (en ongetwijfeld belangrijker) uitval naar de intellectuelen is het artikel "Islam: Stop kruiperigheid" van Koen Elst (*Trends*, 23 april 1992 p. 54-58). In dit artikel, geschreven in de marge van de conferentie van Europese moslims in Genk, vermeldt Elst een reeks historische feiten die moeten aantonen dat de islam een op verovering en onderdrukking beluste religie is. Het artikel oscilleert tussen migrantenproblematiek en internationale relaties, zoals reeds blijkt uit de weinig genuanceerde editoriale voorstelling ervan: "Een essay, in de schaduw van kolonel Khadafi en de bommenleggers". Elst vangt zijn artikel aan met een scherpe uitval naar de wetenschapper of intellectueel:

"De islam is reeds een grote macht in Europa. Toch blijft veel over de kern van deze godsdienst verhuuld. Met medewerking, of door modieuze behaagzucht geïnspireerde letargie, van de intellectuelen." (p. 55)

Onvermijdelijk volgt een verwijzing naar de affaire-Rushdie: "De islam bekritisieren is inderdaad een hachelijke zaak". De intellectuelen doen daarom volgens Elst uit lafheid aan geschiedvervalsing, en verzaken zo aan hun plicht tot kritiek, aan hun erfenis uit de Verlichting:

"De fout ligt bij onze intelligentia, ook aan de Vlaamse universiteiten en in de gespecialiseerde departementen, die tegenover de uitdaging van de islam volledig verstek laten gaan. De islam bewieroken mag, maar waar men kritiek verwacht, is er een geladen stilzwijgen. [...] De objectieve islamstudie heeft plaats gemaakt voor een passieve overname van het islamitisch standpunt. Er verschijnen nog wel goede studies over deelaspekten van de islamgeschiedenis, maar elke globale beoordeling wordt vermeden, of komt neer op de verdediging van de islam tegen vermeende 'vooroordelen.'" (p.55)

"Daarom is het dringend nodig dat onze intellectuelen uit de Rushdie-schaduw treden en de islam openlijk ter discussie stellen." (p. 58)

We botsen in deze tirade op het 'vijfde colonne complex' (overigens expliciet: de ondertitel van een later artikel van dezelfde auteur over hetzelfde thema luidt "Islamitische vijfde colonne", in *Trends*, 7 mei 1992, pp. 118-122), en op een hopeloos allegaartje van valide en niet-valiede argumenten die uiteindelijk één punt moeten bewijzen: de islam is een gevaar, en de wetenschapper die dat niet wil verkondigen pleegt intellectueel verraad tegenover zijn westerse cultuur. Hier wordt aan de wetenschapper een plicht toegewezen: de plicht tot het zoeken van een confrontatie met 'vreemde' cultuurelementen, de plicht tot hardnekkige verdediging van het als onbetwistbaar superieur voorgestelde eigen cultuurgoed. Dat deze plicht tegelijkertijd een feitelijk verbod op zelfkritiek inhoudt, en daardoor de wetenschapper muilkorft, schijnt Elst weinig te deren. Elst drijft de wetenschapper daardoor tot wat Marcuse noemde 'de democratische opheffing van het denken', een gelijkschakeling tussen tunnelvisie en waarheidslievendheid.

Het gewicht van de opinies van figuren als Ruys, Bouckaert en Elst moet niet overschat worden. Zijn ze representatief? Zo ja, voor wie? Maar dit soort oprispingen mag ook niet geminimaliseerd worden. Ze wijzen ons op de verschuivende *persona* van de intellectueel onder invloed van het zich polariserende migrantendebat. Wetenschap wordt gepolitiseerd, maar in de slechte zin van het woord. Niet enkel het wetenschappelijke product krijgt een politieke dimensie, maar ook de actie van wetenschappelijk onderzoek op zich, en de wijze waarop het verloopt, worden gesitueerd binnen een zeer nauw, provincialistisch politiek debat waarbij 'waarheidsgetrouwheid' synoniem wordt voor de partijlijn, en waarbij falsificatie niet langer via een wetenschappelijke, maar via een politieke argumentatie verloopt. De relatie is echter merkwaardig genoeg tweezijdig: ook de politiek wordt verwetenschappelijkt. Het toeschrijven van een hoofdzakelijk wetenschappelijk imago aan het KCM, en de 'verwetenschappelijking' van Paula D'Hondt zelf via academisch eerbetoon, zijn daar symptomen van. De activiteiten van het Commissariaat, die zoals reeds gezegd nadrukkelijk beleidsgericht zijn, hebben een aura van onweerlegbaarheid aangezien ze als wetenschappelijk onderbouwd voorgesteld worden. Hier duikt een schemerzone op, waarbinnen de intellectueel, begaan

met de migrantenproblematiek, een weinig comfortabele positie moet innemen. Gezien de vrij dwingende band tussen wetenschap en beleid produceert hij/zij een gedirigeerd onderzoek, dat dan het middelpunt wordt van een politieke controverse waarin wetenschappelijkheid nauwelijks nog een rol speelt. De intellectueel is hier het vijfblad van de politiek geworden, dat de schaamte over een in essentie verwijderend en onproductief beleid moet verhullen.

Deze rol kan ons niet verrassen, aangezien ze het noodzakelijke correlaat is van het politieke patronaat over het migrantenonderzoek. Ook in Nederland leidde de publicatie van Philomena Esseds boek over alledaags racisme (1991) tot een opgemerkte controverse in de opiniekolommen van het NRC-Handelsblad, waarbij Essed vooringenomenheid werd verweten, en haar academische supervisors een gebrek aan maatschappelijke verantwoordelijkheid zinsin. Doorheen de controverse werd het hele Nederlandse onderzoeksestablishment over de hekel gehaald omdat het blijikbaar te ver ging in zijn kritiek op de tolerante Nederlandse samenleving. De analyse van Rath (1991) loopt ook hier parallel met de onze: de band tussen beleid en onderzoek, in een domein dat de zelfperceptie en de perceptie van andere groepen raakt, plaatst de intellectueel in een lastig parket. Hij/zij wordt niet langer geacht zijn/haar opinies te verdedigen als wetenschapper, maar ook als politicus. Al te vaak is het motto dan: *dood aan de boodschapper!*

5.5. Meer expertise dan onderzoek

Onze evaluatie van de bloeiende onderzoekscultuur die rond de migrantenproblematiek is ontstaan is helaas niet zeer positief. Het migrantenonderzoek is al te vaak eerder 'expertise' dan onafhankelijk en diepgaand onderzoek. Het verband tussen wetenschap en beleid is hieraan zeker niet vreemd, zoals gebleken is uit de voorgaande secties. De wetenschapper wordt gewrongen in een rol die hem/haar niet erg goed ligt. Ook is er een drang om toepassingsgerichte vormen van onderzoek te produceren, vaak onder tijdsdruk en onder de dwang van de politieke opportuniteit, wat dan weer leidt tot een *bricolage*

van theorieën en methoden. De theoretische basis is smal en schijnt zich nauwelijks uit te breiden. Ook zijn de horizon en het wetenschappelijke geheugen van veel onderzoek eerder beperkt. Er is weinig aandacht voor de continuïteit van het fenomeen van migratie en cultuurcontact, er wordt weinig aandacht besteed aan de algemene maatschappelijke wijzigingen waarbinnen de migrantenkwestie kan gevat worden, en evenmin is er veel aandacht voor fundamenteel onderzoek uit andere landen.

Deze laatste punten zijn echter zonder meer van het grootste belang. We zouden wellicht heel wat kunnen leren uit een kritische evaluatie van de Belgische ervaringen met andere culturen in vroeger tijden. We hebben immers in het verleden reeds een gestructureerde multiculturele maatschappij op poten gezet: *Belgisch Congo*. Gedurende een driekwart-eeuw hebben Belgen en Afrikanen daar in een gelaagde, sterk georganiseerde maatschappij samengeleefd. Bovendien werd ook in die periode massaal veel onderzoek over 'de andere' verricht, en ontbrak het niet aan opinies en studies over de samenlevingsvorm van de kolonie. Eén punt werd echter constant over het hoofd gezien en dus niet in vraag gesteld: de fundamentele onrechtvaardigheid die in het kolonialisme ingebed was. Het uiteindelijke fiasco van het koloniale experiment zou daarom van aard moeten zijn diepgaande beschouwingen over cultuurcontact en de institutionalisering ervan uit te lokken. Een parallel tussen beide wordt echter in het huidige migrantendebat hardnekkig vermeden. Nochtans is er een duidelijke overeenkomst: de benadering van de migranten vertoont tal van gelijkenissen met de koloniale benadering van de Afrikaan.

Eén van die parallelen is het soort onderzoek dat onder het label van 'wetenschap' in de rekken van documentatiecentra en bibliotheken terecht komt. In het geval van Afrika volstond het 'er geweest te zijn'—als blanke weliswaar—om gefundeerde opinies over Afrikaanse talen, culturen, en maatschappijen te produceren (zie Blommaert 1989, hoofdstuk 1). 'Vakwerk' en ervaring primeerden vaak op theoretische verdieping en fundamenteel onderzoek. Afrikaanistische bibliotheken bevatten dan ook, naast gedegen wetenschappelijk onderzoek, een zeer grote hoeveelheid 'wetenschap' geproduceerd door niet-wetenschappers (missionarissen, koloniale ambtenaren, militairen; zie Fabian 1986). Ook inzake migranten staan de rekken vol met

analyses en doorlichtingen van en over de dienstverlening tegenover migranten, met 'ervaringen' van migranten en Belgen, met herwerkte licentiaatsverhandelingen of doctoraten, met verslagen van praat- of werkgroepen, die allemaal een zekere waarde als 'wetenschappelijke informatie' toegedicht krijgen. Ook in deze sector lijkt de directe ervaring in het veld en het engagement van de betrokkenen te primeren op diepgang en wetenschappelijke gefundeerdheid. Dit is een symptoom van een theoretische armoede, waarin teveel zelfverklaarde experts een stem in het debat opeisen. Er is daarom eigenlijk nauwelijks sprake van een 'migranten-wetenschap', wel een uitgebreide 'migranten-expertise'.

Het debat wordt daardoor in zekere mate lamgelegd. De ideologische en emotionele geladenheid van het onderwerp scheidt daarenboven nog een sfeer van gevaar en gewichtigheid. In combinatie met de politieke sturing en de urgentie die daaruit voortkomen zorgt dit ervoor dat het migrantendebat geen forum is voor sereen grondslagenonderzoek, en dat kritiek binnen het gepolariseerde schema van het debat snel als subversie of kwade trouw wordt geïnterpreteerd. Zoals boven uiteengezet, wordt wetenschap hier politiek, en politiek wordt wetenschap. Wetenschappelijke kritiek wordt dus politieke kritiek, en *vice versa*. Men moet echter goed beseffen dat *idealiter* beide domeinen met andere criteria moeten werken, en dat de relatie tussen beide liefst bevruchtend, niet besmettend moet zijn. We kijken daarom vol verwachting uit naar de groei van onafhankelijk, kritisch en fundamenteel migrantenonderzoek.

6. De retoriek van de tolerantie

Dit laatste hoofdstuk neemt een bijzondere plaats in binnen dit werk. Het brengt de analyse van een vormingsprogramma dat door het KCM werd opgezet en wordt uitgevoerd ten behoeve van ambtenaren die in de uitoefening van hun beroep geconfronteerd (kunnen) worden met migranten. De lezer zal er weinig nieuws uit leren omdat—en daarin schuilt één van de meest verontrustende kenmerken van het Belgische migrantendebat—de vormingstoriek, die nochtans vanuit een geloof in tolerantie vertrekt, alle homogenistische premissen en argumentatiepatronen incorporeert. De repetitiviteit van dit hoofdstuk belichaamt de ernst van het beschreven ideologische probleem. Anderzijds is het wel hoopgevend dat deze analyse tot stand is gekomen door een evaluatieopdracht vanwege het KCM zelf en dat ze niet mogelijk zou zijn geweest zonder verregaande openheid en medewerking vanwege het vormersteam.

6.1. *Omgaan met migranten*

Rondom de migrantenproblematiek is een gepolariseerde subcultuur ontstaan. Enerzijds bestaat ze uit een 'anti-beweging', een conglomeraat van groepen en groeperingen bij wie xenofobie en racisme zoniet in acute dan toch in latente vorm aanwezig zijn, en anderzijds uit een zeer gefragmenteerd geheel aan groepen en organisaties die zich om het welzijn van de migrantenpopulatie bekommeren en die daarom 'tolerantie' hoog in hun blazozen dragen. Het is deze laatste groep die ons in dit hoofdstuk interesseert.

De 'pro-migranten' beweging bestaat uit organisaties en groepen, vaak gevormd op officieel-institutionele basis (bijvoorbeeld gemeentelijke, stedelijke, provinciale centra voor integratie, werkgroepen binnen de Kerk of de

arbeidersbewegingen), of binnen allerhande werk- en studiegroepen zoals Oxfam, de Scouts- of Chiroverbonden en vrouwenbewegingen. De aanwezigheid en de activiteiten van het KCM hebben in België zeker voor een stroomlijning binnen de wildgroei gezorgd: de beleidsmatige en ideologische anarchie heeft plaatsgeruimd voor een monopolische—of toch tenminste een oligopolische—structuur in de migrantenwerking. Ook binnen wat gemeenzaam het 'brede maatschappelijke debat' wordt genoemd heeft Paula D'Hondts Koninklijk Commissariaat zeer zeker een breekijzerrol vervuld. De migrantenproblematiek is vanuit de vergeetput naar het centrum van de politieke belangstelling gebracht. Het is thans zo dat aandacht voor 'sociale zaken' in talloze steden en gemeenten, zowel als op het regionale en nationale vlak, parallel loopt met aandacht voor de migrantenproblematiek. De reeds uitvoerig besproken koppeling van migrantenproblematiek aan kansarmoede is daar uiteraard niet vreemd aan. Anderzijds is het wel zo dat de migrantengemeenschap als het ware dreigt ingekapseld te worden in een netwerk van hulpverleners, en dat ze daardoor nog meer het voorwerp van sociale minorisering dreigt te worden. De bloeiende sector van de migrantenwerking bouwt voort op de particularisering en abnormalisering van de migranten—de vergrote nadruk op actieve betrokkenheid vanwege de migranten via specifieke organisaties en structuren beklemtoont nogmaals de verschillen.

Bij het globaal positieve effect van de activiteiten van het Koninklijk Commissariaat moeten dus alvast enkele kanttekeningen gemaakt worden. Het is ongetwijfeld zo dat een vergrote belangstelling voor migrantenproblemen hand in hand gaat met een versterkte polarisering van het debat. Het bespreekbaar stellen, en het objectiveren van het migrantenprobleem houdt in dat migranten het voorwerp worden van vaak vulgaire politieke retoriek. Er is thans niemand meer die geen opinie heeft over het migrantenprobleem. Deze opinies zijn doorgaans simplistisch, gebaseerd op een nauwelijks bestaande voorkennis, en niet gespeend van echo's van politieke slogans. De vorige hoofdstukken indachtig kan men zich de vraag stellen of het zo centraal stellen van migranten, als niet- of nauwelijks-participerend object van politieke besluitvorming, geen verwijderend effect heeft, en niet tot de legitimering van radicale standpunten langs beide zijden van de scheidslijn heeft geleid. Deze

radicale standpunten moeten nu ook bestreden worden, en aangezien zij in vele gevallen duidelijke stemmenwinners zijn is dit allesbehalve gemakkelijk.

De bestrijding van expliciete anti-migrantenbewegingen is des te moeilijker aangezien ook de pro-partij, zoals onze analyses tot dusverre hebben aangetoond, ervan uitgaat dat de aanwezigheid van mensen met een andere culturele achtergrond *op zich* een probleem is voor onze samenleving. *Ondanks het enorme verschil in intenties en inborst, verschilt de 'pro'-partij qua basisschema en conceptueel kader niet of nauwelijks van de 'anti'-partij. Wat verschilt is de retoriek.* De 'pro'-partij wikkelde zich in *een retoriek van tolerantie*, die gebaseerd is op een aantal denkbeelden die feitelijk fundamentele intolerantie inhouden. Dit is een enorme paradox die tot gevolg heeft dat in het migrantendebat de 'pro'-partij eigenlijk geen enkel doorslaggevend coherent argument heeft dat voldoende krachtig is om de tegenpartij te overtuigen, laat staan de massa te overtuigen van het ongelijk van de tegenpartij. Bijlijkbaar is het zo dat het denken van voor- en tegenstanders van integratie op hetzelfde spoor vastzit, dat er anders uitgedrukt maar één aanvaardbaar basisschema is waarmee over de aanwezigheid van vreemden in ons land kan gedacht en gesproken worden: dat van problematisering en abnormalisering. Uiteindelijk is de essentie van het betoog van de pro-partij niets meer dan een oproep tot geduld en begrip voor deze problematische en abnormale wezens in ons midden. Helaas zijn deze dingen zodanig afhankelijk van de goede wil van de luisteraar, en helaas is deze goede wil zo vaak afwezig, dat het debat slechts een niet-bewegende loopgravenoorlog is.

We hebben deze trieste conclusie, in haar geheel of in haar onderdelen, reeds herhaaldelijk gekoppeld aan onze pragmatische analyse van het empirische materiaal dat het migrantendebat vertegenwoordigt. Als klapstuk van onze argumentatie bieden wij in de volgende bladzijden een ontleding van een retorisch complex dat is ontsproten aan de onverdachte intentie van het KCM om via intensieve vormingsactiviteiten de zaak van de multiculturaliteit en de tolerantie te dienen. Het studiewerk dat door het KCM werd geïnitieerd heeft namelijk ook een praktisch en pedagogisch luik. Sinds 1990 trekt een team deskundigen Vlaanderen rond, met de bedoeling vormingsessies voor ambtenaren en politiemensen te verzorgen. In deze sessies, waarvan er telkens 5 gegeven worden die samen 15 uur beslaan, wordt de doelgroep voorgelicht,

enerzijds algemeen in de vorm van een initiatie in de migrantenproblematiek, anderzijds concreet in de vorm van een reeks praktische suggesties voor de omgang met migranten in hun beroepsfeer. De uiteindelijke bedoeling is de doelgroep een informatiepakket te bezorgen, dat van aard moet zijn hun houding tegenover en hun interactie met migranten te stroomlijnen en minder conflictueus te maken. Een analyse van deze vormingssessies kan als illustratie bij uitstek dienen voor de wijze waarop binnen het pro-migrantenperspectief elementen van het anti-perspectief binnensluipen, waardoor het krachteloos en weinig overtuigend wordt.

In hetgeen volgt baseren wij ons enerzijds op een analyse van het basisdokument voor de sessies, een brochure getiteld "Omgaan met migranten" (KCM 1991; citaten in dit hoofdstuk verwijzen naar dit document, tenzij anders wordt vermeld). Anderzijds werden 33 uren training bijgewoond: te Mol (september 1991; slechts één sessie uit de reeks), Lokeren (oktober 1991; volledige reeks) en Antwerpen (januari 1992; eveneens de volledige reeks). De sessies werden gewoonlijk bijgewoond door twee onderzoekers. Ze werden op band opgenomen, getranscribeerd en geanalyseerd. Volledig gecursiveerde citaten in dit hoofdstuk zijn letterlijke transcripties van passages uit de opnamen. Bovendien werden nota's genomen om de participatie van de deelnemers en de interactie te registreren. De structuur van de volledige reeksen zag eruit als volgt:

- Sessie 1: Demografie en geschiedenis van de migratie
- Sessie 2: Culturele achtergronden en de islam
- Sessie 3: De tweede generatie (Lokeren) of vluchtelingen (Antwerpen)
- Sessies 4 en 5: Interventietechnieken en praktische tips.

Het aantal aanwezigen tijdens de tien geobserveerde sessies uit de twee volledige reeksen schommelde tussen 15 en 2. De aanwezigen waren een bonte groep van politiemensen, stadsambtenaren en vormingswerkers (Lokeren), en een vrij homogene groep van hogere politie-officieren (Antwerpen). De instructeurs behoorden tot een door het KCM gerecrueteerd

team, waarvan drie leden zelf van vreemde afkomst zijn, zich als dusdanig identificeren en ook als dusdanig herkenbaar zijn.

