

NEDERLAND MULTICULTUREEL EN PLURIFORM?

De redactieraad voor de NWO-reeks
SOCIALE COHESIE bestaat uit:

Prof. dr. Teun Jaspers
Prof. dr. Jan Lucassen
Prof. dr. Joyce Outshoorn
Prof. dr. Arie de Ruijter

NWO-reeks **SOCIALE COHESIE**

DEEL 1: *Nederland multicultureel en pluriform?* – ISBN 90 5260 043 0

DEEL 2: *De bindende werking van concepten* – ISBN 90 5260 044 9

NEDERLAND
MULTICULTUREEL EN PLURIFORM?

Een aantal conceptuele studies

JAN LUCASSEN & ARIE DE RUIJTER (RED.)

aksant

Amsterdam

2002

Eerste druk: 2002
Tweede druk: 2004

ISBN 90 5260 043 0

© 2002, Aksant, Amsterdam

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande toestemming van de uitgever.

Eindredactie: Bart Hageraats, REDAXY-BERGEN
Ontwerp omslag: Jos Hendrix
Lay-out: Hanneke Kossen

www.aksant.nl

Inhoud

Inleiding 1

HANS VERMEULEN **Cultuur en ongelijkheid** — De relatie tussen de ‘eigen cultuur’ van immigrantengroepen en de ontwikkeling van hun maatschappelijke positie 7

SJAAK KOENIS **De secularisatie en politisering van cultuur** 47

SANDER GRIFFIOEN & HANS TENNEKES **Culturele universalia en multicultureel samenleven** 85

FRANK KORTMANN **Psychiatrie in een multiculturele samenleving** 141

HENDRIK M. VROOM **Religieus pluralisme en multiculturaliteit** 177

FRANK BOVENKERK **Essay over de oorzaken van allochtone misdaad** 209

JOSINE JUNGER-TAS **Etnische minderheden, maatschappelijke integratie en criminaliteit** — Een theoretisch raamwerk 247

RINUS PENNINX & MARLOU SCHROVER **Bastion of bindmiddel? — Organisaties van immigranten in historisch perspectief** 279

HANS VAN AMERSFOORT **Transnationalisme, moderne diaspora’s en sociale cohesie** 323

Literatuur	365
Register	397
Over de auteurs	407

Inleiding

Vraagstukken van migratie en vestiging spelen de afgelopen drie decennia een belangrijke rol in het maatschappelijk debat. Aanvankelijk werd er vooral gesproken in termen van het minderhedenvraagstuk – nu is het dominante vertoog gegoten in termen van sociale cohesie. Hoe kunnen in een maatschappelijke situatie waarin sprake is van grote verschillen in hulpbronnen, waardeoriëntaties, leefstijlen en identiteiten toch solidariteit, samenwerking en vertrouwen alsmede onderlinge zorg en verantwoordelijkheid totstandkomen? Dat is de kernvraag. Daarmee hangt de vraag samen hoe maatschappelijke instituties en instanties er onder dergelijke omstandigheden in slagen individuele actoren aan zich te (blijven) binden. Antwoorden op deze vragen kunnen grondslag zijn voor de ontwikkeling van interventie- en beleidsstrategieën.

Hiermee heeft een klassiek thema nieuwe actualiteit gekregen. Honderd jaar geleden golden industrialisering, urbanisering en verpaupering als condities die de samenhang van de samenleving bedreigden. Vandaag de dag doemen in de context van de wisselwerking tussen globalisering en lokalisering opnieuw gevaren op die de traditionele vormen van sociale cohesie onder druk zetten. Hierbij moet men denken aan onderling verbonden processen als transnationalisering van cultuur, bestuur, economie en bedrijfsleven; aan flexibilisering van de levensloop en het ontstaan van nieuwe samenlevingsvormen; aan de voortschrijdende technologische ontwikkelingen, alsmede aan de legitimiteitscrisis waarin lokale, nationale en internationale overheden verkeren.¹ Het gaat echter niet alleen om maatschappelijke verhoudingen ‘onder druk’ of in transitie. Cohesie raakt een fundamentele vraag. Cohesie drukt ons met de neus op het gegeven dat de mens als sociaal wezen van anderen afhankelijk is. De anderen zijn zowel een middel tot als een hinderpaal voor zelfrealisatie. De anderen zijn echter ook object van zorg, compassie en betrokkenheid. Wederzijdse aan- en afhankelijkheid vraagt om duurzame samenwerking en duurzame structuren. Die roepen op hun beurt de vraag op naar de condities van hun totstandkoming, gezien de verschillen in belangen, visies en posities van de betrokkenen. Afhankelijkheid brengt ook risico's met zich mee. Elk van de betrokkenen – van individu tot organisaties en naties – kan

zich immers coöperatief of competitief gedragen. Hiermee is in een notendop het vraagstuk van sociale cohesie gegeven: *welke condities en mechanismen genereren, onderhouden, bevorderen of ondermijnen solidariteit, vertrouwen en binding tussen sociale partners?* Cohesie is dan te omschrijven als een doelmatige en werkzame binding tussen verschillende actoren in een systeem. Die binding omvat zowel functionele samenhang als 'lotsverbondenheid'.²

Deze thematiek, met name toegespitst op etnische en culturele diversiteit, staat hoog op de agenda van politici, beleidsmakers en bestuurders. Periodiek is dat extra duidelijk, vooral in de aanloop tot de landelijke verkiezingen. Wetenschappers mengen zich – zij het nog bescheiden – meer en meer in dit debat. Dit weerspiegelt de toenemende interesse en expertise vanuit de wetenschappelijke wereld. Waar het aantal geïnteresseerden onder hen dertig jaar geleden op de vingers van één hand te tellen was, en het twintig jaar geleden nog maar enkele tientallen betrof, zijn er op dit moment alleen al in Nederland honderden mensen actief in het onderzoek op het gebied van de 'minderheden'. Dit is overigens een internationale trend.

Geen wonder dat NWO, de Nederlandse organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek van 1982 tot 1994 het programma 'Etnische Minderheden' financierde. Gaandeweg ontstond echter het idee dat nogal wat onderzoekers zich teveel op directe toepasbaarheid van hun analyses richtten. Hierdoor dreigde het zicht op het grotere geheel verloren te gaan. Ook kon de onafhankelijkheid van de onderzoekers in het geding komen. Zoals het in die jaren kernachtig werd uitgedrukt: 'Wie betaalt, bepaalt'. De behoefte aan meer afstand en meer reflectie leidde in 1995 tot een nieuw NWO-plan dat zich zou bezighouden met het thema van de 'Nederlandse Multiculturele en Pluriforme Samenleving' (NMPS). Het zou zich organisatorisch in twee opzichten dienen te onderscheiden van datgene wat tot op dat moment gebruikelijk was. Ten eerste zou het nadrukkelijk interdisciplinair – en bij voorkeur ook interuniversitair – moeten zijn. Ten tweede zou het meer vanaf een afstand de problematiek gaan beschouwen om zo een geheel eigen bijdrage aan zowel het wetenschappelijk als het maatschappelijk debat te leveren. Het eerste uitgangspunt werd weerspiegeld in de deelname – van meet af aan – van zowel het NWO-gebied Geesteswetenschappen als het gebied Maatschappij- en gedragswetenschappen, terwijl de medische wetenschappen zich later ook aansloten. Dit mag, zeker met deze bundel in handen, nu al bijna vanzelfsprekend lijken – toch was dit soort samenwerking op dat moment uniek in de geschiedenis van NWO.³

In 1997 gingen de eerste onderzoeksgroepen van het NMPS-programma van start.⁴ Terwijl deze groepen hun projecten op dit moment aan het afronden zijn, loopt de laatste subsidieronde al weer. Om aan de eis van reflectie meer inhoud te geven werd besloten niet alleen empirisch-theoretische deelprogramma's te financieren maar ook om middelen vrij te maken voor vergelijkend lange-termijnonderzoek. Verder is afgesproken dat de verschillende deelprogramma's met een aantal zogenaamd synthetiserende studies zouden worden afgesloten. De gedachte hierachter is dat de daaruit voortvloeiende algemene conclusies van belang kunnen zijn voor meningsvorming,

beleid en wetenschap. Tenslotte besloot de stuurgroep opdrachten te verstrekken voor het schrijven van conceptuele studies vanuit een groot aantal verschillende wetenschappelijke invalshoeken. Daarmee kon inhoud gegeven worden aan het ideaal van het programma, zoals dit bij de start is verwoord:⁵

‘Er is dan ook vooral behoefte aan conceptualiserend, synthetiserend en (historisch en geografisch) vergelijkend onderzoek vanuit een overkoepelende optiek. Dit laatste is geboden om structurele van contingente factoren te kunnen onderscheiden.’

Toen werd ook geconstateerd:

‘Het overgrote deel van het tot op heden verrichte onderzoek op dit gebied is toegepast van aard, betreft momentopnamen of ontwikkelingen op korte termijn, is monodisciplinair en concentreert zich op maatschappelijke problemen.’

Deze constatering mag nu voor een deel van het onderzoek minder geldig zijn dan toen, het maatschappelijk en politiek debat wordt er nog in grote mate door gekarakteriseerd.

Des te belangrijker zijn de voorliggende conceptuele studies waartoe de NMPS-stuurgroep in november 1999 het initiatief nam. Aan een aantal wetenschappers op de verschillende deelterreinen die bestreken werden door het overkoepelend programma is gevraagd voorstellen in te dienen voor essays waarin de kernconcepten worden belicht. Deze oproep bleek succesvol. En hoewel het niet volledig representatief was voor de breedte van het programma, kon toch een aantal voorstellen gehonoreerd worden.

Het resultaat ligt hier voor u. Allereerst drie essays die vanuit respectievelijk een antropologische, filosofische en godsdienstwetenschappelijke invalshoek de begrippen cultuur, multiculturaliteit en pluriformiteit onderzoeken. Daarna volgen vier opstellen die reflecteren op de implicaties van het denken hierover. Zij handelen over drie kernthema's van de samenleving: de geestelijke gezondheid, de godsdienstige beleving, en de maatschappelijke opvattingen over goed en kwaad (zoals deze tot uiting komen in het strafrechtstelsel). Tot slot volgen twee essays met een meer historische invalshoek. Hierin staan de effecten op het vestigingsproces van organisaties van minderheden en de invloed van migratie op veranderende nationale identiteiten centraal.

De aldus geschreven studies zijn na hun afronding eerst onderwerp van discussie geweest tijdens een conferentie in Utrecht op 18 januari 2001. De belangrijkste verschillen tussen de daar bediscussieerde stukken en de artikelen in de voorliggende bundel zijn als volgt samen te vatten. Allereerst werd een bijdrage op het gebied van de taal- en letterkunde uiteindelijk niet opgenomen.⁶ Ten tweede is in een aantal gevallen aan twee auteurs gevraagd om samen een stuk te schrijven. In twee gevallen (de filosoof Sander Griffioen en de antropoloog Hans Tennekes, en daarnaast de historica Marlou Schrover

en de antropoloog Rinus Penninx) leidde dit tot een gezamenlijk essay. Daarnaast leidde het tot een explicitering van verschillende inzichten die een geïntegreerde behandeling weinig zinvol maakte. Dat is het geval bij de juridisch-criminologische invalshoek; Frank Bovenkerk en Josine Junger-Tas besloten hun bijdrage afzonderlijk te publiceren. Ten derde hebben de auteurs de kans gegrepen hun teksten nog te verbeteren, onder meer naar aanleiding van de discussies in NMPs-verband, waaraan zij zich blijmoedig onderworpen hebben.

Bij het samenstellen van een bundel als deze blijkt dat niet alleen invalshoeken verschillen, maar ook dat er grote verschillen bestaan in de stijl van presentatie van onderzoek. Dit komt vooral tot uiting in de vele varianten van citeren die in de verschillende onderzoeksgebieden gebruikelijk zijn. Om de eenheid van deze bundel en het leesgemak te bevorderen hebben wij voor een uniforme stijl van verwijzingen gekozen, waarvan wij in ieder geval pretenderen dat deze consequent toegepast en helder is. Wij danken tekstredacteur Bart Hageraats die de zorg hiervoor op zich genomen heeft, alsmede de twee opeenvolgende secretarissen van het NWO-programma, Marlies van de Meent en Rosemary van Kempen. *Last but not least*: als dagelijks bestuur van de NWO-stuurgroep NMPs hechten wij er aan te benadrukken dat wij ons werk, en in het bijzonder dit programmaonderdeel van de Conceptuele Studies, doen als leden van een breed interdisciplinair samengestelde stuurgroep. Daarvan maken op dit moment verder deel uit: mw. prof. dr. A.H. Fischer, mw. prof. dr. A.E. Komter, prof. dr. J.M. van der Lans, prof. dr. J.P. Mackenbach, prof. dr. P.C. Muysken en prof. dr. J. Veenman. Een speciaal woord van dank willen wij hier richten tot Jan van der Lans, die als lid van de Stuurgroep ook voor de onderhavige studies belangrijke bijdragen heeft geleverd.

Uit naam van alle leden van de Stuurgroep spreken wij de hoop uit dat deze conceptuele studies helderheid zullen brengen in het meer empirische onderzoek op het gebied van de multiculturele en pluriforme samenleving. Maar – ondanks hun soms, maar lang niet altijd, onvermijdelijk hoge abstractiegehalte – zeker ook in het algemeen maatschappelijk en politiek debat.

Jan Lucassen
Arie de Ruijter

NOTEN

- 1 Zie: Rapport Werkgroep voor de sociale wetenschappen, 1996.
- 2 Raub 1997.
- 3 Voor een overzicht van de eerste ronde zie: De Nederlandse Multiculturele en Pluriforme Samenleving (NMPs), Jaarverslag 1997 (NWO 1998), pp.36-46; voor de tweede ronde zie: NMPs, Jaarverslag 1998 (NWO 1999); voor de derde ronde van longitudinale studies zie: *Nieuwsbrief*

Sociale Cohesie 2000/1; de vierde ronde is op het moment van schrijven (februari 2002) volop in gang. De uitslag zal te vinden zijn in de *Nieuwsbrief Sociale Cohesie* die in het najaar van 2002 verschijnt.

- 4 Nadere informatie over de verschillende gehonoreerde deelprogramma's is te verkrijgen bij NWO, Bureau De Nederlandse Multiculturele en Pluriforme Samenleving, t.a.v. mw. drs. R. van Kempen.
- 5 NMPs, brochure 1998 (NWO 1998), m.n. 9-10. Voor een *update* in een breder NWO-kader, zie NWO 2000.
- 6 De congresbijdrage van Sjaak Kroon en Jan Sturm, "De taal is gansch het volk." Moedertaal tussen sociale en culturele in- en exclusie².

Cultuur en ongelijkheid

De relatie tussen de ‘eigen cultuur’ van immigrantengroepen en de ontwikkeling van hun maatschappelijke positie

De vraag naar de relatie tussen cultuur en ongelijkheid in het geval van immigrantengroepen wordt gewoonlijk opgevat als de vraag naar de invloed die hun cultuur heeft op de sociaal-economische positie van deze groepen en op de mogelijkheden die positie te verbeteren, dat wil zeggen de ongelijkheid te verminderen en uiteindelijk op te heffen. Deze vraag wordt vaak gevolgd door een tweede, namelijk hoe die mogelijke invloed van de eigen cultuur zich verhoudt tot invloeden vanuit de dominante maatschappij. Deze invloeden van buiten worden veelal onder het woord ‘structuur’ gevat. Maar ook een meerderheid heeft een cultuur en men kan zich wel degelijk afvragen of ook aspecten van de meerderheidscultuur positieve of negatieve invloed uitoefenen op het proces van positieverbetering van immigranten en hun nakomelingen. In dit essay zal ik mij echter, uitsluitend om pragmatische redenen, tot de eerste vraag beperken.

De centrale vraag welke relatie er bestaat tussen de eigen cultuur van immigranten en de ontwikkeling van hun sociaal-economische positie in het vestigingsland vormt de basis voor een groot aantal meer specifieke vragen. Ik volsta met een paar voorbeelden. Kan de eigen cultuur van migranten en hun nakomelingen een belemmering vormen voor de opwaartse mobiliteit van deze groepen? Zo ja, in welke gevallen en op welke wijze? Kan de eigen cultuur ook een positieve rol vervullen? Zo ja, waar hangt dat van af? Hoe belangrijk is inzicht in de cultuur van groepen om verschillen in sociale mobiliteit te verklaren?

Dit zijn allerminst slechts neutrale wetenschappelijke vragen; de antwoorden nog veel minder. Zij hebben een directe relevantie voor de politieke en beleidsmatige vraag of ‘integratie met behoud van identiteit’ zoals men dat vroeger noemde een zinnige doelstelling van beleid is; of – in hedendaagse terminologie – op de vraag of sociale gelijkheid en het idee van een multiculturele samenleving elkaar aanvullen dan wel op gespannen voet met elkaar staan. Deze directe politieke relevantie maakt dat ook het wetenschappelijk debat over deze thematiek zeer gepolitiseerd is. Zo wordt de stelling dat de eigen cultuur van migranten verantwoordelijk kan worden gesteld voor hun sociaal-economische achterstand door een aantal wetenschappers als een neo-racistisch

vertoog beschouwd.¹ Omgekeerd wordt het ontkennen van dit verband door anderen beschouwd als ‘politieke correctheid’.

Deze politieke gevoeligheid is alleszins begrijpelijk en terecht. De ‘politiek correcten’ hebben gelijk als zij wijzen op de gevaren van het zoeken naar de verklaring van sociaal-economisch ‘falen’ in de cultuur van de betreffende groepen. Een neo-racistische visie kan daaraan ten grondslag liggen. Bovendien is het moeilijk een eventueel oorzakelijk verband tussen cultuur en ongelijkheid te scheiden van de schuldvraag. Het begrip cultuur wordt geassocieerd met wat men *is*, niet met wat men *doet*. Deze politieke en morele gevaren dient men goed te onderkennen, maar vormen op zichzelf nog geen reden de vraag naar de relatie tussen ‘eigen’ cultuur en ongelijkheid te stellen. ‘Cultuur’ kan weliswaar in sommige theorieën heel erg op het begrip ‘ras’ lijken, dat het historisch gezien in veel opzichten verving, maar waar de wetenschap de notie van ‘ras’ – in de zin van een samengaan van fysieke kenmerken met psychische en culturele kenmerken – overtuigend heeft ontkracht, zullen weinigen het bestaan en ook het belang van zoiets als cultuur en culturele verschillen willen ontkennen.

In dit essay zal ik mij vooral richten op de Amerikaanse literatuur. De reden daarvoor is simpel. De Amerikaanse literatuur over immigratie was en is theoretisch veelal richtinggevend. Dat geldt misschien nog sterker op het specifieke terrein waar ik mij in dit essay op richt. Naast aandacht voor de Amerikaanse literatuur zal ik ook Nederlands onderzoek in dit essay betrekken.²

Eerst ga ik kort in op een aantal begrippen die voor dit essay van belang zijn. Daarna presenter ik visies die economisch – en politiek – succes van landen, regio’s en groepen sterk bepaald achten door de culturele kenmerken van deze sociale eenheden. Vervolgens beperk ik de vraagstelling tot immigrantengroepen. En tenslotte behandel ik kort de vraag of emancipatie uiteindelijk niet tot assimilatie leidt.

Enige centrale begrippen

De variëteit aan opvattingen over en definities van cultuur is schier eindeloos. Des te belangrijker is het kort aan te geven wat ik er in dit essay onder versta, namelijk: ‘de gemeenschappelijke wereld van ervaringen, waarden en kennis, die een bepaalde sociale eenheid kenmerkt’. Deze, van Löfgren afkomstige definitie heeft de charme van eenvoud.³ Opmerkelijk aan de definitie is dat het de notie van cultuur verbindt met sociale eenheden in het algemeen, niet met specifieke sociale eenheden, zoals etnische, nationale of linguïstische eenheden. De definitie roept ook vragen op zoals de vraag of zij niet te ‘idealistisch’ is en de relatie met gedrag en sociale structuur veronachtzaamt. Zeker, cultuur is nauw verweven met gedrag, sterker het is intrinsiek aan gedrag. Sociaal gedrag kan, zoals Goody opmerkt, niet zonder een culturele dimensie; zonder een dergelijke dimensie zou het betekenisloos zijn.⁴ Goody’s formulering maakt echter ook duidelijk dat het de betekenisdimensie van gedrag is die wij associëren met cultuur.

Hoewel cultuur dus empirisch gezien een intrinsiek aspect is van sociaal gedrag, en van sociale relaties en sociale structuur, is het om analytische redenen aan te bevelen het daarvan te onderscheiden. De nadruk op het ‘mentale’ in de gegeven definitie is niet een eerste stap op weg naar een idealistische verklaring van de sociale werkelijkheid, maar uitsluitend een analytisch onderscheid ten dienste van de studie van de relatie tussen cultuur, gedrag en sociale structuur.

Een andere vraag is of de definitie niet te zeer homogeniteit suggereert en diversiteit veronachtzaamt. Dit probleem is grotendeels opgelost als men zich realiseert dat mensen deel uitmaken van vele sociale eenheden en de daarmee verbonden culturen. Ze maken dus deel uit van een groot aantal, elkaar overlappende culturele sets. Dit impliceert een onvermijdelijke heterogeniteit binnen alle sociaal-culturele eenheden. Hoewel het begrip cultuur, met name ook als gevolg van het ontstaan van dit begrip in het negentiende-eeuws nationalisme, in eerste instantie geassocieerd wordt met dat wat leden van een groep delen, is interne diversiteit inherent aan onze huidige noties van cultuur.

De gegeven definitie is niet strijdig met de veel omvangrijker definitie van cultuur van Hannerz.⁵ Volgens Hannerz heeft cultuur drie dimensies:

- 1 *ideas and modes of thought* as entities and processes of the mind – the entire array of concepts, propositions, values and the like which people within some social unit carry together, as well as their various ways of handling their ideas in characteristic modes of mental operation;
- 2 *forms of externalization*, the different ways in which it is made accessible to the senses, made public; and
- 3 *social distribution*, the ways in which the collective cultural inventory of meanings and meaningful external forms – that is (1) and (2) together – is spread over a population and its social relationships.

De kern van de definitie – ‘the collective cultural inventory of meanings’ – is wat men cultuur in engere zin zou kunnen noemen en lijkt veel op Löfgrens definitie.

Het is ook voor dit essay van belang een duidelijk onderscheid te maken tussen het begrip cultuur en het meer recent ingeburgerde begrip identiteit. Daar waar het begrip identiteit gebruikt wordt in de zin van culturele identiteit is het min of meer synoniem met cultuur. Er is dan wel een klein accentverschil. Als men spreekt van culturele identiteit benadrukt men iets sterker het eigene van een cultuur, dat wat het onderscheidt van andere. Voor dit essay is het vooral van belang een duidelijk onderscheid aan te brengen tussen cultuur en identiteit in de betekenis van etnische identiteit.⁶ Onder etnische identiteit versta ik een sociale identiteit die zich van andere sociale identiteiten onderscheidt door een geloof in een gemeenschappelijke oorsprong, afstamming, geschiedenis en cultuur. Het bewust worden van de eigen cultuur en het streven naar het behoud van de eigen cultuur vormen een onderdeel van identiteitsvorming en identiteitspolitiek.

Onder maatschappelijke positie versta ik de positie van een individu of groep op de terreinen van arbeid, onderwijs en huisvesting. In dit essay zal echter geen aandacht besteed worden aan huisvesting. Vooral het onderwijs zal hier aandacht krijgen. De vraag naar de ontwikkeling van de maatschappelijke positie is op dit moment immers vooral de vraag of de kinderen van immigranten zich een betere maatschappelijke positie zullen kunnen verwerven dan hun ouders en of daarmee de ongelijkheid in vergelijking met de meerderheid afneemt. En, aangezien de meerderheid van de kinderen hun onderwijsloopbaan nog niet heeft afgesloten is er nog weinig te zeggen over de positie van de tweede generatie op de arbeidsmarkt.

Een laatste begrip dat enige aandacht behoeft is ‘culturalisme’. De filosoof-antropoloog David Bidney gebruikte de term culturalisme al voor 1953.⁷ Mogelijk is de term al ouder. De term wordt tegenwoordig vrij vaak gebruikt en lijkt niet altijd te herleiden tot Bidney. De term culturalisme wordt steeds in kritische, beschuldigende zin gehanteerd. Benaderingen of verklaringen worden culturalistisch genoemd wanneer men meent dat ‘cultuur’ te zeer en te exclusief als oorzaak gezien wordt van bepaalde ontwikkelingen. Maar er is meer. De kritiek geldt ook de conceptualisering van cultuur. Beschuldigingen van culturalisme behelzen tenminste drie punten van kritiek. In de eerste plaats de neiging culturen te zien als homogene eenheden met scherpe grenzen. Ten tweede de tendens culturen te reïficeren, dat wil zeggen aan culturen of culturele ideeën actieve invloed toe te kennen. Mensen verschijnen als passieve cultuurdragers in zulke theorieën in plaats van als actieve *agents*. Reïficatie leidt ook tot een sterke nadruk op de autonomie van cultuur en een daarmee samenhangende geringe aandacht voor politiek-economische processen en hun invloed op culturele ontwikkelingen. Ten derde impliceert de culturalistische vertekening een sterke nadruk op cultuur als traditie, als iets dat van generatie op generatie wordt overgedragen. Cultuur wordt geassocieerd met continuïteit en niet of nauwelijks met creativiteit. Bovendien wordt continuïteit niet gezien als iets dat geproblematiseerd en verklaard moet worden.

In de volgende paragraaf presenteer ik de culturalistische traditie. Bijna alle literatuur die hier aan de orde komt gaat niet over immigranten. Die literatuur komt daarna aan de orde. Ik richt mij vooral op de literatuur over de invloed van cultuur op sociaal-economische vooruitgang. Gezien de nauwe interrelatie van literatuur over ‘economisch en politiek succes’, zal ook het laatste enigszins aan de orde komen. Doel van deze paragraaf is vooral het verwerven van inzicht in het culturalisme.

