

Inleiding

Nieuwe Nederlandsheid in feest en ritueel*

IRENE STENGs

Op 15 december 2008 stond in de Amsterdamse krant *Het Parool* een kort bericht: 'Marokkaanse vrouwen vieren kerstfeest'. Een aantal Marokkaanse vrouwen uit Amsterdam-Oost had die dag meegedaan aan een voor de buurt georganiseerd kerstfeest, waar een kerstverhaal in het Nederlands en in het Arabisch was voorgelezen. Het bericht eindigde met de mededeling dat de vrouwen stil wilden staan 'bij feesten uit andere culturen.' Het bericht laat zien dat het meedoen aan een feest of ritueel van 'een andere cultuur' niet altijd even vanzelfsprekend is. Want waarom haalt het feit dat een paar Marokkaanse vrouwen naar de kerstviering in hun buurthuis gaan anders de krant? Wie de viering verder ook bezochten was kennelijk niet vermeldenswaardig. En wat betekent 'stilstaan bij feesten uit andere culturen' precies? In een notendop komt in dit bericht een aantal kwesties samen die in deze bundel aan de orde zullen komen.

Dit boek gaat over politieke dimensies van feest en ritueel in Nederland, een land van steeds groter geworden culturele diversiteit (vgl. Ghorashi 2006). 'Politiek' lijkt misschien niet de meest voor de hand liggende invalshoek te zijn om feest en ritueel te begrijpen. Feest staat immers op het eerste gezicht voor (gedeelde) vrolijkheid, terwijl ritueel vooral met religieuze activiteiten en spirituele beleving wordt geassocieerd. Daarbij lijkt in een moderne, geïndividualiseerde samenleving als de onze het wel of niet deelnemen aan feesten of rituelen steeds meer een privéaangelegenheid te zijn die los staat van collectieve opvattingen, verplichtingen, belangen of idealen. 'Vier ik mijn verjaardag dit jaar wel of niet?' 'Laat ik mijn kinderen wel of niet dopen?' 'Ga ik met Koninginnedag de straat op of blijf ik lekker thuis?' Het leidend perspectief van dit boek is echter dat feesten en rituelen altijd en onlosmakelijk verbonden zijn met bredere maatschappelijke kwesties en daar mede vorm en inhoud aan geven (zie bijvoorbeeld Baumann 1992; Handelman 1998; Cohen 1993). Hierbij maakt het niet uit of het feest of ritueel zich afspeelt in een religieuze of seculiere context, of in de privésfeer dan wel in het publieke domein. Politiek wordt in dit verband niet in engere zin opgevat als partijpolitiek, maar als het geheel van patronen en strategieën waarmee groepen en individuen handelen vanuit machtsverhoudingen en belangentegenstellingen.

Met hun bijdragen willen de auteurs de lezers 'verrassen' (zie Van Wetering in dit boek) door de blik te openen voor onbekende werelden in het hedendaagse Nederland. Alle bijdragen zijn gebaseerd op etnografisch onderzoek onder groe-

pen in Nederland waarvan de onderlinge etnische, culturele of religieuze verbondenheid mede zichtbaar wordt door het vieren van bepaalde feesten of rituelen. In de meeste gevallen gaat het om mensen die (soms gedeeltelijk) een niet-Nederlandse achtergrond hebben, in die zin dat zijzelf of (een van) hun (groot)ouders niet in Nederland geboren zijn. De vieringen in dit boek houden verband met deze niet-Nederlandse achtergronden en zijn voor de deelnemers belangrijk in het beleven van 'wie zij zijn'. Het onderscheid dat mensen tussen henzelf en anderen kunnen ervaren op grond van hun achtergrond in het dagelijks leven krijgt tijdens feesten en rituelen een nadrukkelijker vorm. Als 'boven zichzelf uitgetild leven' (Bloch 2002: 406) – momenten van verhoogde intensiteit – maken vieringen expliciet wie tot een gemeenschap behoren en wie niet. Het verbindende karakter van feesten en rituelen draagt daarom ook altijd een element van uitsluiting in zich (vgl. Cohen 1985).

Het onderwerp 'feesten van de eigen gemeenschap' roept echter een aantal fundamentele vragen op, zowel over de veronderstelde gemeenschapsbevestigende beleving van feesten als over het begrip gemeenschap zelf. Het idee dat de samenleving zou bestaan uit een variëteit aan cultureel, etnisch of religieus van elkaar te onderscheiden gemeenschappen heeft algemeen ingang gevonden, en vormt dan ook de basis van veel beleid en onderzoek. Een groot bezwaar van deze benadering is dat één of een aantal kenmerken die als 'fundamenteel onderscheidend' voor de leden van een bepaalde gemeenschap zouden gelden, voortdurend worden herhaald en uitvergroot. Aspecten die als 'niet-kenmerkend' gelden, worden over het hoofd gezien, of als niet relevant ter zijde geschoven. Zo wordt iedereen met, bijvoorbeeld, een (deels) Marokkaanse achtergrond tot 'de Marokkaanse gemeenschap' gerekend en verdwijnt uit het oog tot welke groep mensen zich zelf rekenen.

Gemeenschappen verschijnen hierdoor als afgebakende, homogene entiteiten, opgebouwd uit mensen met dezelfde achtergrond, dezelfde overwegingen en dezelfde behoeftes en belangen (vgl. Brubaker 2002). Rogers Brubaker heeft erop gewezen dat er weliswaar wordt gesproken over gemeenschappen, maar dat het eigenlijk vaak over organisaties gaat, zoals belangenverenigingen of kerkgenootschappen. Hoewel dergelijke organisaties zijn gebaseerd op het *idee* dat daar het bestaan van een groep of gemeenschap aan ten grondslag ligt, in naam en ten behoeve waarvan wordt gehandeld, is meestal het omgekeerde het geval. Een aantal mensen organiseert bijeenkomsten, zoals protesten, vergaderingen, feesten of rituelen, en pas daardoor wordt een groep of gemeenschap in het leven geroepen. Dit rechtvaardigt de focus van dit boek op concrete, geritualiseerde activiteiten en gebeurtenissen, zoals feesten en rituelen, maar ook bepaalde seminars en lezingen: deze gaan als het ware aan de gemeenschapsvorming vooraf. Wel moet hierbij goed in het oog gehouden worden dat in dergelijke bijeenkomsten slechts een klein deel participeert van iedereen die volgens de organisatoren tot 'de gemeenschap' behoort. Dit betekent dat alle mensen die ondanks hun 'achtergrond' niet meedoen, buiten beeld blijven, evenals hun motivaties daarvoor (ibid.: 163-167). In vrijwel alle bijdragen in dit boek komt op een of andere wijze de vraag aan de orde

om wat voor gemeenschap het eigenlijk gaat en hoe deze vormt wordt gegeven dan wel beleefd. Ook al wordt het woord gemeenschap in dit boek regelmatig gebruikt, dit is met bovenstaande relativeringen in gedachten.