Alle verzamelde gegevens werden onderworpen aan een rigoureuze *inhoudsanalyse vanuit het perspectief van presentatie en respons*. Met andere woorden, we hebben een *pragmatische analyse* uitgevoerd in de zin die we hebben toegelicht in hoofdstuk 1, specifiek gericht op *impliciete informatie, globale betekenisgehele*, en *verwoordingsstrategieën*, met daaraan toegevoegd een vierde element:

- (iv) *Reactie- en interactieprofielen*. Het responsgedrag van de deelnemers (gelach, verveling, actieve deelname)—als aanwijzingen van de wijze waarop de gegeven informatie wordt ontvangen—en de manier waarop deze respons het verdere verloop van de presentatie en de interactie beïnvloedt.

Deze benadering laat ons toe in te gaan op vragen als: wat is de substantie van het wereldbeeld dat de vormers menen te delen met de deelnemers? Welke nieuwe informatie wordt impliciet gecommuniceerd? Hoe verhoudt die impliciete informatie zich tot wat expliciet wordt gezegd? En wat zijn de ingrediënten van de volledige boodschap (bestaande uit impliciete en expliciete elementen) die de deelnemers bereikt?

Voor dit soort interpretatief onderzoek is, zoals we eveneens hebben toegelicht in hoofdstuk 1, de *coherentie* binnen het geheel van geobserveerde communicatiepatronen van het grootste belang. Idiosyncratische elementen (die vooral te lokaliseren zijn binnen punt (iv) van de hierboven opgesomde aandachtsvelden) kunnen gemakkelijk worden opgespoord, zelfs in een vrij beperkte hoeveelheid gegevens. Hetgeen volgt is dan ook een weergave van het *gemeenschappelijke referentiekader*, of de *ideologie*, die op een verrassend coherente wijze uit de geanalyseerde gegevens naar voor komt ondanks de sterk verscheiden (en, volgens de vormers, niet typische) samenstelling van de deelnemersgroepen qua achtergrond en attitude.

Zoals reeds kan opgemaakt worden uit de thema's van de verschillende sessies valt de vormingscyclus uiteen in twee blokken. Een eerste blok (sessies 1 tot en met 3) geeft algemene achtergrondinformatie over de migrantenpro-

blematiek. Deze sessies vormen een poging om een nieuw referentiekader te scheppen op basis waarvan de deelnemers hun interacties met migranten kunnen herstructureren. Het tweede blok (sessies 4 en 5) tracht iets dieper in te gaan op praktische aspecten van de professionele routine van de deelnemers. Uit de indeling en de thematiek kan echter terzelfdertijd worden opgemaakt welke weg wordt ingeslagen. We krijgen een 'klassiek' verhaal, dat grotendeels een samenvatting is van de problematiek zoals die door het KCM wordt gedefinieerd en gystematiseerd. Migranten worden dus bijvoorbeeld, zoals verwacht, gereduceerd tot moslims.

Daarmee belanden we onmiddellijk bij de grote zwakte van deze vormingscyclus. In het algemeen kunnen we stellen dat de informatie die in het vormingsprogramma wordt verschaft wellicht juist is, precies en accuraat verwoord, voor zover het feitelijkheden betreft. Maar het *perspectief* van waaruit deze informatie wordt verstrekt, m.a.w. de basisvisies op migranten en de migrantenproblematiek, is *fundamenteel in strijd met het bewuste streven naar een multiculturele maatschappij*. Meer bepaald kan worden aangetoond dat *de premissen van de gebruikte retoriek weinig verschillen van het perspectief dat blijkt uit uitingen van het anti-migrantenstandpunt*. De vorming bereikt daardoor niet het beoogde doel, en de interactie tussen vormers en deelnemers heeft op vele punten meer weg van een uitwisseling van stereotypen en aan racisme grenzende uitlatingen. Dergelijke uitlatingen gaan meestal uit van de deelnemers, maar zoals we zullen aantonen ontbreekt het de vormers aan de nodige wapens om ze te bestrijden—om de eenvoudige reden dat hun perspectief niet grondig verschild—en daardoor worden ze uiteindelijk versterkt.

De krachtlijnen van deze kritiek kunnen we in vier rubrieken vatten, die alle vertrouwd in de oren zullen klinken voor wie onze uiteenzetting tot nu toe aandachtig heeft gevolgd. Ten eerste wordt de huidige diversiteit van onze samenleving grondig geïmagineerd en voorgesteld als een abnormale toestand (zie 6.2.). Ten tweede wordt een begrippenapparaat gehanteerd dat bestaat uit volkomen ondergedefinieerde concepten en dat dus niet bij machte is om de 'problematiek' te analyseren (zie 6.3.). Ten derde worden bestaande misvattingen versterkt door vergoelijken en geruststellingsstrategieën, terwijl een ontkrachting ervan zeer eenvoudig zou zijn geweest (zie 6.4.). Ten vierde, en hierin schuilt enige 'nieuwigheid' voor de lezer, worden communicatiepro-

blemen benaderd vanuit een onhoudbaar theoretisch model dat eveneens vooroordelen in de hand werkt (zie 6.5.).

6.2. De abnormaliteit van diversiteit

De abnormaliteit van diversiteit op zich, tevens één van de kernargumenten van het anti-migrantenstandpunt, wordt op diverse manieren benadrukt. Terwijl de *intentie* van de vorming de bevordering is van de verstandhouding tussen Belgen en migranten door (naast de praktische tips voor de omgang waaraan de laatste sessies zijn gewijd) een zo positief mogelijk beeld van de migranten te presenteren, is de uiteindelijke *boodschap* er één waarin migranten (en migratie) **geproblematiseerd** worden, voornamelijk via wat we in 2.1. omschreven als 'impliciet negatieve uitspraken'. De vorming beklemtoont zeer krachtig de ogenschijnlijke gevaren die cultuurcontact en interculturele communicatie inhouden. Er ontstaat doorheen de interactie met de deelnemers een beeld waarin de aanwezigheid van migranten in onze maatschappij wordt geassocieerd met:

- bedreigingen van orde en veiligheid, vooral te wijten aan de criminele activiteiten van groepjes migrantenjongeren;
- een gevoel van wantrouwen en ongemak, ervaren door de autochtone buurtbewoners in wijken met een aanzienlijke concentratie migranten;
- een cultuurschok bij de migranten, vooral dan een gevoel van ontworteling en culturele verscheurdheid bij de jongeren;
- een aantasting of bedreiging van een aantal van onze 'waarden', via afwijkend gedrag bij migranten: uithuwelijking, andere opvoedingsprincipes, de positie van de vrouw.

De etnische en culturele diversiteit, die de essentie vormt van de multiculturele maatschappij in functie waarvan de vormingsinitiatieven genomen worden, wordt dus op zichzelf als een probleem gedefinieerd, zoals dit doorheen het hele migrantendebebat gebeurt.

Bovendien wordt de huidige diversiteit gezien als een *abnormaal en recent fenomeen*. Met andere woorden, het huidige migratiefenomeen wordt haast als uniek beschouwd, ondanks enkele referenties naar andere migraties uit de geschiedenis. De historische schets van de immigratie, die acht pagina's van de syllabus vult, genereert één beeld: dat van de *drastische toevloed van vreemdelingen in een voordien homogeen gebied*. De gepresenteerde statistieken leren ons dat het percentage vreemdelingen in België voortdurend is toegenomen, van ongeveer 2% in 1846 tot 8.6% in 1986. Hierbij ziet men het volledig artificiële statistische uitgangspunt over het hoofd. Op 20 juli 1830 was België nog voor de volle 100% bevolkt met 'vreemdelingen', eenvoudigweg omdat 'België' nog niet bestond. De dag daarop echter, op 21 juli 1830, waren er zo goed als geen vreemdelingen meer in België: ze waren van de ene op de andere dag 'Belgen' geworden. De Belgen zelf zijn dus een administratieve constructie, en hun relatieve homogeniteit in 1830 was het gevolg van een pennetrek. De influx van vreemdelingen moet in dat licht gezien worden: vanzelfsprekend groeit de aanwezigheid van vreemdelingen aan wanneer men als basis een illusoire 0% in 1830 neemt. Die 0% stelt echter geen homogeen 'volk' voor, maar een administratief gedefinieerde eenheid die de dag voor de onafhankelijkheid van België niet bestond. Om de vertekening van het gepresenteerde beeld tegen te gaan zouden minstens cijfers gegeven moeten worden van de aantallen 'Belgen' in 1830 die van Nederlandse, Franse of Duitse afkomst waren—daarbij rekening houdend met het feit dat 'Duitsland' nog geen homogene eenheid was en dat zelfs Frankrijk nog maar voor iets meer dan 50% Frans sprak! De diversiteit toen was wellicht even groot. Ze is alleen van gezicht veranderd. Toch durft men stellen, in een commentaar op de vreemdelingenbevolking rond de eeuwwisseling:

"De Italianen belichaamden voor de gewone man volop de 'vreemdeling'. De Belgen waren immers nog weinig of niet met vreemde cultuurdragers geconfronteerd." (Deel I, p. 9)

België wordt dus verondersteld een *homogene gemeenschap* geweest te zijn die geleidelijk aan grond heeft verloren in de confrontatie met golven van immigranten. De premisse van de anti-migrantenretoriek, dat we te maken hebben met een maatschappelijke revolutie zonder voorgaande die we

resoluut het hoofd moeten bieden, wordt dus niet alleen statistisch maar ook in woorden bevestigd en kracht bijgezet.

Dezelfde statistieken bevatten twee dalen in de graadueel opklimmende lijn. Het eerste dal situeert zich na de eerste wereldoorlog (van 3.5% in 1910 naar 2.1%), en het tweede in januari 1985 (van 9% naar 8.6%), toen een nieuwe naturalisatiewet 54.000 vreemdelingen Belg maakte. Dit laatste feit wordt als volgt omschreven:

"Op 1 januari 1985 is er het vrijwel geruisloos administratief verdwijnen van 54.000 'vreemdelingen' ingevolge de toepassing van de nieuwe nationaliteitswetgeving. (Specifiek voor kinderen uit gemengde huwelijken met een Belgische vrouw.)" (deel I, p.15)

Twee puntjes vallen in deze uitspraak op. Ten eerste, de vreemdelingen verdwijnen slechts *administratief*, maar niet *als vreemdeling*. M.a.w., ook al zijn ze administratief Belg, ze zijn nog altijd vreemdeling in *afkomst*, en dat blijven ze. Ten tweede, ze verdwijnen 'geruisloos' via deze administratieve operatie. De moeiteloosheid van het administratieve Belg-worden wordt hier aangeduid als een opvallend, abnormaal element. Belg schijnt men maar te worden na een moeizaam, niet enkel administratief proces van verandering. Beide facetten komen opnieuw aan de orde in de expliciete behandeling van naturalisatie in commentaar bij de statistieken in Deel II van de syllabus (Demografie). Er wordt de nadruk op gelegd dat naturalisatie 'het probleem' niet oplost, maar alleen een oplossing gemakkelijker kan maken door een erkenning van gelijkwaardigheid. Maar wat betekent 'gelijkwaardigheid' indien we van de nieuwe Belgen toch nog eisen dat ze gaan veranderen, zich aanpassen of 'integreren'? Deze benaderingswijze is een *fundamentele verwerping van diversiteit*, een ontkrachting van het begrip multiculturaliteit.

De *dramatisering van de migratie* komt sterk naar voor wanneer specifieke problemen van de migranten besproken worden. Een duidelijk voorbeeld is de bespreking van het generatieconflict tussen eerste-generatie ouders en tweede-generatie jongeren. Het probleem wordt (vergoelkend—zie 6.4.) vergeleken met generatieconflicten tussen Belgische ouders en hun kinderen, maar toch is de gebruikte terminologie voor beide gevallen sterk verschillend. Het Belgische 'generatieconflict' wordt een 'generatiekloof' bij

de migranten, zelfs een 'dubbele generatiekloof': één tussen jongeren en hun ouders, en één tussen jongeren en de cultuur van hun ouders (die verder wordt gedefinieerd in termen van de 'thuislandcultuur'—zie 6.3.). Hier duidt een kwantificatie van onmeetbare variabelen op: de verschuiving van waarden en gedragingen, typisch voor generatieconflicten, is zogezegd *groter* bij migranten dan bij Belgen. Hun probleem is daardoor dramatischer, want de jongeren zitten nog met een *groepsintern cultuurconflict*:

"Naast het generatieconflict dat vele jongeren in hun opvoeding kennen, is er voor de migrantenjongeren ook nog het risico op een cultuurconflict met de ouder(s)." (deel IV, p. 31)

Met andere woorden, wat bij ons een 'gewoon' generatieconflict is, krijgt bij migranten nog de schaalvergroting van het cultuurconflict mee. 'Cultuur' blijft echter een totaal ongedefinieerd, en daardoor zeer merkwaardig begrip. Er wordt gesuggereerd dat de migrantenjongeren, gewoon doordat ze hun jeugd niet in Turkije of Marokko hebben doorgebracht, reeds een deel van hun cultuur 'verloren' zijn, terwijl van hun ouders wordt gesuggereerd dat zij ondanks een decennialang verblijf in België hun cultuur bewaard zouden hebben. Noch de referentiële invulling van 'cultuur' in de twee gevallen, noch de assumpties omtrent de lotgevallen van die 'culturen' en hun dragers, worden toegelicht of verklaard.

De dramatisering van het generatieconflict wordt nog sterker in de verf gezet door de automatische associatie tussen migrantenjongeren en criminaliteit. De dubbele generatiekloof geeft aanleiding tot een soort stuurloosheid bij de tweede generatie, die gedrag produceert dat door politiemensen als ergelijk wordt ervaren. De tweede-generatieproblematiek kan daardoor als volgt ingeleid worden door de vormer:

"enne .. () *een serieus probleem .. dat is het probleem van de jeugd .. en dat weten de mensen van de politie de mensen van het preventieteam..". (conventies in dit soort citaten: .. = aarzelend; * = klemtoon; *WOORD = extra klemtoon; () = onverstaabaar fragment; (...) = wegge laten fragment; (woord) = moeilijk verstaanbaar woord; [fragment] = samenvatting/verklaring/aanvulling van een fragment)

De verklaring ervoor ligt voor de hand: de jonge migrant is 'ontspoord' ergens tussen twee cultuurtradities. Niemand heeft er nog vat op:

"dat is waarschijnlijk in Lokeren .. dat .. dat er .. dat gemeld wordt van .. een bende of een groepje van jongeren .. die hier buurt zou onveilig maken .. ik denk dat dat een klein voorbeeld is we kunnen daar straks bij delinquentie op terugkomen .. dat da een klein voorbeeld is van hoe dat da kan *ontsporen als ge .. euh als jonge migrant eigenlijk .. euh .. je buiten de sociale controle valt .. buiten eigenlijk die .. beschermde zone"

De schuld voor deze situatie wordt meteen gesitueerd in de onangepastheid van de migrantenouders:

"d'r wordt van thuis uit .. amper gestimuleerd hè .. maar .. je zit daar ook met de kwestie van euh .. hoe kunnen zij daar nu *geraken .. dus als..als ze nie gestimuleerd worden van thuis uit...ze worden inderdaad van een aantal zaken..worden zij ontnomen.. *tetterijk"

Mogelijke andere aspecten, zoals structurele kansarmoede en de marginalisering van migrantenjongeren, worden door de deelnemers op sterke kritiek onthaald en afgewezen:

"ik zie het in de mentaliteit van de vreemdeling..() een bepaalde mentaliteit .. enne .. het komt alweer op 't zelfde neer .. kwestie van aanpassing" (...) "*ik ga nie euh .. () binnen oplossen .. hetgeen dat gij daar allemaal vertelt (...) begint medelijden te krijgen met de vreemdelingen hé ze hebben dat niet z'hebben dit niet in mijn ogen hebben ze alle mogelijkheden .. dezelfde van ons kinderen .. de inkomsten zijn 't zelfde de sociale waarden zijn er .. in mijn ogen hebben ze *evenveel rechten en evenveel toekomst als onze Belgische kinderen .. en wordt besteed dat de kinderen .. is het geen plicht om alles van 't kindergeld te besteden aan de kinderen misschien .. gebeurt dat ?"

De grond van de zaak blijft dus, ondanks pogingen van de vormer om 'begrip' te doen ontstaan, dat de culturele onangepastheid van migranten—de culturele diversiteit die zij m.a.w. veroorzaken binnen de homogeen geachte Vlaamse gemeenschap—leidt tot een als zeer ernstig ervaren sociaal samenlevingsprobleem.

6.3. Het centrale begrippenapparaat

Het centrale begrippenapparaat lijkt aan alle kwalen die we in de hoofdstukken 2 en 3 hebben beschreven. Het blijft volkomen ondergedefinieerd en fungeert hoofdzakelijk als retorisch middel om de diversiteit te reduceren tot hanteerbare proporties, zonder de dramatisering ervan verloren te laten gaan.

1. Eerst en vooral blijft het kernbegrip '*migrant*' zelf in de grootste vaagheid gehuld. We stellen vast dat er twee aanvechtbare bewegingen gemaakt worden m.b.t. de invulling van 'migrant', die we allebei reeds hebben geobserveerd in eerder besproken materiaal.

Ten eerste, in de *aflijning van het begrip vermengt men administratieve parameters* (het onderscheid tussen 'EG-vreemdelingen' en 'niet-EG-vreemdelingen'; nationaliteit als aanduiding: Turk, Marokkaan; zie 3.2.) *met culturele parameters*. Enerzijds wordt de groep omlind via de administratieve criteria, wat de indruk wekt dat de problematiek beperkt is tot een aantal nationaliteiten; anderzijds wordt de verklaring voor de problematiek gegeven d.m.v. een etnologisch discours dat zich concentreert op cultuurkenmerken en interculturele verschillen. De vraag rijst hier: is de migrantenproblematiek een kwestie die een administratieve basis heeft (bijv. "de mensen met een Turkse nationaliteit zorgen voor problemen"), zoals hier lijkt te worden gesuggereerd, of heeft ze te maken met cultuurverschillen, zoals doorheen het migrantendebat wordt volgehouden? In elk geval is een vermenging van elementen uit den boze, tenzij de specifieke bijdrage van elk van de elementen kan worden beschreven. Wat we vaststellen is een klassieke associatie: die van de 'nationale culturen', de eenheid van een staat en een cultuur (of natie), een constructie die ondanks haar failliet (culminerend in de oorlog in ex-Joegoslavië) onuitwisbaar lijkt te zijn (en die zelfs als hoeksteen wordt gebruikt in sommige werken over interculturele communicatie zoals Hofstede 1991).

Ten tweede, zoals aangestipt in 2.1., *de categorie 'migrant' wordt nu eens verruimd, dan weer vernaauwd tot subgroepen*. De verruiming vinden we hier en daar in het toevoegen van vluchtelingen en asielzoekers aan de categorie

'migranten'; de vernaauwing geschiedt door een concentratie op kenmerken van de islam en de Maghrebijnse (of soms Turkse) gemeenschappen. De verruiming blijkt het duidelijkst uit de ingebouwde keuzemogelijkheid voor sessie 3 (tweede generatie of vluchtelingen). De vernaauwing wordt expliciet aangeduid:

"In dit hoofdstuk worden vooral culturele achtergronden van *moslimmigranten* geschetst, aangezien deze merklijk verschillen van de Westerse cultuur." (Deel IV, p. 1)

De frase 'in dit hoofdstuk' is een grove *understatement* van de focus van het vormingsprogramma. 'Dit hoofdstuk' volgt op een hoofdstuk over de islam als godsdienst, en gaat vooraf aan een hoofdstuk over interventietechnieken waarin alle protagonisten van de voorbeelden (meestal Marokkaanse) moslims zijn. Andere vreemdelingen komen alleen voor in statistieken en in de optie 'politieke vluchtelingen'. De rechtstreekse associatie van *migranten* met *politieke vluchtelingen*, die bovendien behandeld worden met bijzondere aandacht voor *illegaliteit*, doet geen afbreuk aan de monolithische identificatie van de migrantengroep; wél vergroot ze de problematisering die reeds is ontstaan door de toespitsing op moslims. Opvallend is dat precies deze twee polen, Maghrebijnse (of Turkse) moslims en asielzoekers, de kerncategorieën zijn in het anti-integratiediscours. Weerstand tegen vreemdelingen wordt geuit via verwijzing naar onaanvaardbare gedragspatronen bij Marokkaanse moslims (de sluieraffaire, de moskeeënkwestie), en via oproepen voor een strenger optreden tegen illegale buitenlanders. Het overnemen van dit referentiële kader staat gelijk met het overnemen van het beeld van de 'migrant' dat door de tegenstanders van integratie wordt voorgesteld, en dus van de *a priori* geproblematiseerde aanwezigheid van vreemdelingen in onze maatschappij.

