UNIVERSITY OF AMSTERDAM

UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Stuck in a revolving door : secularism, assimilation and democratic pluralism

Jansen, H.Y.M.

Publication date
2006

Link to publication

Citation for published version (APA):
Jansen, H. Y. M. (2006). *Stuck in a revolving door : secularism, assimilation and democratic pluralism*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam].

General rights
It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations
If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: https://uba.uva.nl/en/contact, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (https://dare.uva.nl)

Download date:13 okt 2026

Samenvatting
(Summary in Dutch)

In dit proefschrift presenteer ik een kritische analyse van twee begrippen die een centrale rol spelen in de geschiedenis van de omgang met etnische en religieuze minderheden in Europa: assimilatie en secularisme. In de zoektocht naar alternatieven voor het problematisch geachte multiculturalisme wordt de laatste jaren zowel in de sociale en politieke theorie als in publieke debatten in toenemende mate naar deze twee historisch gelaagde begrippen verwezen.

Assimilatie en secularisme hebben niet dezelfde status in debatten over de omgang met etnische en religieuze minderheden. Assimilatie is in de tweede helft van de twintigste eeuw vooral in normatieve zin in onbruik geraakt, omdat het begrip werd geassocieerd met de onvrijwillige aanpassing van minderheden en migranten aan nationale meerderheidsculturen. Assimilatiepolitiek werd beschouwd als een aantasting van de individuele vrijheden in een liberale rechtsstaat, en bovendien als een bron van maatschappelijke conflicten. Tegen deze achtergrond is het begrip multiculturalisme ontstaan, dat lange tijd als het legitieme alternatief voor assimilatie werd gezien en als een soort paraplubegrip werd gebruikt voor de erkenning van de rol van minderheidsvorming in (post-)moderne natiestaten, vooral onder condities van mondialisering en postkoloniale migratie.

Secularisme heeft in veel opzichten een andere reputatie dan assimilatie. Het wordt in de meeste liberale visies op de rechtsstaat gezien als een mogelijkheid, of zelfs een voorwaarde, om op vreedzame wijze samen te leven ondanks religieuze verschillen. Secularisme wordt meestal opgevat als 'scheiding van

kerk en staat'. Hoewel dit niet noodzakelijkerwijs zo hoeft te zijn, wordt deze scheiding vaak verbonden met de verwachting dat individuen de beleving van hun religie tot de privé-sfeer beperken, of dat ze religie opvatten en ervaren als een individuele verhouding tot God, of dat ze religie helemaal vaarwel zeggen. Secularisme wordt veelal beschouwd als een legitiem en efficiënt principe, dat slechts vereist dat burgers hun religieuze beleving tot de privé-sfeer beperken.

In mijn onderzoek naar de geschiedenis van de begrippen assimilatie en secularisme in het moderne Frankrijk (1789-heden) laat ik zien dat deze begrippen en de ermee samenhangende praktijken echter meer met elkaar verweven zijn dan vaak wordt verondersteld. Ik betoog dat de problematiek die hiermee verbonden is ons ertoe zou moeten aanzetten niet te licht te denken over de wenselijkheid multiculturele politiek te vervangen door een liberalisme dat het seculiere karakter van de moderne staat sterk benadrukt. In plaats daarvan stel ik voor multiculturalisme te herijken als 'relationeel democratisch pluralisme'.

Ik ontwikkel mijn visie op de historische verwevenheid van assimilatie en secularisme vooral in de Franse context, omdat beide begrippen daar een centrale rol spelen in de omgang met minderheden, al vanaf de Revolutie van 1789. Deze traditie werkt bovendien nadrukkelijk door in het huidige Frankrijk, bijvoorbeeld in het recente verbod om 'opvallende religieuze tekens' (*signes religieux ostensibles*) zoals een hoofddoek, een keppel of een 'groot kruis' te dragen op openbare scholen en tijdens het uitoefenen van publieke functies.