Cultuur als belemmering voor of motor van maatschappelijk succes

In de geschiedenis van de sociale wetenschappen duikt steeds weer de vraag op naar de rol van cultuur in de maatschappelijke stijging van bepaalde groepen of de blijvende achterstand van andere. Met een zekere regelmaat verschijnen er boeken die verkondigen dat cultuur de determinerende of althans de meest belangrijke causale factor is.

Een vrij recent voorbeeld is Harrison's boek *Who prospers? How Cultural Values Shape Economic and Political Success*.

Harrison besteedt in dit boek zowel aandacht aan de culturele factor in het economische en politieke succes van landen als Brazilië, Korea en de Verenigde Staten als aan dat van immigranten in het laatste land. De wetenschappelijke discussie over de rol van cultuur in differentiële sociale mobiliteit van immigrantengroepen is niet los te zien van die over de rol van cultuur in sociaal-economische ontwikkeling. Theorieën ontwikkeld in de ene context worden vaak toegepast in de andere.

In *Who prospers?* verdedigt Harrison de stelling dat waarden en attitudes – die voor hem de essentie uitmaken van cultuur – het differentiële economische succes verklaren van natiestaten, zowel als van regio's of minderheidsgroepen daarbinnen. Centraal onder de waarden die volgens Harrison tot economisch en politiek succes leiden zijn werklust, zuinigheid (*frugality*), vertrouwen (*trust*) en een oriëntatie op de toekomst die planning en spaarzaamheid bevordert en die een positieve houding ten aanzien van onderwijs genereert. Door bij herhaling te verwijzen naar eerder werk waarin culturele verklaringen centraal staan geeft Harrison een goede inventarisatie van deze benaderingen. Allereerst is daar de klassieke studie van Max Weber over de protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme.⁸ Daarnaast besteedt Harrison aandacht aan McClellands *The Achieving Society*, Fosters 'Image of the Limited Good', Banfields *Amoral Familism* en het werk van Oscar Lewis over de *Culture of Poverty*.⁹ Wat al deze publicaties kenmerkt is dat ze na verschijning zeer veel aandacht trokken en aanleiding gaven tot langdurige en verhitte debatten. Zoals we zullen zien zijn deze debatten allerm minst verstomd. De controverses komen steeds, in wat andere gedaante, weer terug.

Weber poogde de vraag te beantwoorden waarom het kapitalisme in Europa tot ontwikkeling kwam en niet elders. Hij meende dat het kapitalisme een specifieke visie vereiste, de gerichtheid op continue accumulatie van rijkdom als doel op zich. Zo'n opvatting was, zo beargumenteerde hij, kenmerkend voor sommige protestantse denominaties, en hij richtte zich specifiek op één daarvan – het calvinisme. In het calvinisme riep God de gelovigen op om te werken te Zijner ere. Werk werd een waarde op zich. Dit geloof in 'roeping' en het geloof in predestinatie, maakte hard werken belangrijk. Hard werken en succes in het werk werden gezien als teken van genade. Het calvinisme had een sterk ascetisch aspect door zijn nadruk op soberheid en spaarzaamheid. Een kenmerk van het protestantisme was, volgens Weber, het geloof in de mogelijkheid van rationeel handelen dat hij contrasteerde met de meer magische en sacramentele opvattingen van katholieken. Sinds Weber hebben verklaringen van economisch succes in termen van cultuur vaak de nadruk gelegd op de waarden van hard werken, soberheid, toekomstgerichtheid, spaarzaamheid en vertrouwen. Weber meende dat zijn onderzoek aantoonde dat ideeën een effectieve invloed konden hebben op de geschiedenis en zag zijn werk als kritiek op het economisch determinisme. Zijn onderzoek was een deel van een discussie over de relatie tussen religie en sociaal-economische ontwikkeling. Bekend is zijn debat met Sombart uit 1911 over de bijdrage van de joden aan de ontwik-

keling van het moderne kapitalisme. Sombart had de stelling verdedigd dat de bijdrage van de joden aanzienlijk was. Weber bestreed dat. Hij stelde dat de joden een sterk traditionalistische ethiek hadden en dat ze een houding van economische rationaliteit ontbeerden. Webers these over de protestantse ethiek is zeer controversieel gebleven. In de inleiding tot de Engelse editie merkt Giddens op dat de vele kritiek een 'formidabele aanklacht' vormt op Webers these.¹⁰ En volgens Poggi¹¹ blijft het onbeslist of Webers these 'een belangrijke doorbraak of een doodlopende weg' is.¹² Ondanks alle kritiek blijft Weber een belangrijke inspiratiebron.

Webers werk vormde een bron van inspiratie voor McClelland. In zijn boek *The Achieving Society* uit 1961 probeerde McClelland Webers these te verbreden tot een algemene theorie van psychische motivatie. Hij stelde dat het psychologisch begrip 'motivatie' sterk verbonden is met de sociologische notie van waarde. McClellands these is dat de behoefte te presteren ('need for achievement' of kortweg '*n* achievement') een centrale rol speelt in economische ontwikkeling. Deze prestatiedrang is in de eerste plaats een gevolg van opvoedingsmethoden en, meer indirect, van 'achtergrondfactoren', zoals religieuze tradities. McClellands werk heeft veel van zijn populariteit verloren, maar onderzoek naar prestatiemotivatie in de traditie van McClelland is er nog steeds, ook in studies over immigrantengroepen.¹³ Anders dan Weber en McClelland vroegen Lewis, Foster en Banfield zich vooral af waarom sommige groepen, categorieën of regio's achterbleven in ontwikkeling.

Hoewel Lewis zijn theorie eerst ontwikkelde in Mexico en later onder Portoricanen in New York,¹⁴ ging veel van het onderzoek en de discussie later over Afrikaans-Amerikanen in de Verenigde Staten. Volgens Lewis' visie gaat armoede niet altijd samen met een cultuur van de armoede.¹⁵ Zo'n cultuur ontstaat pas na langdurig leven onder condities van armoede, wanneer mensen zich realiseren dat opwaartse mobiliteit voor hen niet bereikbaar is. De cultuur van de armoede had in Lewis' visie adaptieve functies: het hielp de armen om te overleven. Maar deze cultuur kan er ook toe leiden dat het moeilijker wordt gebruik te maken van nieuwe mogelijkheden en kansen wanneer die zich onverwachts voordoen. Fatalisme en een laag aspiratieniveau zag Lewis als centrale kenmerken van de cultuur van de armoede. Daarnaast noemt hij onder andere een gebrek aan organisaties boven het niveau van het gezin, wantrouwen tegenover gezagsdragers en gevoelens van marginaliteit en inferioriteit. Lewis' theorie kreeg veel kritiek,¹⁶ vooral vanwege de stelling dat wanneer een cultuur van de armoede eenmaal ontstaan is, deze zichzelf reproduceert, relatief onafhankelijk van externe omstandigheden en nieuwe mogelijkheden die zich kunnen voordoen. Dit laatste aspect werd overigens veel sterker aangezet door – met name conservatieve – adepten van Lewis' theorie dan door hemzelf.¹⁷ Deze conservatieve adepten verkondigen gewoonlijk de mening dat structurele maatregelen niet helpen en dat het beleid zich moet richten op een verandering van de cultuur en mentaliteit van de armen. Lewis zelf meende dat structurele maatregelen wel degelijk effectief kunnen zijn.¹⁸ Ook geloofde hij dat revolutionaire situaties, zoals die in Cuba, mensen nieuwe hoop kunnen geven en een einde

kunnen maken aan de cultuur van de armoede, zelfs als feitelijke armoede niet direct verdwijnt.¹⁹ Door de vele en forse kritiek raakte Lewis' notie van de cultuur van de armoede in onbruik. Een veelheid van nieuwe begrippen kwam echter op – zoals anti-school cultuur, tegencultuur, oppositionele cultuur en onderklassecultuur – die vergelijkbare assumpties lijken te weerspiegelen. Men kan Steinberg dus geen ongelijk geven wanneer hij stelt dat deze theoretisch noties steeds weer beladen raken en dan door nieuwe worden vervangen zonder dat de onderliggende boodschap fundamenteel verandert.²⁰

Foster gebruikte de *image of the limited good* om een cognitieve oriëntatie aan te duiden, gekenmerkt door het geloof dat alle begeerde goederen slechts in beperkte hoeveelheden bestaan. Deze oriëntatie, die kenmerkend zou zijn voor boeren, maakt dat ze geloven dat vooruitgang slechts mogelijk is ten koste van anderen, dat ze elkaar wantrouwen en denken dat vooruitgang een kwestie van geluk is en niet een product van hard werken. Banfield kwam er toe om een ethos van *amoral familism* te veronderstellen ter verklaring van de blijvende onderontwikkeling van Zuid-Italië. Volgens Banfield jagen de Zuid-Italianen alleen het kortetermijnbelang van het eigen gezin na. Ze wantrouwen alle anderen die evenals zijzelf alleen maar op dergelijk gezinsgebonden kortetermijnbelang uit zijn. Ze voelen dan ook geen verantwoordelijkheid voor mensen buiten het directe gezinsverband. Het gebrek aan samenwerking en organisatie buiten het gezin is volgens Banfield een grote belemmering voor zowel de politieke als economische ontwikkeling. Vooral het gebrek aan verenigingen (*voluntary associations*) ziet Banfield als een scherp en negatief contrast met de Verenigde Staten. Banfields analyse kreeg lange tijd veel kritiek, met name vanaf eind jaren zestig toen politiek-economische verklaringen van ongelijkheid en onderontwikkeling meer invloed kregen.²¹ Banfields boek leek vanaf eind jaren zeventig bijna vergeten. Opvallend is dat Banfields opvattingen in de jaren negentig weer meer, en nu positieve, aandacht krijgen, onder andere in het werk van Fukuyama, Harrison en Putnam.²²

In de literatuur van de jaren negentig krijgt cultuur weer meer aandacht in de studie van economie en politiek. Zo pleit Holton voor 'bringing culture back in' in de economische sociologie.²³ Hij vraagt met name meer aandacht voor 'a key feature of economic culture (...) the idea of trust between economic actors'.²⁴ Holton staat hierin niet alleen. Het culturele thema vertrouwen/wantrouwen (*trust/distrust*) mag zich in een groeiende belangstelling verheugen, zowel in de economische sociologie als de politicologie. Fukuyama maakte het tot centraal thema in zijn boek *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*.²⁵ Zoals de ondertitel aangeeft handelt Fukuyama's boek vooral over de economische betekenis van vertrouwen. Het begrip vertrouwen is nauw gerelateerd aan een aantal andere begrippen, waarvan het soms nauwelijks te onderscheiden is, zoals sociaal kapitaal, sociabiliteit en sociale cohesie. In de Amerikaanse literatuur wordt voor het begrip sociaal kapitaal vaak verwezen naar de socioloog James Coleman. Zo omschrijft Fukuyama²⁶ sociaal kapitaal, in navolging van hem als 'the ability of people to work together for common purposes in groups and organizations'.²⁷

Niet alleen in de economische sociologie, ook in het werk van politicologen als Almond en Verba, Lucian Pye en Robert Putnam is 'sociaal vertrouwen/wantrouwen' een belangrijk cultureel thema.²⁸ Vooral het werk van de laatste krijgt de laatste jaren veel aandacht.²⁹ Putnam meent dat zijn theorie op een zeer breed terrein relevant is, onder meer ook voor de studie van de economische prestaties van immigranten.³⁰ Zo schrijft hij:

'Researchers in such fields as education, urban poverty, unemployment, the control of crime and drug abuse, and even health have discovered that successful outcomes are more likely in civically engaged communities. Similarly, research on the varying economic engagements of different ethnic groups in the United States has demonstrated the importance of social bonds within each group. These results are consistent with research in a wide range of settings that demonstrates the vital importance of social networks for job placement and many other economic outcomes.'³¹

Putnam ontwikkelde zijn theorie aan de hand van onderzoek in Italië. Opvallend is dat geen van de verwijzingen naar Banfield in zijn boek een kritische noot bevatten en dat de resultaten van zijn onderzoek eerder gezien moeten worden als een bevestiging van Banfields conclusies.³² Putnams onderzoek startte met de vraag hoe het nieuwe systeem van regionaal bestuur, dat in 1970 in Rome bedacht was, in de periode daarna in de verschillende regio's gerealiseerd werd. Met behulp van kwantitatieve methoden probeerde hij de effectiviteit van het regionaal bestuur te meten. Al snel ontdekte hij dat er grote verschillen waren tussen Noord en Zuid-Italië en dat deze verschillen samenhangen met de mate van wat hij onder meer aangeeft met de termen *civic engagement* (burgerlijke betrokkenheid), *civicness* (burgerzin) of sociaal kapitaal. De verschillende burgerlijke tradities van het Noorden en Zuiden bleken meer invloed te hebben op het succes van het regionaal bestuur dan de in Rome uitgevaardigde maatregelen. De mate van sociaal kapitaal is significant groter in het Noorden dan in het Zuiden. Sociaal kapitaal wordt vooral gemeten aan de hand van het aantal sport- en andere verenigingen. Deze blijken in het Noorden veel talrijker. De prestaties van het bestuur blijken in het Noorden ook veel groter dan in het Zuiden. De mate van sociaal kapitaal acht Putnam dus bepalend voor de effectiviteit van regionale besturen. Na deze vaststelling richt Putnam zich op de geschiedenis van het Noorden en Zuiden, om de wortels van de verschillen te zoeken. Putnam vindt die in de laat-middeleeuwse oorsprong van het Noord-Italiaanse stadsbestuur en de gelijktijdige ontwikkeling van een hiërarchisch autocratisch regiem van de Noormannen in het Zuiden. Terwijl in het Noorden feodale verhoudingen aan betekenis verloren werd in het Zuiden de dienst uitgemaakt door een landbezittende aristocratie met feodale bevoegdheden. De verschillen tussen Noord en Zuid die Putnam in het huidige Italië vindt hebben hun parallellen al aan het begin van de veertiende eeuw. Putnam beschrijft het contrast tussen beide regio's in deze periode als volgt:

‘Collaboration, mutual assistance, civic obligation, and even trust (...) were the distinguishing features in the North. The chief virtue in the South, by contrast, was the imposition of hierarchy and order on latent anarchy.’³³

In het laatste hoofdstuk van zijn boek legt Putnam een direct verband tussen de aanwezigheid van sociaal kapitaal – en het daarmee verbonden vertrouwen – en democratie. Waar er, zoals in Zuid-Italië, weinig sociaal kapitaal is, is er een democratisch tekort of – anders gesteld: democratie vergt sociaal kapitaal, de aanwezigheid van verenigingen die burgers aan elkaar binden.

Putnams analyse waarin sociaal kapitaal of tradities van burgerzin als vrijwel de enige verklarende factoren gezien worden die ‘democratie doen werken’, plaatst de auteur duidelijk in het kamp van de culturalistische traditie. Het feit dat Putnam als indicatoren voor burgerzin vooral gedrags- of sociaal-structurele kenmerken kiest, doet hier weinig aan af.³⁴ Evenals de eerdergenoemde werken in deze traditie gaf ook Putnams boek aanleiding tot veel kritiek en debat. En evenals in het geval van Banfield werd ook Putnam verweten dat hij Zuid-Italië stigmatiseert. Volgens Piattoni werd Putnam een bondgenoot in ‘the game of thrashing the South’, een spel dat populair werd in de jaren negentig onder invloed van het Noord-Italiaans separatisme van de Lega Nord.³⁵ In haar behandeling van het neo-oriëntalisme in de Italiaanse discussie over de ‘zuidelijke kwestie’ plaatst Jane Schneider niet alleen Banfield, maar ook Putnam in deze lijn.³⁶

Wij gaan hier niet in detail in op de omvangrijke kritiek op Putnam.³⁷ We noemen slechts een paar punten uit zijn analyse die karakteristiek zijn voor culturalistische verklaringen in het algemeen. In de eerste plaats worden culturele eenheden – hier Noord- en Zuid-Italië – als cultureel homogeen gepresenteerd. Interne variatie krijgt nauwelijks aandacht. Ten tweede wordt uitgegaan van culturele continuïteit. Ook bij Putnam wordt een continuïteit van de middeleeuwen tot heden geponeerd, maar niet verklaard.³⁸ Een laatste, belangrijk punt van kritiek is dat Putnam het belang van de politiek-economische context onderschat en de mogelijke invloed daarvan op burgerzin en sociaal kapitaal makkelijk terzijde schuift. Zo stelt Tarrow dat ‘the lack of state agency in the book is one of the major flaws of his explanatory model’.³⁹ Putnam besteedt geen aandacht aan de penetratie van de noordelijke staat in het zuiden en de intern-koloniale status van het Zuiden. Putnams model is een model dat burgerzin of *civic capacity* opvat ‘as a native soil in which state structures grow rather than one shaped by patterns of state building and state strategy’.⁴⁰

Deze literatuur bevestigt het beeld van het culturalisme, zoals ik dat eerder in algemene termen schetste, maar voegt daar ook nieuwe inzichten aan toe. Wat opvalt is dat deze theorieën niet alleen, of misschien zelfs in de eerste plaats, op etnische en nationale sociale eenheden betrekking hebben. Ze betreffen ook boeren, armen, geografische regio’s en religieuze groeperingen. Een ander belangrijk punt is dat de meeste van deze theorieën zich weliswaar op ‘cultuur’ richten – en dan vaak in de zin van ‘ethos’ –

maar dat ook sociale en sociaal-structurele elementen er een belangrijke rol in spelen. De aan- of afwezigheid van eenoudergezinnen en het belang van sociale verbanden buiten het gezin worden in meerdere theorieën meegenomen als deel van de besproken cultuur. De studies van Banfield en Putnam verschillen weliswaar in het *relatieve* accent op het culturele en sociale, maar beide aspecten komen bij alletwee de auteurs aan bod. Als we ons dit realiseren is het makkelijker de grote overeenkomsten tussen beide studies te zien. Putnams theorie kan gezien worden als een ‘culturalisme zonder cultuur’. De overeenkomst tussen Banfields en Putnams verklaringen van de onderontwikkeling van Zuid-Italië – in economische of politieke zin – is gelegen in het feit dat beide auteurs deze zoeken in de sociaal-culturele tradities van de regio. Het ontstaan van deze tradities wordt gezocht in een ver verleden en de continuïteit van deze tradities wordt geponeerd, maar niet onderzocht of tenminste geïncrimineerd. Dit maakt het begrijpelijk dat Putnam verweten wordt dat hij ‘outworn and ahistorical cultural determinisms’ doet herleven, ondanks het feit dat hij het ‘sociale’ veel centraler stelt dan het ‘culturele’.⁴¹

De relatie tussen cultuur en ongelijkheid in de studie van immigrantengroepen

Volgens sommigen moeten migranten altijd hun pre-migratie cultuur opgeven willen zij in het land van vestiging hogerop komen. De ‘eigen cultuur’ is in deze visie altijd een belemmering tot opwaartse mobiliteit. Volgens anderen is het effect van een eigen cultuur niet uniform: sommige culturen bevorderen opwaartse mobiliteit, terwijl andere dat proces juist belemmeren. Ik ga hier kort in op de eerste visie en besteed daarna vooral aandacht aan de tweede. Vervolgens ga ik in op de tegenstelling tussen ‘cultuur’ en ‘structuur’. Daarna besteed ik aandacht aan de theorie van Portes waarin deze tegenstelling overwonnen lijkt en tenslotte pleit ik aan de hand van Nederlands onderzoek voor een langetermijnperspectief in het onderzoek naar differentiële mobiliteit van immigrantengroepen.

Twee verschillende visies waarin aan cultuur een belangrijke invloed wordt toegekend

De stelling dat immigranten eerst de cultuur van de meerderheid zullen moeten overnemen willen zij enige kans maken hun positie te verbeteren, werd ook in het recente debat over ‘het multiculturele drama’ door meerdere deelnemers ingenomen. Het was in de eerste plaats Scheffer die in zijn openingsartikel tot het debat, deze stelling poneerde.⁴² Hij noemde onder meer de islam als belemmerende factor en zag ook grote gevaren in het onderwijs in eigen taal en cultuur. Hij zocht het heil vooral in een zelf-

bewuste overdracht van de Nederlandse cultuur. Schnabels visie van de Nederlandse cultuur als voorbeeldcultuur voor allochtonen volgt ongeveer dezelfde lijn. Hoewel hij meer de nadruk legt op de onvermijdelijkheid van cultuurverandering als gevolg van immigratie, stelt ook Schnabel dat er in de eigen cultuur van allochtonen ‘meestal maar weinig (is) om verder op voort te gaan’ en dat ‘het duidelijk (is) dat degenen die succes hebben in Nederland juist degenen zijn die voor de (bijna) volledige deelname aan de Nederlandse cultuur kiezen’.⁴³

De stelling dat overname van de waarden, normen en praktijken van de Amerikaanse maatschappij een *sine qua non* is voor sociaal-economische mobiliteit wordt vooral verbonden met de oude, assimilationistische visie. Vooral binnen de ‘school’ van Portes wordt dit punt vaak gescoord, om vervolgens te laten zien dat deze stelling niet meer opgaat.⁴⁴ Onder bepaalde omstandigheden kan acculturatie juist tot neerwaartse mobiliteit leiden, terwijl handhaving van de eigen cultuur opwaartse mobiliteit kan bevorderen. In lijn met deze redenering onderscheiden Zhou en Bankston twee verschillende visies: ‘One view sees adherence to the old ways as hindering the progress of the immigrant, while the other sees the maintenance of the original culture as facilitating adaptation’.⁴⁵ De eerste visie verbinden zij met ‘het klassiek assimilationistisch perspectief’ dat zij als volgt omschrijven:

‘In the assimilationist perspective distinctive ethnic traits, such as language, religion, and skin color, are disadvantages that negatively affect assimilation (Warner & Srole 1945). Although, as Milton M. Gordon has suggested, complete acculturation to the dominant American culture may not ensure full social participation in the society, immigrants must free themselves from their old cultures in order to rise up from marginal positions.’⁴⁶

Zhou en Bankston verwerpen dit assimilationistisch perspectief en verdedigen de stelling dat ‘ethnic group membership and retention of original cultural patterns’ een adaptief voordeel creëert. Zij verdedigen deze stelling op grond van hun onderzoek onder Vietnamezen in New Orleans (waarop ik nog terugkom). Het is niet helemaal duidelijk in de presentatie van Zhou en Bankston of ze menen dat etnisch groeps-lidmaatschap en behoud van originele cultuurpatronen in alle gevallen een adaptief voordeel oplevert of slechts in bepaalde gevallen. Als het eerste het geval is – en dat is waarschijnlijk juist – dan betekent het dat het *vasthouden* aan de oude cultuur een voordeel oplevert, ongeacht de aard van die cultuur. Daarmee lijkt cultuur dan toch niet relevant te zijn, maar eerder noties als sociale cohesie en positief zelfbeeld. Als het tweede het geval is, dan betekent dat dat de ene cultuur een adaptief voordeel heeft boven een andere. In dat geval blijkt het eerste standpunt toch gelijk aan het tweede, hierna volgende.

Volgens de tweede opvatting verschillen culturen, ook die van immigranten, in de mate waarin ze maatschappelijke vooruitgang bevorderen. Volgens de sterkste, cultu-

ralistische variant van deze stellingname is de emancipatie van een groep afhankelijk van de cultuur van een groep; omgevingsfactoren doen weinig ter zake. Een logisch gevolg van deze stellingname is dat de maatschappelijke carrière van emigranten uit een bepaald land in alle landen waar zij zich gevestigd hebben ongeveer gelijk is. Dit is wat Sowell in *Migrations and Cultures: A World View* probeert aan te tonen.⁴⁷ Een tweede opmerkelijk gegeven van deze redenering is dat in deze visie bepaalde immigrantengroepen een cultuur kunnen hebben die meer economisch succes garandeert dan die van de meerderheid. Dit is de centrale boodschap van Harrison's *Who Prospers?* Volgens Harrison – die zijn boek schreef in het begin van de jaren negentig – verliest Amerika veel van zijn economische dynamiek als gevolg van de erosie van zes traditionele waarden, waaronder arbeidzaamheid, gerichtheid op onderwijs, gezin en gemeenschap. Deze culturele verarming is, naar zijn mening, onder meer een gevolg van toegenomen welvaart en de invloed van televisie.⁴⁸ Amerika heeft een culturele renaissance nodig en kan een voorbeeld nemen aan *sommige* immigrantengroepen:

‘The Chinese, the Japanese, and the Koreans who have migrated to the United States have injected a dose of the work ethic, excellence, and merit, at a time when those values appear particularly beleaguered in the broader society. In contrast, the Mexicans who migrate to the United States bring with them a regressive culture that is disconcertingly persistent.’⁴⁹

De beide hier geformuleerde opvattingen zijn logisch niet te verenigen: als de meegebrachte cultuur altijd een rem is op ontwikkeling, kan het niet in sommige gevallen maatschappelijke vooruitgang bevorderen. Toch is de grens tussen beide standpunten niet zo scherp te trekken en lijken formuleringen van dezelfde auteurs soms meer het ene standpunt en dan weer het andere te verwoorden. Dit geldt onder meer voor Gordon, die weliswaar culturele assimilatie als voorwaarde zag voor positieverbetering, maar tegelijkertijd de voornaamste bron van het Joods succes in hun cultuur zocht.

De plaats van culturele factoren in de verklaring van maatschappelijke stijging en stagnatie

Ook in de studie van de sociale mobiliteit van immigrantengroepen wordt regelmatig een belangrijke invloed aan de eigen cultuur toegeschreven. Vaak zijn deze verklaringen als culturalistisch te kenschetsen en hebben ze een ad hoc karakter. In zijn polemische geschreven *The ethnic myth: race, ethnicity and class in America* geeft Steinberg een goed overzicht en tevens een uitvoerige – en meestal zeer terechte – kritiek op zulke verklaringen.⁵⁰ Hier volsta ik met een weergave van de culturalistisch getinte analyses van Harrison en Fukuyama, die aansluit op eerder weergegeven analyses van deze auteurs, om vervolgens twee genuanceerde visies te presenteren waarin cultuur een

meer bescheiden plaats krijgt. Het betreft Wilsons analyse van de uitzichtloze situatie van Afrikaans-Amerikanen in de getto's en Perlmans analyse van een belangrijk aspect in de verklaring van 'Joods succes'.