Ondanks de problematische kanten van het denken in termen van duidelijk afgebakende gemeenschappen, kunnen feesten en rituelen bij de deelnemers wel gemeenschapservaringen oproepen (vgl. Turner 1982). Deze door de deelnemers ervaren gevoelens van gemeenschappelijkheid kunnen echter niet gelijkgesteld worden aan het bestaan van een blijvende en homogene gemeenschap. Bovendien moet hierbij aangetekend worden dat deze gevoelens tijdelijk van aard (kunnen) zijn, en dat feesten en rituelen niet alleen vanuit deze ‘naar binnen gerichte’ ervaring moeten worden begrepen. Feesten en rituelen zijn, ongeacht de intenties van de deelnemers, ook altijd naar buiten gericht en hebben daarmee politieke implicaties. Gerd Baumann (1992) stelt in dit verband dat in ieder ritueel ook altijd ‘anderen’ participeren, maar wie deze anderen vanuit het perspectief van de rituele gemeenschap zijn, is contextafhankelijk. In plurale samenlevingen is de ander altijd aanwezig als ‘onzichtbare plaatsbepaler’ (ibid.: 113). Dit betekent dat rituelen mede begrepen moeten worden als een uitdrukking van de wisselwerking tussen groepen van individuen en bredere machtsverhoudingen in de samenleving. Met hun ritueel richten de participanten zich – al dan niet bewust – op buitenstaanders, al is het alleen maar, omdat zij zich via het ritueel aan de samenleving tonen.

Tegelijkertijd echter bevindt de ander zich ook als *zichtbare deelnemer* binnen de rituele gemeenschap zelf (ibid.: 112-113). De ander is daarmee geen absoluut tegengestelde – zoals dat in de termen ‘wij’ en ‘zij’ besloten lijkt te liggen – maar is altijd relationeel bepaald. Van de aanwezigheid van deze anderen zijn de deelnemers zich in meer of mindere mate bewust. Dit betekent dat geen enkele groep homogeen is, ook al delen de participanten bijvoorbeeld dezelfde etnische of religieuze achtergrond. Altijd zijn er verschillende soorten sociale relaties te onderscheiden tussen de aanwezigen onderling. Tijdens de viering presenteren groepen van belanghebbenden, in Baumanns woorden ‘achterbannen’ (*constituencies*), zich aan elkaar en wordt er, impliciet of expliciet, overlegd en onderhandeld. Deze inherente heterogeniteit betekent niet alleen dat verschillende achterbannen verschillende betekenissen aan een feest of ritueel kunnen toekennen (zie ook Cohen 1985), maar ook dat deze betekenissen in de loop van de tijd kunnen verschuiven, al naar gelang van de dominantie van verschillende belanghebbenden. Toch wordt in het algemeen ritueel meestal niet op die manier opgevat, noch door uitvoerders, noch door buitenstaanders. Het beleven van de ‘culturele eigenheid’ van groepen en gemeenschappen wordt vooral geassocieerd met een veronderstelde onveranderlijkheid die de authenticiteit waarborgt.

De voorbeelden in dit boek laten zien welke betekenissen aan de eigenheid van feesten en rituelen worden toegekend, en dat al deze aspecten, niet anders dan cultuur in het algemeen, voortdurend aan verandering onderhevig zijn. Deze dynamische interpretatie van culturele vorm en betekenis staat haaks op de gangbare populaire opvatting van ‘cultuur’ als een ankerpunt van stabiliteit in een wereld

vol onzekerheden. Cultuur verschijnt in die opvatting als een vast geheel van handelingen en ideeën dat los van plaats en tijd het onvervreembare bezit van een afgebakende groep mensen vormt. Juist feesten en rituelen lijken zich dan bij uitstek te lenen voor ideaaltypische beschrijvingen van het exotische of authentieke, waardoor veel literatuur op dit gebied blijft steken in het bijeenbrengen van informatie over ‘gebruiken en gewoonten van andere culturen’. Het idee van cultuur als een onveranderlijke constante ligt ook ten grondslag aan uitdrukkingen als het ‘teruggrijpen op’ of het ‘voortzetten van’ tradities. Zulke uitdrukkingen kunnen zowel positief als negatief gebruikt worden: als rituelen van de ander worden weggezet als primitief, barbaars of middeleeuws wordt iets heel anders bedoeld dan wanneer er wordt gesproken over erfgoed.

Een regelmatig terugkerend thema in dit boek is de manier waarop het leven in Nederland mede bepaalt hoe de besproken groepen invulling geven aan hun feesten en rituelen. Hierbij is bewust de keuze gemaakt voor ‘leven in Nederland’ in plaats van ‘migratie’ als factor in de dynamiek. Het gaat namelijk niet om de beweging van de migratie, maar om het aangekomen zijn: migranten zijn, eenmaal in Nederland aangekomen, inwoners van Nederland geworden. Daarmee gaat dit boek niet zozeer over immigranten en hun feesten, maar in de eerste plaats over de veranderende Nederlandse samenleving, en de manier waarop Nederlandsheid nieuwe vorm krijgt.

Identiteit en de ander

Een van de kwesties die op dit moment het maatschappelijk debat domineren, is (het mislukken van) ‘Nederland als multiculturele samenleving.’ In de jaren negentig van de vorige eeuw vormde ‘integratie met behoud van de eigen culturele identiteit’ het uitgangspunt in de omgang met immigranten. Dit streven wordt wel verklaard tegen de achtergrond van de verzuiling als basispatroon van het Nederlandse maatschappelijk leven. Ondanks de ontzuiling leek met name de islam zich als een nieuwe zuil te kunnen ontwikkelen (vgl. Ghorashi 2006; Prins 2002). Na 2000 raakte het multiculturalisme in snel tempo in diskrediet. In het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw, de periode waar het grootste deel van dit boek over gaat, werd de vraag wie bij de Nederlandse samenleving horen en wie niet, steeds vaker en in steeds heftiger bewoordingen aan de orde gesteld. Met andere woorden: steeds meer Nederlanders zijn in toenemende mate gepreoccupeerd geraakt met de vraag wie zij zijn. Deze – op zich al veel langer bestaande – zoektocht naar het eigene (zie Van Ginkel 1999) heeft vooral vorm gekregen in het benadrukken van culturele of religieuze verschillen met anderen in onze samenleving.¹ ‘Cultureel’ anders-zijn, al dan niet als eufemisme voor huidskleur of ras – het gaat immers zelden om het anders-zijn van ‘witte anderen’, zoals Britten of Amerikanen – is zo de belangrijkste determinant voor ‘on-Nederlandsheid’, en tegelijkertijd de verklaring voor het niet Nederlander kunnen dan

wel mogen zijn. In dit politieke krachtenveld is ‘multicultureel’ een negatief geladen term geworden, waarmee de politiek van het multiculturalisme uit de jaren negentig veroordeeld wordt. Tegelijkertijd is multicultureel echter ook een vrijwel vanzelfsprekende, algemene aanduiding geworden van culturele diversiteit. Het labelen van een feest of festival als multicultureel biedt ‘nieuwe Nederlanders’ de mogelijkheid zich te laten zien en zich als ‘erkend’ te presenteren.² Een aantal van dergelijke succesvolle multiculturele evenementen, zoals het Kwakoe Zomer Festival of het Zomercarnaval in Rotterdam, is inmiddels niet meer van de jaarlijkse feestkalender weg te denken.

