

## De oudejaarsconference van Claudia de Breij

*Een diffractieve, interdisciplinaire discussie over (super)diversiteit, gender, seksualiteit en religie in de Lage Landen*

Evelien Geerts, An Van Raemdonck, Nella van den Brandt, Lieke Schrijvers  
and Mariecke van den Berg

TVGN 21 (1): 81–104

DOI: 10.5117/TVGN2018.1.GEER

### Abstract

This written version of various conversations came into being as a response to Dutch entertainer Claudia de Breij's 2016 New Year's Eve cabaret performance. We were enticed to write something about this performance because of the numerous ambiguities that were present in it. What was striking was the fact that we, a group of Dutch and Belgian academics and activists, working in different disciplines but united by our mutual interests in and passion for the themes of (super-)diversity, gender and sexuality, and religion and societal matters, each interpreted this performance differently. From a conciliatory, interconnecting cabaret performance in which alterity and difference were (re)presented as something positive, to a performance that confirmed already-existing stereotypes rather than subverting them: all these different interpretations and impressions are explained in detail in the following diffractive dialogue that was engendered by and through various conversations that took place in Utrecht, the Netherlands in January, May, August, and September 2017.

**Keywords:** oudejaarsconference Claudia de Breij, (super)diversiteit, gender, seksualiteit, religie en samenleving, alteriteit en differentie, Nederland en België, diffractie

## De deelnemers

**Evelien Geerts** (1987) is filosoof en PhD-kandidate in Feminist Studies met een hoofdfocus in History of Consciousness aan de University of California, Santa Cruz, en werkt momenteel als geaffilieerd onderzoeker aan het Institute for Cultural Inquiry (ICON) aan de Universiteit Utrecht.

**An Van Raemdonck** (1982) is antropoloog en doctor in de Vergelijkende Cultuurwetenschappen en schreef een dissertatie over de nexus ontwikkelingswerk, meisjesbesnijdenis, cultuur en religie in hedendaags Egypte. Ze is postdoctoraal onderzoeker aan het departement Sociale en Culturele Antropologie van de Vrije Universiteit Amsterdam sinds 2017.

**Nella van den Brandt** (1983) is religiewetenschapper en werkt sinds 2016 als postdoctoraal onderzoeker aan het departement Filosofie en Religiestudies van de Universiteit Utrecht. In 2014 rondde ze haar doctoraat af in de Vergelijkende Cultuurwetenschappen aan de Universiteit Gent.

**Lieke Schrijvers** (1991) is cultureel antropoloog en PhD-kandidate in religiewetenschap en genderstudies aan het departement Filosofie en Religiestudies van de Universiteit Utrecht, en is met een joint doctorate verbonden aan het Onderzoekscentrum voor Cultuur en Gender van de Universiteit Gent.

**Mariecke van den Berg** (1983) is religiewetenschapper en als postdoctoraal onderzoeker werkzaam bij de Universiteit Utrecht binnen het departement Filosofie en Religiewetenschappen, waar ze onderzoek doet naar religieuze en genderscripts in discoursen rond bekering. Ze deed aan de Universiteit Twente promotieonderzoek naar mantelzorg en etniciteit.

## De oudejaarsconference van 2016: Verbindend en filosofisch-moraliserend

Hoewel de interpretaties over de oudejaarsconference van 2016 door de Nederlandse cabaretière Claudia de Breij – tevens de eerste vrouwelijke oudejaarsconferencier op de Nederlandse televisie ooit – sterk uiteenlopen, werd het stuk door verschillende media erg positief onthaald. Zo loofde de *NRC De Breij* voor haar ‘sterke performance’ (Beerekamp, 2017), recenseerde de *Volkscrant* het als een ‘scherpe, geestige en overtuigende

conference' (*de Volkskrant*, 2017), en had de reviewer van *Het Parool* het over een 'hoopvol en fijnbesnaard relaas' (Lips, 2017). Lovende reacties dus, waarin vooral het accent gelegd wordt op het talent van De Breij om zware onderwerpen zoals de terroristische aanslagen in Europa van 2016, de polarisering van het maatschappelijk debat omtrent (super)diversiteit en de verrechtsing van het Nederlandse politieke klimaat op een hekelende doch verfrissende wijze te behandelen.

Opvallend is dat deze drie recensies meteen een centrale bewering uit de voorstelling beamen, namelijk dat Nederland misschien wel een klein landje mag zijn maar toch groots is als het aankomt op het beschermen van 'de' vrijheid, het recht op vrije meningsuiting, en van minderheden. Nederland als een uitzonderlijke vrijplaats dus. Of, zoals De Breij het ook zelf metaforisch stelde: dit kleine landje is, zoals het oninneembare Gallicische dorpje van Astérix, anders dan de rest van de wereld, waar hoop en vrijheid hebben plaatsgemaakt voor tristesse, wanhoop, en gruwel veroorzaakt door allerlei geopolitieke conflicten. Waarmee de cabaretière meteen ook een ander element aanstipt dat als een dubbelzinnige rode draad door de conference heen loopt, namelijk de gedachte dat het best wel logisch is dat vluchtelingen naar Nederland willen komen, en dat er aan dit Nederlands koesteren van vrijheid ook een vorm van barmhartigheid hangt waardoor het beeld van de vluchteling als de 'gevaarlijke' Ander ongedaan wordt gemaakt.

Deze twee rode draden – 'gidsland' Nederland en het Nederlands exceptionalisme, en de globale vluchtelingenproblematiek – fascineerden ons, temeer omdat we na het bekijken van het stuk meteen het gevoel hadden dat wat De Breij op oudejaarsavond op televisie bracht als een soort van momentopname van de Nederlandse (en bij uitbreiding de Belgische) samenleving kon worden geïnterpreteerd. Deze twee leidmotieven werden immers overgoten met De Breij's eigen gesitueerde en kritische indrukken met betrekking tot onderwerpen zoals de net genoemde asielen immigratieproblematiek, de (super)diverse Nederlandse en Europese samenlevingen, het belang van het feminisme en minderhedenrechten, de verrechtsing en nivellering van het politieke debat, oorlog en aanslagen, en de uitdagingen verbonden aan alteriteit en differentie.

Naar ons aanvoelen krijgt de hele conference daardoor iets ambigu's: de oudejaarsconference is filosofisch-moraliserend ('we moeten dringend in eigen boezem kijken, en meer openstaan voor de Ander in een wereld vol ellende en leed'), en tegelijkertijd bewust verzoenend en verbindend ('maar Nederland is ook een ontzettend gaaf land,' inclusief denkbeeldig bijbehorend schouderklopje).

Het is deze ambigüiteit die we vanuit onze eigen (inter)disciplinaire perspectieven verder kritisch willen analyseren in dit artikel aan de hand van de volgende thema's:

- de problematisering van (super)diversiteit;
- 'goede' versus 'foute' religie;
- 'religie-cultuur' in plaats van 'religie versus cultuur';
- 'queer feminism meets homonationalism';
- populistische politiek en de verrechtsing en polarisering van het Nederlandse en Belgische publieke debat.

Aan de hand van deze thema's en door middel van een zogeheten diffractieve methodologie – of een lees- en schrijfmethode die het toelaat om verschillende auteurs, oeuvres, theorieën en versnipperde ideeën op een open, creatieve en kritische manier bijeen te brengen om zo tot iets nieuws te komen<sup>1</sup> – kwam de onderstaande dialoog tot stand.

## **De problematisering van (super)diversiteit: Tussen het afwijzen en het bevestigen van een populistische retoriek**

*De oudejaarsconferentie van Claudia de Breij lijkt gekenmerkt te worden door heel wat ambigüiteit: de conferentie zit boordevol antiracistische en antiseksistische statements, maar soms duikt er ook een eerder populistisch discours op. Denk aan het statement dat 'toch niet iedereen naar Nederland kan komen' (De Breij, 2016) en dat er dus grenzen zijn aan de Nederlandse opvangcapaciteit en gastvrijheid. Hoe kunnen we dit begrijpen? Is dit misschien een bewuste strategie van De Breij om aan te sluiten bij het brede publiek en toch kritische reflecties te stimuleren? En werkt deze strategie?*

**Lieke Schrijvers:** Deze vraag kunnen we deels begrijpen vanuit de bredere context van de oudejaarsconferentie. Dit specifieke genre kenmerkt zich vaak door een combinatie van kritiek, een positieve boodschap en het voorhouden van een spiegel. Hierbij wordt het publiek gevraagd om aan zelfreflectie te doen, terwijl dit tegelijkertijd niet al te afstotend mag werken.