Harrison en Fukuyama besteden beiden in hun boek aandacht aan differentieel maatschappelijk succes van etnische minderheden in de Verenigde Staten.⁵¹ Ze richten zich ook beiden – zoals vaak in discussies over differentieële sociale mobiliteit van etnische groepen in de Verenigde Staten – op het verschil tussen de zwarten en Aziatische groepen als de Chinezen, de Koreanen en de Japanners. Harrison ziet culturele waarden weliswaar niet als enige determinant van snelle maatschappelijke stijging of blijvende achterstand, maar andere aspecten krijgen zeer weinig gewicht in concluderende formuleringen. Zo blijkt het maatschappelijk succes van Chinezen, Koreanen en Japanners uiteindelijk een gevolg van culturele waarden die, in de ogen van Harrison, terug te voeren zijn op het confucianisme dat veel belang hecht aan onderwijs en verdienste (*merit*).⁵² De oorzaak van het achterblijven van een deel van de zwarte bevolking moet volgens Harrison eveneens gezocht worden in culturele factoren. Racisme speelt sinds eind jaren zestig naar zijn mening geen rol van betekenis meer in het opwerpen van barrières tot integratie. De oorzaak ligt eerder in een cultureel patroon dat zijn oorsprong vindt in de slavernij. Dit cultureel patroon legt onder meer de nadruk op consumptie in plaats van op sparen en op vrije tijd in plaats van werk.

Webers nadruk op het belang van religie vinden we hier dus terug in Harrison's stelling over het confucianisme. In het algemeen wordt vrij veel belang gehecht aan religie in verklaringen van het Joods en 'Aziatisch succes' – zowel het succes in Azië zelf als ook dat onder Aziatische immigranten elders. Zowel het joodse geloof als het confucianisme worden vaak als bron gezien van een ethos dat overeenkomsten vertoont met de protestantse ethiek zoals beschreven door Weber. Dit is merkwaardig omdat het strijdig is met Webers eigen interpretaties van jodendom en confucianisme. Zo zag Weber het confucianisme juist als belichaming van oriëntaalse bureaucratische stagnatie.⁵³ Tegen verklaringen in termen van wereldreligies zijn veel bezwaren ingebracht die ik hier niet uitvoerig zal behandelen.

Fukuyama's analyse van 'zwarten en Aziaten in Amerika' komt sterk overeen met die van Harrison. Fukuyama ziet vooral de 'deculturalisatie' van zwarten, als gevolg van de slavernij, als belemmering voor de economische vooruitgang van Afro-Amerikaanse gemeenschappen. Hij besteedt met name aandacht aan het ondernemerschap. Dat Chinezen, Japanners en Koreanen zo succesvol zijn in het ondernemerschap is volgens hem vooral een gevolg van het feit dat zij 'brought with them from their native cultures a dense network of community organizations, one of which was the rotating credit association'.⁵⁴ De onderlinge relaties van vertrouwen contrasteren scherp met de situatie in zwarte gettogemeenschappen. Hoewel organisaties, zoals zwarte kerken, niet geheel afwezig zijn, is er in de zwarte onderklasse een sterk individualisme in de zin van een 'unwillingness or inability to subordinate one's individual inclinations to larger groups'.⁵⁵ Fukuyama gaat zelfs zo ver deze zwarte onderklasse te kenschetsen als 'per-

haps one of the most thoroughly atomized societies that has existed in human history'.⁵⁶ De roep om zwarte solidariteit is slechts een uiting van het gebrek daaraan.

De uitzichtloze positie van een deel van de zwarte bevolking in de Verenigde Staten is *het* grote sociale probleem van het land. De vraag in hoeverre culturele mechanismen binnen de zwarte gemeenschappen zelf een rol spelen in de reproductie van hun marginale positie is een onderwerp dat na Oscar Lewis' werk over de *culture of poverty* steeds onderwerp van onderzoek en debat is gebleven. Wilsons werk over de zwarte onderklasse vormt een belangrijke bijdrage op dit terrein. Het begrip onderklasse werd voor het eerst gebruikt door Gunnar Myrdal in 1962. Vanaf eind jaren zeventig werd het volgens Aponte vooral door journalisten gebruikt als *rhetorical device*, een manier om de aandacht te trekken voor de leefsituatie van het armste stratum van de bevolking, met name in de zwarte getto's.⁵⁷ In de media lag de nadruk sterk op de afwijkende waarden, het veel voorkomen van éénundergezinnen, de neiging tot misdaad en andere culturele gedragingen. Het begrip onderklasse verwees in de publieke discussies veelal naar de cultureel of *behaviorally handicapped*.⁵⁸ Pas later werd het in de wetenschap gebruikt en vooral bekend door het werk van de zwarte Amerikaanse socioloog Wilson.⁵⁹ Evenals de term cultuur van de armoede verwijst het begrip onderklasse naar de intergenerationale reproductie van een lage maatschappelijke status. Onder invloed van de kritiek van Gans⁶⁰ op het onderklassebegrip besloot Wilson deze term te vervangen door de minder beladen notie van *ghetto poor*.

Wilson schenkt vooral aandacht aan de externe, structurele factoren. Met name aan de gevolgen die de industriële herstructurering heeft voor de (verslechtering van de) maatschappelijke positie van de armen in de getto's. Hierdoor verdween veel werk uit de binnensteden. Tegelijk met de toenemende werkloosheid onder de laag opgeleiden vertrok ook de zwarte middenklasse uit de binnensteden waardoor er een *weak labor-force attachment* ontstond onder de armen die achterbleven. Deze structurele veranderingen vormen een centraal element in Wilsons analyse van de onderklasse. Toch vraagt Wilson⁶¹ daarnaast ook aandacht voor het belang van culturele aspecten.⁶² Wilson is vooral geïnteresseerd in de culturele effecten van langdurige werkloosheid onder laaggeschoolde zwarten in de getto's. Een belangrijk effect is, wat hij noemt, een *perception of lack of self-efficacy*. Het volgende citaat geeft zijn mening en de relatie met eerdere discussies over de cultuur van de armoede goed weer:

'In short, regardless of the mode of cultural transmission, ghetto-related behaviors often represent particular cultural adaptations to the systematic blockage of opportunities in the environment of the inner city and the society as a whole. These adaptations are reflected in habits, skills, styles, and attitudes that are shaped over time. This was the message articulated in the pioneering works of such authors as Kenneth B. Clark, Ulf Hannerz, and Lee Rainwater and was based on research conducted in the 1960s. These authors demonstrated that it was possible to recognize the importance of macrostructural constraints (that

is, to avoid the extreme notion of a “culture of poverty”) and still see “the merits of a more subtle kind of cultural analysis of life in poverty”.⁶³

Evenals Lewis meent ook Wilson dat de cultuur van het getto overleving binnen het gettomilieu bevordert, maar dat het tegelijkertijd nadelige effecten heeft voor succes op school en het vinden van werk.⁶⁴

Het klassieke voorbeeld van een maatschappelijk succesvolle minderheid zijn de Joden, die massaal immigrerden in de periode van 1880 tot 1920. Met name in de Verenigde Staten is er een overvloedige literatuur die het maatschappelijk succes van Joden probeert te verklaren. Alleen al gezien de omvang van deze etnische groep in Amerika is dit begrijpelijk: er zijn meer Joden in Amerika dan in Israël.⁶⁵ Joden waren sterk vertegenwoordigd in de kledingindustrie en de handel. Ook in het onderwijs waren hun prestaties opvallend. Tussen de twee wereldoorlogen werd de toestroom van Joden tot de universiteit zelfs beperkt, in het belang van ‘evenredige vertegenwoordiging’. Verklaringen die de nadruk leggen op de culturele bronnen van het Joods succes zijn, zoals gewoonlijk, vooral gangbaar in de populair wetenschappelijke literatuur. Ze zijn daar echter allerm minst toe beperkt. Een bekend socioloog die sterk de nadruk legde op de culturele bronnen van het Joods succes is Nathan Glazer. Zo schreef Glazer:

‘But what is it the origin of these values that are associated with success in middle-class pursuits? (...) There is no question that Judaism emphasizes the traits that businessmen and intellectuals require, and has done so at least 1.500 years before Calvinism (...) The strong emphasis on learning and study can be traced that far back, too. The Jewish habits of foresight, care, moderation probably arose early during the two thousand years that Jews have lived primarily as strangers among other peoples.’⁶⁶

Toch lijken de meeste sociale wetenschappers tegenwoordig de nadruk te leggen op ‘structurele’ aspecten. Zij betogen dat de Joden weliswaar arm waren bij aankomst in Amerika, maar gemiddeld een hogere opleiding hadden en bovendien beschikten over bepaalde vaardigheden (*skills*) waaraan op dat moment in de Verenigde Staten juist behoefte bestond. Vooral dat laatste punt wordt vaak sterk beklemtoond, onder meer in *The Transformation of the Jews* van Goldschneider en Zuckerman.⁶⁷ Hun argument bestaat, in een samenvatting van Perlmann, uit de volgende elementen:⁶⁸ (1) Oost-Europese Joden waren geconcentreerd in handel en ambachten; (2) vooral Joden die in de ambachten werkten emigreerden; (3) de ervaring in de ambachten – met name in dat van kleermaker – gaf hen een belangrijk voordeel in de Amerikaanse economie. Dankzij de mogelijkheden die de computer tegenwoordig biedt kon Perlmann vooral de laatste twee argumenten aan een nieuwe, nauwgezette analyse onderwerpen op grond van gegevens uit de Russische census van 1897 en de Amerikaanse census van 1910 en 1920. Op grond van die analyse komt Perlmann tot de conclusie dat het aandeel van

ambachtslieden in de migratie veel geringer was dan tot nu toe gedacht werd. Hij stelt dat de nadruk bij Goldschneider en Zuckerman en bij anderen die deze lijn van redeneren volgen, te veel gelegen heeft op specifieke ambachtelijke vaardigheden, zoals het omgaan met naald en garen. De ervaring in en mogelijk de voorkeur voor handel blijken meer verklarende waarde te hebben dan specifieke ambachtelijke kennis. Hij voegt hieraan toe:

‘(...) when the “values” themselves concern judgments about kinds of work, the distinction between “skills” and “values” become tightly intertwined even at the conceptual level, and they are especially unlikely to be differentiated at the empirical level.’⁶⁹

Dit impliceert in Perlmans visie een zekere erkenning van de invloed van cultuur. Perlmann sluit ook de relevantie van cultuur in een bredere, meer Weberiaanse zin niet uit, maar meent dat het niet nodig is daarop een beroep te doen om de resultaten van zijn onderzoek te verklaren.

In deze beide voorbeelden worden culturele verklaringen tegenover structurele geplaatst. Bij Wilson betreffen de structurele aspecten met name de economische herstructurering en de effecten daarvan op de zwarte getto’s. Bij Perlmann verwijzen structurele aspecten onder meer naar de opleiding en beroepsgebonden vaardigheden van immigranten en de mogelijkheden die Amerika op het moment van immigratie bood vaak aangeduid met het woord gelegenheidsstructuur (*opportunity structure*).

Cultuur versus structuur

Culturele en structurele verklaringen worden gewoonlijk geassocieerd met verschillende politieke ideologieën: ‘Conservative writers such as Thomas Sowell tend to stress cultural explanations. Liberal writers such as Stephen Steinberg tend to stress structural explanations’.⁷⁰ Eén van de problemen bij de afbakening van culturele versus structurele factoren is dat onder deze termen lang niet altijd hetzelfde wordt verstaan. Vaak staat de oppositie cultuur versus structuur ruwweg voor ‘kenmerken van de immigrantengroep’ versus ‘kenmerken van de omringende samenleving’, met name de gelegenheidsstructuur. Zo lijkt de minderheid ‘slechts’ cultuur en de meerderheid ‘slechts’ structuur te hebben. Naast culturele kenmerken in de zin van de definitie die ik in het begin gaf rekent men dan onder cultuur ook zaken als hiërarchische gezinsstructuur, familiale cohesie of solidariteit, eenoudergezinnen, gezinnen met twee inkomens en *rotating credit associations*.⁷¹ Anderen daarentegen rekenen zulke verschijnselen juist onder (sociale) structuur. Dit laatste lijkt ons op analytische gronden juist. Ook de plaatsing van racisme binnen dit simpele schema is moeilijk en variabel. Soms wordt het als een structurele factor gezien, vaak ook wordt het als derde factor beschouwd, dat

wil zeggen als staande buiten de dichotomie van structuur versus cultuur. En er is veel voor te zeggen racisme (ook) als culturele factor te zien, maar dan als aspect van de meerderheidscultuur.

Structuur verwijst veelal ook naar *structurele locatie*, met name naar klassenpositie, zoals bij voorbeeld gemeten met de SES (socioeconomic status)-score. In kwantitatief onderzoek is de procedure vaak als volgt.⁷² Onderzoekt men bijvoorbeeld de onderwijsprestaties van de tweede generatie dan probeert men die te verklaren met behulp van de klassenpositie van de ouders (beroep, opleiding, inkomen). Als dat de verschillen niet geheel verklaart worden ‘andere structurele variabelen’ gehanteerd, zoals gezinsgrootte. Gewoonlijk blijft er een onverklaarde rest over. Naar deze rest wordt met een aantal termen verwezen: het etnisch effect, de etnische factor, *ethnic residual*. Er zijn twee, elkaar aanvullende maar ook met elkaar concurrerende verklaringen om deze etnische factor te interpreteren: discriminatie (racisme) en culturele verschillen tussen etnische groepen. In kwantitatief onderzoek zijn over beide vaak geen duidelijke gegevens voorhanden, zeker als het gaat om een secundaire analyse van voor andere doelen verzameld materiaal. De onderzoekers zien zich dan genoodzaakt over de relatieve sterkte van beide factoren te speculeren, wat ruimte biedt voor de expressie van eigen politieke voorkeuren.

Een auteur die verklaringen voor differentiële mobiliteit in termen van cultuur sterk aanvalt en de oorzaken voor de verschillen vooral zoekt in ‘klasse’ is Steinberg.⁷³ Over Steinbergs analyses schreef ik eerder:

‘Steinbergs houding ten aanzien van het cultuurbegrip is ambivalent. In een deel van zijn meer programmatische uitspraken lijkt hij een zeker belang en verklarende waarde toe te kennen aan “cultuur”. In deze uitspraken benadrukt hij dat cultuur niet in een vacuüm bestaat, dat het niet onveranderlijk is en wijst hij op de interactie tussen culturele en materiële factoren (zie bijvoorbeeld Steinberg 1989, xiii-xiv, 87). Op andere plaatsen, en vooral in zijn concrete analyses, is hij er vooral op uit de lezer ervan te overtuigen dat cultuur een mythe is.’⁷⁴

Steinberg gaat ongeveer als volgt te werk. Hij presenteert een verklaring van bijvoorbeeld Joods succes in het onderwijs in termen van cultuur. Hij probeert dit vervolgens te verklaren in termen van huidige en vroegere klassenpositie. Hij ontkent de invloed van cultuur niet, maar probeert aannemelijk te maken dat de cultuur van de groep te herleiden is tot de huidige en/of vroegere klassenpositie. Daarmee claimt hij vervolgens dat klasse en niet cultuur bepalend is. Met andere woorden: als opvattingen, normen en waarden teruggebracht kunnen worden tot concrete ervaringen die in termen van klasse geduid kunnen worden – de cultuur met andere woorden een klassencultuur blijkt – dan is het daarmee klasse en houdt het op cultuur te zijn. Het nadeel van deze procedure is onder andere dat het dynamische aspect van cultuur dat eerst erkend werd, vervolgens wordt weggeredeneerd en dat cultuur uiteindelijk toch beperkt blijft

tot datgene wat onverklaarbaar blijft. Daarmee komt Steinberg feitelijk uit op een cultuurbegrip dat veel lijkt op dat van zijn tegenstanders.

Meer recent wordt, behalve aan structurele en culturele factoren, ook meer systematisch aandacht besteed aan zogenaamde contextuele factoren.⁷⁵ Waren de eerdergenoemde variabelen vooral gericht op het meten van individuele kenmerken als opleiding, beroep en inkomen, hier wordt geprobeerd inzicht te krijgen in het belang van sociale contexten. In de eerste plaats moet men hier denken aan het karakter van de etnische gemeenschap. Het idee is bijvoorbeeld dat een etnische gemeenschap met een redelijk deel hoog opgeleiden of ondernemers het individu andere mogelijkheden biedt dan een gemeenschap met vrijwel uitsluitend laaggeschoolde arbeiders. Om deze contextuele factoren te meten zijn, soms ingewikkelde, statistische procedures ontwikkeld.⁷⁶ Naast de etnische gemeenschap vormen de school, de buurt en de werkplek andere belangrijke sociale contexten.

Een auteur die op een geheel eigen wijze de nadruk legt op contextuele factoren is Alejandro Portes. In zijn werk en dat van zijn collega's en leerlingen lijkt cultuur – en de oppositie cultuur versus structuur – nauwelijks een rol te spelen; reden om de door Portes voorgestane benadering nader te bezien. Een tweede reden om dat te doen is de grote invloed die de school van Portes op dit moment heeft, zowel binnen als buiten de Verenigde Staten.

Incorporatiewijzen, gesegmenteerde assimilatie en de rol van cultuur in de theorie van Alejandro Portes

Portes heeft kritiek op benaderingen die zich beperken tot verklaringen in termen van *human capital*, vooral omdat het hier uitsluitend variabelen betreft op individueel niveau – zoals opleidingsniveau, beroep, inkomen en verblijfsduur.⁷⁷ Deze verklaren onvoldoende de verschillen in maatschappelijke positie tussen etnische groepen, zo blijkt keer op keer in kwantitatieve analyses. Ook Portes ziet zich dus geconfronteerd met een *ethnic residual*, dat hij onder meer benoemt als *resilient national differences*. Hij verzet zich echter herhaaldelijk tegen een (gedeeltelijke) verklaring van deze 'etnische factor' in termen van cultuur, zoals in *Immigrant America*:

'Afterwards, apologists of successful groups will make necessities out of contingencies and uncover those "unique" traits underlying their achievement; detractors of impoverished minorities will describe those cultural shortcomings or even genetic limitations accounting for their condition.'⁷⁸

Is cultuur dan helemaal niet relevant in Portes' visie? En als dat zo is, komt daar iets voor in de plaats? Om die vragen te kunnen beantwoorden is het nodig eerst het begrippenapparaat van Portes kort uiteen te zetten.

Portes wijst erop dat immigranten met een vergelijkbare achtergrond, zoals gemeten met behulp van individuele variabelen, vaak op zeer verschillende posities in het stratificatiesysteem terechtkomen. Om dit te verklaren voert hij de notie 'contexten van ontvangst' (*contexts of reception*) in. Er zijn drie van deze contexten of niveaus van ontvangst: de politiek van het ontvangende land, de omstandigheden op de arbeidsmarkt en de etnische gemeenschap. Immigranten verschillen niet alleen in de contexten van ontvangst waarin ze na binnenkomst terechtkomen, maar ook in de omstandigheden waaronder ze hun land verlieten (vluchtelingen versus arbeidsmigranten) en in klasseherkomst (arbeiders, ondernemers en *professionals*). Op grond van deze drie dimensies onderscheidt Portes een aantal incorporatiewijzen (*modes of incorporation*).⁷⁹ Dit concept heeft betrekking op de eerste generatie. Voor de studie van de tweede generatie voert Portes een ander begrip in: gesegmenteerde assimilatie. Waar verwijst dit naar?

Eerder merkte ik op dat vooral binnen de school van Portes herhaaldelijk wordt gesteld dat de oude opvatting dat overname van de meerderheidscultuur een voorwaarde is voor opwaartse sociale mobiliteit, niet meer geldig is. Daar worden twee redenen voor aangevoerd. In de eerste plaats, 'there are circumstances at present in which assimilation does not lead to economic progress and social acceptance, but to precisely the opposite results'.⁸⁰ Wat zijn die omstandigheden? Veel immigranten vestigen zich in *inner city areas* van de grote steden en komen daar in contact met de inheemse, overwegend zwarte bevolking uit de getto's. Wanneer zij de *adversarial of oppositional culture* van deze bevolking overnemen en er zo sprake is van *reactieve etniciteit* resulteert dit in neerwaartse assimilatie. Portes constateert dit patroon van neerwaartse mobiliteit onder andere voor Mexicanen en Haïtianen.

Het tweede argument is dat opwaartse mobiliteit of economische integratie in de middenklasse kan samengaan met het vasthouden aan de eigen cultuur en groep: 'immigrant youth who remain firmly ensconced in their respective ethnic communities may, by virtue of this fact, have a better chance of educational and economic mobility through access to the resources that their community makes available'.⁸¹ Deze variant wordt gekenmerkt door een sterke mate van *lineaire etniciteit*, die Portes omschrijft als 'a continuation of cultural practices learned in the homeland'.⁸² Het vasthouden aan eigen groep en cultuur dient vooral als een buffer tegen neergaande assimilatie. Dit patroon zou zich onder meer voordoen onder Cubanen, Punjabi Sikhs en Vietnamezen. Naast deze twee patronen van mobiliteit, bestaat ook nog het oude, traditionele patroon van individuele assimilatie aan de middenklasse. Deze drie patronen van sociale mobiliteit impliceren, vanuit het individu bezien, assimilatie aan drie segmenten van de Amerikaanse maatschappij (de middenklasse, de onderklasse en de etnische gemeenschap) en worden aangeduid als drie vormen van gesegmenteerde assimilatie.

Hoe worden de verschillen tussen groepen in het assimilatietraject nu verklaard? In de eerste plaats is er een verband tussen incorporatiewijzen en vormen van gesegmenteerde assimilatie, waarbij vooral de klasseherkomst van belang lijkt. Deze beïn-

vloedt onder meer waar men zich vestigt en daarmee dus de ‘context van ontvangst’. Toch wordt er niet uitgegaan van een directe correspondentie tussen klasseherkomst (professionals, entrepreneurs en arbeiders) met de vormen van gesegmenteerde assimilatie (respectievelijk klassieke assimilatie, opwaartse mobiliteit met behoud van cultuur en neerwaartse assimilatie). Wel is duidelijk dat het klassieke assimilatietraject vooral gevolgd wordt door individuen en groepen met voldoende menselijk en financieel kapitaal.⁸³ Degenen die beide andere trajecten volgen hebben kennelijk onvoldoende van beide kapitaalsoorten. Wat bepaalt dan of men het ene dan wel het andere traject volgt? De literatuur geeft geen helder antwoord op deze vraag. Wel is duidelijk dat culturele verschillen tussen groepen geen rol spelen in de verklaring. Zoals Perlmann opmerkt lijken alle groepen over dezelfde culturele bagage te beschikken, althans voorzover die culturele bagage relevant is voor het verklaren van sociale mobiliteit.⁸⁴ En in tegenstelling tot Fukuyama en Putnam wordt ook nergens gesteld dat de groepen over een verschillende hoeveelheid sociaal kapitaal beschikken en dat dit een belangrijk deel van de verklaring in het verschil in mobiliteitstrajecten vormt. De eerste generatie Haïtianen in Miami lijkt bijvoorbeeld over evenveel sociaal en cultureel kapitaal te beschikken als de Vietnamese in Orleans. Evenals Vietnamese ouders dromen ook de ouders van de Haïtiaanse tweede generatie dat hun kinderen het in Amerika zullen maken op basis van etnische solidariteit en het handhaven van traditionele waarden. En ook zij proberen hun kinderen nationale trots en een *achievement motivation* bij te brengen.⁸⁵ Ze slagen hier niet in, omdat hun kinderen inmiddels op school en in de buurt in contact zijn gekomen met de inheemse zwarte bevolking van de *inner city*, waarvan zij de oppositionele cultuur hebben overgenomen. De Vietnamezen slagen er wel in. Hoe komt dat?

Laten we kijken naar een artikel van Zhou en Bankston, waarin een verklaring gezocht wordt voor het schoolsucces van Vietnamezen in oostelijk New Orleans, om een antwoord te vinden op de gestelde vraag.⁸⁶ De Vietnamese tweede generatie doet het goed in het onderwijs. Toch wonen de Vietnamezen in een vergelijkbare omgeving als de Haïtianen: de buurten waar ze wonen gaan sterk achteruit en bijna vijftig procent van de bevolking is zwart. Hoe kan de tweede generatie weerstand bieden aan de verleidingen van de *inner city*? Volgens Zhou en Bankston ligt de verklaring niet in het menselijk en financieel kapitaal dat de Vietnamezen meebrachten. De reden voor het succes is volgens hen te vinden in het sociaal kapitaal van de Vietnamezen. Daarmee doelen de auteurs onder meer op het feit dat er – ondanks de armoede – weinig éénoudergezinnen zijn; dat er een hoge mate van normatieve integratie is; dat de Vietnamese kerk een sterk samenbindende factor is, en dat leerlingen hun vrienden vooral binnen de eigen groep zoeken. De relatie van het begrip sociaal kapitaal met cultuur komt niet expliciet aan de orde, maar er zijn herhaaldelijk formuleringen in de tekst die een nauwe relatie uitdrukken. Dit valt al direct op in de eerste alinea als de auteurs uiteenzetten wat het doel van hun artikel is: ‘The chapter examines how aspects of an immigrant, refugee culture can serve as sources of social capital to offset the adaptational difficulties of

immigrant offspring'. In het hele artikel is er een vrijwel gelijke nadruk op cultuur zowel als op sociaal kapitaal. Zo worden de 'Vietnamese culturele oriëntaties' omschreven als 'having a strong adherence to traditional family values, a strong commitment to a work ethic, a high level of ethnic involvement, and a weak adherence to egotistic family values'.⁸⁷ Cultuur verschijnt soms als inherent deel van sociaal kapitaal, soms als de inhoud van sociaal kapitaal en soms als de bron van sociaal kapitaal. Ondanks de nadruk die Zhou en Bankston zelf leggen op sociaal kapitaal in hun verklaring van het succes van de tweede-generatie Vietnamezen in het onderwijs, is deze verklaring toch niet bevredigend. Het is niet dankzij het sociaal kapitaal waarover zij beschikken dat de Vietnamese tweede generatie de oppositionele cultuur niet overneemt. Want ondanks dat de Haïtianen over een vergelijkbaar sociaal kapitaal beschikken neemt de tweede generatie in dit geval die oppositionele cultuur wel over. De redenen waarom sommige groepen – ondanks het aanwezige sociale en culturele kapitaal dat ze in ongeveer gelijke mate hebben – toch het pad van neergaande assimilatie volgen, moeten dus ergens anders gezocht worden. Wat dit verschil is wordt niet duidelijk uit het artikel van Zhou en Bankston. Gezien het belang dat elders in de school van Portes aan differentieële discriminatie en racisme gehecht wordt, lijkt deze variabele de beste kandidaat ter verklaring van het verschil. We zijn hier dan toch weer beland bij het oude structuur versus cultuur dilemma en het relatief gewicht van cultuur en discriminatie voor de verklaring van het *ethnic residual*. De presentatie van het dilemma is er niet helderder op geworden.