Het werk van de Franse schrijver Marcel Proust (1871-1922) speelt een belangrijke rol in mijn onderzoek. Het lijkt op het eerste gezicht misschien vreemd om een zo complex historisch, sociaal en politiek onderwerp als ik hierboven heb geïntroduceerd via een roman te benaderen. Niettemin meen ik dat een cultuur-analytisch en historisch-filosofisch onderzoek naar Prousts roman *À la recherche du temps perdu* (*Op zoek naar de verloren tijd*) inzicht kan verschaffen in de onderlinge samenhang tussen secularisme en assimilatie op een niveau waar historische, politieke en intersubjectieve aspecten met elkaar verweven zijn. Ik treed hierbij in het voetspoor van Hannah Arendt en Walter Benjamin, die Proust als een scherpzinnige getuige van de ambivalenties en dubbelzinnigheden rond assimilatie hebben gelezen, met name in de context van de Dreyfus Affaire (1894-1906).

Dit proefschrift bestaat uit *vier delen*. In *hoofdstuk 1* en *2* analyseer ik twee hedendaagse stromingen in de sociale wetenschappen en politieke theorie waarin wordt gepleit voor de herintroductie van assimilatie als een acceptabel of zelfs noodzakelijk begrip om de integratie van migranten te begrijpen. In reactie hierop introduceer ik het alternatief van democratisch relationeel plura-

lisme. In *transit I, hoofdstuk 3* en *4* analyseer ik de ambivalenties rond assimilatie en secularisering in de negentiende eeuw, zoals die naar voren komen in het werk van Proust. *Transit II, hoofdstuk 5* en *6* gaan over het Franse secularisme (*laïcité*). Ik analyseer eerst de manier waarop dit begrip in de vroege Derde Republiek (1870-1905) is ontwikkeld. Vervolgens ga ik in op de herformulering van dit begrip door de 'Commissie Stasi', die in 2003 de Franse regering adviseerde het dragen van 'opvallende religieuze tekens' op openbare scholen en in publieke functies te verbieden. In *hoofdstuk 7* keer ik terug naar het werk van Proust en ontleen ik aan de wijze waarop cultureel geheugen naar voren komt in zijn roman een kritische visie op modernistische begrippenkaders met betrekking tot secularisering. In de *conclusie* stel ik voor het secularistische en assimilationistische paradigma te verlaten en in plaats daarvan religieuze neutraliteit zodanig te herformuleren, dat ze niet meer de privatisering of verinnerlijking van religie vooronderstelt. Hieronder werk ik deze schets van de hoofdstukken verder uit.

ꕥ

Hoofdstuk 1 gaat over de visie op assimilatie van de Franse socio-historicus Gérard Noiriel. Hij betoogt dat assimilatie onontkoombaar is in de context van de moderne natiestaat. Assimilatie vat hij daarbij op als het 'sociale proces dat leidt tot een in zekere mate afgedwongen linguïstische, culturele en politieke homogenisering' (Noiriel 1992: 86). De aanpassingsdruk die op migranten staat, maar vooral op de tweede generatie, is volgens Noiriel zo groot, dat dit proces onafhankelijk van onze politieke keuzes plaatsvindt. We moeten dan ook niet proberen dit proces tegen te gaan of beleidsmatig te beïnvloeden, dus multiculturele noch assimilationistische politiek voeren. Wél moet worden erkend dat migranten en hun kinderen een grote prijs betalen voor hun integratie—bijvoorbeeld omdat ze in moeilijke economische posities verkeren, gediscrimineerd worden of innerlijke twijfels kunnen hebben over 'waar je nu eigenlijk bij hoort'. Daarom moet elke suggestie vermeden worden dat migranten 'anders' zouden zijn, bijvoorbeeld minder ingeburgerd. Het essentiële probleem voor migranten ligt volgens Noiriel met name in de gebrekkige mogelijkheden voor hun sociale mobiliteit, een vorm van uitsluiting die uiteindelijk vooral met klassenpositie samenhangt.