Vanuit dit ambivalente karakter van de Nederlandse oudejaarsconferentie kunnen wij de strategie en stijl van De Breij volgens mij ook beter duiden: haar scherpe humor en gevatte opmerkingen bieden zeker een startpunt voor kritiek op populistisch en nationalistisch denken – een discours dat in Nederland de laatste jaren steeds meer voeten in de aarde

heeft gekregen. De Breij haalt hierbij voornamelijk uitspattingen van zogenoemd extreemrechts aan, zoals van PVV-leider Geert Wilders en de demonstraties tegen de komst van asielzoekerscentra door Pegida. Let wel: het bekritisieren van deze expliciete soort van populistische en islamofobe retoriek is niets nieuws in het Nederlandse linkse medialandschap. Hierbij worden dergelijke groeperingen regelmatig weggezet als niet behorend tot het 'ideaal' van Nederland, wat uiteindelijk een verwelkomende, progressieve en vreemdelinglievende natie heet te zijn.

Voorts denk ik dat het interessant zou zijn geweest als er tijdens de voorstelling meer aandacht was voor subtielere vormen van racisme en seksisme. Daarom zou ik stellen dat de toon van De Breij slechts tot op zekere hoogte stimuleert tot kritische zelfreflectie, aangezien de toeschouwers ruim de mogelijkheid krijgen om zich te distantiëren van racistische en seksistische uitingen doordat deze als excessen worden gepositioneerd.

**Evelien Geerts:** Ik volg Lieke ten dele in haar redenering. De Breij laat zich tijdens deze conference van haar meest dubbelzinnige kant zien, zeker als je het stuk vanuit een wat meer kritisch perspectief bekijkt. Maar dat heeft mijns inziens ook te maken met de meergelaagdheid van deze conference en De Breij's voorkeur voor complexe, sarcastische humor: toeschouwers en kijkers die haar eerdere werk en persoonlijk-politieke situering kennen, zullen waarschijnlijk sneller inzien waar ze voluit populistische kreten à la Wilders' 'Minder, minder!' hekel, terwijl anderen die haar minder goed kennen misschien niet meteen begrijpen dat de cabaretière door de voorstelling heen ook subtiel het Nederlandse plattelandsseksisme van 'Daar moet een piemel in!' aanvalt.

Ik ben er persoonlijk nog niet uit of De Breij meegaat in de nu helaas zo populaire populistische, polariserende retoriek: het klopt dat ze bij momenten de culturalisering van geweld tegen vrouwen lijkt te onderschrijven – denk maar aan die ene scène in het vluchtelingenkamp waar ze dit net iets te overduidelijk aan moslimmannen als plegers koppelt – maar tegelijkertijd schopt ze de toehoorders volgens mij ook een geweten over de dagelijkse schendingen van vrouwenrechten in eigen land, en kijkt ze dus met een even kritische blik naar Nederland.

**An Van Raemdonck:** Ik ben het eens met Lieke dat het genre van oudejaarsconference ook inhoudelijke contouren bepaalt. Het format legt als het ware een aantal regels op: we kijken in eigen boezem, maar het moet allemaal nog wel leuk blijven. Het lijkt me daarom belangrijk om ons af te

vragen wie het doelpubliek is van zo'n oudejaarsconference, en wie zich aangesproken voelt. Behalve het publiek in de zaal is dit ook een televisieshow bedoeld voor het publiek in brede zin als een 'sociale entiteit' (Warner, 2002) waarin de witte Nederlander centraal lijkt te staan. Er wordt vertrokken vanuit een ingebeeld gedeeld perspectief met de gemiddelde witte Nederlander waardoor haar/zijn blik en gevoelens centraal komt te staan. Bijgevolg blijft De Breij's maatschappijkritiek beperkt en worden slechts de excessen van racisme en seksisme aangeklaagd, waarover een veronderstelde meerderheid van Nederlanders het eens zou zijn. Een dergelijk begrip van 'het' publiek laat toe om De Breij's conference te zien als een soort van nationaal cultureel antwoord of compromis voor wie zich identificeert als progressieve witte Nederlander. De Breij formuleert herkenbare twijfels en dilemma's en spreekt passende reacties uit die progressief lijken en horen bij het idee van 'gidsland Nederland'. Een te grote radicaliteit en diepe zelfreflectie en -kritiek horen daar niet bij, en schieten het doel voorbij.

**Mariecke van den Berg:** Ik denk ook dat het goed is om in de analyse de mogelijkheden en beperkingen van deze – en eigenlijk elke – oudejaarsconference mee te nemen. De conference doet me sterk denken aan wat Dayan en Katz (1992) een 'media event' noemen: een live-uitzending die de gebruikelijke routines van het televisiekijken doorbreekt (Dayan & Katz, 1992, p. 5), die gekenmerkt wordt door een bepaalde vorm van ceremonieel (p. 7) en die erop uit is om een moment van verbinding te creëren in de wereld van de televisie, waar conflict doorgaans de norm is (p. 8). Om die verbinding tot stand te brengen wordt Claudia de Breij eigenlijk gevraagd een 'seculiere preek' te geven: het is de bedoeling dat zij een normatief geladen verhaal houdt dat appelleert aan de emoties van televisiekijkend Nederland.

*Om verder te gaan op dit thema van ambiguïteit: tijdens de oudejaarsconference zien we verschillende dubbelzinnigheden naar boven komen, die an sich goed weergeven hoe men zich in West-Europa, en in Nederland en België in het bijzonder, lijkt te verhouden tot hedendaagse sociopolitieke onderwerpen. Vooral de ambigue omgang met de steeds toenemende diversiteit – vroeger veelal omschreven als multiculturalisme, maar tegenwoordig vaker verpakt als 'superdiversiteit' (zie Crul, 2016; Geldof, 2015; Vertovec, 2006; 2009; 2012) – komt in De Breij's betoog naar voren.*

*Wat vinden jullie van dit betoog, en wat zou een mogelijke verklaring kunnen zijn voor haar vasthouden aan deze ambiguïteit?*

**Geerts:** Ik wil allereerst even inhaken op de discussie omtrent superdiversiteit. Deze term (en theorie) heeft de afgelopen jaren inderdaad aan populariteit gewonnen in zowel Groot-Brittannië als België en Nederland, en stelt vooral hoe er binnen de al bestaande maatschappelijke diversiteit nog eens een hele waaier aan socio-economische, culturele en linguïstische diversiteit bestaat.

De term zelf lijkt me een goede descriptie te geven van de bestaande multigefacetteerde diversiteit in West-Europese samenlevingen – zie bijvoorbeeld ook het onderzoek van Ico Maly, Jan Blommaert en Joachim Ben Yakoub, Belgische superdiversiteitsdenkers die in hun boek *Superdiversiteit en Democratie* (2014) een pleidooi houden om onze democratische samenleving opnieuw te denken vanuit de veronderstelling dat diversiteit niet statisch is. Ik verkies, in dialoog met dit superdiversiteitsdenken, niettemin nog steeds een meer gecontextualiseerde versie van het feministische kruispuntdenken of intersectionaliteit (zie onder andere Crenshaw, 1989, 1991; Geerts & Van der Tuin, 2013; Hill Collins, 1990; McCall, 2005; Nash, 2008; Wekker, 2002) als politieke analysetool, waarmee we naar de wirwar van intersecties tussen verschillende sociale identiteitscategorieën kunnen kijken, en machtsanalyses kunnen maken van bepaalde onderdrukkende en bevrijdende in elkaar verweven maatschappelijke structuren zonder daarbij de complexe handelingsruimte van individuen uit het oog te verliezen. Wat niet betekent dat het kruispuntdenken (en de applicatie – en soms zelfs appropriatie – ervan) zelf volledig onproblematisch is.