Recent onderzoek van Portes geeft verdere inzichten in zijn interpretaties van verschillen in sociale mobiliteit tussen etnische groepen en de mogelijke rol van 'cultuur' daarin. In een analyse van onderwijsprestaties van 5.267 adolescenten waarvan tenminste één van de ouders Cubaans, Haïtiaans, Mexicaans-Amerikaans of Vietnamees was, start Portes met variabelen op individueel en gezinsniveau – zoals bijvoorbeeld de opleiding van de ouders, kennis van het Engels en de verblijfsduur – om de grote verschillen tussen de groepen te verklaren.⁸⁸ Kort samengevat: Cubanen en Vietnamezen scoren hoog, Haïtianen en vooral Mexicanen laag. De individuele variabelen verklaren een deel van de variantie, maar er blijft een belangrijke onverklaarbare 'etnische rest' over. Portes concludeert vervolgens:

'I interpret these findings as providing indirect evidence of the role of community social resources in facilitating second-generation upward mobility and fending off the threat of downward assimilation.'⁸⁹

In wat andere bewoordingen wijst hij op het belang van sociaal kapitaal en het 'karakter' van immigrantengemeenschappen. Het bewijsmateriaal voor deze stelling is zeer beperkt. Er is slechts één item dat daar enige aanwijzing voor geeft: naarmate leerlingen meer vrienden binnen hun eigen groep hebben zijn hun onderwijsprestaties beter. Op de vraag waarom de ene groep over meer sociaal kapitaal beschikt dan de andere wordt

niet ingegaan. Het zou een gevolg kunnen zijn van neerwaartse assimilatie als gevolg van ondervonden discriminatie. Of er zouden bij immigratie al verschillen hebben kunnen bestaan in de mate waarin de groepen over sociaal kapitaal beschikken. Het structuur versus cultuur dilemma blijft op de achtergrond aanwezig.

In een recenter, vergelijkbaar artikel komen Portes and MacLeod tot wat andere conclusies.⁹⁰ Ook hier worden onderwijsprestaties van een aantal etnische groepen vergeleken in een groot kwantitatief onderzoek (N = 3.439). Menselijk kapitaal, sociaal kapitaal en contextuele effecten⁹¹ blijken de verschillen tussen etnische groepen onvoldoende te kunnen verklaren. Vooral het effect van sociaal kapitaal blijkt gering. Het belang van sociaal kapitaal lijkt overschat te zijn in recent onderzoek, zo concluderen de auteurs, al melden ze niet of ze daarmee ook eerder eigen onderzoek op het oog hebben. Ze menen dat de oorzaken voor de duurzame interetnische verschillen gezocht moeten worden in factoren van een 'breder, collectief karakter': 'From all this empirical evidence, it seems that not only parental education or social networks, but *the entire weight of experiences* of an immigrant group plays a key role in its children's education'.⁹² Deze formulering lijkt te wijzen op het belang van cultuur, zeker als we uitgaan van de definitie die ik hanteerde: 'de gemeenschappelijke wereld van ervaringen, waarden en kennis, die een bepaalde sociale eenheid kenmerkt'. Dit is echter niet de conclusie van de auteurs. Hoewel zij in dit artikel het belang van de 'cultural make-up' serieuzer lijken te overwegen dan elders, wordt de relevantie van cultuur al snel terzijde geschoven. Overigens lijken de auteurs bij 'culturele verklaringen' uitsluitend te denken aan verklaringen in termen van wereldreligies, zoals christendom en confucianisme. Ze menen dat de resultaten beter passen bij de notie van verschillende incorporatiewijzen. Deze incorporatiewijzen zouden uiteindelijk het karakter van etnische gemeenschappen bepalen waarin kinderen opgroeien. Ook hier is de sprong van de 'etnische factor' naar de interpretatie – hier in termen van incorporatiewijzen – groot. De uitspraken zijn vaag en hebben een sterk hypothetisch karakter.

Het begrippenapparaat van Portes is ingewikkeld en misschien zelfs omslachtig te noemen. Doordat het empirische gegevens op een andere wijze ordent in ten dele geheel nieuwe begrippen is het lastig vast te stellen waar interessante nieuwe inzichten worden geboden en waar wat reeds algemeen bekend mag worden verondersteld op andere, mogelijk zelfs minder doorzichtige wijze wordt gepresenteerd. Bovendien zijn er in de door mij gelezen literatuur van Portes en de zijnen soms opmerkelijke verschillen in de manier waarop centrale begrippen gedefinieerd en gehanteerd worden en in de conclusies die getrokken worden. Toch een paar concluderende opmerkingen.

Eén van de centrale gedachten in het structuur versus cultuur debat is het idee dat culturele oriëntaties die hun oorsprong vinden in structurele omstandigheden in het verleden, nog hun invloed kunnen uitoefenen in het heden, ook wanneer de structurele omstandigheden inmiddels veranderd zijn. Deze kwestie komt in de school van Portes niet of nauwelijks aan de orde waar het immigranten betreft, wel waar Portes de oppositionele cultuur van de *inner city* bespreekt. Zo schrijft hij:

‘Each instance of downward leveling norms has been preceded by extensive periods, often several generations, in which the upward mobility of a minority has been blocked. This has been followed by the emergence of collective solidarity based on opposition to those conditions and an accompanying explanation of the group’s economic and social inferiority as caused by outside oppression. Although accurate from a historical standpoint, the emergence of such norms further reduces chances for individual advancement to the extent that youth are socialized into the futility of “making it” on the basis of one’s own merit.’⁹³

Dit komt sterk overeen met ideeën in de literatuur over de cultuur van de armoede, de literatuur over de onderklasse en andere varianten. Een verschil met een belangrijk deel van deze literatuur is dat er volgens Portes geen sprake is van sociale desorganisatie, anomie of een gering sociaal kapitaal. Integendeel, de naar beneden nivellerende normen kunnen juist in stand gehouden worden door het bestaan van sociale netwerken en gemeenschapsstructuren. Het is beter te zien als een voorbeeld van de potentieel negatieve effecten van sociaal kapitaal, stelt Portes.⁹⁴

Portes gaat er kennelijk vanuit dat er geen verschillen zijn in culturele oriëntaties tussen immigrantengroepen die hun oorsprong vinden in structurele omstandigheden in het verleden. Daarmee is in feite ook de pre-emigratie cultuur, zowel als de pre-emigratie geschiedenis van weinig interesse voor de studie van incorporatiewijzen en voor de studie van de gesegmenteerde assimilatie van de tweede generatie. Het enige dat relevant lijkt binnen de theorie van Portes is of immigranten *professionals*, arbeiders of ondernemers waren voordat zij zich in Amerika vestigden. De desinteresse voor de pre-migratie fase leidt tot een nogal *ahistorische* benadering. Ook Portes’ behandeling van gesegmenteerde assimilatie duidt daar op twee verschillende manieren op.

In de eerste plaats blijkt herhaaldelijk dat het punt van kritiek niet zozeer is dat de klassieke assimilatietheorie fout was, maar dat die nu niet meer opgaat. Portes en zijn collega’s benadrukken meerdere malen dat immigranten zich *tegenwoordig* niet meer in een maatschappij met een monolithische cultuur vestigen⁹⁵ en dat het *effect* van acculturatie sterk afhangt van de vraag in welk deel of segment van de samenleving acculturatie plaats vindt.⁹⁶ Kennelijk gaat Portes er vanuit dat de maatschappij ten tijde van de massale immigratie van 1880 tot 1920 wel homogeen was en dat het assimilatieproces toen wel uniform verliep. Dit is merkwaardig omdat uit historisch onderzoek voldoende blijkt dat dit niet het geval is.⁹⁷ De variëteit die ook toen te constateren viel heeft bovendien op zijn minst parallellen met de huidige processen.⁹⁸ Ten tweede suggereren de formuleringen dat de twee niet-klassieke vormen van ‘assimilatie’ eindstations zijn. De een zou leiden tot *permanente* armoede en de ander tot *behoud* van de solidariteit en cultuur van de groep.⁹⁹ Ook dit is merkwaardig. Het integratieproces, zo leert het verleden, vergt tenminste drie generaties en de tweede heeft nu nog nauwelijks de arbeidsmarkt betreden, zoals ook Portes en MacLeod constateren.¹⁰⁰ De uitkomst staat dus allerminst vast.¹⁰¹

Cultuur en geschiedenis in vergelijkend onderzoek

Een deel van het onderzoek naar de sociale mobiliteit van immigrantengroepen gebruikt een langetermijnperspectief en besteedt ook aandacht aan de herkomst en achtergrond van immigranten. Vooral onderzoek dat zich richt op een vergelijking van groepen van immigranten die zich ongeveer tegelijkertijd in hetzelfde land vestigen, maar desalniettemin na immigratie een andere ontwikkeling doormaken, is interessant; zeker wanneer ook de uitgangspositie in veel opzichten overeenkomstig is. Wij zullen hier kort twee van dergelijke cases presenteren. In de eerste plaats kijken we naar de Italianen en Grieken die aan het begin van deze eeuw in groten getale naar de Verenigde Staten trokken.¹⁰² Bovendien is de Italiaanse case extra interessant tegen de achtergrond van de theorieën van Banfield en Putnam. Daarna behandelen we een Nederlandse case, die van Creoolse en Hindoestaanse Surinamers in Nederland, op basis van het recente proefschrift van Mies van Niekerk.¹⁰³

Italianen en Grieken in de Verenigde Staten

In de periode van 1880 tot 1930 migreerden zo'n 28 miljoen mensen naar de Verenigde Staten. Ongeveer de helft daarvan kwam uit Centraal-, Oost- en Zuid-Europa. Italianen en Grieken vormden een deel van deze immigratiestroom. De Italiaanse en Griekse immigratie vond vooral plaats tussen 1900 en 1920. Er zijn veel overeenkomsten tussen beide migratiestromen. De omvang van de migratie in verhouding tot de bevolking van het herkomstland was ongeveer even groot. Maar omdat Griekenland veel kleiner is dan Italië, vormden de Grieken nauwelijks tien procent van het totaal aantal Italianen in de Verenigde Staten. Dat verklaart de veel geringere aandacht voor de Grieken in de Amerikaanse literatuur.

De remigratie was hoog. Tijdens de eerste decennia van immigratie keerde ongeveer de helft van beide groepen weer terug. Beide gemeenschappen bestonden aanvankelijk vooral uit mannen. Als we Griekenland en Zuid-Italië, waar de meeste Italianen vandaan kwamen, vergelijken vallen veel overeenkomsten van sociaal-culturele aard op, zoals in gezinsstructuur, systemen van overerving, patronage, geestelijke verwantschap (*spiritual kinship*), en culturele codes van eer en schande. Ongeveer een vijfde van de Italianen kwam uit Noord-Italië en ongeveer een gelijk aandeel van de Grieken kwam van buiten Griekenland, vanuit de Griekse diaspora in het mediterrane gebied. De rest van de Italianen kwam uit Zuid-Italië, de Grieken kwamen overwegend uit de Peleponnesus. Ook in het vestigingsproces zien we belangrijke overeenkomsten. Italianen en Grieken deden in het begin hetzelfde soort werk, zoals werk in de mijnbouw en aanleg van spoorwegen. Beide groepen vestigden zich overwegend in de steden en vaak in dezelfde, zoals New York en Chicago. De omstandigheden waarmee beide groepen te maken kregen (*opportunity structure*) waren dus in grote lijnen gelijk.

Ondanks de vele overeenkomsten tussen beide groepen is er een opmerkelijk verschil in het tempo en de manier waarop beide groepen zich een betere positie wisten te verwerven in de Amerikaanse maatschappij, in het onderwijs zowel als op de arbeidsmarkt. Terwijl de Italianen lange tijd in overgrote meerderheid tot de arbeidersklasse bleven behoren, zien we onder de Grieken al snel een maatschappelijke stijging, zowel via het ondernemerschap als via het onderwijs. Daarbij moet opgemerkt worden dat van die verschillen nu, na ongeveer een eeuw, niet veel meer te zien is.¹⁰⁴ Hier richten we ons vooral op de beginfase van het proces.

Wanneer we kijken naar de achtergrond van de overgrote meerderheid van de immigranten, lijkt de uitgangspositie van de Zuid-Italianen aanvankelijk eerder gunstiger dan minder gunstig.¹⁰⁵ Hoewel de meerderheid van zowel Zuid-Italianen als Grieken van eenvoudige boerenkomst was, waren er onder Italianen tweemaal zoveel geschoolde werkers. In Zuid-Italië vormden deze geschoolde ambachtlieden (*artigiani*) een min of meer aparte klasse met hogere status. Er is echter één opvallend verschil waar de uitgangspositie van de Grieken gunstiger is. Onder Zuid-Italianen is het analfabetisme tweemaal zo hoog (52 procent) als onder Grieken (25 procent). Vooral in de Peloponnesus waar veel van de Grieken vandaan kwamen was er voor die tijd, zeker ook gezien de omstandigheden op het platteland, een goed en uitgebreid netwerk van scholen. Deze scholen werden grotendeels direct of indirect – via de staat – gefinancierd door de Grieken in de diaspora.

Ook de klassenrelaties en de relaties van de boeren met de staat zijn van belang. Zuid-Italianen én Grieken waren weliswaar van eenvoudige boerenkomst, maar toch zijn ook hier belangrijke verschillen te constateren. In Zuid-Italië vormden dagloners ongeveer de helft van de boerenbevolking en hun aandeel in de migratie nam met verloop van de tijd toe. Het Zuid-Italiaanse platteland kende scherpe scheidslijnen en antagonismen: tussen grootgrondbezitters en boeren, tussen boeren en *artigiani* en tussen boeren en dagloners. De emigratiegebieden in Griekenland daarentegen kenden een relatief homogene massa van kleine, zelfstandige boeren. Dagloners waren meestal Albanen of Bulgaren. Op het platteland bestonden er goede relaties met verwanten en dorpsgenoten in de diaspora, en met de staatsbureaucratie die veel van zijn ambtenaren op alle niveaus uit de Peloponnesus recruteerde. Dat maakte ook het volgen van onderwijs door de kinderen van eenvoudige boeren zinvol.

De Italiaanse eenwording was vooral een verovering door het Noorden van het Zuiden en leidde onder andere tot deïndustrialisering. De boeren hadden weinig positieve ervaringen met de staat en wantrouwden staatsfunctionarissen veelal. De staat investeerde weinig in onderwijs in het Zuiden en lokale elites verzetten zich gewoonlijk tegen onderwijs voor de boeren. Ook de kerk zette zich niet in voor onderwijs op het platteland.

In Amerika hadden de Grieken al snel en vrij massaal succes in het ondernemerschap. Ook in het onderwijs vallen hun prestaties op. Hun opwaartse mobiliteit volgt

de regel 'first generation in business, second generation into the professions'. Italianen stegen slechts langzaam op de maatschappelijke ladder. Langzaam opklimmend van ongeschoold naar meer geschoold werk bleven ze lange tijd binnen de arbeidersklasse. Hoewel ze aanvankelijk ook redelijk vertegenwoordigd waren in het ondernemerschap, hadden ze hier op den duur weinig succes. Op sommige plaatsen werden ze zichtbaar weggeconcurrerd door de Grieken. Veel vaker dan bij de Grieken werden kinderen van school gehaald om te gaan werken en zo aan het gezinsinkomen bij te dragen. Sommige auteurs spreken zelfs over een anti-school cultuur onder de Italianen, in de eerste decennia.

Een ingewikkeld complex van onderling samenhangende factoren lijkt ten grondslag te liggen aan het verschil in maatschappelijk succes tussen beide groepen. Zonder aan die samenhang afbreuk te willen doen noemen we hier een aantal van deze factoren. In de eerste plaats hadden de Grieken op twee punten een betere uitgangspositie. Ten eerste was er onder de Grieken meer ervaring in handel en ondernemerschap, ook al bestond de overgrote meerderheid uit keuterboeren. Ten tweede waren er onder de Grieken relatief weinig analfabeten. Minstens even belangrijk is het andere karakter van de onderlinge relaties binnen de Italiaanse en Griekse gemeenschappen. Italiaanse gemeenschappen waren intern sterk verdeeld. De scherpste scheidingslijn was die tussen Noord en Zuid-Italianen. Noord-Italianen moesten niets hebben van Zuid-Italianen en gingen daarin zo ver dat ze zelfs de Amerikaanse overheid met succes overhaalden de Zuid-Italianen apart te registreren. De vele Italiaanse organisaties waren vooral gebaseerd op dorp of regio van herkomst. Hoewel ook Grieken organisaties hadden die gebaseerd waren op dorp en regio van herkomst, waren er veel meer organisaties die mensen uit verschillende regio's en van verschillende rang en stand met elkaar in contact brachten. Grieken konden zo meer profiteren van kennis en expertise binnen hun etnische groep.

De verschillen kunnen ook in meer culturele termen beschreven worden. De verschillende sociaal-culturele achtergrond van Grieken en Italianen gaf hun een andere kijk op de wereld, een andere houding ten aanzien van de overheid, het onderwijs en onderlinge samenwerking over de grenzen van familie en dorp. Wanneer we beide cases vergelijken met andere groepen immigranten in de Verenigde Staten van die tijd, dan moeten we concluderen dat de Italiaanse case veel lijkt op die van Oost-Europese immigranten die ook een boerenachtergrond hadden. De specifieke situatie van Zuid-Italië, door sommigen omschreven als één van intern kolonialisme, door anderen in termen van amoreel familisme of gering sociaal kapitaal, lijkt minder relevant. Een mogelijke verklaring hiervoor is dat emigratie hier geïnterpreteerd kan worden als het uitbreken uit een uitbuitende, verlamdende machtsrelatie, die externe obstakels voor opwaartse mobiliteit wegneemt, zoals Ogbu en Matute-Bianchi veronderstellen.¹⁰⁶ De Griekse case vertoont overeenkomsten met andere etnische groepen in Amerika die een achtergrond hebben als handelsminderheid, zoals Joden, Armeniërs en Chinezen. Dit ondanks het feit dat de meeste Grieken gewone keuterboeren waren voordat ze

emigreerden. Deze keuterboeren hadden echter, door hun contacten met de handelsdiaspora, een ‘petit bourgeois’ mentaliteit, om een term te gebruiken waarmee de Griekse socioloog Tsoukalas de Griekse immigranten in Amerika typeerde.

Creolen en Hindoestanen in Nederland

De beeldvorming over Creolen en Hindoestanen in Nederland heeft duidelijke parallellen met die over zwarten en Aziaten, zowel in de Verenigde Staten als ook in Groot-Brittannië. Hindoestanen worden in Nederland als een meer succesvolle minderheid gezien. Zo verscheen er in 1992 een artikel in *Elsevier* onder de titel ‘Hindoestanen in Nederland: portret van een succesvolle minderheid’. Creolen zijn in de laatste decennia zelden of nooit in zulke termen beschreven. Ze werden eerder geassocieerd met drugs of jeugdcriminaliteit. Van Niekerk stelde zich in haar proefschrift tot taak de sociale mobiliteit van beide groepen in beeld te brengen en onderling te vergelijken.¹⁰⁷ Daarmee stelde ze zich ook de vraag naar de juistheid van de beeldvorming. Zij besteedt ook ruim aandacht aan de culturele dimensie van de vergelijking. Evenals in het zojuist besproken geval van de migratie van Italianen en Grieken naar de Verenigde Staten, zijn de omstandigheden waaronder het vestigingsproces zich voltrok voor beide groepen in grote lijnen gelijk, zodat de aandacht zich vooral richt op verschillen tussen de groepen zelf.

Op grond van bestaande, kwantitatieve gegevens blijkt dat de beeldvorming niet klopt. De verschillen zijn in veel opzichten niet erg groot. De huidige positie van de Hindoestanen is wat onderwijs en arbeidsmarkt betreft niet beter dan die van Creolen, eerder het omgekeerde. Zo hebben Creolen onder meer een hoger gemiddeld onderwijsniveau. Toch is hiermee niet alles gezegd. Er zijn wel degelijk opvallende verschillen die meer in lijn lijken met de beeldvorming. Bovendien zegt een meting op één tijdstip weinig over de ontwikkeling in de tijd van beide groepen ten opzichte van elkaar. Het is daarom nodig de ontwikkeling over langere tijd te bezien.

Suriname kende een duidelijke etnische arbeidsverdeling, met name ook tussen Creolen en Hindoestanen. Creolen waren een veel stedelijker bevolkingsgroep dan de Hindoestanen. Zij werkten vaak in overheidsdienst, terwijl de Hindoestanen vooral van de landbouw leefden. Interne welvaartsverschillen waren er binnen beide groepen, maar ze waren groter en opvallender binnen het Creoolse deel. Een deel van de Creolen leefde onder zeer onzekere en vaak armoedige omstandigheden en hielden zich vaak in leven door onregelmatig en vaak informeel werk (*hosselen*). Het gemiddeld onderwijsniveau van Hindoestanen was lager dan dat van Creolen en ook in andere opzichten hadden ze lange tijd een duidelijke achterstand op de Creoolse groep als geheel. Langzaamaan, mede geholpen door de omstandigheden, wisten Hindoestanen zich op te werken. Zij gingen zich steeds meer richten op het verhandelen van landbouwproducten en op de handel in het algemeen en vestigden zich ook steeds vaker in de stad. Ook de positie van de Creolen verbeterde, maar Hindoestanen wisten desalniettemin hun achterstand op de Creolen in te halen. De snelle maat-

schappelijke stijging van de Hindoestanen is vaak in verband gebracht met spaarzin, hard werken, zakelijk inzicht en met de familiale structuur van *extended families* tegenover het meer diffuse en geïndividualiseerde karakter van de Creoolse verwantschapsrelaties.

De omstandigheden waaronder de massale migratie van Creolen en Hindoestanen rond 1975 plaatsvond waren voor beide groepen zeer ongunstig. Economische herstructurering en afnemende werkgelegenheid maakten dat velen geen werk vonden. Dit had tot gevolg dat verschillen tussen beide groepen afnamen. Hindoestanen hadden het in een aantal opzichten nog moeilijker dan Creolen. De stedelijke achtergrond van de Creolen sloot beter aan op de behoeften op de Nederlandse arbeidsmarkt dan de rurale achtergrond van de Hindoestanen. Hindoestanen beheersten bovendien het Nederlands veel minder goed. En degenen die in Suriname een eigen zaak hadden gehad zagen meestal geen kans die draad hier weer op te nemen, gegeven de eisen die daar in Nederland aan gesteld werden.

In Suriname begonnen trends lijken zich desalniettemin in Nederland voort te zetten. Na de eerste jaren van vestiging, die voor Hindoestanen nog moeilijker was dan voor Creolen, lijken de Hindoestanen hun positie sneller te verbeteren dan de Creolen. Het verschil is het scherpst tussen de meerderheid van laaggeschoolde Hindoestanen en de laaggeschoolde Creolen. Van Niekerk noemt een aantal clusters van factoren om het verschil te verklaren. We noemen de drie belangrijkste. In de eerste plaats heeft de historische ervaring van opwaartse mobiliteit in Suriname geleid tot een sterk geloof in de mogelijkheden om vooruit te komen, ondanks serieuze belemmeringen. Dit wordt versterkt door de ondernemerszin en de sterke gerichtheid op materieel gewin. Hoewel de meerderheid van de Creolen nog steeds groot belang hecht aan diploma's, is een deel van de Creoolse volksklasse op dit punt ambivalent. Het economisch onzekere bestaan van deze categorie, aan de rand van de stedelijke samenleving, heeft gemaakt dat men de waarde van diploma's als zeer betrekkelijk is gaan zien. Zoals de Hindoestanen hun geloof in vooruitgang meebrachten, importeerde een deel van de Creoolse volksklasse zijn ambivalentie en overlevingsstrategieën. Een tweede punt van belang is de familiestructuur en de daarmee samenhangende normen en opvattingen. De Hindoestaanse opvatting van de familie als een hiërarchisch collectief waarvan alle leden elkaar behoren te steunen en te luisteren naar het centraal gezag, lijken een gunstig kader te bieden voor de toekomst van de jongeren. In de binnensteden lijken negatieve invloeden uit de omgeving minder vat te hebben op Hindoestaanse dan op Creoolse jongeren. In het Creoolse gezin is er meer individuele vrijheid. Dat heeft zijn voordelen, maar ouders verliezen eerder de controle over hun kinderen, zeker wanneer de moeder er alleen voorstaat. Tenslotte is de aard van de etnische gemeenschap van belang. De sterke cohesie van de Hindoestaanse gemeenschap impliceert tegelijkertijd een afscherming van wat men als de negatieve kanten van de Nederlandse omgeving ervaart. Hindoestanen zijn zich ook wel bewust van de 'eigen cultuur' en hechten meer waarde aan het behoud daarvan. De Creoolse gemeenschap is lossier en opener, zoals uit de vele inter-

etnische vriendschappen en huwelijken blijkt. Zo worden ze meer beïnvloed door externe, culturele invloeden dan de Hindoestanen. De afscherming voor invloeden van buiten lijkt voorsnog een positieve invloed te hebben, maar het kan niet uitgesloten worden dat het opener karakter van de Creoolse gemeenschap op den duur zijn voordelen blijkt te hebben.