Welke proporties dit kan aannemen mag duidelijk worden uit de volgende citaten van uitspraken gedaan tijdens de vormingssessies. De verhoogde aandacht voor de islam als bron van culturele onaanangepastheid en samenlevingsproblemen lokt bij de deelnemers oprispingen uit in verband met polygamie, gearrangeerde huwelijken en lijfstraffen. De projectie op de in ons land aanwezige moslims is lineair en ondoordacht; zo krijgt een vorme (zelf van Marokkaanse afkomst) de volgende vraag te verwerken:

"ik .. zou willen zeggen .. 't is () .. om terug te komen op die *cultuurconflicten .. wat in de *Westerse wereld kwalijk wordt genomen .. dat is de positie van de *VROUW .. in de (islam) migranten .. is het waar [dat vrouwen er verkocht worden]?"

De vormer tracht hierop genuanceerd te antwoorden, en stelt dat dit soort zaken snel verandert in de Maghreblanden. Hij voegt er echter het volgende aan toe, en bekrachtigt daarmee een reeds aanwezig stereotype over de moslims die in ons land leven:

"en *hier is de tijd blijven stilstaan .. op .. in 1962 63 .. toen dat onze ouders naar hier gekomen gekomen zijn".

Dus, de hier levende moslims zijn nog archaischer dan hun familie in het land van herkomst. Eén van de deelnemers vraagt dan ook op de man af:

"zoudt u anders akkoord zijn .. wanneer uw jongste zus wordt *uitgehuwelijkt aan iemand die al gehuwd is .. (...) ge moogt vier maal huwen volgens den islam".

Aangezien de islam moet gesitueerd worden in wat voor de deelnemers overeenkomt met de 'Arabische wereld', kunnen ook de stereotypen i.v.m. dit deel van de wereld uitgebreid aan bod komen. Fundamentalisme, politieke religieuze propaganda, feiten zoals de opkomst van het FIS in Algerije of Palestijns terrorisme worden allemaal besproken en op de hier aanwezige moslims geprojecteerd. De Arabieren (algemeen!) zijn volgens de (Marokkaanse!) vormer "een heel nationalistisch fier volk", dat niettemin hopeloos verdeeld is. Dit is echter geen nadeel. Nog steeds volgens de vormer: "nog een geluk dat ze verdeeld zijn misschien.. want *anders heuh", waarop een van de deelnemers instemt "ja .. want anders (...)". Vooral het islam-onderricht en de moskeeën krijgen in de vorming heel wat te verduren. Ze worden onverholpen beschouwd als haarden van fundamentalistische propaganda, die volgens de vormer dringend aan beregeling toe zijn, want:

"ik zou niet graag hebben dus dat .. euh .. de moskeeën hier gefinancierd worden .. gefinancierd worden door Iran door Saoedi-Arabië .. dat .. eigenlijk .. op vlak van geloof .. helemaal .. euh .. () op strengheid () .. dus .. eigenlijk .. euh .. nie .. niet .. zo groot verschillend is als .. als Iran .. opda vlak".

Opvallend is zeer zeker dat de vormingssessies pieken van interactie-intensiteit kennen van zodra clichés inzake de islam aangesneden worden (en, uiteraard, de klassieke thema's van profitariaat, kindergeld en dergelijke). Onderwerpen zoals polygamie, uithuwelijking en fundamentalisme zijn duidelijk hete hangijzers in het denken van vele deelnemers over de migrantenproblematiek. De verhitte discussies die ontstaan worden door de vormers als het ware gebruikt als adempauze; ze slagen er zelden in enige orde in de bespreking te herstellen, en bekrachtigen daardoor de aanwezige stereotypen.

De associatie tussen migranten en vluchtelingen is overduidelijk aanwezig in tal van reacties van deelnemers. In een discussie over de vraag of ons sociaal systeem de vluchtelingenstroom wel aankan, komt een deelnemer als volgt tussen:

"het is *godverdomme waar hè", [als de mensen zien hoeveel geld Marokkanen verdienen], "en die stemmen allemaal Vlaams Blok .. en de volgende keer gaan ze dan nog meer Vlaams Blok stemmen .. () 't is toch zo .. en als ge da nu nie ga proberen uit te roeten".

De deelnemer maakt hier wel zeer vlugge associaties: van vluchtelingen naar Marokkanen en veel geld verdienen, tot de Belgische reactie. De vormer wijst hem niet op zijn vreemde redenering, maar herhaalt dat de problemen met vluchtelingen een gevolg zijn van de slechte werking van de overheid die de vluchtelingen niet goed opvangt en onvoldoende financieel steunt. Overigens wordt de vluchtelingenproblematiek gevat binnen hetzelfde kader als de migrantenproblematiek; de aandachtspunten zijn tewerkstelling, sociale voorzieningen, kosten aan de gemeenschap:

"is het dan nie .. *GEK van .. van .. toch nog maar *massa's mensen te laten binnenkomen .. waar .. waar .. [...] die gaan zeker geen werk vinden"

De lineaire gelijkshakeling van beide categorieën bereikt wellicht een hoogtepunt in de volgende vraag van een deelnemer:

"wat doen we met Zairezen ... die ook naar Antwerpen komen en .. diezelfde mentaliteit dan hebben .. als islamieten .. waar komen we dan terecht ?

Tenslotte is ook de klakkeloze associatie tussen bepaalde bevolkingscategorieën en illegaliteit een haast vanzelfsprekend kenmerk van het denken van een aantal deelnemers. In de volgende sequens wordt deze associatie slechts zwakjes geamendeerd door de vormer:

agent: het *stadsbeeld meer en meer *gekleurd wordt door Afrikanen hé
 vormer: == dat zijn die 3 % hé
 agent: == () da zullen dan *illegalen zijn
 vormer: == d'r zijn *ook illegalen

We zouden van de vormingscycli redelijkerwijs mogen verwachten dat tenminste de centrale 'objecten' van het debat, de migranten als categorie, op een duidelijke en vrij definitieve wijze zouden worden omschreven. Maar dit gebeurt niet. De toehoorders krijgen dus informatie over een niet precies omschreven groep binnen onze samenleving, en het staat hun vrij om het even welke (reële of fictieve) problematische eigenschap te projecteren op 'de migrant'.

2. Even vaag, en even mystificerend, is de gehanteerde visie op 'cultuur'. De sessie over 'culturele achtergronden' behandelt aspecten van de 'thuisland-cultuur' van migranten. Aangezien 'migrant' zelf ondergedefinieerd is, komt men uiteraard tot de te verwachten inperking: er wordt enkel informatie verschaft over Maghrebijnse gemeenschappen (hier en daar geëxtrapoleerd naar Turkije), en dit via twee geselecteerde aandachtspunten. Enerzijds wordt de *islamgodsdiens* toegelicht; anderzijds geeft men informatie over de structuur van *traditionele landbouwgemeenschappen uit Noord-Afrika*. Bij dit laatste wordt ingegaan op zaken zoals patriarchaat, het eergevoel en de man-vrouw verhouding, en dit alles vanuit de (vrij onwaarschijnlijke) premisse dat kennis van de levenswijze van een rurale en op landbouw gerichte samenleving ons inzicht biedt in de levenswijze van leden van deze samenleving in een urbane, geïndustrialiseerde maatschappij. En dan zwijgen we nog over de veralgemening die spreekt uit

"Het leven in het land van herkomst" (Deel IV, p. 2, onze klemtoon)

en die jammer genoeg niet beperkt is tot deze sectietitel. Onaanvaardbare veralgemening schuilt bijvoorbeeld in het contrast dat wordt geïntroduceerd tussen 'ik'-culturen (waarin persoonlijke ontwikkeling primeert) en 'wij'-culturen (waarin het sociale netwerk van het grootste belang is). Van de 'wij'-cultuur van de migranten wordt het volgende gezegd:

"De sociale status die men binnen de gemeenschap geniet is in hoofdzaak gebaseerd op de leeftijd en op het geslacht en niet zozeer op de individuele prestatie van de persoon (zoals in het Westen)." (Deel IV, p. 4)

Het gemeenschapsgevoel binnen de migrantengemeenschap leidt, volgens de vormer, tot onoverkomelijke problemen in de omgang met—zoals we konden verwachten—de moslim-migrant. Vooral vanuit het standpunt van het politiewerk, waarin preciese antwoorden op politievragen van het grootste belang zijn, is het volgende stukje informatie dat door de vormer wordt verstrekt, bepaald verontrustend:

"de verbondenheid met de gemeenschap .. eh de notie is zo sterk .. dat zij zich .. op één of andere manier () maar .. naar buiten uit moeten zij zich allemaal als moslims .. euh .. moeten zij diezelfde mening .. dus in zulke situaties .. een persoonlijke mening vragen .. () ge krijgt geen persoonlijke mening".

Het is wellicht nodeloos te verklaren waarom wij deze uitspraken, zelfs in de mate waarin ze beweringen over het Westen inhouden (m.b.t. het primordiaal belang van individuele prestatie), hopeloos simplistisch vinden. Wanneer dan toch eens nuanceringen worden gebruikt, dan worden ze zodanig overladen met vaagheid dat ze nauwelijks interpreteerbaar zijn:

"Bij de partnerkeuze wordt wel in zekere mate rekening gehouden met de mening van de jongen en het meisje, maar *doorgaans* is hun inbreng vrij gering." (Deel IV, p. 11; onze cursivering)

Geen woord over de condities waaronder of de mate waarin partnerkeuze door het paar zelf wordt meebepaald.

Bovendien wordt dit alles gestaafd—zoals blijkt uit een eerder gegeven citaat—met de volgende motivering: we richten ons op de Maghrebijnse en islamitische cultuur, omdat precies daarin 'merklijke' verschillen te bespeuren vallen tegenover onze eigen cultuur. Dit lokt natuurlijk de vraag uit: wanneer is iets een 'merklijk' cultuurverschil? Of nog: zijn in België residerende Japanners, Joden of Zairezen—om voorlopig te zwijgen over de zogenaamde 'EG-vreemdeelingen'—dan niet even 'merklijk' verschillend van ons? Zo ja, waarom wordt hun aanwezigheid dan niet geïdentificeerd? Het motief van de 'merklijke verschillen' berust op een niet te staven en aan het absurde grenzende veronderstelling: dat er zoiets is als een duidelijke en aanwijsbare drempel, bij het overschrijden waarvan cultuurverschillen tot samenlevingsproblemen leiden.

Maar laten we even teruggaan naar de bespreking van de rurale landbouwgemeenschappen uit de Maghreb. Men moet zich ernstig vragen stellen bij de relevantie van het soort informatie dat daarover wordt aangereikt. Migranten die hier in België leven, zijn reeds door het simpele feit dat ze hier wonen niet meer in staat te leven zoals ze thuis leefden. Hun omgeving is niet meer ruraal, ze leven niet meer van landbouw, het schoolstelsel is anders, de huizen zien er anders uit. Met andere woorden, er is een redelijke basis om te veronderstellen dat de migrantencultuur hier reeds sterk verschilt van de cultuur van het thuisland, ook al is er nog verwantschap. Het zijn de processen van aanpassing en culturele verandering enerzijds, en van beklemtoning van de culturele eigenheid anderzijds, die men zou moeten bestuderen als achtergrond voor het denken over de migrantenproblematiek. Helaas, in de vormingscyclus van het KCM is dit soort informatie zo goed als afwezig. De deelnemers komen niet te weten hoe de migranten hier leven, wel hoe hun familieleden in het Rifgebied worden verondersteld met hun tradities om te gaan.

De relevantie van dit soort overculturalisering dient met klem in vraag gesteld te worden. Zo stelt Rob van Dijk in zijn beschouwingen over cultuur als excuus voor falende hulpverlening in de medische begeleiding van Nederlandse migranten:

"Verwachtingen over het ziektegedrag van migranten gebaseerd op kennis van hun 'traditionele' cultuur blijken daarom niet altijd met de realiteit te sporen. Taboes

en culturele regels lijken meer flexibiliteit te kennen dan de literatuur ze toestaat." (1991: p.3)

Van Dijk legt hier de vinger op de wonde: in de benadering van migranten en hun 'afwijkend' gedrag wordt simpelweg uitgegaan "van een op het moment van de migratie bevoren cultuur. De cultuur van de migrant als replica van de oorspronkelijke dorpscultuur in den vreemde" (p. 3), zonder veel aandacht voor de ingrijpende culturele transformatieprocessen die in het migreren zelf ingebed liggen. De onbruikbaarheid van deze visie op de migrantencultuur is voor de hulpverlener een belangrijk obstakel:

"Een archeologische benadering doet dit veelsporig proces geen recht. Samengevat is de conclusie gerechtvaardigd dat het beeld van de traditionele cultuur, dat de literatuur overheerst, de hulpverlener in ieder geval ten dele ondeugdelijk gereedschap levert." (p.4)

Culturalisering functioneert ook als excuus om concrete moeilijkheden in de hulpverlening weg te verklaren:

"De onmacht klachten niet te kunnen duiden en genezing te bewerkstelligen wordt door het culturele etiket verzacht en gecamoufleerd. [...] De hulpverlener kan evenwel met verwijzing naar de cultuurfactor zijn handen in onschuld wassen en hoeft niet verder te zoeken naar de oorzaak van zijn frustrerende hulpverleningservaringen." (p.4-5)

Dit betekent geenszins dat er geen cultuurspecifiek gedrag te bespeuren valt in de praktijk van het werken met migranten. Cultuur wordt echter voorgesteld als een transcendent gegeven, waarvan mensen het slachtoffer en het willoos voorwerp zijn. Het is een geheel van mens en maatschappij overstijgende tradities.

'Traditie' staat trouwens centraal in het cultuurbegrip dat in het vormingsprogramma van het KCM wordt gehanteerd. Maar ook traditie wordt op een pre-analytische wijze besproken. Symptomatisch daarvoor is bijvoorbeeld het gebruik van het begrip *eer*, waarvan wordt gezegd dat het cruciaal is voor een goed begrip van rolgedrag in 'wij'-culturen:

"De 'eer' kan dus op twee niveaus worden gesitueerd:

- 1) Op een eerste niveau wordt de eer bepaald door het gezag dat men heeft over domeinen waar *buitenstaanders niet mogen indringen*. Concreet gesteld zijn dit het huis, de familieleden, de bezittingen, de grond, kortom: het eigen territorium. [...]
- 2) Een tweede niveau stelt zich buiten het 'huishoudelijke' terrein, waar de man naar *buiten toe* zijn terrein moet kunnen verdedigen en waarbij hij eveneens anderen moet kunnen uitdagen. [...] Het komt erop neer om de meerdere van de andere(n) te zijn: beter, sterker, rijker, godsdienstiger, vrijgevinger, moediger, enz. [...]" (Deel IV, p. 4)

Hieraan wordt toegevoegd dat een overschrijding van een territoriumgrens een moedige respons vergt en dus kan leiden tot agressie en fysiek geweld. De gelijkenissen met elementaire negentiende-eeuwse antropologische beschrijvingen van één of andere primitieve volksstam, of zelfs met ethologische beschrijvingen van soorten in het dierenrijk, zijn niet ver te zoeken. De archaische context die door de term 'eer' wordt opgeroepen, en de koppeling tussen de noties 'eer', rolgedrag en 'wij'-cultuur, doen uitschijnen alsof het beschreven begrip in geen geval relevant is voor een goed begrip van Westers gedrag. Er wordt geen enkele poging gedaan om het te relateren aan universele verschijnselen zoals *face management* en aan specifiekere Westerse noties zoals 'privacy' en 'ambitie' die nochtans duidelijk verwant zijn aan de inhoud die aan 'eer' wordt toegeschreven. Integendeel, de inhoud van 'eer' wordt gekarikatiseerd, tot op het punt waarop de vormer vol vrouwen kan stellen dat "*elke Turk een bedreiging van elke andere Turk*" is.

Er wordt een soort Bokrijk-beeld gepresenteerd. Dit mag letterlijk worden genomen, want als didactisch middel, om de levenswijze van de traditionele Marokkaan te leren doorgronden, wordt een uitgebreide vergelijking gepresenteerd met het beeld van het Vlaamse dorpsleven in 'De Vlaschaard' van Stijn Streuvels. Deze associatie wordt in andere sessies bekrachtigd via uitspraken zoals

"en *dit is .. *spijtig genoeg .. *niet de Belgische ouders .. maar de Belgische *grootouders."

"maar .. () wij zitten nog niet *zover .. zoals dat jullie euh .. ver staan .. in dat opzicht dus dat er ook toleren-tolerantie bestaat tegenover diegenen .. die het niet doen [kerkelijke gebruiken]"

"de jaren '90 .. zoals dat hier was .. dat was in de '40 .. de jaren '30 de jaren '40 .. met andere woorden d'er zijn twee generaties russen"

die we optekenden uit de mond van een vormer van Marokkaanse afkomst. De historische dimensie is trouwens nooit veraf wanneer het gaat om beschouwingen over andere culturen. Bespiegelingen over Istanbul en Azië worden door een deelnemer afgesloten met: "*hier zit een *verschil .. dus .. een paar eeuwen verschil hè*". De verwijzing naar Streuvels wordt door een deelnemer zelfs geanticipeerd: hij vergelijkt spontaan de gegeven informatie met passages uit "Het Gezin Van Paemel"... Dit is, zoals we hebben betoogd in 3.1., een evolutionistische beweging die sterk etnocentrisch of racistisch ruikt. Immers, een gemeenschap die hier en nu temidden van de onze leeft, wordt gesitueerd in een vroeger stadium van onze cultuur: zij staan ongeveer een eeuw achter op ons. Over de verontschuldigungsstrategie die hieraan is verbonden zullen we in 6.4. verder uitweiden.

Het uiteindelijke beeld van de rol van cultuurkenmerken in de migrantenproblematiek, dat aan de deelnemers wordt voorgesteld, ziet er dan ook als volgt uit. De oorzaak van onze moeilijkheden met migranten wordt toegeschreven aan het 'merkelijke' cultuurverschil tussen hen en ons, meer bepaald aan een aantal van hun culturele eigenschappen die niet aangepast zijn aan onze 'moderne' maatschappij. Het zijn culturele kenmerken zoals hun geloof, hun man-vrouw verhoudingen, hun eergevoel, hun patriarchale structuur die maken dat zij een *evolutionaire achterstand* hebben opgelopen en dat zij tekortkomingen vertonen tegenover de vereisten van onze maatschappij. Het zijn dan ook deze cultuurverschillen die we via 'integratie' bij hen moeten wegwerken. Zoals we verder zullen zien (6.5.) wordt hun huidige minderwaardigheid dan nog eens versterkt doordat hun een gebrekkige communicatievaardigheid wordt toegeschreven.

3. De wijze waarop *de islam* wordt benaderd loopt op vele punten mank. De islam wordt voorgesteld als een vrij eenvoudige, monolithische, gepersonaliseerde en dogmatische godsdienst die bijvoorbeeld een einde heeft gemaakt aan een idyllische periode van grootse tolerantie op het Arabische schiereiland:

"De koopmansgeest die er heerste bracht een grote tolerantie met zich mee op religieus gebied en een gastrijheid voor alle mogelijke godsdiensten en sekten." (Deel III, p. 3)

Het beeld wordt geïllustreerd aan de hand van een beknopte schets van het leven van de profeet Mohammed (met bijzondere aandacht voor zijn vrouwen en zijn vetes), en een toelichting bij de 'vijf zuilen' van de islam. Van Mohammed wordt door de vormer gesteld dat hij "ne lepe vos" moet geweest zijn.