Het lijkt inderdaad zo te zijn dat De Breij met deze voorstelling het maatschappelijke discours over (super)diversiteit toetst, maar ik kan niet zeggen in hoeverre ze ook in de negativiteit die vaak aan dit discours gekoppeld wordt, meegaat.

**Schrijvers:** Ik sluit me bij de opmerking en voorkeur van Evelien aan, wat betreft superdiversiteit en intersectionaliteit. Ik merk dat dit laatste concept nog weinig voeten in de aarde heeft in Nederland, maar juist in België sterk in opmars is (zie bijvoorbeeld ook Geerts et al., 2016). Als de term toch wordt gebruikt in Nederland, lijkt deze vooral te zijn opgekomen binnen de politieke wetenschap nadat de multiculturele samenleving in Nederland zou zijn 'mislukt' (Scheffer, 2000; Verhagen: Multiculturele samenleving mislukt, 2011).

Door De Breij wordt een beeld geschetst dat de komst van groepen mensen met veronderstelde andere culturele praktijken een recent verschijnsel is. Hier speelt zij duidelijk in op een breder Nederlands discours waarbij de notie superdiversiteit gebruikt kan worden om deze he-

dendaagse sociopolitieke situatie te beschrijven. Echter, dit discours veronderstelt ook dat de Nederlandse cultuur gefixeerd en duidelijk af te bakenen is, waarbij culturele diversiteit een nieuw verschijnsel zou zijn. Het klopt dat er vandaag de dag veel mensen met bijvoorbeeld verschillende religieuze en nationale achtergronden in Nederland wonen, maar historisch gezien is culturele interactie uiteraard veelvoorkomend (zie ook Wekker, 2016). Het feministische kruispuntdenken biedt mijns inziens meer tools om dergelijke veronderstellingen te bevragen.

**Van Raemdonck:** De discussie over de ontwikkeling van multiculturalisme naar (super)diversiteit is zeer interessant! Het tweede concept lijkt te zijn ontstaan nadat multiculturalisme als theoretisch en politiek model zogenoemd faalde. Theorievorming over multiculturalisme als normatief denken werd dan vervangen door de koepelterm van diversiteit, een concept dat niet terug te voeren is naar een kritische traditie als analysetool (zoals gender er wel een is; zie ook Longman & De Graeve, 2014). In dezelfde lijn werd door Bracke beargumenteerd dat de term diversiteit dus nooit door de betrokken groepen zelf werd geclaimd maar in de eerste plaats door de normatieve witte meerderheid wordt toegeschreven om Andersheid aan te duiden (zie Bracke, 2014).

In de vertogen van de mainstreampolitiek en -media is diversiteit bijgevolg een machteloos en onschuldig begrip geworden dat minder problematisch overkomt (omdat het minder normatief en politiek is), en daarom minder sociale paniek creëert dan multiculturaliteit, terwijl het *in se* om dezelfde onderliggende globale sociale, culturele ontwikkelingen gaat.

**Geerts:** Dat de term van diversiteit, en bij uitbreiding dus ook die van superdiversiteit, een concept is om de Ander te labelen als Ander, met alle (veelal pejoratieve en exotiserende) toegeschreven kenmerken erbij, vind ik een gewichtig punt. Voorts ben ik ook van mening dat de term van diversiteit zelf – en het veelvuldige gebruik ervan nu – als een onschuldig, kleurloos begrip wordt gehanteerd, omdat het begrip in de afgelopen decennia een depolitiseringsproces lijkt te hebben doorlopen.

Wat de notie van (super)diversiteit betreft: Het zou best een leuk experiment zijn om eens na te gaan hoe dit depolitiseren zich precies heeft weten te voltrekken (of of het er misschien van meet af aan al was), welke bepaalde subjecten hierdoor en hiermee monddood zijn gemaakt (zie ook Lamrabet, 2017), en hoe dit proces zich verhoudt tot de verschillende intellectuele en sociopolitieke wortels van de term diversiteit (zoals de zogenaamde ‘exclusief Westerse Verlichtingstraditie van tolerantie waar het



vaak aan gelinkt wordt; de meer Amerikaans-georiënteerde (neo)liberale *corporate tradition* van *'the business case for diversity (and inclusion)'*.

**Van Raemdonck:** Wat ik jammer vind, is De Breij's kijk op culturen als homogene verzamelingen van praktijken en betekenissen. Als we 'cultuur' zo bekijken, neemt een vluchteling of asielzoeker haar/zijn culturele verzameling onvermijdelijk mee, hetgeen vervolgens mogelijk botst met de Nederlandse – al als even homogeen geziene – culturele verzameling. Zoals in het deeltje over De Breij's eigen ontmoetingen met vrouwen in Macedonische vluchtelingenkampen, waar ze zich afvraagt of 'ze nou echt tevreden zijn met een ondergeschikte rol aan de man'.

Een dergelijk begrip van cultuur als iets homogeen en stabiel gaat terug op een lange traditie waarin verschillen tussen het zelf en de Ander (en) worden gevat als culturele verschillen, in de betekenis van coherente, tijdloze en vastomlijnde verschillen (Abu-Lughod, 1991). Vanuit een dergelijke optiek zijn het deze zogenaamd culturele processen die werk en inzet vragen van de samenleving, en die de integratiediscussie bepalen. Het vlotjes laten verlopen van het inwisselen van culturele erfenissen en praktijken komt hier naar voren als de belangrijkste – en meest moeizame – component van migratie. Het essentialiseren van cultuur reproduceert een problematisch wij-zij-denken, terwijl er net heel wat andere (gegenderde) sociale, politieke en economische dimensies zijn die het verschil bepalen, en het leven in het aankomstland complex maken.

### **'Goede' versus 'foute' religie: De beperkte representatie van de Ander als religieus en moslim**

*Religie blijkt in De Breij's voorstelling soms de grote boeman te zijn, maar is op andere plekken een voorbeeld van ontroerende praktijken, zoals gospels die gezongen worden door vluchtelingen in een asielzoekerscentrum. Dit roept de volgende vraag op: wat wordt er in de voorstelling van De Breij als 'goede' en 'foute' religie gepresenteerd, en op welk moment?*

**Nella van den Brandt:** De conference valt inderdaad te benaderen in termen van soms expliciete, vaker impliciete, veronderstellingen over religie, en 'goede' en 'foute' vormen van religie. Het is interessant dat de gospels die in het asielzoekerscentrum gezongen worden de automatische gedachte onderuithalen dat vluchtelingen/asielzoekers allemaal moslims zijn (Mavelli & Wilson, 2017).

Maar het verschil dat wordt gemaakt tussen 'goede' en 'slechte' religie is

er ook een van een constructie van christendom en christenen versus islam en moslims. Er is het beeld van de swingende christenen in het asielzoekerscentrum, en de priester die een jonge wielrenster en haar carrière verdedigde, waarover De Breij zegt dat je dat 'óók [kan] doen vanuit religie' (De Breij, 2016). Een toevoeging als deze roept de vraag op naar wat anderen dan volgens De Breij zoal doen op basis van religie. De voorstelling gaat anderzijds ook in op de zorgen rond radicalisering en extremisme (Van den Brandt, 2017), waarbij De Breij terrorisme vergelijkt met 'vals spelen' en een hemelsbreed verschil neerzet tussen haar levenswijze en die van 'de sharia'. De bestaande historische en huidige discussies over de betekenis van sharia (zie bijvoorbeeld Ramadan, 2017), en De Breij's problematische een-op-eenlink tussen 'de sharia' en vrouwenbesnijdenis (zie ook Van Raemdonck, 2016) daargelaten, roepen de vraag op naar wie er een gezicht en stem krijgt, en wie niet. Er verschijnt een beeld van 'goede' religie op basis van een nadruk op het positieve (het optimistische engeltje waar De Breij naar besluit te luisteren), vergevingsgezindheid en barmhartigheid (de priester), zelf kritisch nadenken (de engeltjes die in discussie gaan met elkaar, alsook de kritische priester) en vrolijkheid en gemeenschap (de azc-christenen). Dit alles staat tegenover 'slechte' religie, en die is negatief en dogmatisch ingesteld (het pessimistische engeltje), legt de nadruk op regels en letterlijke interpretaties waar niet over te praten of te denken valt (de sharia), is onderdrukkend voor vrouwen en LGBTQI's (de sharia), en is op basis van al het voorgaande potentieel gewelddadig (terrorisme).