Wat leren deze cases ons?

Deze cases laten duidelijk de relevantie zien van de pre-migratie periode voor een begrip en verklaring van het verloop van opwaartse sociale mobiliteit. Inzicht in de politiek-economische geschiedenis van de emigratieregio's en het *daarmee samenhangende* culturele karakter van die regio's blijkt van groot belang. Van belang zijn in de eerste plaats verschillen in structurele locatie van degenen die later als emigranten vertrokken. Een simpele indeling in boeren of arbeiders is daarvoor onvoldoende. Ook binnen beide categorieën bestaan belangrijke verschillen, zoals uit beide cases blijkt. Bovendien gaat het niet alleen om structurele locaties in de arbeidsdeling, maar ook om relaties tot de staat en – in het Griekse geval – tot landgenoten elders. De politiek-economische constellatie heeft echter ook zijn gevolgen voor sociale relaties en culturele oriëntaties, en daarmee voor het sociale en culturele kapitaal waarover immigranten na aankomst beschikken. Het karakter van de cultuur en de sociaal-structurele kenmerken van een immigrantengemeenschap kunnen niet los worden gezien van haar voorafgaande geschiedenis.

De aandacht die in deze casestudies aan cultuur gegeven wordt richt zich niet op religieuze verschillen tussen Grieken en Italianen, Creolen en Hindoestanen (en de religieuze verschillen binnen deze groep) of andere typen van culturalistische verklaring. Het belang van culturele oriëntaties wordt echter niet terzijde geschoven. Uitgangspunt is dat culturele oriëntaties slechts begrepen kunnen worden tegen de achtergrond van de politiek-economische geschiedenis van emigratieregio's en in relatie tot sociale en sociaal-structurele kenmerken. In deze gevallen gaat het ook niet om *de* Italiaanse of *de* Creoolse cultuur, maar om de specifieke en heterogene sociale en culturele samenstelling van migrantenbevolkingen. Simpele nationaal-culturele stereotypen zijn niet alleen onvoldoende, maar bovendien misleidend.

Leidt emancipatie uiteindelijk niet tot assimilatie?

Naast de vraag of de cultuur van immigranten – hun ervaringen, opvattingen, normen en waarden – invloed heeft op het proces van sociale mobiliteit, kan ook de vraag gesteld worden of de relatie niet eerder omgekeerd is. Met andere woorden: is cultuurverandering niet beter te begrijpen als *gevolg van* in plaats van als *voorwaarde voor*

emancipatie of maatschappelijke stijging? En leidt een proces van toenemende sociaal-economische gelijkheid niet tot afname van cultuurverschil of assimilatie?

Eerst een algemene opmerking. In het voorgaande komen steeds twee opvattingen van cultuur naar voren. De eerste is de culturalistische. In deze opvatting is cultuur iets dat het handelen van mensen bepaalt en dat als voornaamste bron van verandering gezien wordt, terwijl cultuur zelf als relatief onveranderlijk geldt. De tweede opvatting ziet cultuur als een model *van* de werkelijkheid dat ook fungeert als model *voor* de werkelijkheid en zo ons handelen beïnvloedt. Als model *van* de werkelijkheid verandert cultuur als die werkelijkheid verandert. Evenals migratie impliceert ook opwaartse mobiliteit een belangrijke verandering van sociale omgeving, van beleefde werkelijkheid, van cultuur. De cultuur van immigranten is dus veelal onderhevig aan grote veranderingen. In die zin is de frase ‘integratie met behoud van eigen cultuur’ zeer misleidend.

Cultuurverschillen zijn echter makkelijker te handhaven onder condities van ongelijkheid dan van gelijkheid. Dat is te verduidelijken met de drie varianten van gesegmenteerde assimilatie van Portes. Het klassieke assimilatietraject impliceert een relatief snelle, individuele overname van de cultuur van de meerderheid en vrijwel tegelijk een opwaartse mobiliteit, waardoor de maatschappelijke ongelijkheid afneemt en uiteindelijk wordt opgeheven. Het tweede traject impliceert neerwaartse mobiliteit of althans afwezigheid van sociale stijging en assimilatie van de cultuur van de *inner city*, althans in Portes’ visie. Deze ontwikkeling kan echter samengaan met de vorming van etnisch solidaire gemeenschappen. Wat dan ontstaat is een onderklasse met etnische segmenten waarin elementen van de oorspronkelijke cultuur vermengd raken met de cultuur van de onderklasse. Er is dan dus zowel een aspect van cultuurbehoud als van cultuurverandering. De derde tendens impliceert opwaartse mobiliteit met een relatief sterke mate van etnische cohesie en behoud van eigen cultuur. Het gaat hier met name om etnische gemeenschappen die zich specialiseren in het ondernemerschap, gewoonlijk in speciale economische niches. In tegenstelling tot wat Portes’ formuleringen suggereren zijn waarschijnlijk de tweede en derde variant waarschijnlijk beter te zien als tijdelijk.¹⁰⁸ Dit kan geïllustreerd worden met de case waarin de sociale mobiliteit van Italianen en Grieken in de Verenigde Staten werd vergeleken. Italianen vertoonden enige tijd veel van de kenmerken van neergaande of stagnerende mobiliteit, maar achteraf gezien bleek dit tijdelijk. De Grieken in de Verenigde Staten vormen een voorbeeld van het derde traject. Ook dit was echter geen eindstation. De regel onder de Grieken was, zoals gemeld, ‘first generation in business, second in the profession’. Het laatste impliceerde zowel opwaartse mobiliteit als het uitbreken uit de etnische niche, met als gevolg verlies van veel van het etnisch eigene. In beide gevallen impliceert het handhaven van ongelijkheid zowel het handhaven van aspecten van het cultureel erfgoed als culturele adaptatie aan de maatschappelijke positie in het land van vestiging. En in beide gevallen leidt het uitbreken uit die maatschappelijke positie – ‘onderklasse-in-wording’ of etnische niche – tot een grotere mate van gelijkheid *en* een afname van

het cultureel verschil met de meerderheid. Of wat voor Italianen en Grieken gold ook zal gelden voor de naoorlogse immigranten is onzeker.¹⁰⁹ Belangrijk is hier alleen de constatering dat afname in economische ongelijkheid gewoonlijk samen gaat met afname in cultuurverschil.

Beschouwingen over de toekomst van immigrantengroepen blijven speculatief en de mate waarin het verleden een aanwijzing kan geven voor toekomstige ontwikkelingen is discutabel. Daarom presenteer ik een case waarin verslag wordt gedaan van cultuurverandering in relatie tot onderwijscarrières van tweede-generatie Turkse jongeren in Amsterdam. De case hanteert, evenals de vorige twee, een langetermijnperspectief en is gebaseerd op onderzoek van Liesbeth Coenen.¹¹⁰

Onderwijs en cultuurverandering onder Turken in Amsterdam

Coenen deed haar onderzoek onder Turkse families die van het platteland afkomstig zijn. Zij vormen de grote meerderheid van de mensen met een Turkse afkomst in Nederland. In de gebieden waar de meeste emigranten vandaan kwamen was de landbouw kleinschalig en zelfvoorzienend. School speelde binnen de leefwijze van deze *peasant*-bevolking geen rol van betekenis. Naar school gaan leverde binnen de lokale samenleving geen voordeel op in de strijd om het bestaan. Meehelpen in het boerenbedrijf had hogere prioriteit. Het feit dat onderwijs niet gezien werd als middel om hogerop te komen had ook te maken met het karakter van het onderwijs. Het onderwijs was niet in de eerste plaats gericht op het overdragen van kennis die voor het boerenbestaan – of het uitbreken daaruit – relevant was. Het richtte zich vooral op de overdracht van de nationale ideologie en de culturele integratie van het land.

Zoals bekend was het verblijf in Nederland van de Turkse mannen er aanvankelijk op gericht om, na voldoende verdiend te hebben, terug te keren met het doel het gespaarde geld te investeren in een eigen bedrijf. De droom werd meestal niet gerealiseerd. Men bleef, maar zelfs toen besloten werd vrouw en kinderen naar Nederland te halen, bleef terugkeer vaak het uiteindelijke doel. De ouders, die zelf hoogstens de eenvoudige Turkse plattelands lagere school hadden gevolgd, vonden aanvankelijk onderwijs niet zo belangrijk voor hun kinderen. Na de lagere school vonden ze voor de jongens misschien een eenvoudige automonteursopleiding nog zinvol. Dat kon voor de autorit naar Turkije en later na terugkeer van pas komen. Voor meisjes werd alleen de huishoudschool als een mogelijk zinvolle aanvulling gezien. De oudste kinderen, die bovendien meestal veel moeilijkheden hadden op school vanwege de omschakeling van het Turks naar het Nederlands onderwijs halverwege de schoolcarrière, kwamen niet ver in het Nederlands onderwijs. Inmiddels bewust van de nadelen van een gebrekkige opleiding vormen zij een belangrijke factor in de transformatie van het oude levensontwerp, om Coenens term te gebruiken. Zonder dat er op een bepaald moment een beslissing genomen werd, vergeleed het oude perspectief en ontstond er een nieuw.

Dat is gericht op een toekomst in Nederland en daarin neemt het belang van onderwijs als middel tot positieverbetering een steeds centralere rol in. Deze verschuiving verloopt niet in alle gezinnen op dezelfde wijze en in hetzelfde tempo, maar kan toch als een algemeen patroon van perspectief- en cultuurverandering gekenschetst worden.

Het veranderend perspectief heeft vele gevolgen. Prioriteit geven aan onderwijs betekent grotere betrokkenheid van ouders of oudere broers en zusters bij de school en ondersteuning en hulp bij het schoolwerk, waar mogelijk. Het betekent het uitstellen van het huwelijk van de kinderen en het afhouden van huwelijksaanzoeken voor de dochter. Het impliceert ook meer investeren in de onderwijs carrière van de kinderen en minder in de oude sociale verplichtingen in Turkije. De veranderende visie op het onderwijs heeft bovendien ook gevolgen voor de onderlinge gezinsrelaties en de gezinsstructuur.

De relatie vader-dochter kan hier als voorbeeld dienen. Ook voor dochters wordt een goede opleiding steeds belangrijker gevonden. Dit impliceert dat de vader genoodzaakt is zijn dochter meer vrijheid te geven in de wereld buiten het gezin. De controle op het gedrag van de dochter die de oude gedragsregels in stand moet houden, voorschreven in het belang van de eer van de familie, is niet meer in dezelfde mate mogelijk. De vader moet zijn dochter meer het vertrouwen geven dat zij zich zal gedragen volgens de regels die binnen het gezin gelden. De relatie tussen vader en dochter wordt daardoor minder afstandelijk, 'vertrouwelijker'. En hoewel de nieuwe gedragsregels vooral bedoeld zijn om de oude normen en waarden onder nieuwe omstandigheden in stand te houden, is het onvermijdelijk dat ook deze normen aan de nieuwe leefwijze worden aangepast.

De hier geschetste veranderingen in cultuur en sociale structuur van Turkse gezinnen is niet zozeer te kenschetsen als een 'vernederlandsing', een *overname* van Nederlandse normen en waarden, maar veeleer als een *aanpassing* aan nieuwe omstandigheden als gevolg van de overgang van een boerensamenleving naar het industriële en later postindustriële Nederland. Die transformatie heeft zijn parallellen, zowel met de recente Nederlandse geschiedenis als met huidige ontwikkelingen in Turkije. Dit laatste betekent ook dat een oriëntatie op Turkije deze ontwikkeling niet hoeft te vertragen, maar zelfs kan bevorderen.¹¹¹

Deze case lijkt de opvatting te bevestigen dat cultuurverandering vooraf dient te gaan aan opwaartse mobiliteit. Immers, zijn de beschreven veranderingen in de houding ten opzichte van het onderwijs niet noodzakelijk alvorens ten volle geprofiteerd kan worden van de onderwijsmogelijkheden en is dat weer niet een voorwaarde voor opwaartse mobiliteit? Zeker, op de laatste zin is weinig aan te merken, maar daaruit volgt niet de normatieve uitspraak dat cultuurverandering vooraf *dient* te gaan aan opwaartse mobiliteit. Culturele verandering is niet in de eerste plaats te begrijpen als resultaat van een beschavingsoffensief – overname van opvattingen en normen op gezag van anderen –, maar als een gevolg van veranderende inzichten in de maatschappelijke werkelijkheid.

Conclusie

De discussie over de rol van de ‘eigen cultuur’ in relatie tot sociale mobiliteit beweegt zich tussen twee uitersten. Aan de ene kant wordt cultuur gedefinieerd als traditie en sociale erfenis en gezien als relatief onveranderlijke en determinerende factor – in positieve en negatieve zin – voor opwaartse mobiliteit en maatschappelijke ontwikkeling. In deze culturalistische, zo niet neoracistische visie oefent cultuur een sterke invloed uit op politiek-economische processen, maar ondervindt daar zelf nauwelijks invloed van. Aan de andere kant van het continuüm staat de opvatting dat cultuur slechts een kortstondig epifenomeen van structurele omstandigheden is. Cultuur is iets dat geheel bepaald wordt en niets bepaalt of beïnvloedt. Cultuur beklijft niet in deze visie. Steinbergs visie komt dicht bij deze laatste positie. De hier verdedigde visie ligt tussen beide uitersten in. Cultuur is hier een ‘interpretatie’ van de sociale werkelijkheid die die werkelijkheid tegelijk beïnvloedt en erdoor beïnvloed wordt. De culturele dimensie is van belang in de studie van sociale mobiliteit van immigranten en hun nakomelingen. Maar culturele patronen dienen, waar mogelijk, gerelateerd en begrepen te worden in relatie tot voorafgaande structurele omstandigheden. De moeilijke vraag blijft echter ‘how much survival power the cultural patterns have when the structural constraints change’.¹¹² Dit kan misschien wel beschouwd worden als *de* centrale vraag in het structuur-versus-cultuur debat. Een antwoord op deze vraag in termen van traditie en gewoonte is onvoldoende. Anders gesteld: de continuïteit van culturele patronen kan niet simpelweg geëneerd worden. Ook continuïteit moet verklaard worden. Te vaak wordt ervan uitgegaan dat alleen verandering verklaring behoeft.¹¹³ Perlmans formulering is in dit opzicht niet helemaal gelukkig. Het suggereert iets te veel dat culturele patronen een kracht op zich vormen. Zowel continuïteit als verandering kunnen echter beter begrepen worden als resultante van continue interactie van groeps-interne en groeps-externe processen.¹¹⁴ De twee extreme visies hanteren ook een verschillend cultuurbegrip. In het culturalistisch discours wordt cultuur vooral gedefinieerd in termen van traditie en sociale erfenis, minder als ‘interpretatie’ van de sociale werkelijkheid die tegelijkertijd die werkelijkheid beïnvloedt en erdoor beïnvloed wordt.

In het begin van dit essay koos ik voor een opvatting van cultuur die cultuur analytisch afgrenst van gedrag en sociale structuur, juist om zo de relatie tussen beide beter te kunnen analyseren. We kunnen nu concluderen dat er in de literatuur veelal *feitelijk* uitgegaan wordt van een nauwe relatie. Dit blijkt bijvoorbeeld waar ook sociaal-structurele elementen als onderdeel van cultuur gezien worden, zelfs wanneer de gebruikte definitie van cultuur dat allermindst suggereert. Ook waar het begrip sociaal kapitaal gehanteerd wordt is er vaak ruime aandacht voor aspecten die onder de hier gehanteerde definitie van cultuur vallen. Gevolg is dat in de literatuur éénoudergezinnen bijvoorbeeld nu eens verschijnen als elementen van cultuur, dan weer als onderdeel van – juist van cultuur onderscheiden – sociale structuur. Ook kunnen éénoudergezinnen gezien worden als indicator voor een relatief laag niveau van sociaal kapitaal – in verge-

lijking met twee-oudergezinnen. De veronderstelling van een nauwe relatie tussen het culturele en het sociale lijkt ook reëel. Het is vooral duidelijk zichtbaar op het gezins- en familieniveau. Egalitaire normen verwachten we niet in grote *extended families*, bijvoorbeeld. Het culturele lijkt hier bijna afleesbaar uit het structurele en omgekeerd. Ook op gemeenschapsniveau zijn er verbanden tussen het sociale en het culturele. Of een gemeenschap vrijwel uitsluitend bestaat uit arbeiders of ook voor een deel uit ondernemers en of er scherpe scheidslijnen zijn binnen een gemeenschap naar klasse is niet alleen een structureel gegeven, maar heeft ook culturele consequenties. Uitspraken over het karakter van etnische gemeenschappen of over etnische gemeenschappen als context van ontvangst hebben dus zowel structurele als culturele implicaties.

De zaak ligt wat anders waar het begrippen als netwerk, *embeddedness* en sociale cohesie betreft. Ook hier is er een neiging de normatieve inhoud direct af te lezen uit sociaal-structurele gegevens. Zo worden netwerken, *embeddedness* of sociale cohesie vaak gelijkgesteld met sociaal kapitaal. Terecht hebben verschillende auteurs erop gewezen dat *embeddedness* ook een andere kant heeft,¹⁵ dat netwerken ook kunnen fungeren als *unsocial capital*¹⁶ en dat de aanwezigheid van een hecht netwerk van sociale relaties nog niets zegt over de normatieve ‘inhoud’ van die netwerken.¹⁷ Dit kan geïllustreerd worden aan de hand van de Turkse geschiedenis in Nederland. Zolang de meerderheid van de Turkse immigranten zich richtte op terugkeer, fungeerden de sociale netwerken – vooral die gebaseerd op dorp en streek van herkomst – om de traditionele, ‘dorpse’ cultuur zoveel mogelijk in stand te houden. Nu veel Turkse gezinnen zich gericht hebben op een toekomst in Nederland, kunnen dezelfde of gelijksoortige netwerken helpen een nieuw levensproject te realiseren en zo fungeren als sociaal kapitaal dat opwaartse mobiliteit bevordert.¹⁸ Gezien de samenhang tussen het culturele en sociaal-structurele aspect van migrantengemeenschappen verdient het aanbeveling deze in hun onderlinge samenhang te bestuderen, en verklaringen in termen van culturele en sociale factoren niet als alternatief voor, maar als aanvulling op elkaar te zien.

In dit essay heb ik betoogd dat het voor een volledig begrip van de ontwikkeling van de maatschappelijke positie van immigranten nodig is ook aandacht te besteden aan hun cultuur. Daarbij zijn nationale en etnisch-religieuze stereotyperingen uit den boze. Onderzoek naar de culturele aspecten van immigrantengemeenschappen in relatie tot sociale mobiliteit kan niet zonder aandacht voor de sociaal-structurele kenmerken van die gemeenschappen. Het vergt ook een langetermijnperspectief waarin de continue interactie tussen cognitieve en normatieve modellen en de maatschappelijke werkelijkheid centraal staat.

Als culturen opgevat moeten worden als ‘patterned ways of dealing with the environment’, dan veranderen ze dus ook als de omgeving verandert, merkt Waldinger op.¹⁹ Daar waar migratie een grote verandering van omgeving betekent zullen dus ook grote culturele veranderingen te verwachten zijn. Deze algemene en weinig opzienbarende uitspraken zeggen echter nog weinig over het tempo en de aard van de te verwachten veranderingen. Ook is daarmee niet gezegd of uiteindelijk assimilatie zal

plaatsvinden.¹²⁰ Daar waar het begrip multiculturele samenleving suggereert dat culturen min of meer onveranderlijk naast elkaar zullen blijven bestaan, heeft Schnabel gelijk te spreken van een multiculturele illusie.¹²¹ En er bestaat zeker een tendens binnen het multiculturalisme om culturen te zien als losstaand van de politiek-economische context, en dus ook als immuun voor veranderingen in die context. Dit gaat gewoonlijk samen met een naïef cultuurrelativisme dat culturen presenteert als gelijkwaardig. Er bestaat echter ook een andere conceptie van multiculturalisme. Hierin staan normatieve idealen van tolerantie en respect centraal, niet idealen of verwachtingen van cultuurbehoud, in de zin van het behoud van ‘de gemeenschappelijke wereld van ervaringen, waarden en kennis’ die immigranten van huis uit meenemen. Deze opvatting van multiculturele samenleving sluit zelfs uiteindelijke assimilatie niet uit. Ze is dan ook niet gevoelig voor Schnabels kritiek.

NOTEN

- 1 Zie bijvoorbeeld Steinberg 2000.
- 2 Zie in dit verband vooral Vermeulen & Penninx 2000a.
- 3 Löfgren 181.
- 4 Goody 1994.
- 5 Hannerz 1992, 7.
- 6 Voor uitvoeriger beschouwingen over dit onderscheid en het belang ervan zie onder andere Appiah 1997, Verdery 1994, Vermeulen 1984, Vermeulen & Govers 1997.
- 7 Bidney 1953, 51 gebruikte de term *culturalistic fallacy* ‘when one defines culture as an ideational abstraction and then proceeds to reify this *ens rationis* into an independent ontological entity subject to its own laws of development and conceived through itself alone’.
- 8 Webers studie verscheen voor het eerst in 1921. Hier wordt gebruik gemaakt van de Engelse editie van 1976.
- 9 McClelland 1961; Foster 1965; Banfield 1958; Lewis 1965 & Lewis 1966.
- 10 Giddens 1976, 12.
- 11 Poggi 1993, 299.
- 12 Volgens Ter Voert 1994 gaat Webers karakterisering van het calvinisme niet op voor het – niet door haar bestudeerde – Nederlandse calvinisme.
- 13 Zie bijvoorbeeld DeVos 1999.
- 14 De eerste editie van het boek over Mexico, waarvan ik de editie van 1965 gebruik, stamt uit 1959. De studie over Portoricanen in New York uit 1966.
- 15 Lewis’ publicaties zijn merendeels beschrijvend. Slechts op weinig plaatsen geeft hij een meer algemeen theoretische verhandeling over de cultuur van de armoede. Zo’n plaats is een paragraaf in de inleiding van *La Vida* (1966, xlii-lii).
- 16 Onder de vroegere kritieken is vooral het boek van Valentine (1968) en de collectie onder redactie van Leacock (1971) van belang. Voor latere literatuur zie bijvoorbeeld Steinberg 1989, Boer 1985.
- 17 Steinberg (1989, 108) noemt hier met name Banfield. Na *Amoral Familism* schreef Banfield (1970) een vergelijkbaar boek over stedelijke armoede in Amerika onder de titel *The Unheavenly City*.

- 18 Zie op dit punt onder andere Steinberg 1989, 106-110; Valentine 1968, 71-72 en Wilson 1987, 13.
- 19 Lewis 1965, xlix.
- 20 Steinberg 2000.
- 21 Zie bijvoorbeeld Pizzorno 1966; Silverman 1968.
- 22 Fukuyama 1995; Harrison 1992; Putnam 1993.
- 23 Holton 1992, 179-214.
- 24 Idem, 184.
- 25 Fukuyama 1995.
- 26 Idem, 10.
- 27 Vergelijk Putnam 1993, 167.
- 28 Ellis & Thompson 1997, 32.
- 29 Putnam 1993, 1996, 2000.
- 30 In zijn recente boek dat zich op de Verenigde Staten richt (Putnam 2000) besteedt hij zelf relatief weinig aandacht aan immigranten.
- 31 Putnam 1996, 66.
- 32 Na een korte uiteenzetting van Banfields visie merkt ook Fukuyama (1995, 56) op: 'These findings have been largely confirmed, at least for southern Italy, in Robert Putnam's study of civic traditions in that country'.
- 33 Putnam 1993, 130.
- 34 In reactie op kritiek van Tarrow benadrukt Putnam dat hij kijkt naar gedrag, niet naar waarden. Tarrow (1996, 390) reageert hierop met het volgende: 'Putnam and his collaborators certainly do not engage in symbolic or ritualistic forms of cultural analysis or use "thick" description that some culturalists favor (...) The model of causation, which goes from civic capacity to political behavior, is in the main line of political culture research from the pioneering studies of Almond and Verba onward (Putnam 1993, 11) and picks up on crucial arguments of that superb culturalist, Alexis de Tocqueville (...) I can only say that, if *Making Democracy Work* is not a cultural interpretation, then Putnam and his collaborators fooled not only this critic but also many of their admirers, one of whom considers it "a stunning breakthrough in political culture research".'
- 35 Piattoni 1998.
- 36 Schneider 1998.
- 37 Zie onder andere Cohen 1999, Levi 1996, Piattoni 1998, Tarrow 1996.
- 38 Hij besteedt feitelijk alleen aandacht aan de late middeleeuwen, de negentiende eeuw en de periode na 1970.
- 39 Tarrow 1996, 395.
- 40 Idem.
- 41 Davis 1998, 216; zie ook Piattoni 1998, 231.
- 42 Scheffer 2000.
- 43 Schabel 2000, 13 en 17.
- 44 Onder andere Portes 1995, 249.
- 45 Zhou & Bankston 1996, 198.
- 46 Idem, 199; zie ook Zhou 1997, 977.
- 47 Sowell 1996; zie ook DeVos 1999.