De verwevenheid van feest en ritueel met politieke thema’s rondom culturele diversiteit komt daarnaast onder meer tot uitdrukking in het debat over omstrede aspecten van uiteenlopende vieringen. Zo kennen we de al decennialang terugkerende discussie over de kleur van Zwarte Piet als uiting van het debat over de gelijkwaardigheid van de gekleurde ‘medelander’ (vgl. Helsloot 2005). In het huidige, gepolariseerde klimaat domineert echter vooral het thema ‘integratie van moslims’. Zo passeert bijvoorbeeld met enige regelmaat de kwestie of het Offerfeest (*id al-adha*) dan wel het Suikerfeest (*id al-fitr*) een officiële, algemene vrije feestdag moet worden, al dan niet ten koste van de Tweede Pinksterdag. Het Offerfeest – dat op de laatste dag van de jaarlijkse bedevaart naar Mekka valt (de hadj) en waarop de deelnemers het offer van Abraham herdenken – en het Suikerfeest – de feestelijke afsluiting van de ramadan, de islamitische vastenmaand – zijn de belangrijkste islamitische hoogtijdagen. Een erkenning van een van deze twee feestdagen als officiële feestdag zou symbool staan voor een formele acceptatie van de islamitische Nederlander.³ Maar juist de kracht van deze symboliek roept een veelheid van bezwaren op. Angst voor een ‘toenemende islamisering’ vormt hiervan één dimensie, maar het is vooral het inruilen tegen een christelijke feestdag dat op verzet stuit. In het overwegend seculiere Nederland – waar een groot deel van de Nederlanders de betekenis van de pinksterviering niet kent – wordt een dergelijke uitwisseling toch ervaren als een aantasting van de christelijke waarden en tradities waarop de Nederlandse samenleving gebaseerd zou zijn.⁴ Maar ook in sommige moslimkringen leven bezwaren: als algemene feestdag zou het Offerfeest of het Suikerfeest ook een feestdag voor niet-gelovigen worden, wat afbreuk zou doen aan de religieuze betekenis ervan.⁵ Beide bedenkingen laten in wezen hetzelfde zien: feesten worden gepercipieerd als een vanzelfsprekend onderdeel van de identiteit van een bepaalde groep, ongeacht of deze op godsdienstige of nationale grondslag gebaseerd is, en een dreigende afschaffing kan daarom een krachtig ‘wij-gevoel’ activeren.

Bestaande feestdagen lenen zich kennelijk niet zonder meer voor het creëren van nieuwe gevoelens van verbondenheid tussen mensen met uiteenlopende culturele dan wel etnische achtergronden. Om toch in dit gebrek te voorzien is in de afgelopen vijftientig jaar, zowel vanuit de politiek als vanuit maatschappelijke organisaties, regelmatig gesuggereerd om een algemene, ‘neutrale’ nationale feestdag voor de multiculturele samenleving in te voeren. Dat zo’n feestdag er nog

steeds niet is, laat onder andere zien dat er geen overeenstemming is over of er gezamenlijk wat te vieren is en wat dat zou moeten zijn. Een enkele keer kan inpassing in een bestaande feestdag uitdrukking geven aan de veranderde samenstelling van onze samenleving. Zo bestaat sinds de jaren tachtig in Kapelle tijdens de nationale dodenherdenkingsceremonie een aparte ceremonie ter herdenking van gevallen Marokkaanse soldaten in Franse dienst. Enerzijds krijgen Marokkaanse Nederlanders hiermee a posteriori helden in de Nederlandse geschiedenis waarmee ze zich kunnen identificeren, anderzijds biedt de herdenking Nederlanders met een Marokkaanse achtergrond een mogelijkheid zich te presenteren als waardevol onderdeel van de Nederlandse bevrijdingsgeschiedenis.⁶

Het feit dat bestaand ritueel nieuwe elementen in zich op kan nemen, is onderdeel van algemenere processen. Deze kunnen ook geheel nieuwe feesten en rituelen doen ontstaan. Hoe komt het dat sommige feesten en rituelen al snel algemeen erkend of gevierd worden, terwijl andere initiatieven maar niet van de grond willen komen of uiteindelijk een zachte dood sterven? Hierbij gaat het er niet om vast te stellen welke (onderdelen van) feesten en rituelen nieuw of ‘bedacht’ dan wel traditioneel of authentiek zouden zijn (vgl. Hobsbawn 1983). Een dergelijk onderscheid geeft geen inzicht in de manier waarop bepaalde traditionele of juist nieuwe feesten of rituelen in overtuigingskracht toe- of afnemen. Voor de betrokkenen immers zijn de keuzes die gemaakt worden altijd betekenisvol, vanzelfsprekend of relevant. Het gaat dan ook om het begrijpen van de sociale, economische en politieke processen die het cultureel handelen informeren. Een dergelijke benadering maakt een procesmatige opvatting van feesten en rituelen mogelijk, een opvatting die meer recht doet aan de dynamische kant van feest en ritueel dan een benadering die feest en ritueel opvat als statische, volgens ‘de traditie’ uitgevoerde, en dus vormvaste opeenvolgingen van geformaliseerde handelingen.

Als inherent dynamische praktijken ontleen feesten en rituelen hun inhoud, vorm en overtuigingskracht – ook als het gaat om nieuwe, hybride vormen – aan de continuïteit met eerdere vieringen. Dit betekent dat een aanpassing of introductie van (elementen van) ritueel altijd teruggrijpt op zowel bekende en herkenbare rituele vormen als op conventies over hoe aan zichtbaarheid of erkenning ritueel uitdrukking wordt gegeven. Uit het doelbewust handelen van enkele individuen of relatief kleine groepen kunnen zo in relatief korte tijd oorspronkelijk naar binnen gerichte rituelen voor de eigen groep in ook voor buitenstaanders toegankelijke publieke gebeurtenissen veranderen. De bijdrage in dit boek over winti biedt een goed voorbeeld van een dergelijke verschuiving.