Opvallend is dat 'goede' religie hier zo een gezicht krijgt in de vorm van de barmhartige priester en de azc-christenen, terwijl 'foute' religie niet gepersonifieerd wordt. Daarmee blijft het op de loer liggen als iets onvoorspelbaars; iets waar je eigenlijk vooral het best ver weg van blijft. Het afwijzen van het pessimistische engeltje kan wellicht zo begrepen worden. We zien dus dat in De Breij's voorstelling moderne, kritische, positief ingestelde gelovigen (die gerepresenteerd worden als christenen) afgezet worden tegenover conservatieve, fundamentalistische of gewelddadige gelovigen (die geen duidelijk gezicht krijgen, maar door allerlei verwijzingen naar sharia en terrorisme duidelijk gekoppeld worden aan de islam en moslims).

**Van den Berg:** Ik vind het een interessante observatie dat 'goede' religie hier een gezicht krijgt, terwijl 'foute' religie abstract en op afstand blijft. Daarbij valt mij nog op dat 'goede' religie op dusdanige wijze gepresenteerd wordt dat de associaties die worden opgeroepen ook weer passen in

het saamhorigheidsgevoel en de onderlinge verbinding die de conference beoogt op te roepen. Het christendom dat hier wordt gepresenteerd heeft een hoog zondagsschoolgehalte (de gospels) of doet denken aan de gemoeidelijke sussingen van de dorpspastoor. Dit staat inderdaad in schril contrast met de wijze waarop ‘de moslimcultuur’ een plek krijgt als een bron van vrouwenonderdrukking en uiteindelijk iets volledig ‘anders’. Wat islam betekent voor de dagelijkse praktijken van de vrouwen die Claudia de Breij spreekt in de vluchtelingenkampen blijft onbesproken, tenzij het gaat om de vermeende wijze waarop islam bijdraagt aan hun onderdrukking.

*In relatie tot religie vallen inderdaad de raadgevende figuurtjes op die op De Breij's schouder zitten. Welke betekenis hebben deze figuurtjes volgens jullie? Zijn het twee stemmen die je allebei op de christelijke traditie zou kunnen terugvoeren (een traditie die dus 'goed' en 'slecht' advies voortbrengt), of zijn het misschien gesecculariseerde engeltjes die los zijn komen te staan van religie en daarom niet meer als religieuze symbolen/figuren herkend worden?*

**Van den Brandt:** De twee engeltjes op de schouder vallen mijns inziens terug te voeren op een breder gedragen monotheïstische traditie van engel-versus-duivel of goed-versus-kwaad. Tegelijkertijd zie ik ze als sterk gesecculariseerde beelden die vandaag de dag – en dus ook in De Breij's voorstelling – eerder symbool staan voor een innerlijke discussie of individuele gewetensstrijd dan dat ze zouden staan voor een religieuze/spirituele ervaring of contemplatie. De boodschap blijft dat je als individu verantwoordelijk bent om de discussie aan te gaan, en zelf onderscheid kan maken tussen ‘goede’ en ‘slechte’ raadgevers, en daarmee misschien ook wel tussen ‘goede’ en ‘foute’ religie.

**Van den Berg:** Wat ik wel interessant vind in deze discussie is dat het eigenlijk niet twee engeltjes zijn, maar een engeltje en een duiveltje. Ze krijgen alle twee een gezicht, maar daarbij wordt alleen het engeltje expliciet aan het christendom gekoppeld. Het duiveltje in de voorstelling is bovendien Maurits Hendriks, de coach die besloot dat de Nederlandse turner Yuri van Gelder naar huis moest tijdens de Zomerspelen in Rio. Een zure zeikerd, lijkt Claudia de Breij hem te vinden. Het engeltje daarentegen krijgt een positief, christelijk gezicht: dat van atleet Churandy Martina.

Hier zien we denk ik opnieuw dat voor De Breij het christendom niet is voorbehouden aan witte Nederlanders, maar dat zij het vooral koppelt aan optimisme en veerkracht.

## **'Religie-cultuur' in plaats van 'religie versus cultuur': Tussen antiracisme en problematische culturalisering**

*Claudia de Breij lijkt het geregeld op te nemen voor 'Anderen' in haar conferentie. Toch trapt ze onbewust vaak in de val van essentialisering door culturen als homogene afgelijnde blokken te begrijpen.*

*Hoe kan deze weeral dubbele beweging begrepen worden? Kan een anti-racistische boodschap wel goed aankomen als men toch blijft culturaliseren?*

**Van den Brandt:** De Breij hanteert tijdens de hele show termen als 'geloof' en 'cultuur', waarmee een onderscheid tussen de twee wordt verondersteld. Ook in antiracistische en religieus progressieve vertogen door religieuze (met name islamitische) minderheden in westerse contexten wordt vaak de cultuur-versus-religiestrategie gebruikt. Een argument dat een helder verschil poneert tussen cultuur enerzijds en religie anderzijds is in staat om misstanden, zoals ongelijkheid en marginalisering van vrouwen en LGBTQI's, te wijten aan 'de cultuur' en 'cultureel beïnvloedde' interpretaties van religieuze ideeën en voorschriften waarbij religie of 'het echte geloof', gespaard kan blijven. Het onderscheid tussen cultuur en religie is in antropologisch opzicht een constructie, maar kan politiek-strategisch van belang zijn om binnen religieuze kaders te kunnen pleiten voor emancipatie van vrouwen en LGBTQI's (Van Es, 2016).

In De Breij's voorstelling, echter, zien we dat cultuur en religie soms apart worden neergezet, en soms volledig met elkaar lijken te overlappen. Het onderscheid vervaagt in het bijzonder als het over niet-westerlingen, vluchtelingen en moslims gaat. De vluchteling wordt daarmee in het narratief van De Breij zowel tot de culturele als religieuze Ander gemaakt. Of, anders gezegd: als het over islam gaat, dan lijkt islam zowel een totaal andere religie, als een totaal andere cultuur te vertegenwoordigen. In een discours als dit wordt islam dan ook onherstelbaar anders. De enige 'oplossing' voor moslims om hieraan te ontsnappen is dan een 'bekering' tot het volgen van een West-Europees liberaal-seculier systeem van politieke, sociale en morele normen en waarden (zie Massad, 2015, p. 3).

**Schrijvers:** Ik sluit mij helemaal aan bij deze analyse. Het idee dat religie en cultuur te onderscheiden zijn van elkaar is vaak geproblematiseerd binnen de religiewetenschap. De notie dat religie iets is wat buiten de samenleving valt, en voornamelijk een privéaangelegenheid is, is een recente ontwikkeling die zich voornamelijk kenmerkt in gesecculariseerde landen (Asad, 2003; Scott, 2009). Culturen of landen waarvan verondersteld

wordt dat ‘religie’ meer publieke of politieke ruimte inneemt worden in dit narratief van secularisatie en moderniteit vaak als minderwaardig beschouwd (Avishai, 2008).