- 48 Ook Putnams recente boek *Bowling Alone* (2000) heeft dezelfde thematiek tot onderwerp. Hij noemt ook vergelijkbare oorzaken, zoals de invloed van televisie. Putnam spreekt echter niet van culturele achteruitgang, maar van afnemend sociaal kapitaal.
- 49 Harrison 1992, 223.
- 50 Steinberg 1989.
- 51 Harrison 1992, 149-218; Fukuyama 1995, 295-306.
- 52 Harrison 1992, 174.
- 53 Harrison (1992, 112) merkt op dat Amerikanen het confucianisme in de jaren vijftig als belangrijkste belemmering voor ontwikkeling zagen en in de jaren tachtig en negentig als belangrijkste motor. Het lijkt dus een verklaring achteraf. Volgens Harrison was het confucianisme altijd een 'latente positieve kracht', maar werd deze eerder afgeremd door andere invloeden.
- 54 Fukuyama 1995, 300.
- 55 Idem, 303.
- 56 Idem.
- 57 Aponte 1990.
- 58 Idem.
- 59 Wilson 1987 en 1991.
- 60 Gans 1990.
- 61 Wilson 1991; 1987, 51-86.
- 62 Lamont 1999, x noemt het werk van Wilson als voorbeeld van 'structurele denkers' in wier werk 'culture is back in full force as an important descriptive or explanatory analytical dimension'.
- 63 Wilson 1997, 72.
- 64 Wilson 1999, 484-485.
- 65 Volgens Sowell 1996 waren er in 1990 5.535.000 Joden in de Verenigde Staten en 3.946.700 in Israël.
- 66 Glazer 1958, 143. Meer in het algemeen legde Glazer nadruk op het belang van culturele bronnen van succes, onder andere in een essay uit 1969 over onderwijsprestaties (zie Glazer 1983, 57-69). Een Nederlands voorbeeld van een sterke nadruk op culturele bronnen van Joods succes is te vinden in een artikel in *NRC Handelsblad* van 3 december 1994. Andreas Burnier probeert hier met name een verklaring te vinden voor het feit dat er zo veel Joodse intellectuelen te vinden zijn in de Joodse cultuur, met name in de diaspora. Zij verklaart dat uit de sterk op boeken en het geschreven woord gerichte religieuze traditie van tenminste tweeduizend jaar.
- 67 Goldschneider & Zuckerman 1984.
- 68 Perlmann 2000, 103.
- 69 Idem, 121.
- 70 Waters 1999a, 83. Zie voor een korte weergave van de opvattingen van Sowell en Steinberg ook Vermeulen 1992.
- 71 Zie bijvoorbeeld Boissevain & Grotenbreg 1986, 2; Waters 1999a, 85.
- 72 Zie Perlmann 2000a en Vermeulen 1992.
- 73 Steinberg 1989.
- 74 Vermeulen 1992, 19.
- 75 De notie van contextuele factoren is gerelateerd aan begrippen als *embeddedness* en sociaal kapitaal.

- 76 Zie voor het meten van contextuele factoren onder andere de interessante studie van Perlmann 1988.
- 77 Het werk van de econoom Barry R. Chiswick dient steeds weer als standaardreferentie in het werk van Portes.
- 78 Portes & Rumbaut 1996, 91-92.
- 79 In een recente publicatie onderscheidt Portes (1998) twaalf incorporatiewijzen.
- 80 Portes 1998, 249.
- 81 Idem, 251; zie ook Zhou 1997.
- 82 Portes 1998, 256.
- 83 Zhou & Bankston 1996, 219.
- 84 Perlmann 2000a, 30.
- 85 Deze korte kenschets is gebaseerd op korte beschrijvingen in de literatuur (Portes 1998, 249; Zhou & Bankston 1996, 200), niet op de oorspronkelijke studie. Dit is hier geen bezwaar, omdat deze beschrijvingen kort en bondig de essentie van de neerwaartse assimilatievariant van gesegmenteerde assimilatie pogen weer te geven.
- 86 Zhou & Bankston 1996.
- 87 Idem, 214.
- 88 Portes 1998.
- 89 Idem, 272.
- 90 Portes & MacLeod 1999a.
- 91 Als indicatoren voor menselijk kapitaal worden gehanteerd de sociaal-economische status van de ouders, kennis van het Engels en aantal uren dat de leerlingen aan huiswerk besteden. Indicatoren voor sociaal kapitaal zijn: aanwezigheid van biologische ouders, bekendheid met ouders van vrienden en betrokkenheid van de ouders bij de school. De studie naar contextuele factoren wordt beperkt tot de schoolcontext.
- 92 Portes & MacLeod 1999a, 392; cursivering HV.
- 93 Portes 1998, 253.
- 94 Idem, 254.
- 95 Zie onder andere Portes & Rumbout 1996, 247.
- 96 Zhou 1997, 976.
- 97 Zie bijvoorbeeld Perlmans studie (1988) van sociale mobiliteit van een viertal etnische groepen in een kleine Amerikaanse stad in de periode 1880-1935. Zie ook de voorgaande tekst over Joden en de vergelijking later in de tekst over Grieken en Italianen. Opvallend is dat Alba en Nee (1997, 833-834), die pleiten voor een herwaardering en herformulering van de assimilatie-theorie, op dit punt meer kritiek hebben op die theorie dan Portes die de theorie verwerpt. Ten aanzien van Gordons assimilatie-theorie merken Alba en Nee op: 'Gordon's concept of culture has been criticized for being static and overly homogeneous (...) Gordon assumed that acculturation involved change on the part of an ethnic group in the direction of middle-class Anglo-American culture, which itself remained largely unaffected (...) An obvious problem with Gordon's view is that American culture varies greatly by locale and class; acculturation hardly takes place in the shadow of a single, middle-class cultural standard.'
- 98 De term assimilatie lijkt het meest geschikt voor de klassieke assimilatievariant. Velen zullen er de voorkeur aan geven de twee andere varianten eerder als voorbeelden van non-assimilatie te

- zien. Deze twee varianten zijn al oud. Ze komen bijvoorbeeld overeen met de termen reactieve etniciteit en interactieve etniciteit van Michael Hechter (1978).
- 99 Bijvoorbeeld Portes 1998, 251.
- 100 Portes & MacLeod 1999a, 374.
- 101 Zie ook de kritiek van Perlmann & Waldinger 1997.
- 102 Vermeulen & Venema 2000a.
- 103 De Italiaans-Griekse case is gebaseerd op Vermeulen & Venema 2000a. De Creools-Hindoestaanse case is geheel ontleend aan Van Niekerk 2000. In de beschrijving van de cases zijn literatuurverwijzingen vrijwel geheel achterwege gelaten. Geïnteresseerden kunnen die vinden in de oorspronkelijke bronnen.
- 104 Onderzoek van Lieberson (1992, 1996) laat zien dat verschillen in uitgangspositie van immigrantengroepen uit de periode 1880-1930 weinig zegt over de uiteindelijke maatschappelijke positie na een aantal generaties. Dit waarschuwt ons in ieder geval voor te snelle conclusies over verschillen in differentiële mobiliteit die nu zichtbaar zijn.
- 105 We beperken ons gemakshalve tot de Zuid-Italianen. Als we ook de Italianen uit het economisch meer ontwikkelde Noorden erbij zouden betrekken, dan zou de vergelijking nog meer in het voordeel van de Italianen uitvallen.
- 106 Ogbu & Matute-Bianchi 1986.
- 107 Van Niekerk 2000.
- 108 Perlmann & Waldinger 1997.
- 109 In hoeverre integratieprocessen nu gelijkens zullen vertonen met die van immigranten uit de periode van 1880-1930 is een centrale vraag in het Amerikaanse debat over de tweede generatie (Vermeulen 2000c). Iedereen lijkt het er over eens dat *als* opwaartse mobiliteit nu moeilijker blijkt te realiseren dit impliceert dat de eigen cultuur meer overlevingskans heeft. Toegevoegd moet worden dat de vraag of etnisch-culturele diversiteit zal blijven bestaan van veel meer factoren afhankelijk geacht wordt dan van de vraag naar de blijvendheid of tijdelijkheid van sociaal-economische ongelijkheid.
- 110 Coenen (2000) schreef haar proefschrift op basis van onderzoek onder een zestigtal Turkse gezinnen in Amsterdam.
- 111 Zie in dit verband ook Milikowski 2000.
- 112 Perlmann 2000a, 22.
- 113 Wolf 1982, 387.
- 114 Een mooi voorbeeld daarvan is te vinden in een artikel van Mary Waters (1999a) dat nagaat welke rol verschillende ervaringen van rasrelaties en daarmee verschillende 'culturele verwachtingen' ten aanzien van omgang met blanken een rol spelen in de verklaring van het – ten opzichte van de Afrikaans-Amerikanen – groter maatschappelijk succes van Westindiërs. Ze besteedt in haar analyse ook uitvoerige aandacht aan de verschillende verwachtingen van werkgevers ten aanzien van beide groepen en de manier waarop beide verwachtingssystemen elkaar versterken.
- 115 Waldinger 1995.
- 116 Levi 1996.
- 117 Portes 1998, 253-254.
- 118 Zie, naast de genoemde studie van Coenen 2000, ook Crul 2000, Lindo 1996 en De Vries 1987.
- 119 Zie Waters 1999a, 68.

120 In Amerika bestaan er op dit punt twee tegenover elkaar gestelde visies. Volgens de eerste zijn de omstandigheden nu heel anders dan bij de vroegere massale immigratie van 1880 tot 1930. In tegenstelling tot toen is het nu om velerlei redenen waarschijnlijk dat culturele verschillen in stand gehouden worden. Volgens de tweede visie is assimilatie ook nu een waarschijnlijke uitkomst (zie Vermeulen 2000b).

121 Schnabel 2000.

De secularisatie en politisering van cultuur

1 *Secularisatie van cultuur*

De cultuurnota van staatssecretaris Rick van der Ploeg *Cultuur als confrontatie* uit 1999 is als een steen in de doorgaans rustige en afgeschermd vijver van het kunst- en cultuurbedrijf geplonsd. Zijn oproep om meer ruimte te creëren voor jongeren en allochtonen heeft niet alleen veel verzet opgeroepen van mensen die menen dat artistieke en sociale kwesties niet met elkaar verward moeten worden. Hij heeft ook een aantal lastige vragen opgeroepen: hoe verhoudt de autonomie van de kunst zich tot de afhankelijkheid van het kunstbedrijf van overheidssubsidies? Is het mogelijk uniforme criteria voor de kwaliteit van kunst aan te wijzen, of moet er ruimte komen voor een meer gedifferentieerd en pluriform kwaliteitsbegrip? Zijn de grenzen tussen hoge en lage cultuur aan het vervagen, onder meer omdat de grenzen tussen kunst en commercie diffuser worden, of is dit slechts een wensdroom van een staatssecretaris die droomt over de democratisering van de kunst?

Drie cultuurdebatten

Deze vragen hebben geleid tot een fel cultuurdebat. Naast deze prangende vragen is hierin ook het concept 'cultuur' in het geding. Opvallend hierbij is het kameleontische karakter van dit concept. Het betekent voor de deelnemers aan dit debat steeds weer iets anders. Vergelijk bijvoorbeeld hoe de vorige en huidige staatssecretaris van Cultuur het concept te hulp roepen. Nuis verbindt cultuur met wat 'wij' met elkaar delen, terwijl Van der Ploeg cultuur in verband brengt met waarin 'wij' juist verschillen van elkaar. Cultuur als bron van gemeenschap staat tegenover cultuur als bron van confrontatie.

Naast dit kunst-en-cultuurdebat lopen al langer twee andere cultuurdebatten, over de multiculturele samenleving en de nationale identiteit van Nederland. Het eerste is in de jaren zeventig begonnen als het minderhedendebate. Dit ging over de integratie van

mensen die achtereenvolgens werden aangeduid als gastarbeiders, minderheden, allochtonen en/of migranten. Behalve (althans conceptueel) overzichtelijke kwesties als werkloosheid en onderwijsachterstanden spelen hierin ook minder grijpbare zaken als culturele identiteit en eigenheid een belangrijke rol. Lange tijd bestond er bij de Nederlandse overheid en haar wetenschappelijke adviseurs consensus over de wijze waarop deze integratie het beste zou kunnen worden aangepakt. De verzuilingstraditie leverde immers een effectieve strategie voor integratie met behoud van eigen identiteit. Wat voor katholieke en gereformeerde autochtonen werkte, zou ook voor allochtonen moeten werken, zo dacht men. Voor zover cultuur een rol speelde, betrof het aanvankelijk de cultuur van de vreemdelingen. Cultuur was vanzelfsprekend vreemde cultuur, en pas in de loop van de jaren negentig is men gaan beseffen dat ook de autochtone cultuur in het geding is. Bolkestein wees daar in het begin van de jaren negentig al op, toen hij Nederlanders en allochtonen herinnerde aan het belang van de autochtone joods-christelijke cultuur en belangrijke westerse waarden zoals vrijheid, gelijkheid en tolerantie die daaruit zijn voortgekomen. Paul Scheffer nam begin 2000 met zijn spraakmakende essay 'Het multiculturele drama' de fakkel van Bolkestein over.¹ Een debat over de integratie van een beperkte groep migranten is in twintig jaar tijd uitgedijd tot een debat over de culturele fundamenteën van de Nederlandse samenleving.

Het derde debat gaat over de nationale identiteit van Nederland. Ook dit kent een veel langere geschiedenis. Na een betrekkelijke luwte in de jaren zeventig en tachtig verschijnt het lot van de natie vanaf eind jaren tachtig opnieuw op de publieke agenda. De Europese eenwording, gesymboliseerd in het jaar 1992, vormt de aanleiding, maar op de achtergrond spelen ook minder grijpbare processen van economische en culturele globalisering een belangrijke rol. Het debat komt in 1995 in een stroomversnelling door een *NRC*-artikel van dezelfde Paul Scheffer getiteld 'Nederland als een open deur', waarin hij reageert op een aantal recente studies over de nationale identiteit van Nederland. Uit deze studies spreekt volgens Scheffer eerder een besef van kwetsbaarheid dan een robuuste formulering van de eigen identiteit van Nederland: 'Er knaagt blijkbaar iets. De weg naar Europa lijkt afgesneden, althans de weg naar het federale Europa waar allen op voet van gelijkwaardigheid als 'deelstaat' vreedzaam zouden wedijveren. De plaats van ons land in Europa is veel minder vanzelfsprekend geworden dan tien jaar geleden voor mogelijk werd gehouden'.² En om het verband aan te geven met het minderhedendebat voegt hij hier nog aan toe: 'Bovendien heeft de vestiging van onderhand meer dan een miljoen burgers uit nabije en verre buitenlanden Nederland gemaakt tot een immigratieland. De multiculturele samenleving vraagt om een nieuwe doordening van de culturele en morele grondslagen die essentieel worden geacht voor de Nederlandse maatschappij. Daarom hebben we woorden nodig die doorgaans wel ergens in het achterhoofd rondzwerven, woorden als soevereiniteit en identiteit'. Scheffer staat met zijn poging om de 'minima moralia' van de Nederlandse natie te benoemen in een lange traditie.³ De Nederlandse natie steunt volgens Scheffer op een culturele verwantschap, een eigen cultureel patroon van tolerantie, consensus en

gelijkheid. Net als in het multiculturalismedebat speelt cultuur ook in het debat over de nationale identiteit een steeds prominentere rol om het eigene van Nederlanders te benoemen.

In al deze debatten is cultuur (ook) een politieke kwestie. In het kunst- en cultuurdebat gaat het om de beoordeling en subsidiëring van kunst- en cultuuruitingen. Deze beoordeling, zo weten we sinds Thorbecke, is geen zaak van de overheid. Maar dit neemt niet weg dat de organisatie van deze beoordeling via de Raad voor Cultuur, en de periodieke uitkomsten daarvan, de gemoederen in de wereld van cultuur en politiek flink bezighouden. Niet alleen omdat het gaat om de verdeling van geld, maar ook omdat gestreden wordt om de vraag wat kunst en kwaliteit is, en vooral wie hierover mag meebeslissen. Bij de twee andere cultuurdebatten springt het politieke karakter direct in het oog: zowel in het multiculturalismedebat als in het debat over de nationale identiteit van Nederland gaat het om de vraag welke rol identiteit, vreemde of nationale, mag spelen in de vormgeving van de samenleving. In feite vormen deze twee ‘identiteitsdebatten’ elkaars spiegelbeeld: wat in het multiculturalismedebat meestal als robuust en vanzelfsprekend wordt verondersteld, namelijk het verband van een ‘nationale cultuur’ waaraan migranten zich moeten aanpassen, wordt in het andere debat waarin de positie van Nederland in Europa en de wereld op het spel staat, als kwetsbaar ervaren. In beide gevallen gaat het om de erkenning van culturele identiteit en eigenheid, maar de erkenning en explicitering van de nationale identiteit van Nederland lijkt op gespannen voet te staan met de erkenning van de culturele identiteit van migranten.

Kortom, drie cultuurdebatten. Of is er eigenlijk sprake van één cultuurdebat met als centrale kwesties de verhouding tussen hoge en lage cultuur, de integratie van migranten en ‘onze’ collectieve identiteit in Europa? Natuurlijk spelen hier uiteenlopende kwesties. De vraag of toneelgroep De Appel subsidie moet krijgen is van een andere orde dan de vraag hoe de onderwijsprestaties van Marokkaans-Nederlandse en Turks-Nederlandse kinderen verbeterd kunnen worden. De vraag of migranten zich moeten aanpassen aan de Nederlandse cultuur of juist erkenning moeten krijgen voor hun culturele identiteit, lijkt in de verste verte niet op de vraag hoeveel bevoegdheden Nederland moet afstaan aan ‘Brussel’. Vanuit het perspectief van het beleid – en in dit onideologische tijdperk worden maatschappelijke kwesties in Nederland bij voorkeur vanuit dit perspectief belicht – verschillen deze vragen inderdaad te zeer om te veronderstellen dat ze iets gemeenschappelijks hebben. Men moet dus voorzichtig zijn met de veronderstelling dat al deze debatten over hetzelfde gaan. Het zou niet de eerste keer zijn dat woorden (hier ‘cultuur’) ons een loer draaien. Toch is het wel opvallend dat ‘cultuur’ in al deze discussies veel werk moet verzetten, misschien wel teveel: het concept blijft betrekkelijk ongrijpbaar, zodat het beeld opdoemt dat Kossmann in verband met ‘natie’ heeft opgeroepen: dat van een kwal waar je maar beter niet in kunt stappen. Kortom, net als democratie (een van de voorbeelden die Gallie indertijd gebruikte) is cultuur een *essentially contested concept*.⁴ In alledrie de debatten duiken ook allerlei bastaarden en samenstellingen op van ‘cultuur’ zoals hoge en lage cultuur, nationale

cultuur en de cultuur van minderheden, interculturaliteit, multiculturaliteit en transculturaliteit. Misschien is het teveel gezegd om te spreken van één cultuurdebat, maar – om met Wittgenstein te spreken – er zitten toch veel familiegelekenissen tussen deze debatten, en dat heeft te maken met het concept cultuur.

Deze laatste veronderstelling, de verwantschap tussen deze debatten en de rol van het cultuurconcept daarin, wil ik in dit essay uitwerken. Het is niet de bedoeling om deze cultuurdebatten gedetailleerd te reconstrueren. Ze vormen eerder het empirische materiaal om de dynamiek en plooibaarheid van het cultuurconcept te laten zien. Wie deze drie debatten naast elkaar legt, kan wellicht samenhangen ontwaren die vanuit het beleid, of, als de debatten los van elkaar worden bekeken, aan het zicht onttrokken blijven. Is het mogelijk om de bandbreedte van de verschillende betekenissen van cultuur aan te geven? Heeft cultuur een ‘interne logica’ en hoe wordt cultuur *gebruikt*? Kunnen we ons een beeld vormen van de vooronderstellingen die met dit begrip in huis gehaald worden? Wat maakt het cultuurconcept *zo aantrekkelijk* dat het zo’n prominente rol speelt bij onze pogingen om actuele maatschappelijke ontwikkelingen te begrijpen en *welke nadelen* zijn verbonden aan het veelvuldige gebruik van het begrip cultuur?

Het doel van dit essay is niet de afschaffing van het cultuurconcept, ook al zal men in een wetenschappelijke context geneigd zijn korte metten te maken met concepten die zich voor zoveel verschillende zaken lenen. Wie cultuur wil uitbannen veroordeelt zichzelf tot een strijd tegen windmolens en plaatst zichzelf buiten de openbaarheid waarin over artistieke, politieke en normatieve kwesties wordt gediscussieerd. Maar het kan geen kwaad om het cultuurconcept in deze publieke debatten op de voet te volgen, en de winst- en verliesrekening op te maken.

Een van de zaken die ik duidelijk wil maken is dat niemand het cultuurconcept zonder politieke bedoelingen in de mond kan nemen, en dat geldt ook voor dit essay. Deze politieke oogmerken moet men niet zoeken in concrete beleidsaanbevelingen met betrekking tot het kunstbeleid,⁵ integratie- of migrantenbeleid of beleid ten aanzien van de nationale identiteit. Ik zal in ieder geval niet het voorbeeld van de Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling volgen en pleiten voor een coördinerend bewindspersoon voor nationale identiteit.⁶ Ik wil met dit essay juist verzet aantekenen tegen de prominente rol die (nationale) cultuur in het actuele politieke debat krijgt. We lijken de laatste tijd wel in een wedloop van erkenning van cultuur terecht te zijn gekomen: erkenning van etnisch-culturele identiteit roept als reactie erkenning van nationale identiteit op. Deze wedloop, zo vrees ik, voert ons steeds verder weg van de politieke organisatie van culturele en andere verschillen.

Wat is cultuur?

Het cultuurconcept voldoet aan alle eisen die Gallie heeft gesteld aan fundamenteel omstreden concepten. Het is een complex begrip, waaraan zoals we hebben gezien ver-

schillende aspecten onderscheiden kunnen worden. Het is evaluatief, of beter gezegd, in en door het concept wordt de spanning tussen wat het geval is en wat wenselijk is steeds opnieuw geactiveerd. Door zijn complexe en evaluatieve karakter is het altijd mogelijk om met elkaar strijdende interpretaties van cultuur te onderscheiden: hoge versus lage cultuur, de Nederlandse cultuur tegenover de cultuur van Marokkanen of Turken, of tegenover die van andere Europese naties. Verder is het concept open in die zin dat niet verwacht mag worden dat het debat over cultuur ooit zal verstommen. Net als over de waardering van kunst of de invulling van democratie zal over de interpretatie van cultuur altijd wel gestreden worden.

Om het omstreden karakter van cultuur te verhelderen, kan de Engelse cultuuronderzoeker Raymond Williams ons op weg helpen.⁷ Hij onderscheidt drie betekenissen van cultuur: (1) *een algemeen proces van intellectuele, geestelijke en esthetische ontwikkeling*. Deze betekenis is ongeveer vanaf de achttiende eeuw in omloop, en men vindt haar terug in algemene uitspraken over toenemende beschaving of ontwikkeling. Ook Norbert Elias hanteert in *Über den Prozess der Zivilisation* dit idee van toenemende beschaving, zij het dat hij zich niet richt op esthetische of intellectuele ontwikkeling, maar op de toenemende zelfbeheersing bij mensen in relatie tot staatsvormingsprocessen. Een andere betekenis die Williams onderscheidt is (2) *een bepaalde manier van leven, van een volk, een periode of een groep*. Denk bijvoorbeeld aan de cultuur van de Renaissance of aan de Limburgse cultuur. Deze manier van spreken over cultuur is begonnen bij de Duitse filosoof Herder. In de negentiende en de twintigste eeuw heeft met name de antropologie zich deze betekenis van cultuur toegeëigend. De antropoloog Tylor stelde in 1871 cultuur nog gelijk aan civilisatie of beschaving vanuit de in zijn dagen gangbare veronderstelling dat de westerse cultuur aan het front van de beschaving stond. Andere, niet-westerse culturen liepen ten opzichte van het Westen een paar treden achter op de ladder der beschaving. Via het werk van Franz Boas en zijn leerlingen wordt in de eerste helft van de twintigste eeuw in de Amerikaanse antropologie een pluralistisch concept van cultuur uitgewerkt: er bestaan meerdere culturen die opgevat moeten worden als specifieke manieren van leven. Tenslotte verwijst cultuur volgens Williams naar (3) *de producten van intellectuele en vooral artistieke activiteit*. Het filosofische werk van Plato rekenen we zonder moeite tot de cultuur, net als de meesterwerken van Shakespeare of Joyce. Met deze intellectuele en artistieke hoogtepunten associëren we cultuur met hoofdletter C, dus filosofie, (klassieke) muziek, toneel, literatuur, enzovoort. Deze Cultuur geldt als het hoogste dat mensen hebben voortgebracht, en als we een canon, dus een verzameling van erkende hoogtepunten uit de cultuur, zouden moeten opstellen van deze culturele producten, dan zouden genoemde auteurs daarin zeker voorkomen.

In de laatste betekenis ligt de nadruk op het beste en het mooiste dat is voortgebracht – vandaar dat men kan spreken van *cultuur-als-monument* – of op nieuwe producten die zich in deze traditie willen plaatsen, ook al hebben ze de canonieke status (nog) niet bereikt (of bereiken ze deze nooit). Duidelijk is dat deze cultuur als het

hoogste wordt opgevat, maar minder duidelijk is *voor welke mensen* deze producten inderdaad aan de top staan. In feite geldt deze onbepaaldheid ook voor de eerste betekenis van cultuur – *cultuur-als-beschaving*. Bij de beoordeling van wat monumentaal is hoefde men niet te specificeren voor welke groep een kunstwerk inderdaad als monumentaal gold. Kenmerkend is in dit verband de uitlating van de Amerikaanse schrijver Saul Bellow dat op het moment dat de Zulu's een Tolstoj hebben voortgebracht, wij daar graag kennis van zullen nemen.