Noiriels visie doet recht aan de kracht van assimilatiedruk en verduidelijkt dat culturele diversiteit in de context van migratie niet het behoud van een gegeven cultuur of een identiteit zou moeten of kunnen betekenen. Hij heeft echter niet veel oog voor de culturele transformaties die een zekere mate van pluralisering wél mogelijk hebben gemaakt. Bovendien blijven de normatieve (liberale) argumenten die zo'n pluralisering ook legitimeren in zijn analyse

onderbelicht.

In *hoofdstuk 2* ga ik mede om die reden in op het pleidooi van een aantal sociologen om het begrip assimilatie *binnen* het kader van het liberalisme te herintroduceren (Ewa Morawska, Christian Joppke en Rogers Brubaker). Zij bepleiten het gebruik van een dynamisch, constructivistisch begrip van cultuur, en het gebruik van het assimilatiebegrip als alternatief voor integratie. 'Integratie' suggereert volgens hen dat moderne samenlevingen geïntegreerde gehelen zijn, waarin je ook als individu wel of niet kunt zijn geïntegreerd. Het gebruik van het begrip assimilatie kan hiervoor een alternatief bieden als we het maar op een abstracte manier gebruiken. Het betekent dan slechts dat migranten in sommige, maar niet noodzakelijkerwijs alle maatschappelijke velden op gelijke wijze gaan functioneren als ingezetenen. Dit assimilatiebegrip zou volgens hen minder culturele homogeniteit veronderstellen dan integratie.

Assimilatie kan volgens Joppke en Morawska dus binnen een liberaal kader plaatsvinden. In het traditionele, homogeniserende begrip van assimilatie werd van migranten (en nationale minderheden) verlangd dat ze hun oude culturele praktijken actief zouden verdringen. Zo mochten de Franse Bretons in de jaren vijftig van de twintigste eeuw in publiek alleen Frans spreken. Tegenwoordig vindt assimilatie volgens Joppke en Morawska plaats binnen een pluralistisch kader. De mogelijkheid om meerdere talen tegelijk te leren, maakt bijvoorbeeld een overgang van de ene moedertaal naar de andere in een paar generaties mogelijk, zónder dat iemand gedwongen wordt haar moedertaal op te geven. En dankzij de scheiding van kerk en staat kunnen migranten in vrijheid hun religie vormgeven in de nieuwe context. '*De facto* multiculturalisme' staat volgens de liberaal assimilationisten dan ook niet op gespannen voet met assimilatie. Dit geldt alleen voor de officiële variant van het multiculturalisme die is gebaseerd op een te statisch begrip van cultuur. Ook burgerschap is volgens hen eindelijk echt liberaal geworden, omdat burgerschap is 'gedeëtniseerd' en meer mogelijkheden voor dubbele nationaliteit zijn ontstaan.

Hoewel ik de kritiek op het integratiebegrip en het pleidooi voor dubbele nationaliteit van de liberaal assimilationisten deel, heb ik kritiek op hun rooskleurige voorstelling van 'gedeëtniseerd burgerschap'. Bovendien betwist ik hun opvatting dat *de facto* multiculturalisme kan volstaan met een klassiek-liberale definitie van burgerschap. Als alternatief voor het pleidooi van de liberaal assimilationisten stel ik voor om multiculturalisme los te maken van een statisch begrip van 'cultuur', en het niet (langer) op te vatten als een politiek van culturele diversiteit, die vanuit bestuurlijke kaders kan of moet worden vormgegeven. In plaats daarvan pleit ik voor relationele en democratische vormen van pluralisme. Dan staat de vraag centraal in welke mate en in welk tempo culturele transformaties plaatsvinden en vooral wie daarover zeggenschap heeft. Dit pluralisme beoogt een rechtvaardige verdeling van macht,