Eén manier om de eigenheid en het belang van een feest te markeren is de aanduiding nationaal. Bij nieuwe feesten en rituelen die het predicaat nationaal voeren, gaat het daarbij – zoals onderstaande voorbeelden illustreren – vrijwel altijd om duidelijk politieke doelstellingen. Initiatieven om politieke doelen kracht bij te zetten via een aan een vaste datum verbonden blijvend feest of ritueel kunnen afkomstig zijn van bovenaf, vanuit de overheid, of van onderaf, uit kringen van specifieke belangengroepen. Al vieren of herdenken de nieuwe nationale feesten

daarom allemaal iets anders, in het woord nationaal komt tegelijkertijd de nieuwe identiteit van Nederland als land van immigratie en integratie tot uitdrukking.

Het voorbeeld van een nieuw, nationaal ritueel geïnitieerd door de overheid dat direct verband houdt met hedendaagse politieke opvattingen over Nederland als multiculturele samenleving is de jaarlijkse nationale naturalisatiedag, 15 december.⁷ Nationale naturalisatiedag is de dag waarop gemeenten op ceremoniele wijze het Nederlands staatsburgerschap overhandigen aan immigranten die het inburgeringsexamen gehaald hebben en aan alle verdere voorwaarden voor het Nederlanderschap voldoen. Deelname aan de naturalisatieceremonie is verplicht voor iedereen die Nederlander wil worden. Daarmee vormt deze ceremonie een klassiek overgangsritueel: via het ritueel ondergaat de deelnemer de transitie van ‘vreemdeling’ naar ‘Nederlander’. ‘De naturalisatieceremonie,’ zo stelde toenmalig minister van Integratiezaken Rita Verdonk in een brief aan de gemeenten in 2005, ‘bevestigt de band tussen migranten en onze samenleving.’⁸ Op het eerste gezicht lijkt de instelling van nationale naturalisatiedag een uitdrukking van het geloof in de kracht van ritueel om een band die er niet vanzelfsprekend is, te bewerkstelligen. De dag valt echter ook te interpreteren als een blijk van wantrouwen ten aanzien van de loyaliteit van nieuwe Nederlanders. Het ritueel verschijnt dan als de ultieme bevestiging dat hun Nederlanderschap niet vanzelfsprekend is en ook nooit zal worden. Er blijft altijd verschil tussen wie van geboorte Nederlander is en wie daar dit ritueel voor nodig had.⁹

De wens tot erkenning vormt voor bepaalde groepen immigranten, waaronder mensen uit de voormalige koloniën, een belangrijke drijfveer in het streven naar een plaats op de officiële feestkalender. De nationale herdenking van het Nederlandse slavernijverleden, die jaarlijks op 1 juli bij het Nationaal Monument Slavernijverleden in het Oosterpark in Amsterdam plaatsvindt, is in dit opzicht een goed voorbeeld. Deze herdenking wordt gehouden sinds de onthulling van het monument in 2002. In Suriname en op de Nederlandse Antillen werd de afschaffing van de slavernij al sinds de afschaffing (1863) gevierd, en later gebeurde dat ook in Afro-Surinaamse en Antilliaanse kringen in Nederland. Het monument en de herdenking weerspiegelen de emancipatie van deze groepen. Met de herhaalde publieke aandacht voor het Nederlands slavernijverleden wordt dit onderdeel van de Nederlandse geschiedenis langzamerhand een gedeelde geschiedenis, waarin ook de donkere kanten van het verleden een plaats krijgen. Tegelijkertijd is dit succes te plaatsen in de groeiende wereldwijde erkenning van het leed dat de slavernij met zich heeft meegebracht, een ontwikkeling waarbij de Nederlandse overheid niet kon achterblijven.

Andere nieuwe Nederlanders delen andere geschiedenissen met Nederland, zodat hun zoektocht naar maatschappelijke erkenning en zichtbaarheid in een andere vorm in feest en ritueel tot uitdrukking komt. De hoofdstukken over de nationale iftar en de Molukse onafhankelijkheidsviering vormen daar in dit boek de meest uitgesproken voorbeelden van. Hierbij spelen ook demografische ontwikkelingen en karakteristieken een belangrijke rol, zoals het aantal generaties

dat een bepaalde groep immigranten al in Nederland woont of de samenstelling van die generaties. Immigranten uit het voormalig Nederlands-Indië zijn doorgaans vaak met meerdere generaties tegelijk aangekomen. De voormalige gastarbeiders uit Marokko en Turkije zijn, in de verwachting weer terug te keren, juist zonder gezin naar Nederland gekomen. Pas jaren later, toen terugkeer uiteindelijk geen aantrekkelijke optie meer bleek, lieten zij hun gezinnen naar Nederland overkomen. Andere immigranten, mensen uit Thailand bijvoorbeeld, zijn bijna allemaal met een Nederlandse partner getrouwd, hetgeen betekent dat de helft van de aanwezigen op feesten uit een Nederlandse entourage bestaat. Zulke aspecten zijn belangrijk, omdat de wijze waarop nieuwe Nederlanders in het dagelijks bestaan hun relatie met ‘oude Nederlanders’ ervaren, medebepalend is voor de manier waarop feesten gevierd worden en rituele gemeenschappen gevormd.

Nieuwe Nederlandsheid in feest en ritueel

Op het niveau van het dagelijks leven ervaren zowel nieuwe als oude Nederlanders culturele verschillen in termen van het eigene en de ander. Waar op dit niveau het verschil domineert, vraagt deze bundel onder de titel ‘nieuwe Nederlandsheid’ aandacht voor hybriditeit als sociale en culturele realiteit. Veel sterker dan ‘Nederlandsheid’ – een verzameling min of meer vastliggende ideeën over het eigene van een homogeen Nederland, geworteld in het verleden – is nieuwe Nederlandsheid hybride, dynamisch en open naar de toekomst. Nieuwe Nederlandsheid komt voort uit interacties tussen nieuwe Nederlanders en de specifieke karakteristieken van de Nederlandse samenleving, een samenleving waarvan de nieuwe Nederlanders per definitie onderdeel zijn, omdat ze er wonen.¹⁰ Deze geografisch en door wetten afgebakende gedeelde woonplaats maakt nieuwe Nederlandsheid een steeds weer veranderende, unieke, gelokaliseerde hybride, op eigen wijze gebonden aan de Nederlandse geschiedenis.

De verzorgingsstaat, met een wetgeving die garant staat voor de rechten van groepen, maakte het van begin af aan voor mensen lonend om zich als groep te presenteren en te organiseren. Het Nederlandse minderhedenbeleid vanaf het eind van de jaren zeventig, dat de nadruk legde op integratie met behoud van de eigen cultuur, stimuleerde immigranten om zich vooral als culturele groepen te organiseren. Met name in de bijdragen van Reus, Steijlen, Sunier en Van Wetering wordt duidelijk hoe het opbouw- en welzijnswerk, typisch Nederlandse verzorgingsstaatsstructuren, aan de basis stonden van zowel de organisaties als hun culturele of religieuze activiteiten.