Dit onderscheid tussen religie en traditie enerzijds, en seculariteit en moderniteit anderzijds is volgens Joan Scott sterk verbonden aan gender en seksualiteit. De grens tussen seculariteit en religie wordt vaak gematerialiseerd in de positie van vrouwen en seksuele minderheden, waarbij zich in Nederland een dominant narratief heeft gevormd: secularisatie zou hand in hand gaan met emancipatie van vrouwen en LGBTQI’s (Schrijvers & Wiering, 2017; Scott, 2009). Vanuit de culturele antropologie en postkoloniale feministische kritiek kunnen dergelijke veronderstellingen geproblematiseerd worden, allereerst door het idee van secularisatie te bevragen en te benoemen. Het onderscheid tussen religie en cultuur is mede tot stand gekomen door secularisatie als ideologie van scheiding tussen kerk en staat. Dit zien wij ook duidelijk in De Breij’s betoog: religie is het probleem niet, maar wel de culturele uitingen die religie tot gevolg heeft, waarbij De Breij vervolgens oproept tot een meer helder onderscheid.

### **‘Queer feminism meets homonationalism’: Over seksisme, LGBTQI-rechten, en de Nederlandse zogeheten ‘poldertolerantie’**

*Hoewel het geen expliciet statement is van De Breij zelf, verwijst ze in de voorstelling meerdere malen naar ‘the personal is political’, één van de centrale motto’s uit de tweede feministische golf waarop het feministische activisme in Nederland en België is gebouwd, en naar haar identiteit als queer vrouw. Zo zet De Breij dus haar eigen positie in om na te denken over de politieke situatie in Nederland. Dit doet ze wanneer ze ingaat op hedendaags seksisme, maar ook om te benadrukken hoe ‘goed’ vrouwen en LGBTQI’s het hebben in Nederland. Hoe kijken jullie naar haar feminisme dat hier naar voren komt?*

**Van den Berg:** Ik zie inderdaad steeds een dubbele beweging in de voorstelling: De Breij is zich enerzijds bewust van bepaalde privileges die ze heeft als lesbische vrouw in Nederland, zoals juridische bescherming, een duidelijke wetgeving en een omgeving die haar steunt. Anderzijds is ze ook zeer kritisch ten aanzien van beweringen zoals die van minister Edith Schippers in de H.J. Schoo-lesing, namelijk dat ‘onze cultuur de beste cultuur is voor vrouwen en homoseksuelen’ (De Breij, 2017). Wat me daar-

bij opvalt is dat De Breij wel kritisch is als het op homonationalisme aankomt, maar in veel mindere mate kritiek uit op 'gendernationalisme' of op het beeld van Nederland als een feministisch paradijs.

**Van den Brandt:** De Breij lijkt homoseksualiteit als thema achterwege te laten zodra ze de grens overgaat voor haar reis naar vluchtelingenkampen. Het zou best interessant zijn om dit wegvallen eens verder te analyseren! Je zou kunnen beargumenteren dat De Breij het waarschijnlijk ongepast vond om homoseksualiteit te thematiseren in een vluchtelingenkamp, of dat ze rekening hield met een zogenaamd sociaal-cultureel en religieus taboe op gesprekken over homoseksualiteit onder vluchtelingen en asielzoekers.

Een andere piste is analoog met de bekende kritiek van zwarte feministen op het categorisch denken in feministische theorievorming, zoals geuit in de titel van de collectie *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave* (Hull, Scott, & Smith, 1982). Het huidige publieke debat dat de rechten en gelijkheid van LGBTQI's presenteert als bedreigd door de islam en moslims, en door etnisch-culturele minderheden in bredere zin (Roodsaz & Van den Brandt, 2017), genereert tegengestelde categorieën waarbij van LGBTQI's wordt verwacht dat zij enkel wit en seculier zijn, en moslims enkel heteroseksueel. Zulk een discours maakt moslims die zich als LGBTQI identificeren onzichtbaar. Een argument kan dus zijn dat zodra De Breij vluchtelingenkampen betreedt en oog in oog staat met religieuze en etnisch-culturele 'Anderen', seksuele diversiteit een blinde vlek wordt. De 'Ander' kan in dat geval niet als potentieel LGBTQI-subject gezien worden.

**Van den Berg:** Ik herken dit apart denken van religieuze en LGBTQI-identiteiten uit mijn werk voor een aantal christelijke LGBTQI-organisaties. Daar zag ik dat veel christelijke LGBTQI's tussen wal en schip vallen. Vanuit de seculiere homobeweging is vaak gedacht dat het christendom uitsluitend restrictief is ten opzichte van homoseksualiteit, terwijl in sommige kerken het idee leeft dat LGBTQI-gemeenschappen een 'uitwas' zijn van de seculiere samenleving. Binnen deze voorstelling van zaken kunnen christelijke leden van het COC of homoseksuele kerkleden nauwelijks bestaan.

In mijn onderzoek naar debatten rond de invoering van het homo-huwelijk in verschillende Europese landen heb ik gezien dat achter het op deze manier in stand houden van scheidslijnen vaak andere vragen en belangen schuilgaan, bijvoorbeeld de vraag of – en op welke wijze – religie zich mag uiten in het publieke domein (Van den Berg, 2017). Kind van de

rekening zijn dan de mensen die zich dus juist wel op deze scheidslijn bevinden. Dit roept allerlei soorten weerstand op, omdat deze mensen niet alleen die scheidslijnen bevragen, maar ook alles wat ermee samenhangt. Dat dit ook voor Nederlanders met een islamitische achtergrond geldt, zag je aan de reacties op de publieke coming-out van oud-Groen-Links-kamerlid Tofik Dibi met zijn autobiografie *Djinn* (2015). NRC-columnist Theodoor Holman verweet Dibi ‘hypocriet’ te zijn, omdat Dibi sprak over de botsingen met zijn omgeving toen hij uit de kast kwam maar tegelijkertijd ook vroeg om begrip voor de manier waarop processen van LGBTQI-emancipatie verlopen in moslingemeenschappen (Holman, 2015). In de visie van Holman is een dergelijke tussenpositie echter onmogelijk: de islam is voor hem per definitie tegen homoseksualiteit en Dibi moet dus een kant kiezen. Of zich hardop distantiëren van zijn gemeenschap, of de veronderstelde afwijzing van homoseksualiteit accepteren.

**Van den Brandt:** Een heel andere manier om de verdwijning van seksualiteit te exploreren, is om na te denken over de vluchtelingenkampen, tezamen met de specifieke vrouwengroepen, waarin De Breij belandde. Het is een setting die haar in staat stelt bepaalde gesprekken te voeren, maar die andere – meer complexe – gesprekken onmogelijk maakt. De context, zou je kunnen zeggen, stuurt aan op een vrouwen-onderling-als-vrouwen-gesprek. Op het moment dat De Breij een *women-only*-ruimte binnenstapt, wordt er verondersteld dat het gedeelde vrouw-zijn op dat moment iedereen verbindt. Het daaropvolgende gesprek gaat dan logischerwijze ook over thema’s en problematieken die vrouwen aanbelangen. Ook al wordt het in het boek met het reisverslag niet expliciet gemaakt, het kan ook wel degelijk de intentie geweest zijn van de vluchtelingenorganisatie waar De Breij mee op stap ging om zo’n ‘vrouwen-bij-elkaar-gesprek’ te genereren. De verwachting is dan dat De Breij heel geschikt is om zo’n gesprek te voeren, omdat ze als vrouw ‘dichterbij’ staat, in tegenstelling tot mannelijke politici of journalisten. Echter, op andere vlakken zal er in zo’n vrouwengroep ook veel diversiteit zijn, op basis van etnisch-culturele, linguïstische en religieuze verschillen, klasse en seksualiteit. Die diversiteit wordt net door het idee van ‘wij-vrouwen-onderling’ onzichtbaar gemaakt en uitgewist.