Geen woord echter over twee nochtans cruciale aspecten. Het eerste is de *interne verscheidenheid binnen de islam*. Het benadrukken van uniformisme en dogmatisme binnen de islam (waaraan geen afbreuk wordt gedaan door een zijdelingse opmerking over de 10% Sjiïeten) via een al te sterke belichting van het individu Mohammed speelt in op, en benadrukt, sterk verspreide angstvoorstellingen van een imperialistische en nietsontziende godsdienst. Deelnemers vergelijken moslims in hun fanatisme vlotweg met de Getuigen van Jehova. De associatie tussen kenmerken van de Arabische wereld (Saddam Hussein, Iran) en de hier aanwezige islamieten is nooit veraf, waardoor de discussies tijdens de vorming afglijden naar een zeer betwistbaar niveau van relevantie voor de hedendaagse, Belgische migrantenproblematiek. Dat het islamitisch réveil wel eens zou kunnen beperkt zijn tot bepaalde regio's, en dat het wel eens zou kunnen samenhangen met bredere sociaal-economische drijfveren (bijvoorbeeld het feit dat de islam een Derde Wereldreligie is), wordt nauwelijks vermeld. Integendeel, de oorzaak wordt doorgaans gezocht in een intrinsiek agressief en radicaal karakter van de islam als godsdienst, waardoor ook moslims in het Westen met dit beeld opgezadeld raken. Dit schrikbeeld wordt in de cyclus zeker niet weerlegd of genuanceerd. Er wordt gesproken over 'de' islam, zonder veel verdere kwalificaties. Tekenend voor het geheel aan associaties dat met de islam verweven wordt, en dat nauwelijks wordt ontkracht door de vorming, is de volgende uitspraak. Na een uiteenzetting over lijfstraffen in het islamitisch recht, een punt waarvoor de deelnemers overigens wel enige sympathie lieten blijken, zucht een agent:

"erfjn .. wij kunnen dat niet toepassen .. maar (...) het probleem .. (is) ..dat wij *re democratisch zijn"

Met andere woorden, democratie is hier een blok aan het been, en het enige goede dat de agent in de islamitische cultuur ontwaart is een gevolg van het ondemocratische karakter van de godsdienst...

Het tweede verwaarloosde aspect is de *realiteit van de godsdienstbeleving bij moslims hier*. We krijgen informatie over de theologische (abstracte en grotendeels in de Arabische wereld gesitueerde) islam, maar niet over de wijze waarop de religie zich veruitwendigt in het alledaagse leven van de Belgische moslim. Impliciet wordt de Belgische islam daardoor afgeschilderd als totaal in lijn met die uit de 'kernlanden', als volslagen typisch. Dit strookt geenszins met de realiteit, al was het maar doordat moslims hier niet leven in een door de islam sterk beïnvloede staatsstructuur. De band tussen faits-divers uit de islam sfeer in België en het algemene schrikbeeld van de islamitische pletwals wordt echter snel gelegd door de deelnemers en slechts zelden tegengesproken door de vormers: het dragen van een sluier wordt een signaal van toenemend fundamentalisme, net zoals het indienen van een bouw aanvraag voor een moskee. Het dragen van een boernee wordt een symptoom van de steeds dreigender aanwezigheid van een 'vijfde colonne' in onze samenleving—een gedachte waarvoor met name het Vlaams Blok veel genegenheid koestert, getuige waarvan de gemeende oproep tot het uitvaardigen van een samenscholings- en uitgangsverbod in migrantenwijken ten tijde van de Golfoorlog. Het feit is: *we kennen de Belgische islam nauwelijks, net zomin als we de Belgische migrantencultuur kennen*. We begaan dan ook wellicht de nodige vergissingen bij onze benadering van de Belgische moslims. Alweer stellen we vast dat de vormingscyclus uiteindelijk de reeds aanwezige stereotypen eerder bevestigt dan ze te nuanceren of te analyseren, en daardoor alweer in de kaart van de anti-partij speelt.

6.4. Apologetiek en disculpering

Het geheel van de cyclus baadt in een sfeer van vergoelijking en van verontschuldiging voor als problematisch of probleemsteppend ervaren karakteristieken van zowel Belgen als migranten, en in een sussende, minimaliserende houding tegenover de 'problematiek' als zodanig—waarvan het bestaan nochtans mede verzekerd wordt door de vorming zelf. We onderscheiden in hoofdzaak twee soorten strategieën: apologetische en geruststellende strategieën.

1. *Apologetische strategieën* zijn strategieën die vergoelijkend en verontschuldigd werken. Ze worden in de cyclus zowel rond Belgen als rond migranten aangewend.

Bij de Belgen valt het vooral op hoe, zoals doorheen vele andere componenten van het migrantendebat, **racisme** vergoelijkend wordt. Ten eerste wordt racisme als term en als probleem gemedend of ontweken. Racisme, zo komt hier en daar aan de oppervlakte, is een 'normaal gevoel van onbehagen', dat grotendeels verklaard kan worden via een associatie met kansarmoede. Opvallend is ook de hoeveelheid eufemismen die de term 'racisme' moeten vervangen. Men heeft het over 'stereotypen' of 'vooroordelen', of over 'xenofobie'. Racisme op zichzelf wordt uit het domein van de alledaagse samenlevingsproblematiek gebannen. In dezelfde lijn wordt racisme voorbehouden voor het politieke luik van het migrantenprobleem: racisme is een kenmerk van propaganda voor het Vlaams Blok, iets wat zich bijkbaar enkel als politieke ideologie maar niet als gedragspatroon kan voordoen.

Tijdens de sessies viel ook op hoezeer het gebruik van de term 'racisme', of van omschrijvingen die in die richting neigen, de gemoederen opzweept. Discussies over feiten zoals racisme in sportverenigingen of in het uitgaansleven gaan steeds in de richting van een schuldvraag, waarbij racisme zelf onder een wolk van anekdoten en principes bedolven wordt. Wanneer de vormer het gevoelige thema van (discriminerende) politiecontroles vermeldt, en hierbij het woord 'racisme' laat vallen, krijgt hij onmiddellijk weerwerk van de deelnemers:

"maar mijnheer .. ik vind dat ge dat woord racisme ook gemakkelijk in de mond neemt hoor."

Onmiddellijk regent het anekdoten en argumenten. Van het Rapport Audenaert—een onderzoeksrapport dat aantoont dat bepaalde gevallen van politie-optreden inderdaad als 'racistisch' kunnen bestempeld worden—wordt heel heel gelaten, omdat "*hij [de auteur van het rapport] met een vreemde getrouwd is*" en bovendien wellicht "*weinig op straat gelopen heeft*". Immers:

"heel wa Marokkanen hebben de gewoonte te spuwen op de grond als ge ze aanspreekt hé (...) dat is een belediging voor ons (...) we zijn wij geen pispaal meneer".

De alledaagse realiteit wordt snel van veralgemende kanttekeningen voorzien:

Agent: "ik laat die jongens gerust ik passeer .. en je wordt werkelijk .. op .. op een beestige manier hé .. dus u zegt .. rij momenteel gewoon verder OK en *dan .. en dan ?

Vormer: == = nee maar

Agent: == = dat is het signaal hé

Vormer: == = wat zou volgens u de reden zijn dat men dat doet

Agent: waarom ? .. omdat ze weten dat wij toch nie reageren .. simpel da's nie meer als da

Vormer: hm .. dat is niet de oorzaak dat is waarschijnlijk te wijten aan omstandigheden ()

Agent: == = dat is ne hobby dat is hunne hobby .. die die die .. nietsnutten hebben niets voor *handen dat is hunne hobby dat is normaal hier in Lokeren .. namen roepen schelden".

De agenten hebben m.a.w. een 'realistische' verklaring voor hun vorm van optreden tegenover jonge migranten. De expliciet denigrerende en veralgemende inslag van de laatste uitspraak wordt door de vormer niet herkend, en dus ook niet gebruikt als een aanwijzing voor de mogelijkheid dat de agent misschien wel degelijk *racistisch* denkt over migrantenjongeren. Racisme in al zijn vormen duikt om de haverklap op doorheen de sessies, zonder dat de vormers er de vinger op (durven) leggen. Zo beschouwt één van de agenten de migrantenjongeren duidelijk als een categorie geschoolde criminelen, zodat hij m.b.t. de misdaadpreventie rustig het volgende kan stellen:

"ik denk nie () da ze niet weten *hoe ze aan de criminaliteit moeten beginnen .. da weten z'allemaal *wel natuurlijk .. maar ik denk dat .. dat ze een beetje ongoerochheid zijn .. over de *afwikkeling ervan".

Of wanneer een vormer vertelt over een boekje, geschreven door een migrant over Belgen en hun gedragingen, geeft dit enerzijds aanleiding tot gepikeerde reacties van het genre "en dan nog in ons eigen land", anderzijds tot 'gekleurde' grappenmakerij. De beschrijving van de Belgische nethetidsmanie in het boekje wordt met een kwinkslag afgedaan: properheid is normaal, geen wonder dat een Noordafrikaan dat niet merkt, en "t is daarmee dat Antwerpen zo vuil ligt". De vorming culmineert trouwens in één geval in een expliciet racistische woordenwisseling tussen een vormer van Italiaanse afkomst en een deelnemer die de klus afwerkt met: "ge zit hier niet in 't Italiaans parlement hé". Niettemin wordt racisme als probleem vermeden, geminimaliseerd, of geobjectiveerd.

De strategie is duidelijk: racisme is geen deel van de samenlevingsproblematiek, wel van de politieke inkapseling ervan. Spanningen in de samenleving worden geobjectiveerd via een discours van aanpassing, 'ze zouden wel aan de bak komen als ze zich maar zouden willen aanpassen'.

De apologetische strategieën die ten aanzien van de migranten worden gebruikt zijn tweevoudig. De eerste algemene strategie is die van het reeds besproken **evolutionistische beeld** op hun cultuur. Hieruit moet blijken dat er niets verkeerd is met hun gedrag. Ze zijn niet moedwillig, en evenmin zijn ze zich bewust van het feit dat hun gedrag boze reacties uitlokt aan Belgische zijde, eenvoudigweg omdat zij nog leven zoals wij een eeuw geleden. Het probleem wordt hier geculturaliseerd: men moet ze begrijpen, want het is slechts een kwestie van culturele achterstand. Indien zij door het beleid sterker en sterker geïntegreerd raken in onze cultuur (d.w.z., indien wij ze de kans geven om Vlamingen te worden, zoals recent nog werd aangeprezen op de IJzerbedevaart door Lionel Vandenbergh) lost het probleem zichzelf op. Hier wordt een soort cultuurrelativisme gebruikt dat niets te maken heeft met de realiteit, noch met de daaruit volgende probleemomschrijving bij het doelpubliek van de vorming. Voor de deelnemers (vooral politiemensen) is het probleem niet op te lossen via een uitgebreide reflectie over de waarde der culturen. Van hen wordt immers verwacht dat zij *hic et nunc* ingrijpen en

probleemoplossend werken. De kloof tussen de synchronie van het probleem en de diachronie van de verklaring komt hier zeer scherp naar voren.

De tweede strategie is die van de **vergelijking** tussen elementen uit onze geschiedenis en die van de migranten. Vooral de demografische vergelijkingen tussen Belgische emigratie en vreemde immigratie is een voorbeeld van apologetiek. De vormer tracht parallellen te trekken tussen de emigratie van Belgen in het begin van deze eeuw (vnl. naar Noord-Amerika onder druk van economische omstandigheden), en de immigratie van gastarbeiders uit het Zuiden, op zoek naar een betere toekomst. Deze vergelijking is ambigu. Ze suggereert een gelijkvormigheid qua problematiek, zoïets als 'ook sommige volksgenoten zijn migranten (geweest)'. De gelijkvormigheid wordt echter niet doorgetrokken; integendeel, ze wordt bijna in dezelfde adem ontkend. We vernemen namelijk geen woord over eventuele aanpassingsproblemen van onze mensen in de Nieuwe Wereld; alles lijkt erop te wijzen dat ze zich daar probleemloos hebben geïntegreerd. De immigratie in België daarentegen is het voorwerp van een sterk uitgewerkte problematiek. Aldus komt aan het licht dat, terwijl andere volkeren zonder moeite van het ene continent naar het andere kunnen worden verplaatst, Turken en Marokkanen wel bijzondere aanpassingsproblemen hebben. *Door het trekken van een soort universele vergelijking krijgen we dus een sterkere accentuering van de veronderstelde uitzonderlijkheid van de Belgische situatie*. Hier wordt een grote kans gemist. Men had de natuurlijkheid van migratie kunnen onderstrepen en uitwerken, het feit dat mensen doorheen de hele geschiedenis en overal ter wereld, tot migratie overgegaan zijn en bijzonder ingrijpende aanpassingsprocessen hebben ondergaan. De migratie in België is binnen een dergelijk perspectief slechts één van de zovele gevallen. In de vormingssessies gebeurt echter het omgekeerde. Er ontstaat een beeld van uitzonderlijkheid, een beeld van historische discontinuïteit: we leven nu in een buitengewone tijd, die gekarakteriseerd wordt door een vrij abnormale aanwezigheid van een nogal moeilijk aanpasbare groep migranten.

Ook hier is de uiteindelijke boodschap een oproep tot **begrip**. Men suggereert dat hun problematiek vergelijkbaar zou zijn met die van anderen, ware het niet dat hun culturele eigenheid enkele obstakels voor aanpassing inhoudt. Ze leven zoals wij honderd jaar geleden, en dat kan men hen niet

verwijten. De leemte in de argumentatie is echter overduidelijk: *eenvoudige oproepen tot begrip vormen geen antwoord op de operationele en synchrone probleemformulering van de deelnemers aan de sessies, met name de politieagenten*. Hun migrantenprobleem is een beperkte groep jonge boeijes, voor een groot deel migrantenjongeren die hier zijn geboren en wiens problematiek heel specifiek aan hedendaagse sociale fenomenen verbonden is. Wanneer zij stelen of herrie schoppen móet de agent ingrijpen. Daarbij wordt hij niet geholpen door inzicht in de vijf zuilen van de islam of in de structuur van een rurale Noordafrikaanse samenleving. Daarop gebaseerde negatieve reacties van de politieagenten zijn dan ook zeer terecht. Zij hebben geen nood aan een afstandelijk 'begrip', maar aan inzicht in de structuur en interactiepatronen van een hedendaagse, levendige en snel-evoluerende subcultuur.

2. *Geruststellingsstrategieën* zijn erop gericht het 'probleem' retorisch tot kleinere proporties te herleiden, terwijl het echter niet ontleed of in vraag gesteld wordt. Een typisch voorbeeld in dit verband is een experiment inzake aanwezigheidspercentages van vreemdelingen, dat door de vormers doorgaans in de eerste sessie gehanteerd wordt. De vormer laat de aanwezigen het percentage migranten in de eigen gemeente, in Vlaanderen en/of in België schatten. Deze percentages zijn, op basis van de vooroordelen inzake migranten (denk aan de 'vloedgolf', 'concentraties'...) vaak veel te hoog. Dit laat de vormer dan toe de omvang van het probleem—hier enkel de *aanwezigheid* van migranten op zich—te reduceren tot enkele luttele percenten.

De mogelijke conclusies uit dit experiment m.b.t. percepties en de visibiliteit van migranten, worden onvoldoende belicht. Het is duidelijk dat niet de aantallen migranten het probleem vormen, wel de aard en de karakteristieken die aan de migranten worden toegeschreven. Zelfs al zijn de percentages laag, en al is er geen hoge frequentie van contact, de negatieve beeldvorming inzake migranten blijft. Die beeldvorming heeft blijkbaar geen ervaringsbasis, noch een objectieve inkadering nodig. Zo formuleren de aanwezigen hun visie op de migrantenproblematiek op twee niveaus: ofwel het *anekdotische* niveau, ofwel het *algemeen-principiële*. Ofwel haalt men voorbeelden aan van dat ene belangrijke conflict, of van die ene migrant die maar niet in de pas wou lopen; ofwel wil men het hebben over de 'migrantenproblemen' in het

algemeen, via het discours van de sociale zekerheid, de algemene veiligheid en de bedreiging van onze waarden. Een tussenliggend niveau, waarop de lokale problemen in detail kunnen behandeld worden, komt nauwelijks aan bod. Op dit niveau zou de omvang van de migrantengroep binnen een gemeente nochtans als aanzet of onderdeel van een analyse kunnen dienen. Binnen de algemene structuur van de cyclus zoals we die hebben kunnen observeren, hebben de gegeven cijfers net zomin een gunstig effect als statistieken inzake perioden van immigratie, bevolkingspyramiden of nataliteitsquota.

De functie van de cijfers is duidelijk geruststelling: er zijn niet zoveel vreemdelingen als je misschien wel dacht, en dus is het 'probleem' minder groot. In dit kader wordt dan nog eens extra de nadruk gelegd op het feit dat de grootste groep vreemdelingen Italianen zijn. Die horen per slot van rekening tot de groep van 'EG-vreemdelingen'; zij zijn zogezegd minder 'merkkelijk' cultureel verschillend (zie de commentaren in 6.3.); en dus—nogmaals—is het 'probleem' wellicht niet zo groot als men vermoedde.

Nog fundamenteler als geruststelling is de *evolutionistische inslag* van het betoog, waarop we reeds herhaaldelijk hebben gewezen. Aangezien de migranten zijn zoals wij vroeger waren, en aangezien we zogezegd een cultureel verschravingsproces kennen bij de tweede en volgende generaties, is de oplossing van het migrantenprobleem slechts een kwestie van tijd. De Belg moet dus **geduld** hebben. Indien men een goed integratiebeleid uitwerkt, en dit combineert met de natuurlijke transformatie van een 'achterlijke' en onaangepaste eerste generatie over een deels aangepaste tweede naar een geheel ingeburgerde derde generatie, zullen de migranten op termijn, via een natuurlijk proces in de 'moderne' maatschappij kunnen functioneren, en een zegen zijn voor onze samenleving.

Via deze apologetische en sussende strategieën kan de gehele vorming herleid worden tot een *oproep tot begrip en geduld bij de deelnemers*. Men moet de culturele achterstand van de migranten begrijpen, en geduld oefenen tot wanneer deze achterstand weggewerkt is. Merk op hoe het wegwerken van de achterstand niet aan de migranten wordt toegeschreven: enerzijds moet het migrantenbeleid hiervoor zorgen, anderzijds lost de natuur haar deel van het

probleem wel op. Toch wordt de verantwoordelijkheid voor het moeizame verloop en het eventuele mislukken ervan naar de migranten toegeschoven. Het globale beeld berust namelijk op een visie op aanpassing die volkomen eenzijdig is: de migranten verliezen hun cultuur en worden steeds meer Belgisch. Dit roept natuurlijk heel wat vragen op. Ten eerste: waar blijft de multiculturaliteit die het doel van het migrantenbeleid vormt, indien de kern van dit beleid erin bestaat migranten van hun 'achterlijke en onaangepaste' cultuur af te helpen? (Zie in dit verband ook onze opmerkingen i.v.m. de fundamentele verwerping van diversiteit in 6.2.) Ten tweede, stel dat de migranten zelfs na generaties geen afstand doen van zekere cultuurelementen (bijvoorbeeld bepaalde aspecten van hun religie), zullen zij dan ooit als geïntegreerd beschouwd worden? Het Belgische begrip en geduld kunnen spoedig opraken wanneer migranten niet snel genoeg veranderen in Belgen. Het zal dan immers aan hun halsstarrigheid liggen, aan hun verknoktheid aan zeden en gebruiken die niet in onze moderne maatschappij thuishoren, indien 'integratie' mislukt. De verantwoordelijkheid voor een eventueel negatief verloop van het integratieproces wordt hier derhalve, vanuit de structuur van de gebruikte retoriek zelf, reeds *a priori* in de schoenen van de migranten geschoven. Indien het lukt is dit dankzij de Belgen (in het bijzonder hun geduld en begrip—de zogenaamde 'eenzijdige tolerantie' die sommigen aan het christelijke Westen toeschrijven en tegenwoordig zelfs verwijten), indien het mislukt is dit de schuld van de migranten (in het bijzonder omwille van hun 'onwil', of hun onvermogen om van onze openheid gebruik te maken).