In elke bijdrage in dit boek komt een aantal aspecten naar voren van de manier waarop nieuwe Nederlandsheid ontstaat en vorm krijgt. Welke aspecten het sterkst op de voorgrond treden, hangt echter nauw samen met welke focus op de rituele gemeenschap centraal staat. Voortbouwend op Baumanns inzicht dat voor het begrijpen van de politieke dimensies van rituelen de altijd aanwe-

zige ander belangrijk is, kunnen drie overlappende niveaus van interactie worden onderscheiden. In een aantal bijdragen ligt de nadruk op ‘interne anderen’. Op dit niveau gaat het over de verdeeldheid of versnippering van zogenaamde culturele of etnische gemeenschappen en de consequenties van deze verdeeldheid zoals die in het vieren van feesten en de positionering van de betrokkenen in de samenleving naar voren komen (Steijlen over Molukse vieringen; Kopnina over Russisch Nieuwjaar). In de bijdragen van Sunier (de nationale iftar), Van der Horst (multiculturele festivals) en Van Wetering (wintilezingen) staat vooral de verhouding tussen nieuwe Nederlanders en de bredere sociale omgeving ‘Nederland’ centraal. De hoofdstukken maken duidelijk dat de besproken feesten en rituelen niet zozeer islamitisch, multicultureel of Surinaams zijn, maar juist een vorm van nieuwe Nederlandsheid. De bijdragen van Van Nieuwkerk (Marokkaanse religieuze vieringen), Stengs (Thais Nieuwjaar) en Kwantes (Queer Shabbaton) belichten met name het belang van transnationale dimensies in feesten en rituelen en hoe deze transnationale sfeer daarmee ook een onlosmakelijk onderdeel van nieuwe Nederlandsheid vormt. De onderlinge verhoudingen tussen deze drie niveaus van interactie worden het meest expliciet belicht in de bijdragen van Reus (Kwakoe Zomer Festival) en Van Dijk (Ghanees geboorteritueel).

In zijn bijdrage over veranderingen in Molukse vieringen gaat Fridus Steijlen aan de hand van de jaarlijkse viering van de proclamatie van de onafhankelijkheid van de Zuid-Molukse Republiek (25 april) in op de geschiedenis en de politieke context van de Molukse gemeenschap in Nederland. De onafhankelijkheidsviering, een moment om de Nederlandse regering op haar verantwoordelijkheid ten aanzien van de Molukkers in ballingschap te wijzen, is als belangrijkste collectief ‘nationaal’ moment ruim vijftig jaar van bijzondere betekenis voor de Molukse gemeenschap geweest. De Nederlandse staat heeft de viering nooit op zijn kalender opgenomen. Nationaal betekent hier dan ook eerder ‘voor alle Molukkers binnen Nederland’ dan ‘officieel voor heel Nederland’. De teruglopende betekenis van deze feestdag weerspiegelt verder hoezeer de Molukse gemeenschap en haar verhouding tot de Nederlandse staat veranderd zijn.¹¹

De komst van de Molukkers naar Nederland was een direct gevolg van de ontmanteling van de koloniale machtsstructuur in het nieuwe Indonesië. Als voormalige militairen in koloniale dienst waren de mannen en hun families in de instabiele situatie van vlak na de onafhankelijkheid hun leven niet zeker. In het vooruitzicht van een onafhankelijke republiek, iets waarvoor de Nederlandse staat had toegezegd zich te zullen inzetten, verwachtten zowel de Nederlandse overheid als de Molukkers zelf dat het verblijf in Nederland maar van korte duur zou zijn. De Molukkers werden daarom ‘opgevangen’ in van de Nederlandse samenleving gescheiden woonoorden, vergelijkbaar met de situatie van asielzoekers in asielzoekercentra nu. Steijlen laat in zijn bijdrage zien hoe zo de geschiedenis van de Molukse gemeenschap in Nederland begint als een eigen enclave, met een op Molukse dorpen en verwantschapsregels gebaseerde geheel eigen organisatiestructuur.

Helen Kopnina stelt het idee van een Russische gemeenschap in Nederland ter discussie aan de hand van de Russisch-orthodoxe nieuwjaarsviering, op 13 januari. Zij laat zien dat immigranten uit de voormalige Sovjet-Unie door Nederlanders worden geclassificeerd als ‘Russen’, onder andere omdat voor de meesten van hen Russisch de moedertaal is. Dit is vooral een toegewezen identiteit, die maar weinig zegt over het bestaan van gevoelens van onderlinge verbondenheid. Uit haar bijdrage komt duidelijk naar voren dat de meeste immigranten ten opzichte van elkaar een ambivalente houding koesteren: het gedeelde Sovjetverleden is eerder een reden voor onderling wantrouwen dan een aanleiding voor gemeenschapsvorming. Een even groot wantrouwen leeft echter ook ten aanzien van de Nederlandse samenleving, waar een negatief beeld over Russen de boventoon zou voeren. De meeste Russen blijven daarom liever onzichtbaar. Desondanks, zo laat Kopnina zien, onderhouden deze al dan niet Russische immigranten een scala aan onderlinge netwerken. Omdat een groot deel van hen illegaal in Nederland verblijft, is men juist sterker op elkaar aangewezen. Deze onzichtbare onderlinge verbondenheid komt af en toe tot uiting, zoals tijdens het jaarlijkse Russische nieuwjaarsfeest, een gelegenheid waar zowel Russen, ‘Russen’, buitenlanders als Nederlanders op afkomen. Wat als Russisch wordt ervaren, ligt in *the eye of the beholder*.

Thijl Sunier laat in zijn bijdrage zien hoe tijdens de nationale iftar, waarvan de eerste in 2002 plaatsvond, Nederlandse moslims zich niet alleen als moslimgemeenschap aan de Nederlandse samenleving presenteren, maar tegelijkertijd tonen dat zij onderdeel van de Nederlandse samenleving zijn. De nationale iftar is daarmee een goed voorbeeld van nieuwe Nederlandsheid. Is de iftar een traditioneel, islamitisch vastenritueel, de nationale iftar is een welhaast oecumenische bijeenkomst met landelijke allure die in meerdere opzichten veel gelijkenis toont met de nieuwjaarsrecepties van bedrijven, organisaties en overheden.