*Wat best interessant is, en verbonden is aan de net gevoerde discussie, is dat De Breij bij momenten heel erg queer uit de hoek komt in haar voorstelling en boek. Zo spreekt ze op een bepaald moment over haar eigen nieuw samen-*



*gestelde gezin, gekoppeld aan een grapje over hoe kinderen van een lesbisch koppel soms gigantisch grote families krijgen met allerlei verschillende meemoeders. Hoewel het niet erg expliciet wordt gemaakt, lijkt De Breij hier de grenzen van de tolerantie op te zoeken, en de toeschouwer (en lezer) te confronteren met een meer in-your-face homoseksualiteit. Wat vinden jullie hiervan?*

**Geerts:** Ik vond dit een van de meest prikkelende momenten uit de show: De Breij zocht hier inderdaad op een erg expliciete wijze de limieten van de zogenaamde Nederlandse ‘supertolerantie’ – of ‘poldertolerantie’ zo je wil – op. Ik wil hier nu niet hervallen in een discussie over de mogelijke (en broodnodige) problematisering van dit idee van liberale tolerantie – een tolerantieparadigma dat zowel in Nederland als België vaak misbruikt wordt om een zekere culturele-morele superioriteit en exceptionalisme aan te tonen – maar waar ik wel op wil focussen, is dat De Breij hier op een interessante wijze gebruikmaakt van het idee van *queer kinship*.

Dit uitdagen en deconstrueren van westerse maatschappelijke repressieve normaliseringspatronen, waar het kerngezin met twee heteroseksuele ouders er een van is, vormt het uitgangspunt van *queer theory* sinds z’n ontstaan. Net zoals bekende feministische en *queer* denkers als Judith Butler en Jack Halberstam (zie Butler, 1990; Halberstam, 2005) lijkt De Breij hier de maatschappelijke standaard van heteronormativiteit uit te dagen, en een positief pleidooi te houden voor alternatieve gezinsconstructies, in al hun *messiness*, subversie en mooiheid. Elizabeth Freeman en Donna Haraway doen dit bijvoorbeeld ook in hun oeuvre (zie onder andere Freeman, 2008; Haraway, 2015): Freeman gaat op een gelijkaardige, doch meer theoretische wijze in op deze kwestie van alternatieve gezinsvormen, en speelt met de vragen of seks, seksualiteit en relaties die *queer* zijn nog wel gelabeld kunnen worden met de notie van *kinship* omdat ze zo tegen het gekende en ‘het normale’ in gaan, terwijl Haraway, meer in de *tongue-in-cheek*-stijl van De Breij deze alternatieve wijze van *kin-making* nog radicaler opentrekt door aan te tonen hoe wij, als menselijke subjecten in een steeds meer geglobaliseerde en door met uitsterven bedreigde wereld, *in se* in niet te ontkennen relaties zitten met verscheidene *queer kin*, zoals de meer voor de hand liggende *companion species* als honden en katten, maar ook insecten, bacteriën en fungi.



## Populistische politiek en polarisering van het Nederlandse en Belgische publieke debat: maatschappijkritiek, verrechtsing, en politiek cabaret

*De Breij neemt als cabaretière met deze oudejaarsconference – een conference die tegelijkertijd dient te entertainen, maar ook hoort te verbinden – een bewuste sociopolitieke rol aan, namelijk die van de maatschappijkriticus. In hoeverre is dit soort maatschappijkritiek een politieke onderneming van kritiek en concreet verzet? En wat zou onze eigen verhouding als onderzoekers kunnen zijn ten overstaan van zulke meer entertainende maatschappijkritiek?*

**Geerts:** De Breij gaat tekeer tegen zowat elke Nederlandse politieke partijen omdat deze volgens haar allemaal vastzitten in polarisering, laksheid en negativiteit. De Breij geeft ons met deze oudejaarsconference dus inderdaad heel wat stof tot nadenken – en dus maatschappijkritische reflecties – mee. Tegelijkertijd weet ik niet of ik dit als echt politiek ‘verzet’ zou benoemen. Ik ben immers van mening dat er steeds een risico verbonden is aan het mimetisch-kritisch herhalen van een standaarddiscours – hetzij een discours over de Ander, of over seksualiteit – wat De Breij in deze show meermaals doet. Je mag immers nog zo’n subversieve intentie hebben, er zullen steeds mensen zijn die vooral het herhalende element erin blijven lezen.

**Van Raemdonck:** De conference is zeer sterk in het voorhouden van een spiegel, bijvoorbeeld door in zogezegde dialogen met asielzoekers hen te proberen ontraden om naar Nederland te komen omwille van alles wat fout loopt en door voortdurend te wijzen op de hypocrisie van populistische (en andere) politici. De snoeiharde kritiek op politieke partijen is onmogelijk te missen. Het populisme krijgt een sterke veeg uit de pan wanneer De Breij het volgende stelt: ‘Kiezers kiezen hun volgers, niet hun leiders’ (De Breij, 2016). Zij is het moe om geconfronteerd te worden met politici zonder visie die achter de kiezers aan lopen en stelt dat ‘alle politici lijken te denken dat ik een soort onderbuik met stemrecht ben, die uiteindelijk trekt naar degene die het best heel boos kan doen namens mij, die het beste mijn woede kan kanaliseren’ (De Breij, 2016). Een harde kritiek die echter gevolgd wordt door een eerder milde oproep voor ‘een positief geluid’.

**Van den Brandt:** Ook de vraag hoe we ons als academici verhouden tot de intersectie tussen cultuur en maatschappijkritiek is interessant en relevant. Aan de ene kant behoort culturele productie tot ons onderzoeksdomein, wat ons noodzaakt om kritisch te kijken naar de mogelijkheden en grenzen van entertainende maatschappijkritiek. Aan de andere kant gaat de vraag ook over onze rol als onderzoekers: in Nederland (meer dan in Vlaanderen) worden academici immers in toenemende mate gevraagd om onderzoek naar een breed publiek te ‘vertalen’ of te ‘populariseren’. Dit wil niet zeggen dat onderzoek *entertainment* moet worden, maar wel dat ook wij als onderzoekers steeds meer genoodzaakt zijn om te zoeken naar zowel formats als narratieven die aansluiten bij een breder publiek, en in staat zijn om bepaalde *common knowledge* in vraag te stellen – en die een dynamiek van herkenning-bevraging-verschuiving op zouden moeten roepen en bewerkstelligen.

De oudejaarsconference geeft volgens mij alvast inzicht in hoe ingewikkeld het kan zijn om verschillende domeinen – in dit geval cultuurproductie en maatschappijkritiek – op productieve wijze in balans te houden.

*De algemene teneur van de voorstelling leek wel gitzwart. Je zou kunnen zeggen dat De Breij in deze voorstelling vertrekt vanuit een crisisgevoel, overgoten met een existentieel sausje van wanhoop en défaitisme, en daarbij aansluitend keer op keer een verlangen naar vroegere onbezorgde tijden vertolkt.*

*Verbindt de cabaretière hiermee, of doet ze net het omgekeerde? En valt er hoop in de wanhoop te bespeuren?*

**Geerts:** Ik moet zeggen dat ik van de conference nu niet meteen vrolijk werd – maar dat word ik ook niet als ik nadenk over de wereld waarin we nu leven. Maar dat ligt misschien aan mijn vroegere filosofieopleiding en melancholische inborst...

De Breij's muzikaal en theateroeuvre heeft voor mij altijd wel een existentialistisch tintje gehad. Nummers zoals 'Het Gras' en 'Hand op het Hout' die centraal stonden tijdens *Teerling* (2014-2016) – een voorstelling waar overigens ook heel erg de nadruk gelegd werd op Nederland als klein maar dapper gidsland – gingen bijvoorbeeld ook al over existentiële ontreddering, (ouder)liefde, en verliesaversie, wat niet betekent dat ik haar meteen een abrikozencocktail zie nuttigen aan tafel met de meer nihilistisch ingestelde existentialisten van toentertijd, zoals Jean-Paul Sartre of Albert Camus. Daarvoor lijkt De Breij me nu net iets te veel waarde te hechten aan existentiële betekenisgeving, moraliteit en hoop!