In dit denkkader ontbreekt het aan gezonde inzichten in cultuur en culturele dynamiek. Wat we krijgen is onvermijdelijk een catastrofescenario. In het licht van de specifieke bedoeling van de vorming, namelijk het instrueren van ambtenaren en politiemensen die moeten 'omgaan met migranten', bevat de cursus een wel erg schrale en eenzijdige boodschap. Er ontbreekt een belangrijke schakel in de vorming: inzicht in de werkelijke communicatiesituaties tussen Belg en migrant. De abstracte informatie over cultuur en religie, en de oproep tot geduld en begrip, kunnen nooit voldoende zijn als 'oplossing' voor de specifieke migrantenproblemen waarmee de deelnemers naar de cyclus gekomen zijn. Ongenoege over deze discrepantie tussen de geboden 'antwoorden' en de werkelijk ervaren problemen was

tijdens de sessies dan ook nooit ver weg. Zeer schrijnend was dit tijdens de vormingscyclus in Lokeren, waar van bij de eerste sessie reeds het lokale probleem door één van de deelnemers werd beschreven:

"zoals u dat daarnet verteld .. die uittreksels vanuit de krant .. dat was op een moment dat het in Lokeren *echt slecht ging (...) wij zaten met een .. een bende .. *nietsnutten .. die het station onveilig *maakten .. waar geen enkel *burger nog *veilig voor was hé en da was de *wrevel die in de krant werd overgezet en *terecht *te recht"

Hetzelfde probleem wordt in een daarop volgende sessie weer bij de vormer aangekaart:

"of mag ik nie besluiten dat .. de vreemde van de migrant crimineel of zich crimineel gedraagt .. euh .. dan .. dan .. iemand anders hé .. maare .. het is wel zo het is gebleken dat .. dat ze .. zeer hoge cijfers inzake recidivisme scoren [...] wij zijn d'r altijd vanuit gegaan da wij .. wij geen last hebben met de groep .. Marokkanen .. in hoofdzaak Marokkanen .. zeer weinig met Turken .. hé ne groep van een dertigtal personen"

Vanaf dit punt zou de zaak duidelijk moeten geweest zijn. Het migrantenprobleem dat door de lokale politiemensen wordt ervaren is een probleem van een klein groepje herriescoppers, dat geen enkele band meer heeft met dingen zoals een 'eër'-concept, patriarchaat en dergelijke meer. Deze lokale (en zeer concrete) probleemformulering werd door de vormers echter telkens weer aan de kant geschoven en afgedaan als een "klein probleem". Bovendien:

"maar .. euh .. ik *blijf erbij hé .. dees is maar een () een inleiding .. ge *kant niet verwachten dat in .. vijf .. dagen .. (een totale oplossing geboden wordt)".

Het ongenoege bij de deelnemers is heel groot:

"maar wij hebben nog die oplossing nie gekregen hé .. ge krijgt hier vijf dagen en dus .. ik was in de veronderstelling dat men op alles (zou antwoorden)"

Daarom luidt het antwoord op de vraag hoe de agenten de sessies vonden als volgt:

"heel interessant .. maar op ons *vragen (kregen we) geen concreet antwoord/ik heb nog altijd medelijden/wij komen die cursus volgen misschien met het oogmerk op een oplossing".

Dus, hetgeen verteld werd beantwoordde niet aan de migrantenproblematiek zoals die door de lokale politiemensen ervaren wordt. Het geheel was een dovemansgesprek.

6.5. De communicatietheoretische basis

De twee laatste sessies van de cyclus zijn gewijd aan praktische tips voor omgaan met migranten (d.m.v. 'interventietechnieken'). Hoewel wordt gesteld dat in deze sessies een reeks praktische, operationele tips zal worden gegeven, wordt hier veeleer een deductief theoretisch kader aangereikt, waarbinnen de deelnemers hun eigen ervaring kunnen plaatsen en interpreteren. De essentie van dit theoretisch kader is een communicatiemodel dat aan Mary Douglas wordt toegeschreven.

Dit model komt hierop neer. Er zijn *ik-culturen* en *wij-culturen* (zie ook 6.3.). In de eerste soort ligt de nadruk op de waarde van het individu. Socialisatie, opvoeding en symboolgebruik zijn gericht op een maximale ontplooiing van de enkeling. De tweede soort legt de nadruk op de groepsrelaties en de plaats van groepsleden daarbinnen. Het collectief bewustzijn is hoger en wordt sterk gestimuleerd. Handelingen van het individu zijn er zoveel mogelijk op gericht de relaties tot anderen in stand te houden. Belgen behoren tot een *ik-cultuur*, en migranten tot een *wij-cultuur*.

Deze cultuur-indeling heeft, aldus de aangereikte theorie, correlaties met vormen van communicatie. Er wordt gewezen op een onderscheid tussen *impliciete* en *expliciete communicatie*. De schematisering en simplificering nemen hier aanzienlijke afmetingen aan. De simpele wereld wordt alweer ingedeeld in twee soorten mensen:

"Het is belangrijk te weten dat elkaar begrijpen meer inhoudt dan dezelfde taal hanteren: men kan een taal immers op erg verschillende manieren gebruiken. Typisch

hierbij is dat wij, als Westerlingen, doorgaans *expliciete* vormen van communicatie hanteren. Dit wil zeggen dat de nadruk ligt op de betekenis van de woorden zelf, zonder dat er hoeft gekeken te worden naar achterliggende boodschappen of een verdere context. (Moslim-) migranten daarentegen hanteren meer *impliciete* communicatiecodes, waar niet zozeer de inhoud van de boodschap telt, maar waar vooral de vorm of het relationele aspect doorslaggevend zijn." (Deel V, p.4)

Deze stelling (waarin we trouwens alweer een lineaire associatie tussen 'cultuur' en 'islam' vinden) is gewoonweg fout. Immers, indien er één ding is dat taalkundigen geleerd hebben uit onderzoek in de de sociolinguïstiek en de pragmatiek, dan is het wel dit: *culturen of taalgemeenschappen verschillen niet m.b.t. de mate waarin betekenissen impliciet worden doorgegeven*, want implicietheid is een karakteristiek van om het even welke communicatie (zodat implicietheid zelfs kan worden beschouwd als het basisverschijnsel dat de pragmatiek moet bestuderen; zie Östman 1986). Zelfs typisch boodschap-gerichte communicatie heeft een ruime impliciete dimensie. Niet alleen is explicietheid zelf reeds gebaseerd op een impliciete keuze van een bepaalde *vorm* in functie van een bepaalde *relatie*. Maar elk woord, elke zinsnede, draagt een wereld van niet-uitgedrukte betekenissen mee die een belangrijke rol spelen bij elke interpretatie en die het verloop van de interactie mee bepalen.

Wat wel intercultureel verschilt is de wijze waarop *impliciete informatie wordt gemarkeerd* (wat één van de belangrijkste struikelblokken vormt voor interculturele communicatie), evenals *de correlatie tussen graden van implicietheid/explicietheid en specifieke sociale contexten* die de keuzen micro-situatieel bepalen (zodat graden van implicietheid/explicietheid niet op een macro-niveau kunnen worden veralgemeend naar 'culturen' toe).

"Omgaan met migranten" gaat echter nog een stapje verder. 'Impliciete' communicatie wordt ronduit als een ziekte of een handicap voorgesteld:

"en da zijn meestal .. *zeer radicale vormen van boodschappen .. van slogans .. hè .. waar .. het eigenbelang heel duidelijk in voorkomt .. misschien kan iemand van jultie daar een voorbeeldje van geven () in onze maatschappij een *uitspraak waar het eigenbelang primeert .. en bepaalde mensen .. die die impliciete communicatie gebruiken .. vaak gebruiken .. vaak gebruikt (...) *gelukkig denkt niet iedereen in () cultuur op die

manier .. er zijn er dus ook mensen .. die nadenken en .. die expliciete communicatie gebruiken"

Een 'impliciete' stijl wordt bovendien nog eens geassocieerd met de *onbekwaamheid om zich in te leven in een ander standpunt*; de 'impliciete' mens kent alleen de waarheid van zijn eigen groep. We vinden hier uiteraard alweer een zijdelingse verwijzing naar de islam, als prototype van een starre en onflexibele waarheid, en naar de minderwaardigheid van niet-Westerse culturen. De essentie is deze: het evolutionistische (maar tegelijkertijd statische) perspectief op cultuur wordt hier niet enkel op 'instrumentele' communicatie geprojecteerd, maar ook op de *cognitieve basis* van communicatie. Leden van bepaalde cultuurgemeenschappen communiceren impliciet omdat zij niet in staat zijn expliciet te communiceren. Expliciete communicatie komt naar voor als de 'beste', meest efficiënte en geavanceerde vorm van communicatie. Explicietheid wordt immers gewoon geassocieerd met **onze** cultuur en maatschappij.

De assen 'ik/wij-cultuur' en 'impliciete/expliciete communicatie' worden dan met mekaar gecombineerd in een schema:

	'wij'-cultuur	'ik'-cultuur
impliciete comm.	A	C
expliciete comm.	B	D

Dit schema krijgt heel wat meer bijbetekenissen dan enkel die van een heuristisch middel voor het onderscheiden van communicatiestijlen. Het dient meteen als raamwerk voor het *aflijnen van cultuurgemeenschappen en/of subgroepen daarin*. Zo stelt categorie A de eerste-generatie moslim-migranten voor. B is opgevuld door de tweede generatie, die reeds enige mate van aanpassing aan 'moderne' communicatiestijlen heeft doorgemaakt. C staat voor een autochtone subgroep binnen onze samenleving; de categorie wordt geassocieerd met de sloganeske retoriek van extreem-rechtse bewegingen bij ons (waarbij vlotjes over het hoofd wordt gezien dat "Eigen volk eerst" zeer expliciet is en eerder gebaseerd op een collectief 'wij' dan op een appreciatie

voor individualiteit). D, tenslotte, krijgt als illustratie het gedrag van politici-mannen tijdens de uitoefening van hun ambt. De suggestie wordt nu heel duidelijk: een eventueel conflict tussen politiemannen en migranten is een conflict tussen leden van de categorieën A (of B) en D, tussen een politiemann die zich van een taal bedient die preciese betekenis uitdrukt, en een migrant die rol- en vormgericht reageert. De waarde van de D-communicatie kan niet in vraag gesteld worden; ze is immers 'zuiver' en 'ruis-loos'. Daarmee wordt meteen gepoogd heel wat van de alledaagse ervaring van de agenten in een eenvoudig schema te vatten:

"als jullie communiceren met voornamelijk mensen van de eerste generatie .. en ge zult misschien al gemerkt hebben () vaak niet migranten te maken hebt .. dat *zijzelf nooit rechtstreeks dus expliciete boodschappen () of antwoorden geven op uw vragen" (..)
 "waarom .. omdat hij u niet wil krenken .. door nee te zeggen".

Dus: zij zijn fout, maar het kan hen eigenlijk niet ten kwade worden geduid, want het is een gevolg van hun cultuur:

"en dan komt er dan gaan zij ook veralgemenen .. en dan zijn wij A's .. en dan zitten we in deze groepsituatie .. en *zij kunnen niet het verschil maken tussen C en D".

Het superioriteitsgevoel dat hieruit spreekt grenst alweer aan racisme. Immers, opnieuw stoten we op een beeld waarin het conflict *Belg-migrant, en de oplossing ervan, unilateraal verlopen*. De migrant komt uit dit model naar voor als het probleem, want zijn/haar A- of B-stijl is onaanangepast aan onze samenleving waarin men bij voorkeur D-communicatie hanteert. De migrant, en hij/zij alleen, moet zich aanpassen; hij/zij moet de nieuwe stijlen leren. De tweede generatie is hierbij, zoals steeds, een grensgeval:

"maar als je de evolutie van impliciete naar expliciete communicatie .. volgt .. dan kan het zijn dat ook nog iemand van de tweede generatie .. in in in .. A blijft .. en dat ook bijvoorbeeld de jongeren .. euh .. zou tegenkomen .. als je zegt heb u die fiets gepikt .. dat ze zeggen nee .. hè .. omdat ze nog sterk denken .. in .. euh in termen van .. van de wij-cultuur .. eer hun gezicht redden .. hè .. maar er is natuurlijk wel meer kans .. dat men expliciet een antwoord geeft .. als mensen al meer lijken op ons .. zou je strikt genomen kunnen zeggen".

Dit probleem doet zich volgens de theorie per definitie niet voor bij de leden van de D-cultuur, die zich wél in andere standpunten kunnen inleven, en die dus moeiteloos naar minder veeleisende en minder ontwikkelde communicatiestijlen kunnen afdalen. De leden van de D-groep moeten zich enkel 'bewust' zijn van dit intercultureel communicatieverschil, om ervan gebruik te kunnen maken bij de oplossing van conflicten. En alleen zij moeten zich ervan bewust zijn omdat de anderen toch niet met de geboden informatie zouden weten om te gaan. Hiermee wordt de klacht van sommige agenten, namelijk dat zij een vorming moeten ondergaan in plaats van de migranten, doeltreffend gesublimeerd en omgezet in een bevestiging van een reeds aanwezig meerderwaardigheidsgevoel.

Hier mag worden opgemerkt dat het eenvoudige schema eigenlijk reeds ontkracht werd door enkele van de aangereikte 'interventietechnieken'. Zo werden de deelnemers aangeraden zich in hun omgang met migranten zo 'politie-achtig' mogelijk op te stellen (o.a. door steeds het uniform te dragen), 'omdat zij dat verwachten van de politie'. Dit is uiteraard niets anders dan een oproep tot vergrote implicietheid door het benadrukken van de rol en de sociale verhouding, wat lijnrecht in tegenspraak is met de gesuggereerde zelf-perceptie van de politiemans als expliciet optredende figuur, tenzij de implicietheid aangewend wordt als welwillende afdaling naar het lagere niveau van de migrant. Een kind spreekt men per slot van rekening ook niet aan als een volwassene.

Niet onverwacht wordt dit eenvoudige schema door vele deelnemers positief geëvalueerd. Het voedt, zoals gezegd, gevoelens van superioriteit: de Antwerpse politiemans die uit het schema concludeerde dat westerlingen zich dus ongetwijfeld beter kunnen aanpassen aan andere omstandigheden (bijvoorbeeld wanneer zijzelf naar het buitenland gaan) dan onze moslim-migrant, had de les goed begrepen (en werd dus ook niet tegengesproken). Bovendien vinden ze in het schema de nodige rechtvaardiging voor de volgende conclusie die de deelnemers expliciet trekken: we moeten van die sterk onaangepaste A-groep afraken, want met hen 'valt niet te praten', omdat ze zich niet in andermans standpunt kunnen inleven. Daardoor zijn zij ook verantwoordelijk voor de blijvende achterlijkheid van de migrantenpopulatie:

*"dus om de *integratie te bevorderen zoudt ge .. alles moeten kunnen *doorsnijden .. van *bindingen met () (...) in theorie dus .. geen *A groep nie meer .. geen gearrangeerde huwelijkken nie meer (...) om dien *A groep toch te kunnen likwideren".*

De conclusie is zo logisch dat, toen ze werd verwoord, niemand eraan dacht dat politieagenten op andere momenten steeds beweerden dat ze met de eerste generatie nooit last hebben. Het grootste deel van het politionele migrantenprobleem wordt gevormd door tweede-generatie jongeren, dus B-communicatoren die—steeds volgens de theorie—wél weet hebben van 'preciese' en expliciete communicatie. Meer nog, volgens de vorm is het zo dat

*"een groot deel van de oplossing van het migrantenprobleem .. () .. moet *volgens mij komen van deze groep B",*

gewoon omwille van het feit dat deze groep expliciet kan communiceren. In één adem stelt men dus volkomen paradoxaal dat de 'B-groep' zowel de wortel van het migrantenprobleem is (criminaliteit...), als de oplossing ervan. Maar het communicatietheoretische kader dat wordt aangereikt komt zó netjes overeen met de heersende vooroordelen, dat de conclusies die eruit worden getrokken zonder meer als geldig worden aanvaard, zelfs indien ze flagrant in tegenspraak zijn met de eigen ervaringen.

Decennia taalkundig en communicatietheoretisch onderzoek hebben aangetoond dat de ingewikkelde communicatierealiteit bestaat uit een oneindige aaneenschakeling van steeds weer verschillende directe interactiesituaties. Ondanks deze vaststelling blijft de vorming hangen op een groepsniveau. Nergens wordt gewezen op alledaagse vormen van communicatie tussen Belgen en migranten, op hun structuur, en op hun belang. Dit belang behoeft nochtans geen betoog. *Elke sociale verhouding tussen groepen, of deze nu attitudeel of beleidsmatig van aard is, bevat een noodzakelijke component van direct contact tussen de betrokkenen.*

Een eenvoudig voorbeeld: stel dat er een wet wordt ontworpen waarbij migranten bepaalde faciliteiten krijgen bij de sociale huisvesting. Deze wet kan op de beste intenties en op een doorgedreven integratie-perspectief gebaseerd zijn. De uitvoering ervan zal echter steeds een fase inhouden waarbij de

migrant zich moet aanbieden bij een (hoogstwaarschijnlijk Belgische) ambtenaar, daarbij zijn behoeften moet uiteenzetten, en argumenteren waarom hij in aanmerking denkt te komen voor een woning. Indien er ook maar iets fout loopt in dit gesprek—want het is niets anders dan een gesprek—riskeert de wet haar doel voorbij te schieten, en riskeert men een situatie waarbij beide partijen, Belg en migrant, het gesprek verlaten met een bevestiging van de wederzijdse negatieve indrukken. Elke beleidsmaatregel, gericht op de integratie van etnische minderheden, loopt dit risico. *Een gebrek aan aandacht voor deze praktische implementatiecomponent kan resulteren in een fiasco voor het initiatief*. Deze doos van Pandora werd reeds door andere wetenschappers geëxploreerd, vooral met betrekking tot vergelijkbare situaties in Groot-Brittannië en in de Verenigde Staten (zie bijvoorbeeld Gumperz 1982; Akinasso & Seabrook 1982; Gumperz & Roberts 1991).

Aandacht voor deze micro-component van communicatiegedrag zou wellicht resulteren in een efficiëntere opleiding, en in het introduceren van een (misschien meer geruuststellende) vergelijkende dimensie. Ook elders kent men soortgelijke problemen, waarvan de wortel ligt in vergelijkbare processen van interetnische communicatie. Analyses en voorstellen uit andere landen moeten daarom, in combinatie met grondig onderzoek in de Belgische context, sneller hun weg vinden naar toepassingen bij ons. Ongetwijfeld zou dit resulteren in het wegwerken of corrigeren van analytische fouten die voortspuiten uit een al te strakke beperking van de horizon tot een 'typisch en uniek Belgische' situatie.

6.6. *Omgaan met migranten ?*

De algemene conclusie die we uit deze kritiek op "Omgaan met migranten" trekken is de volgende. Het anti-racistische discours, gericht op 'positieve beeldvorming' en op een verbeterde operationele relatie tussen hulpverlener (politieman, ambtenaar...) en migrant, bevat zodanig veel elementen die overgewaaid zijn uit de denkwereid van de anti-partij, *dat dit soort vorming een omgekeerd effect dreigt te produceren*. Niet alleen krijgt de doelgroep bijzonder

weinig praktische en nuttige richtlijnen voor de processen van interculturele communicatie die hun taak inhoudt. Meer nog, door de conceptuele warrigheid, de focus op de thuislandcultuur, en de situering van de migrant in een herkenbaar maar toch ver verleden, bevat "Omgaan met migranten" een rijk repertoire aan potentieel racistische elementen.

De informatie die verschaft wordt bevestigt de reeds aanwezige prototypische voorstellingen van de migrant en de migrantenproblematiek. Het is een concrete, aanschouwelijk gemaakte voorstelling van het beeldencomplex en de denkwijzen die wij reeds uitvoerig hebben beschreven als elementen van het *homogenisme*. We kunnen niet te vaak herhalen dat deze ideologie in essentie verwijderend is, aangezien zij een negatieve visie op diversiteit binnen de eigen maatschappij inhoudt. De uiteindelijke *boodschap* van de vorming is daarom eveneens verwijderend. Via aanspraken op feitelijkheid en wetenschappelijke precisie, en op basis van de meest nobele en humane drijfveren, wordt diversiteit als abnormale toestand binnen een maatschappij voorgesteld. Dit gebeurt aan de hand van een statisch cultuurbeeld, dat het anders-zijn op zich als probleem voorstelt.