De ontstaansgeschiedenis van de nationale iftar laat zich lezen als de geschiedenis van de demografische ontwikkelingen binnen de islamitische gemeenschap in Nederland, en de invloed van die ontwikkelingen op de collectieve religieuze feesten daarbinnen. De ‘eigen gemeenschap’ betrof in eerste instantie Turkse en Marokkaanse moslims, arbeidsmigranten die zich tot halverwege de jaren zeventig nog voelden als tijdelijke passanten in een samenleving die niet de hunne was. Turken en Marokkanen namen gezamenlijk initiatieven voor gebedsruimten waar ook belangrijke rituelen, zoals de vasten en het Offerfeest, konden worden gevierd. Moskeeën waren er nog niet of nauwelijks. Sunier laat zien hoe langzamerhand, onder andere door gezinshereniging en religieuze verschillen, de behoefte aan eigen moskeeën en gebedsruimten toenam, en de moslimgemeenschap steeds meer langs etnische scheidslijnen opgedeeld raakte. Moskeeën werden de nieuwe centra van het religieuze en gemeenschapsleven. Sunier benadrukt het gaandeweg uitvergroten van verschillen tussen deze centra, dat met name vorm kreeg in discussies over de juiste uitvoering van rituele praktijken. Inzet van de strijd werden religieus gezag en onderlinge machtsverhoudingen. Het ontstaan van de nationale

iftar moet daarentegen juist gezien worden in het licht van de afnemende betekenis van het gewicht van deze etnische opdeling sinds de jaren negentig. Binnen de islamitische gemeenschap nam de invloed van de eerste generatie van in Nederland geboren of in elk geval opgegroeide jongeren toe. Voor velen van hen is de islam eerder een levensstijl dan een onderdeel van hun etnische achtergrond, en zij zoeken naar middelen om hun geloof als gelijkwaardig onderdeel van de Nederlandse samenleving te presenteren.

In haar bijdrage over feesten en festivals die als multicultureel betiteld worden laat Hilje van der Horst aan de hand van de begrippen multiculturalisme, multiculti en multiculturalisering de verwevenheid zien van multiculturalisme en consumptie, een verwevenheid die juist op feesten en festivals duidelijk zichtbaar wordt. Bij de veelal grootschalige jaarlijkse festivals – zoals Dunya (Rotterdam), Roots (Amsterdam) en Mundial (Tilburg) – staat het presenteren van het multiculturele als niet-politiek, exotisch en algemeen ‘etnisch’ product centraal (wereldmuziek, eten, kleding, accessoires), een combinatie die Van der Horst ironisch als multiculti aanduidt.¹² Dergelijke evenementen zijn commerciële initiatieven, met een duidelijke marketingstrategie. Het etnische festival (zoals het Turkijefestival in Deventer) is in plaats van multi- juist monocultureel. Behalve voor de eigen etnische groep zijn dergelijke feesten bedoeld als een presentatie van de cultuur van de groep aan de buitenwereld. Buurtfestivals (zoals het Oosterparkfestival in Amsterdam-Oost) zijn vaak een initiatief van lokale autoriteiten, die hierin een instrument zien voor het creëren van sociale cohesie in buurten met een gemengde bevolking. Van der Horst laat zien dat ook de meeste etnische of buurtfestivals opgezet worden volgens het succesvolle commerciële format van het multiculti-festival, en dat ook daar de bezoeker steeds meer tegenkomt van de symboliek en beeldcultuur van de multicultifestivals. Langs lichamelijke weg verleidt een overdaad aan kleuren, geuren en geluid de bezoekers van multiculturele feesten en festivals welhaast ongemerkt tot het accepteren van het multiculturalisme als een vanzelfsprekende ideologie.

Tegenwoordig wordt winti gepresenteerd als een belangrijk onderdeel van de Surinaamse cultuur en daarmee van de Surinaamse identiteit. In de jaren tachtig echter was winti, zoals Ineke van Wetering aan de hand van haar onderzoek in de Bijlmermeer laat zien, in Surinaamse kringen nog omstreden. Voor de moderne en ‘verwesterde’ hoogopgeleide Surinaamse elite was winti een vorm van bijgeloof. Winti bevond zich in de taboesfeer. Wintirituelen (*preys*) vonden vooral in het geheim en in de privésfeer plaats; de deelnemers eraan waren vooral lageropgeleide creoolse Surinamers. Van Wetering maakt duidelijk hoe in Nederland, onder aanvoering van een jongere generatie die een nieuw middenkader van beter opgeleiden vormde, een strijd voor de erkenning van winti ontstond. Leidende figuren die uit deze groep naar voren traden (‘zaakwaarnemers’ naar Köbben 1983) konden een bemiddelende rol op zich nemen, hadden toegang tot subsidies en gaven winti een nieuwe vorm. In eerste instantie was de inzet erkenning van winti als alternatieve geneeswijze, later als cultureel erfgoed (*kulturu*). Van Wetering laat

zien hoe de wisselwerking met de Nederlandse verzorgingsstaat (opbouwwerk) en een bredere interesse voor het ‘exotische’ en ‘cultuur’ een eigentijdse vorm van wintivieringen creëerden. In openbare bijeenkomsten werden Surinaams spirituele en theatrale elementen gecombineerd met een specifiek Nederlandse activiteit: de lezing en de daarmee verbonden praktijken als uitleg en discussie. Deze, voor zowel Surinaams als Nederlands publiek bedoelde wintidagen vormden indertijd de podia waarop verwesterde en niet-verwesterde Surinamers, oude en nieuwe aanhangers, mannen en vrouwen hun strijd uitvochten over winti als representatie van creools-Surinaamse cultuur. Hoewel deze wintidagen uiteraard een specifiek in winti geïnteresseerd publiek aanspraken, maken de openbare toegankelijkheid en de aanwezigheid van buitenstaanders ze toch tot vroege multiculturele manifestaties.

In de bijdrage van Karin van Nieuwkerk staan nogmaals veranderingen van islamitische vieringen centraal, maar dan gezien door de ogen van Marokkaanse vrouwen in Rotterdam. De opvattingen over hoe de vieringen moeten verlopen (en of er wel van feest gesproken mag worden) verschillen al naar gelang herkomst, opleiding en generatie. In Nederland zijn de vasten en het Offerfeest de feesten waarin de vrouwen hun religieuze en Marokkaanse identiteit het sterkst beleven. Andere, minder prominente vieringen blijken hier door veel vrouwen te worden ‘vergeten’. Van Nieuwkerk vroeg de vrouwen naar hun herinneringen aan de vieringen in Marokko en naar de belangrijkste verschillen met die in Nederland. Behalve hun familie missen de vrouwen vooral de speciale sfeer rond de vieringen: in Nederland gaat voor de rest van de samenleving het leven gewoon door. Uit de interviews blijkt dat vrijwel alle aspecten van een viering – tijd, plaats en vorm – kunnen veranderen. Van Nieuwkerk laat zien dat het verdwijnen van de niet-canonieke ‘kleinere’ vieringen ook in Marokko zelf plaatsvindt als gevolg van een toenemende orthodoxie. De veranderingen in Nederland zijn dus maar ten dele te herleiden tot het bestaan als ‘immigrantengemeenschap’. Ze zijn, in de visie van de orthodoxie, geen verlies of probleem, maar eerder uitdrukking van een zuiverder beleving van het geloof: het geloof zelf is en blijft onveranderlijk en staat los van tijd en plaats.