status en zeggenschap over alle burgers (en in zekere mate ook de andere aanwezigen in een land of regio)—ongeacht hun seksuele oriëntatie, gender, klassenpositie, etnische achtergrond en religieuze affiliatie. Om deze rechtvaardige verdeling te bereiken hebben we echter niet genoeg aan strikt liberale definities van burgerschap die abstraheren van het behoren tot bepaalde minderheidsgroepen. De gebrekkige culturele en religieuze neutraliteit van de natiestaat produceert namelijk machtsverschillen tussen minderheden en meerderheden die, uitgaande van die definities, niet voldoende gecompenseerd kunnen worden. Deze ongelijkheid moet worden gecompenseerd met culturele en institutionele vormen van pluralisme die de stem van minderheden—en van minderheden binnen minderheden—actief verdisconteren. Ik verwijs in mijn uitwerking van deze vorm van pluralisme naar theorieën van met name Iris Marion Young, Ayelet Shachar, Nancy Fraser, Joseph Carens, Rainer Bauboeck en Veit Bader.

Een hiermee samenhangend aspect van mijn kritiek op degenen die het begrip assimilatie willen herinvoeren, betreft de projectie van processen van culturele homogenisering op het Europese verleden. Ik wijs erop dat ook in de hedendaagse context een grote druk op migranten staat om zich zo veel mogelijk aan te passen en hun culturele achtergrond niet publiekelijk te tonen, vooral waar het om religieuze praktijken gaat. Hier raakt assimilatie direct aan secularisme. De suggestie dat we over de pijnlijke geschiedenis van assimilatie in de Europese context heen kunnen stappen, is mijns inziens verbonden met de veronachtzaming van deze problematiek. Vervolgens stel ik voor om hier zelfkritischer te werk te gaan en de ambivalenties van de negentiende-eeuwse geschiedenis van de assimilatie van de Franse joden te belichten.

Dit voorstel werk ik uit in *transit I, hoofdstuk 3* en *hoofdstuk 4*. Het verwachtingspatroon dat met assimilatie samenhing, werd aan het einde van de negentiende eeuw geformuleerd door Théodore Reinach, een van de eerste Franse historici van het Jodendom. In een beroemde passage uit 1884 stelt hij dat de Emancipatie van de joden—het verwerven van burgerrechten in 1791—een enorme verworvenheid betekent, omdat de oude verschillen tussen mensen op basis van 'ras' en 'klasse' zijn overwonnen, en ze zonder onderscheid naar hun etnische achtergrond of religieuze gevoelens dezelfde rechten en plichten hebben gekregen. Joden, protestanten, katholieken en moslims kunnen allemaal in de 'geciviliseerde staat' participeren. Dit heeft volgens Reinach als consequentie dat de joden zich moeten identificeren met de 'volkeren die hen hebben geaccepteerd'. Ze kunnen zijns inziens daarom beter 'afzien van de praktijken ... en eigenaardigheden in hoe ze zich kleden en hun taal, die ertoe zouden kunnen leiden dat ze geïsoleerd raakten van hun medeburgers, in één woord, ophouden als diasporische natie te bestaan, en zichzelf enkel als religieuze denominatie beschouwen' (Reinach 1901 [1884]: 305-6).

Prousts roman *À la recherche du temps perdu* vertelt, ironiseert en analyseert de scheve, gedeeltelijk zelfs averechtse praktische en discursieve effecten die optraden toen een dergelijk verwachtingspatroon als vanzelfsprekend werd gezien. Mijn interpretatie is geïnspireerd door Hannah Arendt. In *The Origins of Totalitarianism* beargumenteert zij dat Proust getuige was van een probleem waarmee de joden in de negentiende eeuw in geconfronteerd werden. Het gaat Arendt er daarbij om dat de joden, nadat ze alle objectief particulariserende aspecten van hun joodse achtergrond hadden opgegeven en volledig waren geseculariseerd, helemaal niet de publieke irrelevantie van hun achtergrond bevestigd zagen, maar eerder met nieuwe vormen van 'andersheid' werden geconfronteerd, nu in genaturaliseerde vorm. In mijn interpretatie van Prousts roman probeer ik te laten zien hoe deze problematiek samenhing met het feit dat burgerschap werd beschouwd als iets waarbij wij kunnen of moeten abstraheren van particulariteiten, en waarbij culturele, religieuze en sociale verschillen 'onzichtbaar' moeten worden.