Wat in cultuur als beschaving en cultuur als monument – respectievelijk de eerste en derde betekenis die Williams onderscheidt – doorgaans impliciet is gebleven (zeker in de dagen dat cultuur en beschaving synoniem met elkaar waren), namelijk dat cultuur staat voor het beste van *onze* westerse traditie, wordt in deze tweede antropologische betekenis van *cultuur-als-manier-van-leven* juist geëxpliciteerd: cultuur staat hier voor het karakteristieke van een *bepaalde* groep, stam, volk, natie, enzovoort. Daar horen ook artefacten bij die in deze betekenis primair als gebruiksvoorwerpen worden opgevat die het karakteristieke (mede) tot uitdrukking brengen. Pas in tweede instantie kunnen deze artefacten de status verwerven van kunstwerken die inwerken op de traditionele westerse canon.

Deze betekenis van cultuur zegt iets over de identiteit van deze groepen. Zo kun je in de krant tegenwoordig artikelen lezen over de Marokkaanse cultuur waarin het niet gaat over de artistieke producten die kenmerkend zijn voor Marokkanen, maar of er elementen in de Marokkaanse manier van leven zitten die maken dat Marokkaanse jongeren vatbaarder zijn voor criminaliteit dan bijvoorbeeld Surinamers of autochtone Nederlanders. Bij cultuur als manier van leven is (anders dan bij cultuur als monument) direct duidelijk op welke groep van mensen de kwalificatie 'cultuur' van toepassing is. Dit heeft te maken met het feit dat de antropologische betekenis van cultuur van oudsher sterk gevoed is vanuit het idee van het 'anders zijn' van de mensen die door antropologen onderzocht werden. 'Ons' soort van (westerse) mensen werd door sociologen onderzocht. Deze 'premissie van anderszijn' ziet men ook terug in het alledaagse spraakgebruik. Wanneer twee mensen uit verschillende culturen ruzie maken, grijpt men vanzelfsprekend terug op hun culturen om het conflict te begrijpen. Bij twee mensen uit dezelfde cultuur ligt het eerder aan hun individuele karakter. Dat twee mensen uit verschillende culturen karakterologisch kunnen botsen, past hier niet goed in, net zo min als de mogelijkheid dat culturele verschillen een rol kunnen spelen bij mensen uit dezelfde cultuur.

Het waren de anderen die 'een' cultuur hebben, een vreemde cultuur wel te verstaan, terwijl 'wij' de vertegenwoordigers van de universele beschaving zijn. Het Westen vormde lange tijd de vanzelfsprekende thuishaven van de producten van monumentale cultuur, maar dat de mensen uit het Westen een 'cultuur' vormen naast andere groepen, is eigenlijk een recent inzicht. Niet voor niets gaan de geboorteweën van de multiculturele samenleving gepaard met krampachtige pogingen om de centrale westerse normen en waarden op het spoor te komen.

Strijd om cultuur

Wie hebben cultuur? Wie hebben *een* cultuur? Het onbepaalde lidwoord ‘een’ markeert precies het verschil tussen de betekenissen van cultuur die hierboven aan de hand van Williams zijn onderscheiden. De onder (1) en (3) genoemde betekenissen van cultuur (cultuur als beschaving en cultuur als monument) verwijzen naar het veronderstelde universele karakter van cultuur. Alleen zo konden negentiende eeuwse Europeanen hun beschavingsmissie in den vreemde legitimeren. En de belangrijkste producten van de Hoge Cultuur kunnen alleen maar monumentaal zijn als ze tijdloos zijn in de zin dat de beoordeling ervan los van de historische context staat. Echte schoonheid is *Eeuwige schoonheid*, zoals de Nederlandse vertaling van Gombrich’s *The Story of Art* luidt.⁸ Dus hier is cultuur algemeen of ze is niet. De onder (2) genoemde (sociologische of) antropologische betekenis van cultuur verwijst echter naar het lokale, niet universele, relatie. Hier is cultuur gekoppeld aan een specifieke identiteit, groep, periode of stijl. Nu is cultuur dus bijzonder, of ze is niet. Deze spanning tussen algemeen en bijzonder verklaart waarom in het kielzog van het begrip cultuur altijd discussies ontstaan over universalisme en relativisme. Deze discussies zitten als het ware in het begrip ingebakken. Met cultuur kan men reiken naar de ‘allerindividueelste expressie’ van een groep, maar men kan het ‘cultuur eigene’ ook als universeel voorstellen en aan anderen opleggen.

Wie de verschillende betekenissen van het concept cultuur op deze manier uiteentrekt, verliest gemakkelijk uit het oog dat de kracht van het concept zit in de gelijktijdige mobilisatie van deze drie betekenissen, zij het niet steeds even sterk. Wie cultuur gebruikt in de betekenis van universele beschaving of als canon, zal aan het *gesitueerde* karakter van deze cultuur minder aandacht besteden (of willen besteden), maar dat wil niet zeggen dat universele cultuur niet gesitueerd is. Wie cultuur gebruikt in de betekenis van manier-van-leven, zal aan het evaluatieve of monumentale karakter minder aandacht besteden, maar dat betekent niet dat culturen als manieren van leven evaluatieve criteria en zelfs monumenten ontberen. Wie ‘cultuur’ in de mond neemt doet met andere woorden drie dingen tegelijk: men waardeert, identificeert en exemplificeert. Van *waarden* is sprake wanneer mensen hun voorkeur uiten op ethisch, esthetisch of politiek vlak. Cultuur in deze zin is ‘streven’ naar juister, mooier of rechtvaardiger. De term beschaving vatte vroeger deze drie strevingen in één begrip handzaam samen, maar in een pluralistische (postmoderne) cultuur is het niet vanzelfsprekend meer dat juistheid, schoonheid en rechtvaardigheid een geïntegreerd driespan vormen. *Identificeren* wil zeggen dat mensen zich bekennen tot een bepaalde manier van leven, of stijl. Stijl verwijst naar het bindmiddel van een collectief, gemeenschap of etnos. We kennen stijl als bindmiddel van een collectief van kunstenaars, bijvoorbeeld de schilders van het Realisme, maar ‘stijl’ kunnen we ook ietsje oprekken in de richting van het sociale leven.⁹ Met ‘cultuur’ duiden we dan op het *gestileerde karakter* van groepen, variërend van Nederlandse of Iraanse burgers, islamitische gelovigen of van kosmopolieten. *Exemplificeren* wil zeggen dat mensen de voorkeur voor hun stijl of collectief verdedi-

gen door te wijzen op exemplarische of monumentale voorbeelden. Debatten over cultuur krijgen extra scherpte en leiden soms tot onverzettelijkheid of erger doordat op de achtergrond altijd de canon meeklinkt. Over smaak valt misschien nog te twisten, maar over het canonieke in kunst, politiek en religie veel moeilijker. Deze canon kan betrekking hebben op de klassieke monumenten van de Hoge Cultuur waarover hierboven gesproken is. Maar ook het monument op de Dam of andere nationale monumenten die herinneren aan de hoogte- of dieptepunten van de natie, hebben een canoniek karakter. Dit geldt ook voor gedeelde mythen en collectieve herinneringen, bijvoorbeeld verhalen over de oorsprong van de natie ('de Gouden Eeuw'). Zij definiëren het normatieve karakter van de gemeenschap en leggen zo volgens Schöpflin de bodem onder etnische identificaties.¹⁰ Tenslotte vervullen de als monumentaal ervaren heilige geschriften van monotheïstische religies een vergelijkbare canonieke rol.

Dat het concept cultuur in zulke uiteenlopende contexten als een debat over kunst, over de identiteit van migranten of nationale identiteit zijn diensten kan verlenen – en gezien de populariteit van het concept kan men rustig spreken van zijn gewaardeerde diensten – heeft te maken met de interactie van deze drie betekenissen: door de wisselende combinatie van waarden, identificeren en exemplificeren vormt cultuur een ideaal demarcatiemiddel om wij- en zij-groepen af te bakenen. Hierbij maakt het op zich niet uit of cultuur betrekking heeft op Hoge Cultuur, nationale cultuur of de culturele identiteit van een groep. Dit gegeven maakt het cultuurconcept bij uitstek geschikt om belangrijke morele, esthetische en politieke kwesties met betrekking tot *hoe te leven* – dus: wat is juistheid?, wat is schoonheid? en wat is rechtvaardigheid? – te verbinden met identiteitskwesties, met *wie wij zijn* en wat wij in dit tijdsgewricht belangrijk vinden. Het cultuurconcept kan worden 'geactiveerd' om het hoofd te bieden aan 'het vreemde', dat van binnen of van buiten de groep of gemeenschap kan komen. Hieruit blijkt het 'strijdkarakter' van cultuur: over zaken als 'wat is cultuur?', 'wat is kwaliteit?', 'wat is de moeite waard?', 'wat is onze identiteit?' is en wordt altijd gestreden. Dat 'cultuur' hierin zo succesvol is, komt niet alleen doordat cultuur een brug slaat naar de eigen identiteit en gemeenschap, maar ook doordat 'cultuur' de herinnering in zich draagt van monumentale voorbeelden, van de canon van de natie of groep. Dit verklaart ook dat de verschillende vormen van cultuurstrijd in de wereld van kunst en politiek niet gemakkelijk gereduceerd kunnen worden tot vormen van belangenstrijd. Wat bij belangentegenstellingen wel mogelijk is, een compromis, geven en nemen, is bij cultuurtegenstellingen vaak niet mogelijk.

Waarover gestreden wordt verschilt per cultuurdebat. In het kunst-en cultuurdebat wordt dit strijdkarakter aan het zicht onttrokken door het algemene begrip 'cultuurbeleid' en de koppeling van dit beleid aan een 'neutrale' overheid (die zich sinds Thorbecke niet zal branden aan kwaliteitsoordelen, en trouwens ook niet aan nationalistische retoriek). Maar nog niet zo heel lang geleden was het heel normaal om te spreken van katholiek of socialistisch cultuurbeleid. Terwijl in deze 'partijdige' opvattingen over cultuurbeleid recht kon worden gedaan aan de combinatie van waarden, identi-

ficeren en exemplificeren, is dit veel moeilijker in het als neutraal gepresenteerde kunst- en cultuurbeleid van de overheid. Dit werpt ook een ander licht op de manier waarop het Nederlandse cultuurbeleid wordt gelegitimeerd.¹¹ Achter moderne termen als (het bevorderen van) cultuureducatie en -participatie (zeg maar: zoveel mogelijk mensen naar het Bonnefanten Museum) gaat een lange traditie van cultuurstrijd schuil, waarbij het strijddkarakter aan het zicht onttrokken wordt door neutrale omschrijvingen als: opvoeden tot cultuur, volksverheffing of cultuurspreiding. Deze termen passen in het grote beschavingsoffensief dat van het gewone volk nette burgers wilde maken. Wie met een onbevangen blik naar deze geschiedenis kijkt, ziet dat het klassieke Humboldtiaanse Bildungsideaal gedragen werd door een maatschappelijke elite van burgers die het onderling eens was over wat cultuur inhoudt, welke standaarden als voorbeeld moeten dienen en ook wat de praktische consequenties van deze mooie idealen zijn. Kort gezegd: iedereen moet burger worden. We kunnen deze pogingen op verschillende manieren interpreteren: als emancipatie van het volk, denk bijvoorbeeld aan de inspanningen van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, of juist als disciplinerende van datzelfde volk, teneinde het gevaar van klassenstrijd en revolutie af te wenden. Welke interpretatie men ook kiest, wat vooral in het oog springt is de grote sociale afstand tussen de dragers van dit cultuurideaal en de rest van de bevolking. Deze afstand werd heel concreet gevoeld op een manier die wij ons nu moeilijk meer kunnen voorstellen, en werd ook – vanuit het perspectief van deze cultuurdragers – onder woorden gebracht door onderscheid te maken tussen cultuur-zonder-meer en volkscultuur, of hoge cultuur en lage (massa)cultuur. Dit onderscheid is heden ten dage sterk afgevlakt door het al eeuwen durende moderniseringsproces, waarin volgens Smith het streven was ingebouwd naar culturele homogeniteit in een specialistische, geletterde, door de staat ondersteunde hoge cultuur.¹² Zoals we nog zullen zien bleek deze hoge cultuur toch te hoog gegrepen, maar dit neemt niet weg dat ook Nederland cultureel homogener is geworden. In ieder geval zijn mensen meer aan elkaar gelijk geworden, of is althans de afstand tussen verschillende lagen van de bevolking verkleind. Maar sporen van het onderscheid tussen hoge en lage cultuur treffen we nog steeds aan in de krampachtige pogingen om verschil te maken tussen 'echte' cultuur en amusement. De loopgraven tussen publieke en commerciële omroep markeren de laatste schermutselingen in deze lange strijd om cultuur.

In het kunst- en cultuurdebat dat door Van der Ploeg is aangezwengeld springt het evaluatieve karakter van cultuur in het oog, maar er is meer aan de hand. Ook de canon zelf, die een reservoir van evaluatieve criteria en exemplarische voorbeelden bood, staat ter discussie. Terwijl de canon van oudsher het verschil tussen hoge en lage cultuur afbakende, speelt de canon tegenwoordig een minder belangrijke rol. Uit een recent rapport van het Sociaal en Cultureel Planbureau over het bereik van de kunsten blijkt dat voor de consument het verschil tussen hoge en lage kunsten in belangrijke mate is opgeheven.¹³ De canon bestaat nog wel, maar de kunstconsument trekt zich daar nauwelijks meer iets van aan. De sociale hegemonie van hoge kunst is verdwenen,

hetgeen nog niet wil zeggen dat hoge kunst zelf ook verdwenen zou zijn. Wat wel verdwenen is, dat is de traditionele rol die de canon speelde als bindmiddel van een collectief van 'beschaafde' mensen. In het multiculturalismedebat en misschien nog sterker in het debat over de nationale cultuur keert via het begrip cultuur dezelfde combinatie van waarden, identificeren en exemplificeren terug. Ditmaal gaat het niet om de verbeelding van een culturele gemeenschap van beschaafde mensen die een bepaalde artistieke canon delen en zich zo afbakenen van de lage of massacultuur. Op het spel staat de verbeelding van een *politieke gemeenschap* van burgers, een nationale cultuur van Nederlanders, die ook een nationale canon (menen te) delen en die deze kunnen mobiliseren om zich af te schermen voor nieuwkomers.

Voordat ik meer gedetailleerd inga op deze verbeelding van de politieke gemeenschap en de rol die cultuur daarin speelt, wil ik eerst wijzen op een algemeen verschijnsel: terwijl de maatschappelijke afstand tussen de representanten van wat vroeger de hogere en lagere cultuur werd genoemd kleiner is geworden, heeft tegelijk de oude consensus over wat cultuur is, waar cultuur voor staat, plaats gemaakt voor grotere onzekerheid en strijd over de inhoud van dat omstreden begrip 'cultuur'. Dit proces is in Nederland enigszins vertraagd door de verzuiling, die lange tijd zuilgebonden interpretaties van cultuur en cultuur-educatie naast elkaar in stand heeft gehouden. De ontzuiling heeft oude levensbeschouwelijke verschillen gerelativeerd; in dat opzicht is Nederland vanaf de jaren zestig homogener geworden. Tegelijk is ook sprake van culturele fragmentarisatie langs nieuwe (sub)culturele breuklijnen van de identiteit: leeftijd, seksualiteit, leefstijl en etniciteit. De recente debatten over de multiculturele samenleving staan zo beschouwd niet op zichzelf, maar vormen de laatste episode in dit eeuwenlange proces van afnemende sociale afstand met daaraan gekoppeld ook veel grotere interactie tussen verschillende lagen van een bevolking, en nu ook tussen mensen met een verschillende etnische achtergrond. Wat cultuur is, wordt nu nog veel sterker aangezet, omdat de impliciete door allen tot dan toe in Nederland geaccepteerde consensus over niet alleen de 'christelijk-joodse cultuur' maar ook de nationale cultuur ter discussie komt te staan. De 'cultuurstrijd' verplaatst zich van 'zuilaire' conflicten over een beperkte kring van levensbeschouwingen naar confrontaties en 'wrijvingen' tussen diverse subculturen en leefstijlen. En tussen autochtone cultuur en allochtone culturen, en ook (maar in mindere mate) tussen Nederland als nationale cultuur tussen andere naties.

De secularisatie van cultuur

De geringere kloof tussen hoge en lage cultuur heeft z'n pendant in de afnemende afstand tussen verschillende (nationale) culturen, die het gevolg is van globalisering en migratie. Zoals de 'nabijheid' van popmuziek vragen oproept over het karakter van hoge cultuur, zo richt de 'nabijheid' van Marokkanen en Turken in Nederland en ook de 'nabijheid' van Brussel de aandacht op het specifieke van de Nederlandse nationale

identiteit. Door deze drie met elkaar verweven processen van toenemende pluriformiteit op nationaal en internationaal vlak zijn twee betekenissen van cultuur, namelijk cultuur als monument en cultuur als manier van leven, tot op zekere hoogte 'naar elkaar toe gekropen'. Het wordt aan de ene kant steeds duidelijker dat ook de monumentale cultuur de cultuur van een *bepaalde* groep is. Dit blijkt bijvoorbeeld uit discussies op Amerikaanse universiteiten over het onderwijscurriculum. De lang als vanzelfsprekend beschouwde canon van Grote Monumentale Kunst wordt daar door diverse (etnische) groepen aangevallen. Deze kunst en cultuur zijn volgens hen niet representatief voor *hun* kunst en cultuur. De schoonheidsidealen van Indianen, native Americans, hoeven niet overeen te stemmen met die van de gemiddelde WASP (white Anglo-Saxon protestant).

Het inzicht dat monumentale kunst geen universele kunst is, verwoordt Bourdieu op een andere manier door te wijzen op de klassenstrijd die op het culturele veld wordt gestreden. Abram de Swaan heeft dit idee bondig samengevat met de leuze: 'kwaliteit is klasse'.¹⁴ De nadruk die de culturele elite legt op kunstbeleving en goede smaak is een manier om zich te onderscheiden van andere groepen bij wie deze goede smaak zou ontbreken.

Naast deze *relativering* – en in het geval van Bourdieu ook sociologisering – van monumentale kunst en cultuur, die overigens nog geen totale politisering van het kwaliteitsoordeel hoeft te impliceren, is aan de andere kant een proces van *esthetisering* of *stilering* van groepsverschillen te constateren. Het lijkt of iets van de auratische waarde of uitstraling van de monumentale kunst, waarvan Walter Benjamin had vastgesteld dat die verloren raakt door de mechanische reproductie van kunst, is overgegaan op groepen van vooral jongeren.¹⁵ Deze stileren hun onderlinge verschillen met alle mogelijke middelen uit de moderne consumptiecultuur. Deze stilering heeft Dick Hebdinge eind jaren zeventig, op het hoogtepunt van de punk, mooi onder woorden gebracht door te wijzen op de cruciale rol van veiligheidsspelden bij punkers:

'De veiligheidsspeld is een eenvoudig, functioneel gebruiksvoorwerp, maar als je de plaats verandert, de context wijzigt, wordt het een sieraad. Punk was een perceptuele oefening in het verschuiven van definities en betekenissen. En zie: het decontextualiseren van objecten is een legitieme kunstvorm geworden!'¹⁶

Deze stilering van groepsverschil is overigens niet alleen van toepassing op de jongerencultuur, maar tevens op andere subculturen. In de politiek hebben kwesties van stijl ook los van specifieke groepen een prominentere plaats gekregen.

Deze twee ontwikkelingen, *relativering* en *sociologisering* van monumentale kunst en de *esthetisering* en *stilering* van groepsverschillen, dragen bij tot *de secularisatie van cultuur*. Het begrip secularisatie wordt meestal in de context van religie gebruikt om het proces aan te duiden dat de rol van kerk en geloof in het maatschappelijk leven minder dominant wordt. Nu is cultuur geen minder dominante rol gaan spelen. Dat

blijkt alleen al uit het veelvuldige gebruik van de term. Cultuur is daarentegen wel van haar voetstuk gehaald – en op dit punt lijkt de vergelijking met religie wél op z'n plaats.

In de *eerste* plaats – en dit verwijst terug naar de eerste betekenis van cultuur die Williams onderscheidt – is de navelstreng tussen cultuur en vooruitgang definitief doorgesneden. Als er in het jaar 3000 nog mensen op aarde rondlopen, zullen zij het erover eens zijn dat de twintigste eeuw het tijdperk was waarin het geloof in vooruitgang dat zo sterk met de idee van cultuur verbonden was, op een verschrikkelijke manier gelogenstraft werd. Contemporaine kunstenaars en intellectuelen benoemen de huidige tijd in termen van het einde van de ideologie, het einde van de Grote Verhalen, maar die dertigste-eeuwers zullen deze tijd waarschijnlijk als het einde van de utopie aanmerken. Ook als we cultuur niet direct in verband brengen met vooruitgang of utopie, maar met 'in cultuur brengen' – natuur in cultuur brengen, landbouw, 'cultuurwerken' zoals de Oosterscheldedam – kunnen we deze betekenis van cultuur niet meer onbekommerd gebruiken in een tijd waarin de bewerking van de natuur op natuurlijke grenzen is gestoten.

De secularisatie van cultuur is in de *tweede* plaats ook in de hand gewerkt door de problemen die de pijnlijke dekolonisatie onder meer in Nederland heeft veroorzaakt. Waarschijnlijk was het niet de feitelijke drijfveer, maar het was zeker de legitimatie van de grote koloniale projecten: het idee dat de Europese cultuur onder de inlanders moest worden verspreid. In Nederland geloofde iemand als Multatuli vast in deze beschavingsmissie, ook al was hij tegelijk getuige van de pervertering ervan. Als het geen cultuur en beschaving is geweest die wij daar hebben gebracht, wat dan wel? Met name de rol van de antropologie is in dit verband interessant. Met haar onderzoek naar vreemde culturen en haar ondersteuning van koloniale bestuurders heeft zij een bijdrage geleverd aan deze beschavingsmissie; tegelijkertijd zijn het ook antropologen geweest die vraagtekens hebben gezet bij de westerse culturele eigendunk. De antropologie heeft uiteindelijk de etnografische blik op het Westen zelf gericht en zo bijgedragen aan de relativering van de aanspraken van de westerse cultuur.

De *derde* reden waarom gesproken kan worden van de secularisering van de cultuur loopt parallel met de derde betekenis van cultuur, de producten van intellectuele en vooral artistieke activiteit. Als gevolg van de afbrokkeling van het gezag van institutionele geloofsvormen hebben de kunsten een tijdlang een religieuze of sacrale dimensie gekregen.¹⁷ Maar deze erediens van de Schoonheid – zelf al een product van de secularisatie van de religie – is nu ook aan secularisatie onderhevig. Deze producten hebben de laatste decennia steeds meer 'aan aura ingeboet', of anders gezegd: de traditionele scheidslijn tussen hoge en lage cultuur is onder druk komen te staan. Bij cultuur denken we niet meer alleen aan filosofie, romans, toneel en ballet, maar ook aan *Goede Tijden Slechte Tijden*, popmuziek en strips. Bij gebrek aan overeenstemming over de criteria om hoge en lage cultuur te onderscheiden, heerst er op het terrein van de goede smaak een grote verwarring. Enerzijds proberen de traditionele vertegenwoordigers

van de hoge cultuur zich nog te verzetten tegen allerlei vormen van populaire cultuur en de vermenging van hoog en laag. Anderzijds is deze versmelting van hoge en lage cultuur zozeer deel gaan uitmaken van de eigentijdse kunst, zoals vooral in de beeldende kunsten en de nieuwe media blijkt, dat het hele onderscheid aan het verdwijnen is. Dat komt deels doordat het onderscheid gebaseerd is op een sociologisch verschil dat mettertijd minder van toepassing werd: veel kunstconsumenten van nu beluisteren klassieke muziek en pop; ze kijken naar een soap en gaan naar de opera. Voetballers spelen golf, arbeiderskinderen gaan naar de kunstacademie, de muziek van Bach is voor een fooi te koop bij een drogisterijketen, de kroonprins host bij sportmanifestaties op volkse wijze mee en schrijvers lenen zich op de televisie voor onnozele spelletjes. Het is in dit verband een veelzeggend teken des tijds dat in maart 2000 bij gelegenheid van de boekenweek voor volwassenen met als thema 'De Klassieken' een Latijnse vertaling van een *Jip en Janneke* (*Jippus et Jannica*) verscheen. Kennelijk kunnen kinderboeken, die tot voor kort een gering cultureel prestige bezaten, tegenwoordig hun plaats innemen naast de *Odyssee* en de *Ilias* van Homerus, die op dit moment overigens vooral in de vertaling en bewerking van de kinderboekenauteur Imme Dros over de toonbank gaan.¹⁸

De natie van haar voetstuk

Tot nu toe heb ik de secularisatie van cultuur opgevat als een algemeen-cultureel proces. Nu wil ik deze secularisatie toespitsen op de Nederlandse politiek. Ook in het politieke domein zijn de twee betekenissen van cultuur, namelijk (ditmaal) *ationale cultuur als monument* en *cultuur als manier van leven*, tot op zekere hoogte 'naar elkaar toe gekropen'. Leidde dit in het debat over hoge en lage cultuur tot een relativering van monumentale cultuur, nu is sprake van een *relativering van de nationale cultuur*, van de natie als homogeen gedachte cultuur. Ook de natie is van haar voetstuk geraakt. En terwijl de relativering van monumentale cultuur gepaard ging met een stilering van groepsverschillen, gaat de relativering van de nationale cultuur hand in hand met een *politisering van culturele verschillen*. Hierdoor is de roep om erkenning van culturele identiteit, zowel de nationale als de etnisch-culturele van allochtonen, prominent op de agenda verschenen. Dat het minderhedendebat geleidelijk in de jaren negentig is uitgedijd tot een multiculturalismedebat, houdt verband met deze relativering van de nationale cultuur.