Stengs stelt in haar bijdrage de viering van het Thaise Nieuwjaar (13 april) in de Thaise tempel in Waalwijk centraal. Thaise immigranten in Nederland zijn vrijwel allemaal Thaise vrouwen met een Nederlandse partner. Dit is op elk Thais feest duidelijk zichtbaar: de Nederlandse echtgenoten komen in principe mee. Denken over de Thaise gemeenschap, betoogt Stengs, kan daarom niet langs etnische lijnen: de partners zijn een integraal onderdeel van de Thaise leefwereld in Nederland. Aan de hand van de nieuwjaarsviering laat zij zien hoe juist de aanwezigheid van de Nederlandse partners als anderen bijdraagt aan een specifiek Thaise beleving. Het in Thailand meerdaagse nieuwjaarsfeest is in Nederland noodgedwongen gereduceerd tot een viering van een aantal uren. Dit doet niets af aan het belang van het feest voor de Thaise vrouwen als moment van onderlinge verbondenheid. Cruciaal hierbij is de omkering van de culturele dominantie: tijdens dergelijke gelegen-

heden bevinden bij uitzondering juist de vrouwen zich in de dominante cultuur. Ook wordt de belangrijke rol van de tempel belicht, een verbouwde boerderij, en van de monniken voor het ervaren van Thaise eigenheid: vrijwel alle Thaise feesten markeren boeddhistische hoogtijdagen. Stengs laat verder zien hoe belangrijke religieuze rituelen in de context van migratie kunnen versoberen, maar daarbij desondanks aan kracht kunnen winnen.

Anders dan over de met immigranten verbonden feesten en rituelen die tot nu toe aan de orde gekomen zijn, gaat het in de bijdrage van Gemma Kwantes over een bijeenkomst die gericht is op het vormen van een joodse *queer*- en homogemeenschap in Nederland. De geschiedenis hiervan moet zowel begrepen worden in de context van ontwikkelingen binnen joods Nederland, als in de context van de (internationale) homo-emancipatie. Centraal in Kwantes' bijdrage staat de viering van de Queer Shabbaton in Amsterdam, een gelegenheid waar een opvallend internationaal publiek bijeenkomt. De Queer Shabbaton Amsterdam is een activistisch evenement dat de deelnemers wil steunen in het ontwikkelen van een geïntegreerde *queer*-joodse identiteit. Met oog op de publiciteit en het aantrekken van deelnemers wordt de Queer Shabbaton Amsterdam georganiseerd in het weekend van de Gay Pride, wat de gemêleerde herkomst van de deelnemers voor een belangrijk deel verklaart. Zoals elke *shabbaton* bestaat de Queer Shabbaton naast een aantal religieuze diensten uit de gezamenlijke bestudering van joodse bronnen en teksten. Wat de Queer Shabbaton Amsterdam echter onderscheidt van een traditionele *shabbaton*, is de inkadering in een academisch (*queer*-performance-theoretisch) perspectief waarvan de inzichten voor een belangrijk deel uit de kringen rond Jewish Studies in de Verenigde Staten afkomstig zijn. Ook het optreden van Amerikaanse academici en *queers* geeft de Queer Shabbaton Amsterdam een progressief Noord-Amerikaans karakter. Kwantes' bijdrage laat goed zien hoe door feesten en rituelen vluchtige gemeenschappen kunnen worden gecreëerd.

In haar bijdrage over het Kwakoe Zomer Festival in het Amsterdamse Bijlmerpark laat Hanne Reus zien hoe de organisatoren de ideologie van het multiculturalisme met succes in het festival hebben weten te incorporeren. Hoewel Kwakoe door politici zelfs is gekarakteriseerd als 'de kroon op de ontwikkeling van het multiculturele beleid' en een 'multi-etnisch Walhalla', maakt Reus duidelijk dat vrijwel alles op dit festival draait om (creools-Surinaamse) Surinaamseheid. Creoolse Surinamers vanuit de hele wereld, zelfs uit Suriname, komen naar het Kwakoe Zomer Festival om een 'authentieke' Surinaamse ervaring te beleven. Desondanks blijven politici, media en de organisatie zelf het festival als multicultureel presenteren, waarbij zij benadrukken dat er steeds meer andere 'nationaliteiten' (waaronder autochtone Nederlanders) naar het festival komen. Reus schetst ook de cultuurpolitieke context waarbinnen het Kwakoe Zomer Festival, in de jaren zeventig begonnen als een door het jongerenwelzijnswerk georganiseerd zomervoetbaltoernooi, zich ontwikkeld heeft. Zij laat zien dat de verschuiving van een Surinaams voetbalonderonsje naar een grootschalig cultureel evenement,

samen met de positieve connotatie die het festival tegenwoordig heeft, de steeds verdere inbedding van creoolse Surinamers in de Nederlandse samenleving weerspiegelt. Net als de instelling van de Nationale Herdenking van het Nederlands Slavernijverleden is het Kwakoe Zomer Festival een uitdrukking van de publieke aanwezigheid van Surinamers in Nederland.

Rijk van Dijk, ten slotte, laat met zijn beschrijving en analyse van de viering van een geboorte in een Ghanese pinksterkerk, een zogenaamde *dedication*, zien hoe dergelijke levensloopvieringen bijdragen aan het ontstaan van transculturele identiteiten. Elementen uit de Ghanese cultuur kunnen moeiteloos worden ingepast in de vieringen van de transnationale pinkstergemeente, al is ook de Nederlandse (of eerder westerse) context relevant. Het gaat erom dat de deelnemers voor hun viering kritisch elementen selecteren uit verschillende tradities en culturen en, misschien nog belangrijker, andere elementen expliciet verwerpen. De naamgeving, de manier waarop naar voorouderlijke afstammingslijnen wordt verwezen, de geschenken, de ceremonie en de burgerlijke registratie komen in de *dedication* bij elkaar als een nieuwe rituele praktijk die noch specifiek Ghanees noch Nederlands is. De leden van de Ghanese Pinksterkerk vinden elkaar in een hybride religieuze stijl die juist wordt gekenmerkt door het openlijk afstand nemen van tradities, een stijl die wereldwijd wordt herkend en gedeeld door de leden van de pinksterkerken. Dit proces van afstand nemen is in tegenspraak met de algemeen gangbare opvatting dat migrantenkerken culturele identiteiten vooral versterken en bevestigen. Van Dijk pleit daarom voor een benadering van cultuur waarin cultuur niet automatisch als een essentieel kenmerk van een bepaalde locatie of identiteit beschouwd wordt, maar als een oriënterende dimensie waarin ook aspecten als mobiliteit, moderne media en mondialisering een eigen plaats hebben.