Hoofdstuk 3 gaat over de *performance* die de grootvader van de hoofdpersoon Marcel nogal eens opvoert als die een schoolvriend meebrengt. De grootvader, die meestal van tevoren 'aanvoelt' wanneer iemand een joodse achtergrond heeft, neuriet bij binnenkomst van de vriend een aantal aria's uit opera's die de verhouding tussen christenen en joden tot thema hebben. Er ontstaat een semi-publieke culturele ruimte waarin een afstand tussen de personages wordt gecreëerd, die voor de gast niet benoembaar en dus ook niet gemakkelijk te ontkennen is. In mijn interpretatie van deze culturele ruimte probeer ik te laten zien hoe Prousts roman inzichtelijk maakt dat een vorm van bijna onbenoembare uitsluiting ontstond in samenhang met de negentiende-eeuwse verwachtingspatronen met betrekking tot assimilatie.

In *hoofdstuk 4* interpreteer ik Prousts metaforen als een exploratie van de rol van cultureel geheugen in de productie van cultureel verschil. De metaforen vertellen het effect van de verwachting dat publieke verschillen zouden verdwijnen, terwijl de culturele herinneringen aan die verschillen nog doorwerkten. Dit effect was dat verschillen nog steeds werden gezien en zelfs actief geproduceerd, maar nu met de bijkomende gedachte dat ze niet legitiem waren. Hierdoor konden degenen die feitelijk volledig waren geassimileerd voortdurend gescreend worden op of ze 'er wel bij hoorden' en stond in sommige opzichten bij voorbaat vast dat het antwoord negatief zou zijn. In dit verband ga ik in op de Proustiaanse metafoor van 'vastzitten in een draaideur' (*to be 'stuck in a revolving door'*).

Transit II, hoofdstuk 5 en *hoofdstuk 6* gaan over de vraag op welke manier de verwachtingen rond assimilatie nu nog een rol spelen of weer zouden kunnen gaan spelen. In *transit II* betoog ik enerzijds dat letterlijke verwachtingen hieromtrent niet zo groot zijn omdat postmoderne maatschappijen op velerlei

wijzen zijn gepluraliseerd, maar dat tegelijkertijd een dergelijke voorstelling van integratie nog steeds onze verwachtingspatronen reguleert. Dit geldt vooral voor de manier waarop geprivatiseerde religie als 'moderne' religie tegenover een meer publieke religie wordt gesitueerd. Een dergelijk scherp onderscheid speelt nog steeds een rol in de conceptuele schema's waarmee de thematiek rond religie en moderniteit wordt begrepen. We zien dit vooral terug in hedendaagse discussies over hoe wij ons een Franse of Europese Islam zouden moeten voorstellen.

Hoofdstuk 5 belicht de manier waarop tussen 1870 en 1905 het neo-kantiaanse denken een rol speelde in de ontwikkeling van het Franse secularisme. Ik bespreek in dit verband een aantal cartoons die de dichotomische verhouding tussen vrijheid en gebondenheid, of ook die tussen (Verlichte, Republikeinse) moderniteit en (Katholieke) (neo-)traditie tot thema hebben. Hedendaagse secularismekritieken van bijvoorbeeld Talal Asad en William Connolly richten zich vooral op deze erfenis van dichotomisch denken in het secularisme. Zij baseren zich hierbij op filosofische theorieën die ieder scherp onderscheid tussen individualiteit en culturele patronen ter discussie hebben gesteld. Zulke theorieën, bijvoorbeeld die van Ludwig Wittgenstein en Michel Foucault, benadrukken de rol van machtsverhoudingen, leerprocessen en geïnstitutionaliseerde praktijken in de vorming van het subject. Mijn specifieke invalshoek in deze problematiek is vooral de verwevenheid van assimilatiedruk en verwachtingen omtrent secularisering.