De informatie die wordt verschaft dwingt de deelnemers niet tot een andere denkrant. Wel integendeel. De reeds bestaande opinies blijven bestaan, de abnormalisering wordt zelfs met cijfergegevens en antropologisch discours gebetonneerd. Uiteindelijk is datgene wat overblijft een welgemeende oproep tot begrip en geduld voor de vreemde wezens in ons midden—een te mager resultaat voor de grote vormingsinspanning.

Epiloog

De vreemdeling is een fenomeen waarvoor ons denken slecht gewapend is. Het lijkt alsof we niet wegraken uit een vrij onproductieve denkpiste: die van het homogenisme, waarbinnen afwijkingen van een voorgestelde norm sowieso als gevaarvol, en als bron van conflicten worden beschouwd. Deze denktrant vertoont in de wijze waarop zij de migrant culturaliseert, en tot voorwerp van een integratieproces maakt, bijzonder veel gelijkenissen met de vroegere retoriek over Afrikanen, ten tijde van Belgisch Congo. Een diep wantrouwen voor de fundamenteën van zijn cultuur, een folkloristische waardering voor de oppervlaktekenmerken ervan, en een nauwelijks in vraag gestelde en vaak impliciete uitdrukking van culturele (en/of maatschappelijke) superioriteit zijn allemaal kenmerken van zowel het koloniale discours als van het migrantendebat. Zelfs de frasering is hier en daar gelijk. De historische metaforiek, het ontzeggen van de gelijktijdigheid van beide culturen, een visie op de andere cultuur als vastgeroest en nauwelijks te veranderen, de connotaties van barbaarsheid en achterlijkheid: allemaal kenmerken van beide vormen van spreken over de andere (zie De Baets 1988). De migrant wordt opgevangen in het retorische netwerk waarmee we al vertrouwd zijn vanuit ons koloniaal verleden. Hij wordt ook het voorwerp van een proces ('integratie') dat bijzonder veel conceptuele en structurele gelijkenissen vertoont met het koloniale concept van 'beschaving', of het postkoloniale begrip van 'ontwikkeling'.

Cultuur schijnt een obstakel te zijn, iets waar mensen last mee hebben. De problematiek van de migranten wordt zeer vaak geformuleerd als een problematiek van de cultuurkloof, vaak nog versterkt door een toestand van sociaal-economische achterstelling. Dit is de officiële visie op de migrantenproblematiek zoals we die bijvoorbeeld vinden in de nota door Minister Lenssens gericht aan de Vlaamse Raad betreffende het "Migrantenbeleid van de Vlaamse Executieve" (11 april 1989):

"Het samenleven binnen eenzelfde territorium met verschillende cultuurtradities leidt automatisch tot een vergelijking van elkaars gewoonten, waarden en instituties. De perceptie van de cultuurtraditie bij niet-Westerse mediterrane migranten door onze bevolking levert bij de meerderheid een negatief beeld op. Dit wordt versterkt door en vindt zijn voedingsbodem in de vrij algemene achterstandpositie waarin de meesten van deze migranten zich in ons land bevinden." (p.4; onze cursivering)

Beide factoren, cultuur en achterstelling, leveren in deze formulering echter een vertekend beeld op. *Cultuurverschillen* vormen niet de oorzaak van het negatieve beeld. Zij vervullen eerder een rol als *argument*, als verantwoordelijkheid voor wat in de kern een wijdverspreid, en steeds respectabeler wordend racisme is binnen onze samenleving. Het is dit racistische culturele argument dat eenvoudige, op zichzelf onschuldige alledaagse *fais divers* opblaast tot irriterende cultuurkenmerken van de andere. Het is dit racisme dat de andere steeds abnormaler doet lijken, steeds meer in strijd met allerlei normen, gewoonten en wetten. De normalisering en vergoelijking van racisme bij de Belgen, of de justifiëring ervan in termen van cultuurverschillen, is één van de belangrijkste mystificaties en één van de meest onrustwekkende karakteristieken van het Belgische migrantendebat. De mythe van de tolerante Vlaming/Belg is een politieke wensdroom, die het electoraat verontschuldigt en de schuld voor de migrantenproblematiek in twee richtingen schuift: enerzijds naar de migranten zelf, anderzijds naar de volktribunen van het Vlaams Blok. Men draait zich hier echter een rad voor de ogen.

De tweede factor, de *achterstandpositie* die hier wordt binnengehaald als bijkomend element ter verklaring van een conflictueuze relatie, is evenmin de oorzaak van negatieve percepties. Een globale sociaal-economische achterstelling zou wel een *gevolg* kunnen zijn van negatieve beeldvorming, van de niet-aanvaarding van het anders-zijn van migranten. Zolang beleid en onderzoek zich blijven wentelen in een pluralistische eigenwaan en in de ontkenning van fundamenteel racisme, kan deze mogelijkheid niet eens ernstig worden onderzocht. Het is natuurlijk gemakkelijker een vaag gedefinieerde 'inpassing' te eisen en ongeïntegreerdheid voor te stellen als de belangrijkste bepalende factor voor het socio-economisch profiel van de migrant. In dit opzicht wordt de verantwoordelijkheid volledig naar de migranten toegeschoven.

De begrenzing van het migrantendebat tot één dominerende benadering, die door Rath (1991) het 'etnische-groepen-model' werd genoemd, stelt voor- en tegenstanders van een multiculturele samenleving in essentie op één lijn. De grondslag van beider houding is een homogeneïstische visie op de aanwezigheid van cultuurverschillen binnen een maatschappij, die verwijderend is ten opzichte van migranten. De paradox die hierdoor wordt geschapen, het feit dat inspanningen om migranten beter te 'integreren' binnen onze samenleving steeds nadrukkelijker het 'anders-zijn' van die migranten belichten, is vooral voor degenen die het goed voor hebben met migranten een frustrerende zaak. Het instrument ontbreekt om de vicieuze cirkel van deze paradox te doorbreken, en men komt niet verder dan welgemeende, maar tot frustratie gedoemde, oproepen tot geduld en begrip voor deze vreemde wezens. De sector zou moeten inzien dat de voornaamste contradictie ligt in het feit dat hun inspanning voor integratie, d.w.z. het duidelijk maken aan de doelgroep dat zij 'erbij horen' en 'evenwaardig zijn' (onder een aantal voorwaarden weliswaar), een benadrukking is en blijft van het feit dat zij er niet bij horen, en niet evenwaardig zijn, zolang het enkel 'autochtonen' zijn die het recht hebben dit te doen. De gevangenisdirecteur die zegt tegen een gevangene 'U bent vrij' heeft daarmee de enorme onvrijheid van de (vanaf dat moment ex-)gevangene benadrukt. André Glucksmann (1980) drukt dit dilemma als volgt uit:

"Do what you will, but do not rebel against the one who tells you to, lest you become bogged down in insuperable contradictions. A device that produces only one difference—the hierarchical difference. A device for governing." (p. 13)

[Doe wat je wil, maar kom niet in opstand tegen degene die je dat zegt, zonet kom je terecht in onoplosbare contradicties. Een systeem dat slechts één verschil produceert: het hiërarchische verschil. Een systeem om te regeren.]

Integratie zonder machtsdeling is onmogelijk. Net zoals welgemeende en efficiënte ontwikkelingssamenwerking redelijkerwijs moet resulteren in het ontstaan van 'ontwikkelde' landen, die daardoor in vrije concurrentie treden met de rest van de wereld, moet welgemeende integratie uiteindelijk ook resulteren in het delen van de macht met de geïntegreerden. Maar net zoals

we in de ontwikkelingsamenwerking weinig van dit principe bespeuren, en veeleer een tegengestelde evolutie naar blijvende ongelijkheid opmerken, zo moet ook de steeds nadrukkelijker ongelijkheid vervat in het integratieconcept met een wantrouwig oog bekeken worden. Overigens kan men zich met Rath (1990) afvragen hoe ernstig men de reductie van 'integratie' (die logischerwijze in machtsdeling moet uitmonden) tot een *cultuurkwestie* moet blijven nemen. Zou men niet een heel eind op weg geholpen worden door de introductie van die grote afwezige uit het migrantendebat: het begrip 'sociale klasse'?

Onze kritiek is pragmatisch, aangezien hij zich richtte op in het taalgebruik uitgedrukte conceptualisering. 'Pragmatisch' heeft echter ook de alledaagse betekenis van 'gebruiksgericht' of 'toepasbaar'. Eén van de mogelijke toepassingsvelden voor deze kritiek is zeker de zogenaamde *mentaliteitswijziging*, die zo vaak wordt ingeroepen in het migrantendebat, zij het steeds met een negatieve connotatie. Men gaat er immers vanuit dat een mentaliteitswijziging per definitie een eindeloos proces is. Zoals Jan Vranken stelde in het eerder aangehaalde citaat:

"Die mentaliteitswijziging is de belangrijkste oplossing voor het probleem, maar ze is ook het moeilijkst te verwezenlijken, want ze impliceert een heel opvoedingsproces". (1991, p. 7)

Dit pessimisme is alleen gerechtvaardigd, zoals we eerder hebben betoogd, zolang de uitspraak deel blijft uitmaken van een apologetisch discours. Op zich kan een mentaliteitswijziging echter vrij snel plaatsgrijpen. De Golfoorlog is daarvan een recente getuige. Toen Irak zijn inval in Kuwait uitvoerde was men aanvankelijk, het einde van de Koude Oorlog indachtig, niet geneigd tot uitbundig wapengekletter. Op enkele weken tijd werd de publieke opinie echter door een robuust media-offensief dusdanig bewerkt dat er een grote consensus ontstond over de noodzaak van een militair ingrijpen, desnoods ten koste van talloze levens en enorme risico's voor economie en milieu. De vroegere bondgenoot Saddam Hussein werd op korte tijd de incarnatie van het kwaad. Deze transformatie is een mentaliteitswijziging, niets anders: het beeld van een conflict, de daarbij betrokken partijen en actoren, de waarden

waarrond het conflict draaide, het hele wereldbeeld dat hierbij werd ingeroepen, werden alle grondig aangepast.

Ook het migrantendebat zelf is een voorbeeld van een vrij snelle mentaliteitswijziging. In tegenstelling tot wat sommigen beweren is het geen 'eeuwig' probleem, het heeft integendeel een goed volgbare genese. Men herinnert zich de bescheiden weerklank die Vic Aniciaux' eerste migrantennota een vijftiental jaren geleden genoot, en men vergelijkte dit met de prominente plaats die de migrantenkwestie thans in de politieke wereld en de publieke opinie inneemt... Het is dus allemaal niet zo hopeloos. Mentaliteiten zijn immers geen dingen die ergens in het ijle zweven, los van menselijke ingrepen, het zijn integendeel betekenisgeheilen en vormen van normaliteit die door mensen zeer concreet en welhaast dagdagelijks gemanipuleerd, aangepast, vernieuwd worden. Onze analyse heeft de vinger gelegd op de structuur en inhoud van deze mentaliteit, en heeft daardoor reeds één noodzakelijke *voorwaarde* geschapen voor een mentaliteitswijziging, die men uiteraard niet kan bewerkstelligen wanneer de te veranderen mentaliteit zelf nauwelijks of niet gekend is.

In dit verband moet men zich wel rekenschap geven van enkele elementen die binnen het bestek van dit boekje te weinig aan bod zijn kunnen komen. Het is duidelijk dat het migrantendebat niet *in vacuo* is ontstaan. Het is een onderdeel van algemene veranderingen binnen de structuur en de ideologische evolutie van onze maatschappij. We merken ontgensprekelijk dat er zich de laatste jaren een verandering in denken en attitudevorming voordoet, door velen beschreven als een *fin de siècle* fenomeen en een postmoderne evolutie. Er is binnen deze evolutie per definitie geen 'project' meer: de basiskennmerken zijn: een afwezigheid van structuur, methode en doelgerichtheid. Velen zitten dan ook opgescheept met een 'anything goes' mentaliteit, een beperkte intellectuele horizon, en een strak contemporanisme, of wat Galbraith (1992) bestempelt als *the culture of contentment*. We zien tegelijkertijd (en wellicht niet zonder causale relatie) een respectabilisering van racistisch en extreem-rechts gedachtengoed, en de schijnbare universele overwinning van een liberaal-kapitalistische beweging. Een inpassing van de genese van de migrantenproblematiek in deze algemene internationale trend

zou boeiende onderzoeksmaterie zijn, en zou zonder twijfel zeer verhelderend werken voor het begrijpen van de 'mentaliteit' die moet veranderd worden.

Deze tendens heeft ook een politiek correlaat. Het homogenisme dat in deze studie centraal is komen te staan openbaart zich niet enkel in België, maar kan net zogoed herkend worden in de huidige debatten over Europese eenmaking, in de Europese en Amerikaanse houding tegenover vluchtelingen en immigranten, en in de berichtgeving over nationalistische conflicten in Oost-Europa en elders. We zien her en der een verschuiving van een internationalistische houding tegenover andere groepen (opening van de grenzen, bevordering van de uitwisselingen), naar een streng homogeneïstische attitude. Deze evolutie kan men ook herkennen in de geschiedenis van de migratie naar België: van een visie op internationale samenwerking bij het aantrekken van 'vreemde arbeiders' of 'gastarbeiders', naar het afstoten van 'vreemdelingen' *tout court*. Het is een evolutie die ongetwijfeld gebaseerd is op een kentering in het heersende samenlevingsmodel en in de visie op de verdeling van rijkdom. De vraag is of men opteert voor een in het systeem ingeschreven solidariteit tussen rijk en arm, dan wel voor een in het *individu* ingeschreven solidariteit, die uitgaat van de theorie dat rijkdom aan de top doorsijpelt naar de basis. De nadruk op de tweede optie heeft een nieuw soort *validiteit* in het leven geroepen, een nieuw soort beeld van wie 'goed functioneert' in ons systeem. Dit nieuwe beeld openbaart zich in de reclame, en in publieke percepties van 'succes', 'carrière' en 'geluk'. De nieuwe validiteit lijkt echter zo exclusief te zijn dat steeds meer groepen als 'niet-' of 'minder-valied' gecategoriseerd worden. Onder hen uiteraard de migranten, maar ook de bejaarden, de gehandicapten, de oudere of langdurig werklozen, de laaggeschoolde jongeren, de thuiswerkende vrouwen. In deze optiek is de respectabilisering van racisme niet een gevolg van toenemende armoede, maar eerder van de toename van rijkdom en verrijking. Het op uitsluiting gerichte racistische gedachtegoed heeft immers een sterke aantrekkingskracht voor de nieuwe validen binnen onze samenleving. Alweer zou het exploreren van deze samenhang zeer verruimend zijn voor het denken over de migrantenproblematiek (zoals bijvoorbeeld in Doom 1992). De insluiting van migranten in de kansarmoedeproblematiek is reeds een intuïtieve erkenning van de samenhang, maar deze samenhang wordt tegelijkertijd ontkennd door ze enkel te

gebruiken voor het wegcijferen en het respectabiliseren van racisme. Er heerst een verwarring van symptoom en oorzaak: kansarmoede is niet de oorzaak van racisme, maar samen met racisme een symptoom van iets veel diepers.

We kunnen nu al een aantal van de negatieve reacties op ons onderzoek voorspellen. Sommigen zullen hun afwijzing beperken tot een situering van de auteurs als 'linkse intellectuelen'. Anderen zullen ons wijzen op onjuistheden in het gebruik van het feitenmateriaal, de gegevens, en het expliciete niveau van verwoording. Nog anderen zullen ons wijzen op het feit dat onze bevindingen niet kloppen met hun goede intenties, en zullen ons confronteren met 'alles wat al gebeurd/gerealiseerd is' voor de emancipatie van de Belgische migranten. Onze analyse heeft dit soort reacties vrij duidelijk voorspelbaar gemaakt: zij maken deel uit van het impliciete ideologische complex dat wij hier hebben behandeld, en dat het basisschema van het Belgische migrantendebat in zijn huidige vorm vertegenwoordigt. Tenslotte zal er een groep zijn die dit onderzoek zonder meer naast zich neerlegt, omdat 'de tijd van studeren voorbij is'. De leden van deze groep zullen argumenteren dat er geen behoefte bestaat aan een ecologie van het denken en handelen met betrekking tot migranten, aangezien het huidige systeem 'goed genoeg' is, werkt, en vruchten afwerpt. Tegen dit soort kritiek is geen verweer mogelijk, aangezien zij dialoog uitsluit. We kunnen ons dan enkel scharen achter de volgende vaststelling van Horkheimer:

"De vorming van hypothesen, de theoretische prestatie in het algemeen, is een activiteit waarvoor onder de bestaande maatschappelijke verhoudingen in principe mogelijkheid tot toepassing bestaat, dat wil zeggen een activiteit waarnaar vraag is. Voor zover ze onder haar waarde betaald wordt of zelfs blijft liggen, deelt ze alleen maar het lot van andere concrete en mogelijk nuttige vormen van arbeid, die in deze economie tevergeefs zijn." (1981: 96-97)

Alvorens dit werk aan de lezer toe te vertrouwen, en om dat andere voorspelbare verwijt te voorkomen als zouden wij geen duidelijke alternatieven bieden, doen wij drie concrete aanbevelingen om uit de beschreven maatschappelijke impasse te geraken. Een gezond migrantendebat moet de volgende kenmerken vertonen:

1. Een volledige aanvaarding van diversiteit als uitgangspunt. Dit eerste punt vereist een ingrijpende wijziging in de algemene retoriek rond het migrantenprobleem en in de gevoerde politiek. Met name moeten we resoluut afstappen van een *integratie- of inpassingsdiscours*. Wat we nodig hebben is alleen een *samenlevingsmodel*—d.w.z. een maatschappelijk model waarbij verschillende etnische groepen op voet van gelijkwaardigheid samenleven. Dit wil bijvoorbeeld zeggen dat van migranten alleen geëist kan worden wat ook van Belgen geëist wordt: dat ze zich houden aan de bestaande wetten. Zogenaamde algemene maatschappelijke 'verworvenheden' doen niet terzake zolang ze niet wetmatig zijn vastgelegd; indien ze toch in het debat worden betrokken zal men altijd criteria kunnen vinden om minderheden als niet-geïntegreerd te bestempelen en te behandelen.

2. Een *etnografisch perspectief op de migrantengemeenschap(en)*. Het spreken over migranten moet gebaseerd zijn op een grondige kennis van hun hedendaagse levenswijze(n) hier in België: hun sociale verhoudingen onderling en met leden van de meerderheid, hun interactiepatronen, hun taalgedrag, hun godsdienstbeleving.

3. *Nadruk op kleinschalige processen van rechtstreekse interactie*. In plaats van gevaarlijk veralgemenende communicatietheoretische schema's te presenteren, moet inzicht worden bijgebracht in de communicatieve processen die zich afspelen bij rechtstreekse interactie tussen individuele leden van de verschillende cultuurgemeenschappen hier in België.

Terwijl punt 1. hoofdzakelijk een kwestie is van uitgangspunt (waarbij nochtans aandacht is vereist voor talloze retorische details), vergen punten 2. en 3. nog veel bijkomend onderzoek alvorens ze op een aanvaardbare wijze in de praktijk kunnen worden gebracht. Schuchtere aanzetten tot een etnografie bestaan reeds (bijvoorbeeld Gaudier & Hermans 1991, evenals het anonieme boekje *Leven als moslim in België*, uitgegeven door Epo in 1988), maar er blijft een behoefte aan een grootschalig en diepgaand (d.w.z.

kwalitatief in plaats van kwantitatief) onderzoeksinitiatief. Een studie van concrete interactiepatronen tussen Belgen en migranten ontbreekt nog volledig, hoewel het wetenschappelijke potentieel daarvoor aanwezig is. Indien de nodige middelen voor deze types van onderzoek niet worden vrijgemaakt, en indien de resultaten ervan niet worden gebruikt voor een grondige aanpassing van beleid en vorming (zowel voor specifieke doelgroepen als in het gewone onderwijs), dan zal zelfs een Centrum voor Etnische Gelijkheid het tij van de onverdraagzaamheid niet kunnen doen keren.