Dat positieve ‘hoop-op-betere-tijden’-aspect kleeft mijns inziens ook aan deze oudejaarsconferentie, en is, door de maatschappijkritiek die eraan verbonden is, tegelijkertijd nostalgisch en visionair van aard. Het nostalgische aspect kan je lezen als een element dat eerder verdeelt dan verbindt – een verlangen naar een vroeger, meer ‘vertrouwd’ Nederland – maar het visionaire aspect zet dan weer voluit in op het verbindende: samen kunnen we iets beters van het heden en van de toekomst maken. Dit doet me denken aan filosofen zoals Ernst Bloch, Hannah Arendt en Richard Rorty, die alle drie op hun eigen wijze het hoopgevoel als basis van sociopolitieke verandering zagen.

Vooral Arendts ideeën over hoop en wat zij de ‘nataliteit’ van het menselijke subject noemt in *The Human Condition* (1958), valt volgens mij te lezen in De Breij’s focus op hoop-die-verbijndt. Voor Arendt geeft deze nataliteit, of het geboren worden van het subject – geïnspireerd op Heideggers idee van de *Geworfenheit* van het *Dasein* – het subject de vrijheid om te ageren, en dus ook om het verschil te maken. Zonder nataliteit en zonder hoop geen concrete politieke actie voor Arendt, en vooral deze koppeling tussen hoop en politiek ageren zit ook wel in De Breij’s voorstelling, vind ik. Het is immers duidelijk dat ze niet enkel tegen de schenen wil stampen, maar ook wil aanzetten tot actie, zoals bijvoorbeeld het creëren van een positiever politiek verhaal.

**Schrijvers:** Het is interessant dat Evelien deze vraag vanuit de filosofie analyseert, al kent mijn achtergrond in de antropologie ook zeker een melancholische kant! Ik ben mogelijk iets sceptischer tegenover de conclusie dat de oudejaarsconferentie direct aanzet tot actie. Dit zou je ook kunnen beschouwen vanuit een narratief oogpunt; het is immers een verhaal dat De Breij vertelt. Verhalen kennen een opbouw, een conflict en een resolutie. Het conflict vindt plaats op verschillende niveaus: er is een verlangen naar eerdere tijden maar ook een conflict over vrijheid en bescherming van de Nederlandse cultuur.

Het conflict dat hier voorgehouden wordt, weerspiegelt bredere maatschappelijke en politieke debatten: wat te doen met de toename van mensen met een andere cultuur, en hoe om te gaan met de verschillende angsten die dit in delen van de bevolking naar boven brengt? De vreemdelingenangst en -haat vindt men terug over vrijwel het gehele spectrum van de Nederlandse politiek. Zo schreef de Partij van de Arbeid mee aan de omstreden Turkije-deal waarbij vluchtelingen in Griekenland direct worden teruggestuurd naar Turkije, en kent de liberale partij VVD een partijprogramma waarin veel nadruk ligt op het beschermen van de ‘eigen cul-

tuur'. Naast een ongemak (of zelfs xenofobie) met betrekking tot de plaats van etnisch-culturele minderheden binnen het ideaal van Nederlands nationalisme, komt er een bijkomend vraagstuk naar boven in de omgang met extreemrechts.

Na de recente verkiezingsuitslagen van de VS en Nederland, waarbij de extreemrechtse PVV de tweede grootste partij is geworden, lijken meer gematigde partijen in het politieke landschap voor een nieuw dilemma te staan: in hoeverre is het nodig intolerant te zijn om idealen van vrijheid en gelijkheid te beschermen? Deze vragen zijn zowel gericht naar etnisch-culturele minderheden als naar xenofobe politici zelf: hoe ver kunnen de Nederlandse idealen van gelijkheid en vrijheid gaan, wanneer dit voor anderen een gevoel van onveiligheid kan veroorzaken? Dit zijn vragen die ik vaak hoor in het politiek debat, maar volgens mijn feministische en antiracistische hart de plank compleet misslaan, aangezien het discriminatie en uitsluiting in de hand werkt door middel van nationalistische retoriek. Het zijn wel de dilemma's waar De Breij op inhaakt, en waar het hele conflict zich dus situeert. Uiteindelijk biedt zij, zoals het een goed verhaal betaamt, tot op zekere hoogte een oplossing voor dit conflict. De Breij is immers kritisch over dit nationalistische discours, wat inderdaad zou kunnen leiden tot politieke actie. Tegen het einde van de voorstelling, echter, is de conclusie dat Nederland toch echt een 'gaaf land' is, en roept de cabaretière op om allemaal 'wat liever' te zijn voor elkaar als oplossing voor de verharding van het politieke klimaat.

Na een dergelijk kritische voorstelling vind ik dit zelf eerlijk gezegd een wat teleurstellende uitkomst, waarbij de toeschouwer toch met een positief en hoopvol gevoel de zaal verlaat, en het conflict opgelost lijkt te zijn.

**Van den Brandt:** Ik haak graag aan op Liekes bedenkingen en overwegingen. Aan het einde van de voorstelling is er inderdaad de conclusie dat Nederland een 'gaaf land' is en dat het daarmee heel begrijpelijk is dat dit land zoveel aantrekkingskracht uitoefent op vluchtelingen en asielzoekers. Waar dus de komst van vluchtelingen en asielzoekers mee wordt omarmd – en je zou kunnen zeggen dat De Breij hiermee haar toehoorders oproept om hierin mee te gaan. Maar ik vond het persoonlijk eigenlijk een moment van ontbinding in plaats van verbinding: diegenen die zich niet makkelijk kunnen vinden in het karakteriseren van Nederland als een 'gaaf land' zullen zich hier minder door aangesproken voelen of zichzelf zelfs onttrekken aan De Breij's 'positieve' boodschap.

## Concluderende beschouwingen

Bovenstaande dialoog over De Breij's conference heeft niet alleen onze ideeënuitswisseling verder ontwikkeld en verdiept, maar leverde ook een aantal nieuwe gezamenlijke inzichten op – ook al staan we allicht nog steeds niet allen op eenzelfde manier in de discussies over (super)diversiteit, ras/ethniciteit, religie, en gender en seksualiteit. De notie van dubbelzinnigheid en meerduidigheid van cultuurproductie, maar ook van academisch onderzoek, maatschappijkritiek, en activisme, is in ieder geval bewaard gebleven. Een inzicht dat daaraan te koppelen valt, is dat wie we zijn, waar we vandaan komen, en wat we onderweg hebben opgestoken, ertoe doet: onze reacties op de oudejaarsconference, en op elkaar, worden onder andere bepaald door onze achtergronden, academische disciplines, interesses en engagementen op analytisch, sociaal-politiek en/of religieus vlak. Terwijl voor de een de discussie over (super)diversiteit van groot belang is (gezien bijvoorbeeld de opkomst van de term en dito debat in Vlaanderen), hecht een ander wellicht meer belang aan het ontrafelen van impliciete veronderstellingen over religie door de oudejaarsconference heen. De deelnemers aan het gesprek vonden elkaar echter expliciet in de passie om vanuit feministische, postkoloniale/antiracistische en *queer* perspectieven na te denken over de discursieve en praktische mogelijkheden voor een meer inclusieve samenleving. De conversatie toont dat een meervoudigheid aan kritische perspectieven ertoe doet.

## Noot

1. Het fysische fenomeen van diffractie wordt door de *feminist science studies*-denkers Donna J. Haraway en Karen Barad op een metaforische wijze ingezet in hun eigen werk: Haraway gebruikt diffractie ter vervanging van het paradigma van reflectie in navolging van Trinh Minh-ha's filosofie van niet-segregatieve differentie (Minh-ha, 1988/1997) om objectiviteit en wetenschappelijke kennisproductie op een feministische, gesitueerde wijze te herdenken. Voor Haraway staat diffractie voor een andere benadering ten overstaan van differentie en denken waarbij het verschil in zijn eigenheid gelaten wordt (Haraway, 2004/1992 en 1997). Diffractief denken – en bij uitbreiding lezen, schrijven, en lesgeven – duidt op een meer respectvol en verantwoord engagement met de wereld en filosofische oeuvres, en dit wordt onder meer toegepast door Barad in *Meeting the universe halfway* (2007) waar verschillende filosofische teksten en denkers op een diffractieve, meer affirmatieve manier, en dus aanvullende manier, herlezen worden. Zie ook Geerts en Van der Tuin (2016). In dit artikel hebben we bewust geëxperimenteerd met een diffractieve methodologie door te werken met een *Google Documents*-structuur, waarbij alle vijf de deelnemers keer op keer geconfronteerd werden met nieuwe schrijfsels en opmerkingen van elkaar, die dan telkens sa-

mengebracht werden en een uiteindelijk document met nieuwe, creatieve inzichten deed ontstaan. Zie ook Bozalek en Zembylas (2017).