Hoofdstuk 6 traceert de erfenis van de dichotomie tussen vrijheid en 'toebehoren' (*appartenance*) in het rapport van de commissie Stasi. Die staat een seculiere, moderne vorm van religie voor onder verwijzing naar het negentiende-eeuwse *franco-judaïsme*. Ik analyseer de wijze waarop de commissie Stasi de wens om een hoofddoek te dragen interpreteert. De commissie beschouwt deze wens als een uiting van ofwel traditionalistische, ofwel (identiteits)politieke religie. In beide gevallen interpreteert de commissie haar als een collectieve en daarmee niet-moderne uiting van religie, of van *communautarisme*. De commissie Stasi ziet over het hoofd dat deze wens ook geïnterpreteerd kan worden als een manier om praktische (traditionele), individuele (moderne) en identiteitspolitieke (post-moderne) aspecten van identiteitsvorming te verweven. Bovendien vergeet ze dat deze aspecten ook allemaal een zekere legitimiteit kunnen hebben. Een zelfde fascinatie voor breuken en omslagen tussen moderne, 'autonome' vormen van zelfontplooiing enerzijds, en traditionalistische en identiteits-politieke vormen van religie anderzijds, zien we volgens mij terug in een aantal fragmenten van Gilles Kepel, Alain Touraine en Marcel Gauchet over de plaats van religie (en van *'communautarisme'*) in de hedendaagse politiek.

Op grond van mijn kritiek op het rapport van de commissie Stasi en de

hierboven genoemde auteurs, stel ik voor een alternatief kader te hanteren en de nadruk op *laïcité* te verlaten. In dit opzicht sluit ik me aan bij Veit Bader, die ervoor pleit de secularistische 'laag' in de moderne staat, die getuigt van de fascinatie voor religie en de privatisering van verschil, als het ware onder de liberale en democratische 'lagen' van die staat weg te trekken, ook al zijn zij er historisch gezien wel op gefundeerd. Dit betekent niet dat we de religieuze neutraliteit van de staat opheffen. Het impliceert alleen dat we de normen, rechten en principes van de rechtsstaat niet als 'seculier' benoemen, maar als wat ze zijn, namelijk liberaal en democratisch. Vervolgens kunnen we onze normatieve discussies beperken tot de vraag of opvattingen en handelingen met democratische en liberale normen verenigbaar zijn. De legitimiteit van de 'bron' van onze morele en politieke opvattingen en houdingen staat dan niet ter discussie—of die nu 'verlicht', autonoom, seculier, privé-religieus, publiek-religieus of in enig ander opzicht particulier is. De religieuze (en evenzeer de culturele) neutraliteit van de staat is dan niet geassocieerd met de gedachte dat gelijk burgerschap impliceert dat we abstraheren van etnische, religieuze, seksuele of andere vormen van particulariteit. Deze alternatieve vorm van neutraliteit is overigens voor een deel de gangbare praktijk. Juist vanwege de erfenis van het secularisme enerzijds en de opkomst van fanatiek Islamisme anderzijds, lijkt dit echter vooral met betrekking tot Islam vergeten te zijn—zoals Tariq Modood recentelijk heeft opgemerkt.