Literatuur

- Akinaso, Niyi & Cheryl Seabrook
1982 "Performance and ethnic style in job interviews." In: J.J. Gumperz (red.)
1982, pp. 119-144.
- Anderson, Benedict
1983 *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism.*
London: Verso.
- Arts, Herwig
1991 "Vrij en verdraagzaam vandaag." In: Herwig Arts e.a., pp. 9-29.
- Arts, Herwig e.a.
1991 *De onzijdige samenleving: Over vrijheid en verdraagzaamheid in Vlaanderen.*
Leuven: Davidsfonds.
- Balagangadhara, S. & Filip Erkens
1990 "Het migrantenvraagstuk: Een antropologische kijk." *PMS-Leven* 90:1.44-62.
- Barth, Fredrik (red.)
1982 *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture differences.*
Oslo: Universitetsforlaget.
- Bijttebier, Johan e.a.
1992 *24 november 1991: De betekenis van een verkiezingsuitslag.* Leuven: Kritak.
- Billiet, Jaak & Ann Carton
1992 "Etnocentrisme en kerkelijke betrokkenheid." *Onze Alma Mater* 46:1.57-89.
- Billiet, Jaak, Ann Carton & Rik Huys
1990 *Onbekend of onbeminnd? Een sociologisch onderzoek naar de houding van de Belgen tegenover migranten.* Leuven: Sociologisch Onderzoeksinstituut.
- Billiet, Jaak, Marc Swyngedouw & Ann Carton
1992 "Stemmen voor Vlaams Blok of Rossem: De kiezer zelf aan het woord."
Leuven: Sociologisch Onderzoeksinstituut.
- Blommaert, Jan
1989 *Kiswahili politieke stijl.* Doctoraatsproefschrift, RUG.
- Blommaert, Jan & Jef Verschuere
1991a "Intercultural and international communication: Introduction." In: J.
Blommaert & J. Verschuere (red.) (1991), pp. 1-12.

- 1991b "The pragmatics of minority politics in Belgium." *Language in Society* 20:4.503-531.
- 1992a "The rhetoric of tolerance: or, What police officers are taught about migrants." In druk.
- 1992b "The role of language in European nationalist ideologies." *Pragmatics: Quarterly Publication of the International Pragmatics Association* 2:3.355-375.
- Blommaert, Jan & Jef Verschueren (red.)
1991 *The pragmatics of intercultural and international communication*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Boon, James
1982 *Other tribes, other scribes: Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions and texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre
1982 *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.
- Brenner, Michael
1981 "Aspects of conversational structure in the research interview." In: Paul Werth (red.), *Conversation and discourse: Structure and interpretation*. London: Croom Helm, pp. 19-40.
- Briggs, Charles L.
1986 *Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carbaugh, Donal
1989 *Talking American: Cultural discourses on Donahue*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation.
- Carton, Ann, Jaak Billiet & Marc Swyngedouw
1992 "Onderzoek naar de politieke houdingen van de Vlamingen: Steekproef-trekking en non-respons." Leuven: Sociologisch Onderzoeksinstituut.
- Cicourel, Aaron
1964 *Method and measurement in sociology*. New York: The Free Press.
- De Baets, Antoon
1988 *Beeldvorming over niet-Westerse culturen. De invloed van het geschied-nislerboek op de politieke opinie in Vlaanderen, 1945-1984*. Doctoraatsproef-schrift, RUG (2 delen).
- De Pauw, Freddy
1992 *Volken zonder vaderland: Centraal- en Oost-Europa*. Leuven: Davidfonds.
- De Schampheleire, Hugo & Yannis Thanassekos (red.)
1991 *Extrem rechts in West-Europa*. Brussel: VUB Press
- Deslé, Els & Albert Martens (red.)
1992 *Gezichten van hedendaags racisme*. Brussel: VUB Press.
- Dewinter, Filip
1992 *Immigratie: De oplossingen. 70 voorstellen ter oplossing van het vreemdelingenprobleem*. Brussel: Nationalistisch Vormingsinstituut.
- D'Hondt, Paula
1991 *Mens voor mens: Een openhartig gesprek over het migrantenbeleid*, opgetekend door Manu Adriaens. Leuven: Kritik.
- Doom, Ruddy
1992 "Kijken in de mist: Verrechtsing en verლეუგening." In: E. Deslé & A. Martens (red.), pp. 39-68.
- Eelen, Gino
1993 "Authority in international political discourse: A pragmatic analysis of United Nations documents on the Congo-crisis (1960)." *Discourse & Society* (in druk)
- Essed, Filomena
1991 *Inzicht in alledaags racisme*. Utrecht: Het Spectrum.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- 1986 *Language and colonial power. The appropriation of Swahili in the former Belgian Congo, 1880-1938*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finkelkraut, Alain
1988 *De ondergang van het denken*. Amsterdam: Contact.
- Foucault, Michel
1969 *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Fukuyama, Francis
1992 *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*. Amsterdam: Contact.
- Galbraith, John Kenneth
1992 *The culture of contentment*. London: Sinclair-Stevenson.
- Gaudier, Jean-Pierre & Philippe Hermans
1991 *Des Belges marocains*. Brussel: De Boeck.
- Ginzburg, Carlo
1980 *The cheese and the worms: The cosmos of the sixteenth-century miller*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Glucksmann, André
1980 *The master thinkers*. Brighton: The Harvester Press. (Vertaling van *Les maîtres penseurs*, Paris, Grasset, 1977)
- Goffman, Erving
1959 *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday.
- Gumperz, John J.
1982 *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, John J. (red.)
1982 *Language and social identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, John J. & Celia Roberts
1991 "Understanding in intercultural encounters." In: J. Blommaert & J. Verschuere (red.), pp. 51-90.
- Hobin, Veerle & Frank Moulaert (red.)
1986 *Witboek integratiebeleid inzake migranten in Vlaanderen-België*. Brussel: ASLK.
- Hobsbawm, Eric J.
1990 *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofstede, Geert
1991 *Allemaal andersdenkenden: Omggaan met cultuurverschillen*. Amsterdam: Uitgeverij Contact.
- Horkheimer, Max
1981 "Traditionele en kritische theorie". In: M. Horkheimer & H. Marcuse, *Filosofie en kritische theorie*. Amsterdam: Boom Meppel, pp. 79-132. (Vertaling van "traditionelle und kritische Theorie", *Zeitschrift für Sozialforschung* 1937)
- Hyman, H. et al.
1954 *Interviewing in social research*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnstone, Barbara
1991 "Individual style in an American public opinion survey: Personal performance and the ideology of referentiality." *Language in Society* 20:4:557-576.
- KCM (zie: Koninklijk Commissariaat voor het Migrantenbeleid)
- Kissinger, Henry
1982 *Years of upheaval*. New York: Little, Brown & Co.
- Koninklijk Commissariaat voor het Migrantenbeleid (KCM)
1989 *Integratie (beleid): Een werk van lange adem*. (3 delen) Brussel: KCM/INBEL.
- 1990 *Voor een harmonieuze samenleving*. (3 delen) Brussel: KCM/INBEL.
- 1991 *Syllabus "Omggaan met migranten"*. Brussel: KCM.
- 1992a *Culturele verscheidenheid als wederzijdse verrijking: Een verenigingsleven van en met migranten, door de overheid gesteund*. Brussel: KCM.
- 1992b *Oog voor jeugd met visie op morgen: Voor een jeugdbeleid dat integraal rekening houdt met de jongeren van anders-etnische herkomst*. Brussel: KCM.
- Leman, Johan
1984 "Integratie, anders bekeken". *Cultuur en Migratie* 1984 (2).
- Mason, Peter
1987 "Seduction from afar: Europe's inner Indians." *Anthropos* 82: 581-601.
- 1990 *The deconstruction of America*. Doctoraatsproefschrift, Rijksuniversiteit Utrecht.
- Meeuwis, Michael
1990 "De identifikatie van migranten in de kleine-sensatie pers." Seminariepaper, Universitaire Instelling Antwerpen.
- 1993 "Nationalist ideology in news reporting on the Yugoslav crisis: A pragmatic analysis." *Journal of Pragmatics* (in druk).
- Mey, Jacob
1985 *Whose language? A study in linguistic pragmatics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Nederveen Pieterse, Jan
1990 *Wit over zwart: Beelden van Afrika en zwarten in de westerse populaire cultuur*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Obermeier, K.K.
1986 "Human rights: An international linguistic hyperbole." In: Nancy Schweda-Nicholson (ed.), *Languages in the International Perspective*. Norwood, NJ: Ablex, pp. 105-114.
- Östman, Jan-Ola
1986 *Pragmatics as implicitness*. Doctoraatsproefschrift, Universiteit van Californië te Berkeley.
- Rath, Jan
1991 *Minorisering: De sociale constructie van etnische minderheden*. Amsterdam: SUA.
- Ronen, Dov
1979 *The quest for self-determination*. New Haven/London: Yale university Press.
- Said, Edward
1978 *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.

- Strauss, Anselm & Leonard Schatzman
1955 "Cross-class interviewing: An analysis of interaction and communicative styles." *Human Organization* 14:2.28-31.
- Swyngedouw, Marc
1992 *Waar voor je waarden: De opkomst van Vlaams Blok en Agalev in de jaren tachtig*. Leuven: Sociologisch Onderzoeksinstituut.
- Swyngedouw, Marc, Jaak Billiet & Ann Carton
1992 "Van waar komen ze, wie zijn ze? Stemedrag en verschuivingen op 24 november 1991." Leuven: Sociologisch Onderzoeksinstituut.
- Thevissen, Frank
1991 "Brusselse verkiezingscampagnes: Tegenspelers of medespelers van extreem rechts?" In: H. De Schampheleire & Y. Thanassekos (red.), pp. 129-146.
- Van der Zouwen, J.
1977 *Het survey onderzoek ondervraagd*. Alphen a/d Rijn: Samson.
- van Dijk, Rob
1991 "Cultuur als excuus voor een falende hulpverlening". Lezing op het symposium *De culturele factor in medische hulpverlening aan migranten*, 29 november 1991, Universitaire Instelling Antwerpen.
- van Dijk, Teun A.
1983 *Minderheden in de media: Een analyse van de berichtgeving over etnische minderheden in de dagbladers*. Amsterdam: SUA.
- 1992 "Discourse and the denial of racism". *Discourse & Society* 3:1.87-118.
- Verhofstadt, Guy
1991 *Burgernijf*. Gent.
- 1992 *De weg naar politieke vernieuwing*. Antwerpen: Hadewijch.
- Vlaamse Volksbeweging
1992 *Onze toekomst in Europa: Vlaanderen onafhankelijk*. Verslagboek Nationaal Kongres, Kortrijk 21 april 1991. Antwerpen: Uitgeverij Vlaamse Volksbeweging.
- Vranken, Jan
1991 "Alleen door anders te denken, kan racisme een halt worden toegevoerd." *Universiteit Antwerpen* 5:15-8.
- Waege, Hans
1992 "Vlaamse jongeren en beleid in 1992: Bladgroen, sociaal en tolerant." Leuven: Sociologisch Onderzoeksinstituut.
- Register**
- Abicht, Ludo 82, 84, 94, 130
Afrika (Afrikaan) 15, 35, 38, 39, 55, 64, 100, 101, 167, 188, 231
AGALEV 45, 73
Akinasso, Niyi 228
allochtoon 32, 37, 38, 48, 49, 68, 74, 87, 110
Alting von Geusau, Frans 55
Anciaux, Bert 108
Anciaux, Vic 235
Anderson, Benedict 29
Annemans, Gerolf 108
antisemitisme 59, 73
antropologie 10, 13, 14, 24, 28, 38, 98, 99, 102, 134, 150, 210, 229
Arabië (Arabier) 15, 37, 38, 39, 98, 108, 167, 204, 211, 212, 213
Arts, Herwig 57, 77
Artsen Zonder Grenzen 34, 72
asiel (asielzoekers) 33, 36, 39, 40, 69, 77, 111, 160, 202, 203
Bakhtin, Mikhail 24
Balangadhara, S. 98, 99
Barth, Frederic 29
Baskenland (Bask) 110, 139, 140
Belgisch Congo 122, 188, 231
Belien, Paul 56
Berbers 38, 108, 110
Bevrijdingsfilms 50
Beysen, Ward 148
Bijttebier, Johan 75
Billiet, Jaak 162, 164, 165, 178
Bolkestein, Frits 57
Boon, James 10
Borgerhout 34, 46, 47, 70, 171, 177
Bouckaert, Boudewijn 184, 185, 186
Boucneau, Jacques 6, 7
Bourdieu, Pierre 28
Bourgeois, André 48
Brenner, Michael 178
Briggs, Charles 178
BRTN (Belgische Radio en Televisie Nederlands) 67, 101, 114, 115, 141
buiksprekerij 27, 118
Buissereet, Alex 34
Bulcaen, Chris 7
Buyse, Axel 23
Caesar, Julius 10, 11
Carbaugh, Donal 28
Carton, Ann 164, 165, 178
Catalonië 22, 54, 110
Centrum voor Etnische Gelijkheid 157, 159, 239
China (Chinees) 9, 10, 51, 110
christendom (christelijk) 15, 22, 55, 56, 57, 66, 78, 94, 97, 99, 220
Cicourel, Aaron 178
Cohn-Bendit, Daniel 35, 72, 74
Columbus, Christoffel 14
Communisme 9, 55, 115
Cosyns, Rina 6
Crespo, Enrique Barón 74
criminaliteit 47, 64, 65, 66, 68, 101, 160, 161, 163, 172, 197, 200, 216, 227
CVP (Christelijke Volks Partij) 31, 62, 109, 148
De Baets, Antoon 231
De Bie, Peter 6
De Clerck, Lou 128
de Galan, Magda 68
Dehaene, Jean-Luc 64
Deleu, Jozef 132
Demester, Wivina 31
democratie 5, 15, 39, 41, 55, 56, 58, 60, 61, 69, 73, 79, 84, 93, 107, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 122, 126, 127, 129, 159, 165, 182, 186, 213