## Bibliografie

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. In R.G. Fox (Ed.) *Recapturing anthropology: Working in the present* (137-162). Santa Fe: School of American Research Press.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Avishai, O. (2008). "Doing religion" in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency. *Gender & Society*, 22(4), 409-433.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- Beerekamp, H. (2017). Claudia de Breij verbindt met Oudejaarsconference. *NRC*. 01/01/2017. <https://www.nrc.nl/nieuws/2017/01/01/claudia-de-breij-verbindt-retorisch-a1539235>
- Bozalek, V., & Zembylas, M. (2017). Diffraction or reflection? Sketching the contours of two methodologies in educational research. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 30, 111-127.
- Bracke, S. (2014). The unbearable lightness of gender and diversity, *Digest*, 1(1), 41-50.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. London: Routledge.
- Collins, P.H. (1990). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Boston: Unwin Hyman.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139-167.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Crul, M. (2016). Super-diversity vs. assimilation: how complex diversity in majority-minority cities challenges the assumptions of assimilation. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42, 54-68.
- Dayan, D., & Katz, E. (1992). *Media events. The live broadcasting of history*. Cambridge: Harvard University Press.
- De Breij, C. (2014-2016). *Teerling*.
- De Breij, C. (2016). *Oudejaarsconference*.
- De Breij, C. (2017). *De Oudejaars*. Amsterdam: Lebowski Publishers.
- de Volkskrant (2017). Claudia de Breij scherp, geestig en intelligent in oudejaarsconference. 03/01/2017. <https://www.volkskrant.nl/theater/claudia-de-breij-scherp-geestig-en-intelligent-in-oudejaarsconference~a4443350/>
- Dibi, T. (2015). *Djinn*. Amsterdam: Promotheus.
- Freeman, E. (2007). Queer belongings: Kinship theory and queer theory. In G. E. Haggerty & M. McGarry (Eds.). *A Companion to lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer Studies*, 293-314. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Geerts, E., Terlien, M., & Brandt, N. van den (2016). Visietekst. What do we talk about ... when we talk about ... gender & superdiversity? Het belang van een intersectioneel feminisme in postfeministische, superdiverse tijden. *Kif Kif*. 15/08/2016. <http://www.kifkif.be/actua/visie->

- tekst-summer-school-het-belang-van-een-intersectioneel-feminisme-in-postfeministische-sup
- Geerts, E., & Tuin, I. van der (2016). Diffraction & reading diffractively. *New Materialism*. <http://newmaterialism.eu/almanac/d/diffraction>
- Geldof, D. (2015). De transitie naar superdiversiteit. Van grootstedelijke naar Vlaamse realiteit, *Christen-Democratische Reflecties*, 3, 66-75.
- Halberstam, J. (2005). *In a queer time and place: Transgender bodies, subcultural lives*. New York: New York University Press.
- Haraway, D. (2004/1992). The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d Others. In *The Haraway reader* (pp. 63-124). New York: Routledge.
- Haraway, D. (1997). *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan@Meets\_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin. *Environmental Humanities*, 6, 159-165.
- Hull, A.G., Scott, P.B., & Smith, B. (Eds.). 1982. *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave: Black women's studies*. New York: The Feminist Press at the City University of New York.
- Holman, T. (2015, 11 november). Het lijkt gerechtvaardigd Tofik Dibi te vragen hoe hypocriet hij nu nog is. *NRC*. <https://www.parool.nl/ opinie/het-lijkt-gerechtvaardigd-tofik-dibi-te-vragen-hoe-hypocriet-hij-nu-nog-is-a4183934/>
- Lamrabet, R. (2017). *Zwijg, allochtoon!* Berchem: EPO vzw.
- Lips, H. (2017). Claudia de Breij deed een hoopvol en fijnbesnaard relaas. *Het Parool*. 02/01/2017. <https://www.parool.nl/kunst-en-media/claudia-de-breij-deed-een-hoopvol-en-fijnbesnaard-relaas-a4442840/>
- Longman C., & De Graeve, K. (2014). From happy to critical diversity: intersectionality as a paradigm for gender and diversity research, *Journal of Diversity and Gender Studies*, 1(1), 33-39.
- Massad, J. (2015). *Islam in liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mavelli, L., & Wilson, E. (Eds.) (2017). *The refugee crisis and religion: Secularism, security and hospitality in question*. London: Rowman & Littlefield.
- McCall, L. (2005). The complexity of intersectionality. *Signs: Journal of women in culture and society*, 30(3), 1771-1800.
- Maly, I., Blommaert, J., & Ben Yakoub, J. (2014). *Superdiversiteit en democratie*. Berchem: EPO vzw.
- Minh-ha, T.T. (1997/1988). Not you/like you: Postcolonial women and the interlocking questions of identity and difference. In A. McClintock, A. Mufti, & E. Shohat (Eds.) *Dangerous liaisons: Gender, nation, and postcolonial perspectives* (pp. 415-449). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nash, J.C. (2008). Re-thinking intersectionality. *Feminist review*, 89(1), 1-15.
- Ramadan, T. (2017). *Islam: The essentials*. New Orleans: Pelican.
- Roodsaz, R., & Brandt, H.P. van den (2017). Properly gay? The construction of ethnosexual subjectivity in sexual counter-narratives of civil society agents. *Lambda Nordica: Nordic-based journal on LGBTQ Studies* (2-3), 68-92.
- Scheffer, P. (2000, 29 januari). Het Multiculturele Drama. *NRC Handelsblad*.
- Schrijvers, L.L., & Wiering, J.O. (2017). Religious and Secular Discourses and Practices of Good Sex. [Forthcoming].
- Scott, J.W. (2009). 'Sexularism'. Ursula Hirschmann Lecture, April 23. Florence: European University Institute.
- Van den Berg, M. (2017). Rings for the rainbow family, religious opposition to the introduction of same-sex marriage in Sweden. *Theology & Sexuality*, 23(3), 229-244.

- Van den Brandt, H.P. (2017). Public renderings of Islam and the jihadi threat – Political, social, and religious critique in civil society in Flanders, Belgium. In J. Mapril, R. Blanes, E. Giumbelli & E.K. Wilson (Eds.). *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective* (pp. 107-146). New York: Springer.
- Van Es, M. (2016). Norwegian Muslim women, diffused Islamic feminisms, and the politics of belonging. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 117-133.
- Van Raemdonck, A. (2016). *Female genital cutting and the politics of Islamicate practices in Egypt. Debating development and religious/secular divide*. Gent: UGent. PhD Thesis.
- Verhagen: Multiculturele samenleving mislukt. (2001, February 15). *Algemeen Dagblad*. <https://www.ad.nl/binnenland/verhagen-multiculturele-samenleving-mislukt~a57cc8cc/>
- Vertovec, S. (2006). The emergence of Super-Diversity in Britain. *Centre on Migration, policy and Society*. University of Oxford: Working Paper 25.
- Vertovec, S. (2007). Super-Diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies* 30, 1024-1054.
- Vertovec, S. (2012). 'Diversity' and the social imaginary. *European Journal of Sociology* 53, 287-312.
- Warner, M. (2002). Publics and counterpublics (abbreviated version), *Quarterly Journal of Speech*, 88(4), 413-425.
- Wekker, G.D. (2002). *Nesten bouwen op een winderige plek: Denken over gender en etniciteit in Nederland*. Utrecht: Utrecht University. Oratie.
- Wekker, G. (2016). *White innocence: Paradoxes of colonialism and race*. London: Duke University Press.