Ten slotte bespreek ik het recente werk van Olivier Roy over gemondialiseerde Islam in de context van de *laïcité*. Hij is beduidend kritischer over *laïcité* dan de in de voorlaatste alinea genoemde Franse auteurs en wijst erop dat *laïcité* gedeeltelijk zélf neo-fundamentalisme produceert. Ik meen echter dat ook in zijn werk het secularistische schema terugkeert, doordat hij 'moslim zijn' voor migranten van de tweede generatie in Frankrijk als een strikt individuele keuze interpreteert en de opkomst van neo-fundamentalisme duidt als een effect van 'deculturalisering'. Ik betoog dat we het secularistische kader moeten verlaten waarin religie en politiek tegenover elkaar worden geplaatst. Om zulke artificiële dichotomieën te doorbreken, kunnen we de begrippen van cultuur en cultureel geheugen inzetten die ik in mijn laatste hoofdstuk aan de orde stel.

In *hoofdstuk 7* keer ik met dit doel terug naar het werk van Proust. Ik ga met name in op de interpretaties van Prousts werk van Walter Benjamin en Gilles Deleuze. Ik probeer te laten zien dat hun beider interpretaties van herinnering en metaforiek bij Proust uiteindelijk nog te veel aan een modernistisch begrip van ervaring en herinnering gebonden zijn. In mijn kritiek op deze interpretaties kies ik voor een perspectief waarin juist de verwevenheid van individuele en collectieve aspecten van herinnering en ervaring centraal staat. Ik ontwikkel deze interpretatie door een verhaallijn in Prousts roman te volgen,

waarin gaandeweg duidelijk wordt hoe de Dreyfus Affaire een breuk veroorzaakt tussen Charles Swann, die een gedeeltelijk joodse achtergrond heeft, en de hertogin Mme de Guermantes. Swann en de hertogin zijn twintig jaar lang bevriend geweest, maar die vriendschap houden ze in de loop van de Dreyfus Affaire onder sociale druk niet vol. Mme de Guermantes vergeet bovendien een aantal uiterst pijnlijke momenten uit haar vriendschap met Swann. Proust laat zien hoe transformaties in cultureel geheugen in dit proces een centrale rol spelen. Aan de hand van de genoemde verhaallijn laat ik zien hoe het schijnbaar individuele proces van herinneren en vergeten als een door en door sociaal proces geïnterpreteerd moet worden, waarin groepsvorming, in- en uitsluiting een cruciale rol spelen. In aansluiting op mijn argumentatie in de eerdere hoofdstukken, betoog ik vervolgens dat 'democratische herinnering', een begrip dat ik aan Rainer Bauboeck ontleen, een belangrijk aspect van pluralisme moet vormen. Mijn pleidooi voor democratische herinnering impliceert zowel een openheid voor de herinneringen van minderheden als een kritische analyse van de historische zelfopvatting van meerderheden.

In de *conclusie* van dit proefschrift wijs ik ten eerste op het belang om de culturele en interculturele aspecten van religieuze praktijken van minderheden te erkennen. Het secularistische begrippenkader, dat op de relatie tussen religie en politiek is gefixeerd, ziet de bemiddelende rol van cultuur en cultureel geheugen over het hoofd. Het brengt bovendien ongelijkheid met zich mee en staat gelijke participatie en respect in de weg. De definitie van religie die aan de problematisering van publieke religieuze praktijken ten grondslag ligt, is niet cultureel neutraal maar nauw verweven met een Kantiaanse en in zekere zin protestantse opvatting van het religieuze en/of moderne subject, en doet degenen tekort die zich met andere religies en culturen verbonden achten. Ten tweede betoog ik dat er onder invloed van een secularistisch verwachtingspatroon langzamerhand ook een fundamenteel, van werkelijk bestaande religieuze praktijken onafhankelijk onderscheid tussen 'wij' en 'zij' kan ontstaan. Een dergelijk onderscheid kan door de geleidelijke taboeïsering van zichtbare verschillen in een sfeer terechtkomen waarin het onbespreekbaar wordt, maar wél tot een voortdurend proces van onbewuste 'screening' leidt. Dit is wat ik heb geprobeerd inzichtelijk te maken aan de hand van mijn analyse van *À la recherche du temps perdu*.