- Deprez, Kas 133, 134
 De Roover, Peter 80, 81, 94, 95, 184
 Derrida, Jacques 24
 De Pauw, Freddy 140
 De Schamphelre, Hugo 76, 158
 Deschouwer, Kris 158
 Deslé, Els 157
 Dewerd, Mark 125, 126
 Dewinter, Filip 35, 71, 83, 141
 De Witte, Hans 156, 157
 D'Hondt, Paula 68, 79, 85, 86, 87, 90, 91,
 104, 105, 110, 119, 122, 147, 148, 157,
 183, 184, 186, 192
 Dillen, Karel 35
 discriminatie 37, 57, 58, 70, 100, 123, 131,
 157, 159, 161, 214
 Doorn, Ruddy 236
 Doornaert, Mia 125, 126, 127
 Dönhoff, Marion Gräfin 35, 70, 73
 Douglas, Mary 222
 Duitsland (Duits) 35, 41, 43, 69, 70, 137,
 138, 140, 198
 Eelen, Gino 7, 23
 eigenheid 43, 53, 78, 84, 88, 93, 94, 95, 96,
 102, 107, 117, 131, 132, 133, 138, 145,
 152, 153, 165, 177, 217
 El Messaoudi-Van Keer, Mim 52
 Elst, Koen 57, 78, 82, 185, 186
 emancipatie 87, 88, 100, 104, 105, 116,
 118, 159, 184, 237
 Erkens, Filip 98, 99
 Essed, Filomena 74, 187
 etnocentrisme 115, 156, 157, 169, 170, 171,
 172, 173, 175, 176, 177, 180, 211
 Europese Gemeenschap 35, 36, 37, 42, 44,
 53, 54, 58, 80, 97, 134, 136, 160, 202,
 208, 219, 236
 evolutionisme 87, 96, 103, 106, 107, 115,
 211, 216, 219, 224
 extreem rechts 5, 35, 46, 63, 69, 75, 76,
 155, 158, 185, 224, 235
 Eyskens, Mark 55
 Fabian, Johannes 10, 105, 188
 fascisme (fascist) 35, 69, 71, 72
 Faurisson, Robert 59
 Finkelkraut, Alain 141, 145, 153
 Fonteyn, Guido 68, 129
 foregner talk 12
 Foucault, Michel 24, 28
 Freud, Sigmund 14
 Front national 69
 Fukuyama, Francis 115
 fundamentalisme 57, 76, 77, 95,
 98, 100, 103, 204, 213
 Gabriëls, Jaak 83
 Galbraith, John Kenneth 235
 Gaudier, Jean-Pierre 238
 Greens, Gaston 54
 Gerlo, Aloïs 130
 Ginzburg, Carlo 24
 Glucksmann, André 233
 Goffman, Erving 178
 Goossens, Louis 6
 Grammens, Mark 35
 Gumperz, John 135, 228
 Hermans, Philippe 238
 Hobin, Veerle 149, 161
 Hobsbawm, Eric 109
 Hofstede, Geert 202
 homogenisme 5, 6, 24, 125, 127,
 129, 131, 133, 134, 135, 136, 140, 143,
 145, 147, 152, 153, 156, 163, 165, 166,
 168, 172, 177, 178, 180, 182, 191, 229,
 231, 233, 236
 Horkheimer, Max 237
 humanisme (humanistisch) 57, 145, 152
 Huys, Rik 164, 165, 178
 Huyse, Luc 184
 Hyman, H. (et al.) 178
 ideologie 5, 6, 10, 11, 15, 17, 19, 24, 25,
 26, 27, 28, 35, 78, 83, 91, 98, 109, 112,
 115, 125, 131, 133, 136, 140, 145, 153,
 156, 159, 164, 165, 177, 189, 191, 192,
 195, 214, 229, 235, 237
 illegaal 33, 35, 40, 43, 64, 118, 203, 206
 inpassing 16, 68, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 120,
 126, 129, 165, 232, 238
 integratie 29, 43, 67, 84, 85, 86, 87, 89, 90,
 91, 93, 101, 104, 109, 111, 112, 113,
 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127,
 134, 135, 136, 145, 149, 150, 152, 162,
 163, 182, 191, 199, 203, 211, 219, 220,
 227, 231, 233, 234, 238
 intercutureel 7, 12, 13, 16, 45, 50, 56, 88,
 98, 99, 102, 103, 112, 153, 197, 202,
 223, 226, 229
 interetnisch 59, 89, 99, 111, 135, 136, 163,
 172
 inifada 68
 Islam (Moslims) 15, 16, 22, 39, 57, 72, 78,
 79, 80, 82, 83, 85, 91, 94, 95, 98, 99,
 100, 102, 103, 108, 115, 116, 166, 167,
 168, 177, 182, 183, 184, 185, 186, 194,
 196, 203, 204, 206, 211, 212, 213, 223,
 224, 226
 Italië (Italiaan) 32, 36, 41, 42, 62, 69, 96,
 108, 166, 167, 168, 169, 198, 216, 219
 Jambers, Paul 53
 Japan (Japanner) 12, 41, 42, 43, 51, 101,
 208
 Joegoslavië 202
 Johnstone, Barbara 178, 179
 kansarmoede 69, 91, 100, 155, 163, 171,
 201, 214, 236, 237
 Kissinger, Henry 9, 10, 12
 kolonisatie (koloniaal) 13, 14, 16, 58, 59,
 97, 110, 113, 122, 127, 145, 153, 188,
 222, 231
 Koninklijk Commissariaat voor het
 Migrantenbeleid (KCM) 6, 43, 44, 45, 85,
 86, 89, 110, 119, 120, 122, 147, 148,
 151, 153, 154, 155, 157, 159, 160, 162,
 164, 165, 171, 183, 186, 191, 192, 193,
 194, 196, 208, 209
 Kroatië (Kroaat) 22, 23
 Kruithof, Cornelis L. 148, 165
 Laquière, Marc 6
 Leman, Johan 86, 98
 Lenssens, Jan 231
 Le Pen, Jean-Marie 69
 liberalisme (liberaal) 56, 57, 79, 115, 184,
 235
 Maghreb (Maghrebijn) 32, 37, 38, 84, 98,
 105, 106, 130, 167, 168, 203, 204, 206,
 208
 Marcuse, Herbert 186
 Marokko (Marokkaan) 32, 35, 36, 37, 38,
 39, 41, 42, 45, 46, 47, 49, 52, 53, 70,
 75, 85, 95, 96, 104, 108, 110, 112, 149,
 150, 166, 167, 168, 169, 182, 200, 202,
 203, 204, 205, 210, 211, 215, 217, 221
 Martens, Albert 157
 Martens, Wilfried 118
 Martín Rojo, Luisa 6
 Mason, Peter 13
 Meeuwis, Michael 6, 47, 64, 140, 163
 mensenrechten 58, 93, 112, 113, 114, 115,
 116, 117, 118, 122, 127
 Mey, Jacob 28, 115, 118
 migrantenrellen 31, 66, 67, 68, 117
 Mitterand, François 77, 138
 Moelaert, Frank 149, 161
 Molukken (Molukkers) 67
 Morin, Edgar 54
 multicultureel 31, 35, 50, 56, 81, 82, 88, 93,
 94, 127, 130, 188, 193, 196, 197, 199,
 220, 233
 multiethniciteit 137
 nationalisme 35, 61, 108, 109, 111, 112,
 116, 117, 129, 130, 131, 135, 136, 139,
 140, 156, 204, 236
 naturalisatie 66, 83, 90, 111, 160, 199
 nazisme (nazis) 35, 113, 184
 Nederland (Nederlander) 23, 43, 50, 57,
 63, 67, 68, 71, 74, 85, 86, 106, 133,
 151, 152, 163, 187, 198, 208
 Noord-Afrika (Noordafrikaan) 34, 71, 98,
 100, 166, 167, 216, 218
 Obermeier, K. K. 28, 114, 118
 Oekraïne 139, 140
 Oost-Europa (Oosteuropiaan) 35, 39, 55,
 56, 96, 97, 114, 136, 167, 236
 openbare orde 63, 66, 86, 87, 118
 Ostman, Jan-Ola 223
 Pauwels, Herman 132, 137
 Penninckx, Willy 134
 Philips, Susan 6
 Plinische rassen 13, 14, 16, 152, 168
 pluralisme 15, 16, 77, 79, 80, 83, 84, 87,
 93, 94, 98, 116, 117, 125, 129, 165, 232
 Polen (Pool) 34, 41, 42, 96, 97, 108, 139
 PVV (Partij voor Vrijheid en Vooruit-
 gang) 31, 62, 66, 148
 Quintiëns, Etienne 56
 racisme 5, 34, 35, 44, 48, 58, 59, 60, 69, 70,
 203, 226, 229
 interetnisch 59, 89, 99, 111, 135, 136, 163,
 172
 inifada 68
 Islam (Moslims) 15, 16, 22, 39, 57, 72, 78,
 79, 80, 82, 83, 85, 91, 94, 95, 98, 99,
 100, 102, 103, 108, 115, 116, 166, 167,
 168, 177, 182, 183, 184, 185, 186, 194,
 196, 203, 204, 206, 211, 212, 213, 223,
 224, 226
 Italië (Italiaan) 32, 36, 41, 42, 62, 69, 96,
 108, 166, 167, 168, 169, 198, 216, 219
 Jambers, Paul 53
 Japan (Japanner) 12, 41, 42, 43, 51, 101,
 208
 Joegoslavië 202
 Johnstone, Barbara 178, 179
 kansarmoede 69, 91, 100, 155, 163, 171,
 201, 214, 236, 237
 Kissinger, Henry 9, 10, 12
 kolonisatie (koloniaal) 13, 14, 16, 58, 59,
 97, 110, 113, 122, 127, 145, 153, 188,
 222, 231
 Koninklijk Commissariaat voor het
 Migrantenbeleid (KCM) 6, 43, 44, 45, 85,
 86, 89, 110, 119, 120, 122, 147, 148,
 151, 153, 154, 155, 157, 159, 160, 162,
 164, 165, 171, 183, 186, 191, 192, 193,
 194, 196, 208, 209
 Kroatië (Kroaat) 22, 23
 Kruithof, Cornelis L. 148, 165
 Laquière, Marc 6
 Leman, Johan 86, 98
 Lenssens, Jan 231
 Le Pen, Jean-Marie 69
 liberalisme (liberaal) 56, 57, 79, 115, 184,
 235
 Maghreb (Maghrebijn) 32, 37, 38, 84, 98,
 105, 106, 130, 167, 168, 203, 204, 206,
 208
 Marcuse, Herbert 186
 Marokko (Marokkaan) 32, 35, 36, 37, 38,
 39, 41, 42, 45, 46, 47, 49, 52, 53, 70,
 75, 85, 95, 96, 104, 108, 110, 112, 149,
 150, 166, 167, 168, 169, 182, 200, 202,
 203, 204, 205, 210, 211, 215, 217, 221
 Martens, Albert 157
 Martens, Wilfried 118
 Martín Rojo, Luisa 6
 Mason, Peter 13
 Meeuwis, Michael 6, 47, 64, 140, 163
 mensenrechten 58, 93, 112, 113, 114, 115,
 116, 117, 118, 122, 127
 Mey, Jacob 28, 115, 118
 migrantenrellen 31, 66, 67, 68, 117
 Mitterand, François 77, 138
 Moelaert, Frank 149, 161
 Molukken (Molukkers) 67
 Morin, Edgar 54
 multicultureel 31, 35, 50, 56, 81, 82, 88, 93,
 94, 127, 130, 188, 193, 196, 197, 199,
 220, 233
 multiethniciteit 137
 nationalisme 35, 61, 108, 109, 111, 112,
 116, 117, 129, 130, 131, 135, 136, 139,
 140, 156, 204, 236
 naturalisatie 66, 83, 90, 111, 160, 199
 nazisme (nazis) 35, 113, 184
 Nederland (Nederlander) 23, 43, 50, 57,
 63, 67, 68, 71, 74, 85, 86, 106, 133,
 151, 152, 163, 187, 198, 208
 Noord-Afrika (Noordafrikaan) 34, 71, 98,
 100, 166, 167, 216, 218
 Obermeier, K. K. 28, 114, 118
 Oekraïne 139, 140
 Oost-Europa (Oosteuropiaan) 35, 39, 55,
 56, 96, 97, 114, 136, 167, 236
 openbare orde 63, 66, 86, 87, 118
 Ostman, Jan-Ola 223
 Pauwels, Herman 132, 137
 Penninckx, Willy 134
 Philips, Susan 6
 Plinische rassen 13, 14, 16, 152, 168
 pluralisme 15, 16, 77, 79, 80, 83, 84, 87,
 93, 94, 98, 116, 117, 125, 129, 165, 232
 Polen (Pool) 34, 41, 42, 96, 97, 108, 139
 PVV (Partij voor Vrijheid en Vooruit-
 gang) 31, 62, 66, 148
 Quintiëns, Etienne 56
 racisme 5, 34, 35, 44, 48, 58, 59, 60, 69, 70,
 203, 226, 229
 interetnisch 59, 89, 99, 111, 135, 136, 163,
 172
 inifada 68
 Islam (Moslims) 15, 16, 22, 39, 57, 72, 78,
 79, 80, 82, 83, 85, 91, 94, 95, 98, 99,
 100, 102, 103, 108, 115, 116, 166, 167,
 168, 177, 182, 183, 184, 185, 186, 194,
 196, 203, 204, 206, 211, 212, 213, 223,
 224, 226
 Italië (Italiaan) 32, 36, 41, 42, 62, 69, 96,
 108, 166, 167, 168, 169, 198, 216, 219
 Jambers, Paul 53
 Japan (Japanner) 12, 41, 42, 43, 51, 101,
 208
 Joegoslavië 202
 Johnstone, Barbara 178, 179
 kansarmoede 69, 91, 100, 155, 163, 171,
 201, 214, 236, 237
 Kissinger, Henry 9, 10, 12
 kolonisatie (koloniaal) 13, 14, 16, 58, 59,
 97, 110, 113, 122, 127, 145, 153, 188,
 222, 231
 Koninklijk Commissariaat voor het
 Migrantenbeleid (KCM) 6, 43, 44, 45, 85,
 86, 89, 110, 119, 120, 122, 147, 148,
 151, 153, 154, 155, 157, 159, 160, 162,
 164, 165, 171, 183, 186, 191, 192, 193,
 194, 196, 208, 209
 Kroatië (Kroaat) 22, 23
 Kruithof, Cornelis L. 148, 165
 Laquière, Marc 6
 Leman, Johan 86, 98
 Lenssens, Jan 231
 Le Pen, Jean-Marie 69
 liberalisme (liberaal) 56, 57, 79, 115, 184,
 235
 Maghreb (Maghrebijn) 32, 37, 38, 84, 98,
 105, 106, 130, 167, 168, 203, 204, 206,
 208
 Marcuse, Herbert 186
 Marokko (Marokkaan) 32, 35, 36, 37, 38,
 39, 41, 42, 45, 46, 47, 49, 52, 53, 70,
 75, 85, 95, 96, 104, 108, 110, 112, 149,
 150, 166, 167, 168, 169, 182, 200, 202,
 203, 204, 205, 210, 211, 215, 217, 221
 Martens, Albert 157
 Martens, Wilfried 118
 Martín Rojo, Luisa 6
 Mason, Peter 13
 Meeuwis, Michael 6, 47, 64, 140, 163
 mensenrechten 58, 93, 112, 113, 114, 115,
 116, 117, 118, 122, 127
 Mey, Jacob 28, 115, 118
 migrantenrellen 31, 66, 67, 68, 117
 Mitterand, François 77, 138
 Moelaert, Frank 149, 161
 Molukken (Molukkers) 67
 Morin, Edgar 54
 multicultureel 31, 35, 50, 56, 81, 82, 88, 93,
 94, 127, 130, 188, 193, 196, 197, 199,
 220, 233
 multiethniciteit 137
 nationalisme 35, 61, 108, 109, 111, 112,
 116, 117, 129, 130, 131, 135, 136, 139,
 140, 156, 204, 236
 naturalisatie 66, 83, 90, 111, 160, 199
 nazisme (nazis) 35, 113, 184
 Nederland (Nederlander) 23, 43, 50, 57,
 63, 67, 68, 71, 74, 85, 86, 106, 133,
 151, 152, 163, 187, 198, 208
 Noord-Afrika (Noordafrikaan) 34, 71, 98,
 100, 166, 167, 216, 218
 Obermeier, K. K. 28, 114, 118
 Oekraïne 139, 140
 Oost-Europa (Oosteuropiaan) 35, 39, 55,
 56, 96, 97, 114, 136, 167, 236
 openbare orde 63, 66, 86, 87, 118
 Ostman, Jan-Ola 223
 Pauwels, Herman 132, 137
 Penninckx, Willy 134
 Philips, Susan 6
 Plinische rassen 13, 14, 16, 152, 168
 pluralisme 15, 16, 77, 79, 80, 83, 84, 87,
 93, 94, 98, 116, 117, 125, 129, 165, 232
 Polen (Pool) 34, 41, 42, 96, 97, 108, 139
 PVV (Partij voor Vrijheid en Vooruit-
 gang) 31, 62, 66, 148
 Quintiëns, Etienne 56
 racisme 5, 34, 35, 44, 48, 58, 59, 60, 69, 70,
 203, 226, 229
 interetnisch 59, 89, 99, 111, 135, 136, 163,
 172
 inifada 68
 Islam (Moslims) 15, 16, 22, 39, 57, 72, 78,
 79, 80, 82, 83, 85, 91, 94, 95, 98, 99,
 100, 102, 103, 108, 115, 116, 166, 167,
 168, 177, 182, 183, 184, 185, 186, 194,
 196, 203, 204, 206, 211, 212, 213, 223,
 224, 226
 Italië (Italiaan) 32, 36, 41, 42, 62, 69, 96,
 108, 166, 167, 168, 169, 198, 216, 219
 Jambers, Paul 53
 Japan (Japanner) 12, 41, 42, 43, 51, 101,
 208
 Joegoslavië 202
 Johnstone, Barbara 178, 179
 kansarmoede 69, 91, 100, 155, 163, 171,
 201, 214, 236, 237
 Kissinger, Henry 9, 10, 12
 kolonisatie (koloniaal) 13, 14, 16, 58, 59,
 97, 110, 113, 122, 127, 145, 153, 188,
 222, 231
 Koninklijk Commissariaat voor het
 Migrantenbeleid (KCM) 6, 43, 44, 45, 85,
 86, 89, 110, 119, 120, 122, 147, 148,
 151, 153, 154, 155, 157, 159, 160, 162,
 164, 165, 171, 183, 186, 191, 192, 193,
 194, 196, 208, 209
 Kroatië (Kroaat) 22, 23
 Kruithof, Cornelis L. 148, 165
 Laquière, Marc 6
 Leman, Johan 86, 98
 Lenssens, Jan 231
 Le Pen, Jean-Marie 69
 liberalisme (liberaal) 56, 57, 79, 115, 184,
 235
 Maghreb (Maghrebijn) 32, 37, 38, 84, 98,
 105, 106, 130, 167, 168, 203, 204, 206,
 208
 Marcuse, Herbert 186
 Marokko (Marokkaan) 32, 35, 36, 37, 38,
 39, 41, 42, 45, 46, 47, 49, 52, 53, 70,
 75, 85, 95, 96, 104, 108, 110, 112, 149,
 150, 166, 167, 168, 169, 182, 200, 202,
 203, 204, 205, 210, 211, 215, 217, 221
 Martens, Albert 157
 Martens, Wilfried 118
 Martín Rojo, Luisa 6
 Mason, Peter 13
 Meeuwis, Michael 6, 47, 64, 140, 163
 mensenrechten 58, 93, 112, 113, 114, 115,
 116, 117, 118, 122, 127
 Mey, Jacob 28, 115, 118
 migrantenrellen 31, 66, 67, 68, 117
 Mitterand, François 77, 138
 Moelaert, Frank 149, 161
 Molukken (Molukkers) 67
 Morin, Edgar 54
 multicultureel 31, 35, 50, 56, 81, 82, 88, 93,
 94, 127, 130, 188, 193, 196, 197, 199,
 220, 233
 multiethniciteit 137
 nationalisme 35, 61, 108, 109, 111, 112,
 116, 117, 129, 130, 131, 135, 136, 139,
 140, 156, 204, 236
 naturalisatie 66, 83, 90, 111, 160, 199
 nazisme (nazis) 35, 113, 184
 Nederland (Nederlander) 23, 43, 50, 57,
 63, 67, 68, 71, 74, 85, 86, 106, 133,
 151, 152, 163, 187, 198, 208
 Noord-Afrika (Noordafrikaan) 34, 71, 98,
 100, 166, 167, 216, 218
 Obermeier, K. K. 28, 114, 118
 Oekraïne 139, 140
 Oost-Europa (Oosteuropiaan) 35, 39, 55,
 56, 96, 97, 114, 136, 167, 236
 openbare orde 63, 66, 86, 87, 118
 Ostman, Jan-Ola 223
 Pauwels, Herman 132, 137
 Penninckx, Willy 134
 Philips, Susan 6
 Plinische rassen 13, 14, 16, 152, 168
 pluralisme 15, 16, 77, 79, 80, 83, 84, 87,
 93, 94, 98, 116, 117, 125, 129, 165, 232
 Polen (Pool) 34, 41, 42, 96, 97, 108, 139
 PVV (Partij voor Vrijheid en Vooruit-
 gang) 31, 62, 66, 148
 Quintiëns, Etienne 56
 racisme 5, 34, 35, 44, 48, 58, 59, 60, 69, 70,
 203, 226, 229
 interetnisch 59, 89, 99, 111, 135, 136, 163,
 172
 inifada 68
 Islam (Moslims) 15, 16, 22, 39, 57, 72, 78,
 79, 80, 82, 83, 85, 91, 94, 95, 98, 99,
 100, 102, 103, 108, 115, 116, 166, 167,
 168, 177, 182, 183, 184, 185, 186, 194,
 196, 203, 204, 206, 211, 212, 213, 223,
 224, 226
 Italië (Italiaan) 32, 36, 41, 42, 62, 69, 96,
 108, 166, 167, 168, 169, 198, 216, 219
 Jambers, Paul 53
 Japan (Japanner) 12, 41, 42, 43, 51, 101,
 208

- 71, 72, 73, 74, 75, 76, 95, 98, 111, 122, 127, 145, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 169, 171, 175, 176, 182, 184, 186, 187, 191, 196, 211, 214, 215, 216, 225, 228, 229, 232, 235, 236, 237
- ras 22, 59, 62, 71, 72, 81, 153, 175
- Rath, Jan 151, 152, 153, 187, 233, 234
- Roberts, Celia 135, 228
- Ronen, Dov 21
- Rushdie, Salman 80, 185, 186
- Rusland (Sovjetunie) 15, 59, 110, 131, 139
- Ruys, Manu 62, 72, 82, 83, 115, 133, 183, 186
- Said, Edward 10
- Schatzman, Leonard 178
- Schieffelin, Bambi 7
- Seabrook, Cheryl 228
- Senelle, Robert 127, 128, 133
- Servië (Serviër) 22, 23
- Sked, Alan 54
- sluier (tsjador) 78, 80, 85, 95, 100, 119, 203, 213
- sociologie 28, 148, 150, 157, 164, 166, 171, 172, 179, 181
- SP (Socialistische Partij) 48, 69, 73
- Spanje (Spanjaard) 22, 41, 42, 96, 110, 139
- stereotype 11, 12, 49, 53, 65, 100, 101, 110, 158, 167, 168, 172, 204, 205, 213, 214
- Strauss, Anselm 178
- Streuvels, Stijn 210, 211
- superioriteit(-sgevoel) 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 225, 226, 231
- Suykerbuyk, Herman 109, 132
- Swalens, Hubert 132
- Swyngedouw, Marc 164, 184
- Temmerman, Martina 6
- Thanassekos, Yannis 76, 158
- Thevissen, Frank 162, 163
- Tobback, Louis 63
- tolerantie (verdraagzaamheid) 5, 16, 36, 50, 57, 58, 60, 70, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 94, 95, 101, 103, 125, 127, 128, 129, 177, 187, 191, 193, 210, 212, 220, 232
- Toynbee, Arnold 11
- traditie (traditioneel) 52, 56, 78, 84, 94, 96, 103, 104, 106, 112, 121, 149, 150, 151, 156, 201, 206, 208, 209, 232
- Turkije (Turken) 22, 35, 36, 41, 42, 45, 49, 50, 71, 85, 95, 97, 98, 100, 104, 105, 106, 108, 110, 130, 150, 166, 167, 168, 169, 182, 200, 202, 203, 206, 210, 217, 221
- Vandenbergh, Lionel 216
- Van den Brande, Luc 54
- Van der Auwera, Johan 6
- Van der Zouwen, J. 179
- van Dijk, Rob 106, 208, 209
- van Dijk, Teun 64, 70, 163
- Van Gerven, Lieven 77
- Van Peel, Marc 62, 71
- Van Spaandonck, Marcel 7
- Vanvelthoven, Louis 117
- veiligheid 63, 64, 65, 66, 174, 197, 219, 221
- Verenigde Staten van Amerika (Amerikaan) 9, 41, 43, 51, 74, 81, 101, 115, 116, 132, 137, 178, 217, 228, 236
- Vereniging Algemeen Nederlands 134
- Verholstadt, Guy 62, 79, 80, 85, 115, 122
- Verlot, Marc 6
- Vlaams Blok 27, 31, 35, 46, 47, 62, 63, 69, 71, 72, 73, 76, 83, 108, 109, 125, 127, 148, 155, 157, 163, 181, 182, 205, 213, 214, 232
- Vlaamse Volksbeweging 53, 80, 127
- vluchteling 36, 39, 40, 41, 75, 101, 111, 112, 160, 166, 194, 202, 203, 205, 236
- VTM (Vlaamse Televisie Maatschappij) 53
- Volksunie 53, 83, 89, 108
- Vranken, Jan 158, 159, 234
- Waeghe, Hans 164
- Woolard, Kit 7
- xenofobie (vreemdeingenhaat) 5, 44, 58, 59, 61, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 111, 155, 157, 158, 171, 191, 214
- Zaire (Zairees) 41, 43, 97, 166, 168, 206, 208
- Zigeuners 100, 160
- Zuid-Afrika 22