Los van de meer theoretische aspecten die de bijdragen met elkaar verbinden, laten de etnografieën zien dat de beschreven sociale en culturele processen alleen in Nederland precies zo hadden kunnen verlopen. Al lopen de achtergronden van de hoofdpersonen zeer uiteen, hun verhalen zijn Nederlandse verhalen, of liever gezegd, nieuw-Nederlandse verhalen. Hiermee vormt dit boek een spiegel van nieuwe Nederlandsheid.

Noten

* Voor hun commentaar op de inleiding gaat mijn speciale dank uit naar Barak Kalir, Birgit Meyer en de twee reviewers van AUP.

- 1 Zoals Van Ginkel (1999) voor Nederland heeft laten zien, gaat de angst voor cultureel anderen altijd gepaard met het benadrukken van eigenheid.
- 2 Gastarbeiders, etnische minderheden, allochtonen, medelanders, nieuwe Nederlanders zijn de belangrijkste termen die in de loop der jaren zijn ingevoerd – en vaak ook weer verdwenen of afgevoerd – om in Nederland gevestigde immigranten aan te duiden. Het grote verloop in terminologie komt deels doordat elke nieuwe term steeds weer dezelfde ongewenste of incorrecte politieke lading krijgt, en zodoende stuit elke term wel op bezwaren bij een van de vele

- partijen in het debat. De voortdurende introductie van nieuwe termen laat zien dat immigratie in Nederland geen vanzelfsprekende zaak is (zie Geschiere 2009: 147-153; Rath 1991: 91, 127-128). De hier gehanteerde term nieuwe Nederlanders is (nog) geen algemeen taalgebruik, maar wordt onder andere door sociale wetenschappers als Prins (2002) en Ghorashi (2006) als vanzelfsprekend gebruikt.
- 3 Volgens een schatting van het CBS waren er in Nederland in 2006 ongeveer 857.000 moslims. Dit is iets meer dan 5% van de bevolking (zie www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2007/2007-k3-b15-p48-art.htm, geraadpleegd 18 januari 2011).
 - 4 In oktober 2006 bijvoorbeeld verkeek de vakcentrale CNV zich volledig op de commotie die zou ontstaan door de voorzichtige suggestie om de Tweede Pinksterdag, die meer een extra koopzondag dan een echte christelijke feestdag zou zijn, in te ruilen tegen een nationale viering van het Suikerfeest.
 - 5 Volgens een onderzoek van Maurice de Hond uit 2008 vindt 77% van de Nederlandse bevolking dat het Suikerfeest geen nationale feestdag moet worden. Ook bijna een derde van de ondervraagden met een islamitische geloofsovertuiging deelde deze mening. De Hond ondervroeg in totaal 939 mensen (*de Dag*, 24 september 2008).
 - 6 <http://www.ontdekislam.nl/forum/viewtopic.php?t=56201>.
 - 7 Sinds 1 januari 2006 zijn gemeenten verplicht een jaarlijkse naturalisatieceremonie te organiseren. Oorspronkelijk – de dag is ingesteld in 2005 – viel nationale naturalisatiedag op 24 augustus, de dag dat in 1815 de eerste grondwet van het Koninkrijk der Nederlanden van kracht werd. De huidige datum valt samen met koninkrijksdag, de dag dat het ondertekenen van het koninkrijksstatuut in 1954 wordt herdacht. In dit statuut worden de verhoudingen tussen Nederland en de overzeese gebiedsdelen geregeld.
 - 8 De minister maakt hier een veelvoorkomende – en veelzeggende – ‘verschrijving’. Het woord migranten suggereert niet zozeer een ‘aankomst’ (vgl. Scheffer 2007) en een blijven, maar impliceert een potentieel vertrek.
 - 9 Zie Verkaaik (2009) voor een uitgebreide etnografie en analyse van de Nederlandse inburgeringsrituelen.
 - 10 Ik volg hier Willem Schinkels pleidooi om in het denken over een samenleving met immigranten het cultureel-normatieve concept van integratie achter ons te laten. Mensen staan nooit ‘buiten’ een samenleving (Schinkel 2008).
 - 11 De erkenning van het Molukse verleden heeft vooral vorm gekregen in de oprichting van het Moluks Historisch Museum, sinds 2008 Museum Maluku. Maar zo’n museum kan echter, anders dan een formele feestdag, niet regelmatig opnieuw oproepen om bij een bepaalde kwestie stil te staan.
 - 12 Multiculti is in zoverre een gewoon Nederlands woord dat het sinds 2005 in de *Van Dale* staat (14^e herziene druk) in de betekenis van ‘multicultureel’ en van ‘een pleitbezorger van de multiculturele samenleving’.

Literatuur

- Baumann, G. (1992) Ritual implicates ‘Others’: Rereading Durkheim in a Plural Society. In: Daniel de Coppet (red.), *Understanding Rituals*. London: Routledge, 97-116.
- Bloch, M. (2002) The Disconnection between Power and Rank as a Process. In: M. Lambek (red.), *A Reader in the Anthropology of Religion*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd., 432-445.
- Brubaker, R. (2002) Ethnicity without Groups. *Archives Européennes de Sociologie*. XLIII/2: 163-189.
- Cohen, A. (1993) *Masquerade Politics; Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*. Oxford: Berg Publishers Limited.

- Cohen, A.P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
- Geschiere, P. (2009) *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa & Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ginkel, R. van (1999) *Op zoek naar eigenheid. Denkbeelden en discussies over cultuur en identiteit in Nederland*. Den Haag: Sdu.
- Ghorashi, H. (2006) *Paradoxen van culturele erkenning. Management van diversiteit in nieuw Nederland*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Handelman, D. (1998) *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*. Oxford: Bergahn.
- Helsloot, J. (2005) De strijd om Zwarte Piet. In: I. Hoving, H. Dibbits en M. Schrover (red.), *Veranderingen van het alledaagse 1950-2000*. Den Haag: Sdu, 249-271.
- Hobsbawn, E. en T.J. Ranger (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Köbben, A.J.F. (1983) *De zaakwaarnemer*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Prins, B. (2002) Het lef om taboes te doorbreken. Nieuw realisme in het Nederlandse discours over multiculturalisme. *Migrantenstudies* 2002 (4): 241-254.
- Rath, J. (1991) *Minorisering. De sociale constructie van 'etnische minderheden'*. Amsterdam: SUA.
- Scheffer, P. (2007) *Het land van aankomst*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Turner, V. (1982) *From Ritual to Theatre: the Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- Schinkel, W. (2008) *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Een aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Klement.
- Verkaaik, O. (2009) *Ritueel burgerschap. Een essay over nationalisme en secularisme in Nederland*. Amsterdam: Aksant.