In welk opzicht kan men spreken van de teloorgang van de natie *als monument* (wat niet moet worden verward met de natie-staat als politieke eenheid!)? In hoeverre heeft het secularisatieproces van de cultuur ook de natie aangevreten? Het ligt voor de hand om in de eerste plaats te wijzen op de veranderde positie en rol van de politiek in de laatste twee of drie decennia, ook wel samengevat met de stelling dat de politiek verplaatst of verspreid is:¹⁹ Den Haag is niet meer het samengebalde machts- en com-

mandocentrum van waaruit directieven naar geheel de natie worden verzonden. Belangrijke politieke beslissingen zijn verschoven naar Europa, naar de regio's, naar de voorportalen tussen de vierde en vijfde macht, naar de nieuwe netwerken van managers, ambtenaren en experts die zich bezighouden met ingewikkelde technologische kwesties. Deze spreiding of verplaatsing van de politieke macht heeft Nederland afhankelijker gemaakt van Europa en andere bovennationale structuren, en heeft binnenslands ook paal en perk gesteld aan de maakbaarheidsambities van de overheid.

Toch raken we hiermee niet aan de kern van de zaak. Deze machtsverschuivingen hebben ongetwijfeld belangrijke gevolgen voor Nederland als politieke eenheid, maar ze hebben deze eenheid niet vernietigd. Wel hebben ze volgens Koen Koch gevolgen gehad voor wat men de verbeelding van de natie kan noemen: 'Naarmate de staat feitelijk aan soevereiniteit en beleidsvrijheid inboet, "onhoudbaarder" wordt, lijkt de behoefte te vluchten in de symboliek van nationale soevereiniteit toe te nemen'.²⁰ De kern van de zaak is dat deze vlucht in de symboliek van de nationale cultuur niet kan verhullen dat de natie als een door alle burgers gedeeld *monument* ongeloofwaardig is geworden.

De natie is niet simpelweg een optelsom van macht, net zo min als de door Marc Bloch beschreven 'toverkracht' van de Franse vorsten uit het Ancien Régime louter op hun macht berustte.²¹ Ze is het resultaat van collectieve verbeelding van de nationale identiteit of het nationaal eigene van Nederland. Deze verbeelding van het nationaal eigene is lange tijd in handen van een kleine intellectuele elite geweest.²² Een knooppunt in deze geschiedenis vormt het eind van de negentiende eeuw. In reactie op de industrialisatie in Europa en de toenemende concurrentie tussen de verschillende staten ontstond een sterk cultureel nationalisme. De verbeelding van het 'roemrijk vaderlandsch verleden'²³ werd door de rijksoverheid stevig ter hand genomen, wat ondermeer resulteerde in een nieuw Rijksmuseum in Amsterdam. Tegelijk leidde dit nationalisme en deze toenemende belangstelling voor het culturele erfgoed tot botsende visies op het verleden van de natie. De protestantse en verlicht-liberale visies op het nationale verleden concentreerden zich op de vrijheidsstrijd tegen de Spanjaarden, de Gouden Eeuw en de sinds 1813 gegroeide nationale en democratische verworvenheden. De katholieken ontwikkelden een eigen visie op het nationale verleden. Het perspectief van de 'harmonieuze Middeleeuwen' en Renaissance moest de aandacht terugleiden naar de tijd waarin er nog geen religieuze tegenstellingen waren en de katholieken nog niet, zoals in de Gouden Eeuw en later, min of meer buiten de natie waren geplaatst. Door de steeds verder om zich heen grijpende verzuiling kwam een politiek-religieus apartheidssysteem tot ontwikkeling met conflicterende visies op de natie. Dit betekent niet dat er tijdens het Interbellum geen sprake was van nationalisme, maar dat werd niet agressief en militant, zoals in Duitsland. Dit nationalisme werd volgens Righart gedempt door 'een kartel van zuilen'. Het natiebegrip werd dankzij de verzuiling op vreedzame wijze 'gepluraliseerd',²⁴ zij het dat deze pluralisering alleen ruimte bood aan de dominante minderheidsgroepen in Nederland, niet aan de groepen die 'tussen de zuilen vielen', zoals feministen, homo's en joden.

De naoorlogse ontzuiling bracht geen hernieuwd nationalisme met zich mee. Het nationaal pedagogische element was vlak na de oorlog nog sterk aangezet door minister van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen G. van der Leeuw die via volksopvoeding nationaal besef bij het volk wilde injecteren. Vanaf de jaren vijftig raken vertogen over de inhoud van de nationale eigenaard echter op een laag pitje.²⁵ De volkshogescholen verliezen hun nationaal-pedagogische taak en gaan zich wijden aan individuele ontplooiing. Ook het in 1973 opgerichte Sociaal Culturele Planbureau krijgt geen normatieve of nationaal-pedagogische taakstelling meer. Binnen de volkskunde maakt zoals men in *Het Bureau* van Voskuil kan nalezen de aandacht voor het ‘volkskarakter’ van de Nederlanders plaats voor belangstelling voor levensstijlen en groepsstijlen: er bestaan niet slechts nationale en regionale groepen, maar ook allerlei maatschappelijke groepen die er verschillende gewoonten en gebruiken op na houden. In plaats van streven naar een homogene nationale cultuur komt er ruimte voor erkenning van het bestaan van subculturen – van jongeren, homoseksuelen, enzovoort.

Voor een succesvolle verbeelding van de eenheid van de natie zijn (culturele) monumenten nodig. Zo is bijvoorbeeld Rembrandt aan het begin van de twintigste eeuw uitgegroeid tot zo’n nationaal monument; een genie dat het wezen van het Hollandse volk uitdrukte.²⁶ Het laatste nationale monument waarachter zich tenminste enige tijd vrijwel iedereen heeft geschaard, is de televisieserie uit de jaren zestig van Loe de Jong over *De Bezetting* geweest.²⁷ Maar nog voordat de laatste uitzending vertoond was, werd dit nationale monument langzaam maar zeker onderuit gehaald omdat het beeld van nationale eenheid en gedeelde lotsbestemming voor steeds meer groepen – joden, homoseksuelen, zigeuners, feministen – als ongeloofwaardig werd afgewezen. In de oprichting van monumenten voor deze groepen weerspiegelt zich volgens Frank van Vree zowel de definitieve ondergang van het traditionele nationale discours, als de toegenomen pluriformiteit van Nederland.²⁸ Ook nu blijkt de ‘monumentale’ nationale cultuur slechts de cultuur van een bepaalde groep gevestigde burgers te zijn geweest.

In de jaren zeventig en tachtig zet een kritisch-afstandelijke houding jegens het nationaal-eigene door, en hierin komt pas aan het eind van de jaren tachtig verandering. Intellectuelen als Couwenberg en Mourik pleiten voor een culturele paragraaf bij het Verdrag van Maastricht om het behoud van de nationale cultuur van de lidstaten te bewerkstelligen. En zoals we al hebben gezien pleit Scheffer samen met anderen zoals Jos de Beus voor een herwaardering van de natie. Deze uitingen van hernieuwd verlangen naar de nationale gemeenschap leiden in 1995 tot een debat over de lotgevallen van de natie, in de Balie in Amsterdam, onder de passende titel ‘Requiem van de natie’.²⁹ Het ging inderdaad om een herdenking van de natie als monument, ook al hadden de voorstanders van een geprofileerd en robuust natiebegrip dit herdenkingskarakter niet geheel door.

Zoals eerder al de Grote Kunst zijn canonieke karakter heeft verloren, en ook het Westen als politiek-culturele constructie onder invloed van het postkolonialisme zijn monumentale karakter heeft verloren, zo is nu ook de natie in Nederland van haar

voetstuk geraakt. Wie de eenheid van Nederland met moraliserende vertogen over gedeelde normen en waarden wil construeren, kan geen beroep meer doen op de magische kracht van culturele monumenten. Dit zet het succes onder druk van pogingen om de nationale cultuur scherp te profileren en te gebruiken als conceptueel wapen in strategische positiebepalingen ten opzichte van Europa of migranten. Bij ontstentenis van een monumentale visie op de natie blijven pleidooien voor een gedeeld Nederland steken in een betrekkelijk vlakke oproep tot (sociale) cohesie. Terwijl de oproepen tot cohesie en gemeenschap uit het verleden geschraagd werden door een monumentenvisie op de geschiedenis en het karakter van de Nederlandse natie en op de nationale volksaard van Nederlanders, moeten de moderne uitingen van het verlangen naar nationale gemeenschap zulke monumenten ontberen. De recente aandacht in Nederland voor cohesie is in deze constellatie ontstaan. Tijdens het eerste paarse kabinet vormde sociale cohesie een sleutelbegrip in het verder betrekkelijk concept-arme vertoog van paars. Zowel rechts als links kon zich overeenkomstig de premissen van het Nederlandse poldermodel vinden in aandacht voor sociale cohesie. Wat deze pogingen tot verbeelding van de natie echter vruchteloos en krachteloos maakt is dat 'het nationaal eigene' als een mythe is ontmaskerd. Voor nationalisme krijgt men in Nederland nog steeds niet de handen op elkaar, afgezien misschien van korte uitbarstingen tijdens voetbalwedstrijden van Oranje. De alom gedeelde bezorgdheid over cohesie zie ik als een 'geseculariseerd' nieuw vertoog over de natie, een poging om de natie op een niet-nationalistische wijze te verbeelden.

Tegen de achtergrond van deze relativering van de natie als monument wil ik nu opnieuw kijken naar de rol van het concept cultuur in het debat over de multiculturele samenleving. Het primaat van cohesie is volgens mij van beslissende betekenis voor de manier waarop tegenwoordig over culturele verschillen wordt gesproken en geschreven. De vraag bijvoorbeeld of zelforganisaties van migranten door de overheid gesteund moeten worden, wordt afhankelijk gemaakt van de mate waarin ze bijdragen aan sociale cohesie. Vanuit het primaat van cohesie zijn twee opties beschikbaar, afhankelijk van de waardering van krachtige zelforganisaties. De ene optie pleit voor erkenning en ondersteuning van deze organisaties vanuit de overtuiging dat alleen sterke interne (groeps)cohesie een bijdrage levert aan externe cohesie van de samenleving als geheel. In deze optie schaart men zich in feite achter de verzuilingstraditie, waarin immers de organisatie van verschillen in sterke homogene zuilen heeft geleid tot de integratie van althans de belangrijkste minderheidsgroepen in Nederland. Wie echter niet gelooft in dit sterke verband tussen interne en externe cohesie – dat is de andere optie –, zal krachtige zelforganisaties eerder zien als een sta-in-de-weg voor externe cohesie, en zal in het verlengde hiervan pleiten voor aanpassing zonder meer. Het primaat van cohesie zorgt er met andere woorden voor dat het belang van cultureel verschil uitsluitend wordt gezocht in de mate waarin cultuur bindt, of juist ontbindt. Zo komt de culturele identiteit van migranten in een betreurenswaardige spanningsverhouding te staan tot de nationale identiteit van Nederlanders. Erkenning van hun

cultuur ondermijnt dan onvermijdelijk onze cultuur. Dit misverstand wil ik in het tweede deel van dit essay uit de weg ruimen. Als we de discussie over de erkenning van culturele identiteit losweken uit het ‘verlangen naar gemeenschap’, ontstaat ook ruimte voor een politieke benadering van culturele verschillen.

II *Erkenning van culturele identiteit in Nederland*

Bevorderen van cohesie tegenover organiseren van verschil

Politiek gaat niet om het versterken van cohesie, maar om het organiseren van verschil, om het bedenken en uitwerken van ideeën, het treffen van voorzieningen en het scheppen van instituties om te voorzien in al die situaties waarin gedeelde normen en waarden ontbreken, waarin mensen fundamenteel uiteenlopende concepties van het goede leven hebben, en waarin ze desalniettemin moeten leren samen te leven.³⁰ Een cohesieve samenleving is met andere woorden geen noodzakelijke voorwaarde voor een vitale politiek. Het is eerder omgekeerd: in een vitaal politiek domein zullen diverse vormen van cohesie tot ontwikkeling komen waarin zowel plaats is voor erkenning van verschillende vormen van groepsidentiteit, als voor de noodzakelijke ruimte voor individuen om hun eigen levenspad uit te stippelen *los* van die collectieve identificaties (maar niet per se *ten koste* daarvan).

Naast politieke bindingen die zorgen voor de institutionele organisatie van verschil, zijn er ook andere samenlevingsvormen aan te geven die binden, namelijk gemeenschappen, associaties en andere samenlevingsstructuren, zoals netwerken. De interne cohesie van *gemeenschappen* vloeit voort uit sterke concepties van het goede leven. De grondstof waaruit de specie is gemaakt die de katholieke gemeenschap in de dagen van het Rijke Roomse Leven bijeenhield, was per definitie ongeschikt als grondstof voor het cement dat de samenleving als geheel bijeenhield.³¹ De morele concepties van zulke gemeenschappen zijn exclusief, sluiten andersdenkenden principieel uit. Maar daarnaast vloeien bindingen ook voort uit *associaties*, vormen van samenleving of instituties die niet direct politiek van aard zijn, en waarin levensbeschouwelijke, religieuze of cultuur-verschillen geen dominante rol spelen. Hierbij kan men denken aan sportverenigingen, bedrijven en (moderne) algemene vakbonden. De bindingen die zulke associaties bijeenhouden zijn niet inclusief of exclusief – niet specifiek gericht op het overbruggen van gemeenschappen of op het benoemen van het exclusieve karakter van individuele gemeenschappen in termen van ideologie, morele concepties of culturele identiteit – maar gericht op het *faciliteren* van vormen van samenleven. Het belang van deze associaties – die doelen nastreven die moreel noch politiek zijn – wordt tegenwoordig nogal eens onderschat, terwijl praktisch al onze handelingen – zoals geld verdienen, onderwijs volgen, adviseren, lobbyen en sporten – in zulke associaties plaats-

vinden. In de hoogtijdagen van de verzuiling bestond er een grote overlap tussen gemeenschappen en associaties: veel organisaties waren langs de breuklijnen van levensbeschouwing georganiseerd; morele orde en associatieve orde vielen in hoge mate samen. Dat is tegenwoordig niet meer het geval. De ontzuiling heeft levensbeschouwelijke organisatie-vormen naar de marge gedrukt, maar ze zijn niet verdwenen. De in 2000 opgerichte islamitische school in Rotterdam wordt in eerste instantie samengebonden door overeenstemming over de islam. Naast dit ‘gemeenschapselement’ vormt deze school echter ook een associatie, een organisatie die onderwijs levert, en die door de buitenwereld en bijvoorbeeld de Onderwijsinspectie op haar onderwijsprestaties beoordeeld kan en moet worden. Zelfs in instituties als scholen kan men dus verschillende soorten van bindingen onderscheiden.

Bindingen worden ook voortgebracht door netwerken die bestaande gemeenschappen en associaties doorsnijden. Denk bijvoorbeeld aan nieuwe netwerken rondom moderne informatie- en communicatietechnologie. Wat een samenleving samenbindt, is met andere woorden niet een of andere vorm van ‘externe cohesie’, maar een complex van verschillende bindingen, variërend van gemeenschappen, associaties, politieke instituties tot technologische arrangementen. Om een beeldspraak van Duyvendak te gebruiken: ook die samenleving wordt niet door één soort cement bijeengehouden. Elk van deze bindingen vertoont specifieke integratie-mechanismen, die *niet allemaal hetzelfde effect hebben* op de samenleving als geheel:³² de interne cohesie van gemeenschappen kan op gespannen voet staan met de ‘cohesie’ van een politieke samenleving, associaties integreren op een andere manier dan gemeenschappen. En voor al deze vormen van integratie geldt dat ze andersoortige bindingen kunnen desintegreren: terwijl de televisie aanvankelijk een integratie-mechanisme binnen de zuilen vormde, fungeerde dit medium in een later stadium tegelijk als een bijl aan het verzuilde bestel. Internet creëert nieuwe gemeenschappen die soms wel, soms niet desintegrerend werken op bestaande samenlevingsvormen en instituties. We moeten de Nederlandse samenleving dus zien als een product van verschillende bindingen, zeker nu ook de nationale staat, die in veel beschouwingen als de stilzwijgende ‘eenheid’ van cohesie wordt gebruikt, op zijn beurt wordt doorsneden door bovennationale producenten van integratie (en desintegratie) zoals de Europese Gemeenschap of de Verenigde Naties, en door bovennationale niet-gouvernementele organisaties (NGO’s).

Voor alle eerdergenoemde bindingen geldt dat er internationale, de nationale staat overstijgende organisaties tot ontwikkeling zijn gekomen. Ook gemeenschappen hebben soms een bovennationaal karakter. Anderson heeft gewezen op het bestaan van etno-nationalistische *gemeenschappen* ‘op afstand’, verbeelde gemeenschappen, als gevolg waarvan in metropolitische nationale staten tal van nationaliteiten (in moderne zin) naast en tegenover elkaar zijn komen te staan: zo onderhoudt de Turkse gemeenschap in Nederland via email en schotelantenne contacten met Turkije. Deze en andere internationale organisatievormen (politieke en associatieve verbanden) compliceren het samenspel van verschillende ordes die Nederland ‘doorsnijden’.³³

Hiermee is niet gezegd dat Nederland op het punt staat uiteen te vallen. Integendeel. Het is niet ondanks, maar juist dankzij de diversiteit van elkaar veelal zelfs tegenwerkende bindingen, dat Nederland als nationale staat overeind is gebleven. Hadden bijvoorbeeld de op een theocratie gerichte interventies van orthodoxe christenen succes gehad, dan was er nooit een liberaal democratisch Nederland ontstaan. Waren de liberalen aan het eind van de negentiende eeuw succesvoller geweest in het opleggen van hun gemeenschapsideaal aan de rest van Nederland, dan was Nederland nu veel minder pluralistisch geweest. Nederland is het product van de strijd tussen deze pogingen om van Nederland een homogene gemeenschap te maken. Dat deze pogingen niet gelukt zijn, wil niet zeggen dat zulke pogingen zonder waarde zijn. Dit land dankt paradoxalerwijs zijn bestaan aan zowel het falen als het nooit aflaten van zulke pogingen. Dat de zoektocht naar nationaal-culturele eigenheid niets concreets heeft opgeleverd, zoals Van Ginkel heeft laten zien, is dan ook niet vreemd.³⁴ De natie bestaat niet als objectief en onveranderlijk fenomeen, maar wel als politiek project, als cultureel projectiescherm waarop groepen hun gemeenschapsidealen projecteren.³⁵

Cohesie als retorisch argument

Er is nog een andere reden waarom omzichtigheid met cohesie als politiek doel wenselijk is. Het beroep op cohesie is namelijk in de politieke retoriek van alledag een beproefd recept van gemakkelijke oplossingen voor complexe problemen. Het is een bekende reflex van gevestigden om buitenstaanders hun plaats te wijzen, om grenzen te trekken tussen ‘ons’ en ‘hen’. Het is dan ook niet vreemd dat met name aan *gemeenschappen* ontleende normen en waarden, die immers op exclusie gericht zijn, een prominente rol spelen bij het trekken van deze grenzen. Zo is het in debatten over ‘het minderheden-vraagstuk’ bijvoorbeeld opvallend dat de Nederlandse samenleving, die van oudsher meer nog dan andere liberale samenlevingen een pluriform karakter heeft gehad, wordt ‘verbeeld’ tot een gemeenschap met gedeelde normen en waarden, tot een Nederlandse ‘cultuur’ die in alle opzichten zou verschillen van andere ‘culturen’. Ik ontken niet dat de Nederlandse samenleving een uniek karakter bezit, zelfs niet dat migranten zich zullen moeten aanpassen aan bepaalde manieren van samenleven en problemen oplossen die hier gegroeid zijn. Maar de verdichting van deze pluriforme Nederlandse samenleving met zijn uiteenlopende politieke, associatieve en technologische integratiemechanismen tot een Nederlandse cultuur met gedeelde normen en waarden, versmalt de discussie al snel tot ideologische kwesties waarin Cultuur-met-hoofdletter C de primaire bron van integratie is. Het is een vergeefse zoektocht in-de-diepte naar het monumentale sediment van de Nederlandse cultuur, terwijl wat Nederland bijeenhoudt aan de oppervlakte ligt, in de genoemde complex vertakte (sociale) infrastructuur van Nederland. Beproefde *politieke* integratie-mechanismen worden zo aan het zicht onttrokken, net als de vaak gebrekkig werkende faciliterende instituties in

Nederland zoals scholen, arbeidsbureaus, woningbouwcorporaties, overheidsinstaties en politie. Aan deze verbeelding doen niet alleen communitaristen mee die geneigd zijn samenlevingsproblemen te reduceren tot gemeenschapsproblemen, maar ook liberalen als Bolkestein en sociaaldemocraten als Scheffer en Schnabel, die de politiek-liberale sociale infrastructuur van Nederland stileren tot een 'cultuur' waaraan nieuwkomers zich dienen aan te passen. Het is niet voor niets dat bij alledrie de islamitische fundamentalist wordt opgevoerd als de probleemcategorie bij uitstek, terwijl bij mijn weten in Nederland levende islamitische fundamentalisten zich tot nu toe opvallend stil hebben gehouden.

Alliedrie besteden ze aandacht aan bij uitstek politieke waarden, zoals tolerantie, gelijkheid, enzovoort. Scheffer bijvoorbeeld wijst in zijn essay 'Land zonder spiegel' op de minima moralia van de Nederlandse samenleving, namelijk tolerantie, consensus en egalitarisme.³⁶ Tegelijk getroost hij zich echter grote moeite om deze politieke waarden in te bedden in een gedeelde cultuur, in culturele bindingen, en in navolging van Huizinga spreekt hij zelfs van 'ons geestesmerk'. Blijkbaar is zijn vertrouwen in de bij uitstek politieke mechanismen van het pluriforme Nederland zo gering, dat hij de behoefte voelt om deze politieke bindingen te schragen met een culturele fundering. In zijn recente essay over 'Het multiculturele drama' krijgt dit culturele fundament nog meer reliëf. Daarin is het cohesie en de koestering van de eigen culturele identiteit die de oplossing moeten bieden voor veel problemen:

'Een gemakzuchtig multiculturalisme maakt school omdat we onvoldoende onder woorden brengen wat onze samenleving bijeenhoudt. We zeggen te weinig over onze grenzen, koesteren geen verhouding tot het eigen verleden en bejegenen de taal op een nonchalante manier. Een samenleving die zichzelf verloochent heeft nieuwkomers niets te bieden. Een meerderheid die ontkent meerderheid te zijn, heeft geen oog voor de 'hardhandigheid' van integratie, die ook altijd verlies van eigen tradities betekent.'³⁷

Ook Paul Schnabel verdicht de integratieproblematiek tot een strijd tussen de dominante cultuur van de autochtonen aan de ene kant, en de culturen van nieuwkomers aan de andere kant. Hij heeft oog voor het politieke karakter van wat hij de A-cultuur noemt:

'Het is de cultuur die tot uitdrukking komt in de Grondwet en die de waarden en normen omvat, die tot de vanzelfsprekendheden van moderne, democratische samenlevingen zijn gaan behoren. Het gaat om de vrijheidsrechten en de sociale rechten, en alles wat daarvan afgeleid kan worden. Het gaat om heel algemene opvattingen over hoe het in de samenleving toe hoort te gaan en hoe de leden van de samenleving met elkaar om horen te gaan. (...) De A-cultuur is een monocultuur en is dat uit overtuiging ook steeds meer geworden. Politieke

verschillen op dit gebied zijn er nauwelijks en de bereidheid om op dit punt inschikkelijk te zijn ten aanzien van anders gearde, dat wil zeggen orthodoxe of fundamentalistische opvattingen, is bijzonder gering. Inschikkelijkheid kan hier niet ook zelf inschikkelijk worden zonder de eigenheid te verliezen.³⁸

De overeenstemming over de politieke voorwaarden voor samenleven in een moderne democratie is inderdaad groot, zo groot zelfs dat het politieke karakter ervan in de Nederlandse consensus-cultuur soms geheel aan het zicht onttrokken lijkt. De term ‘monocultuur’ is in dit verband echter verwarrend. Het verbindt overeenstemming over politieke voorwaarden via het begrip cultuur aan het idee van een homogene gemeenschap, terwijl juist op cultureel vlak sprake is van grote pluriformiteit. Opvallend is ook nu weer de ‘culturalisering’ van een politieke traditie en de vermeende bedreiging die uitgaat van het fundamentalisme. Dat hij bij fundamentalisme alleen denkt aan ‘uitheemse’ islamitische varianten, versterkt nog eens de indruk dat Schnabels ‘monocultuur’ impliciet ook etnische connotaties draagt.

Schnabel heeft gelijk met zijn stelling dat er grote overeenstemming in Nederland is over belangrijke politieke waarden, maar hij krabt waar het niet jeukt, omdat het overgrote deel van migranten geen enkele behoefte voelt om aan deze consensus te morrelen. En de karakterisering van deze zogenoemde A-cultuur als een ‘monocultuur’ wekt niet alleen de indruk dat nieuwkomers het niet in hun hoofd moeten halen om de politieke waarden van vrijheid en gelijkheid op hun empirische gehalte te toetsen, om te onderzoeken of ze in *hun* geval ook daadwerkelijk gerealiseerd zijn, waardoor ze in feite politiek monddood gemaakt worden. Het wekt ook de indruk dat de politieke strijd om het steeds weer opnieuw organiseren en overbruggen van verschil, of dat nu gerelateerd is aan religie, levensbeschouwing, gender, seksuele of etnische identiteit, definitief achter ons ligt. Het politieke gebouw van Nederland is definitief afgebouwd en opgeleverd. Zulke pogingen om de Nederlandse politieke traditie cultureel te funderen, of als voltooid te beschouwen, miskennen het karakter van de politiek. De kracht van deze traditie heeft juist steeds hierin gelegen dat zij relatief autonoom ten opzichte van zulke culturele of ideologische fundamenten op eigen benen kon staan, terwijl een kenmerk van vitale politiek juist is dat zij nooit voltooid is. In plaats van de beoogde nationale zelfdunk waartoe Scheffer oproept, getuigt het juist van gebrek aan vertrouwen in de vitaliteit van de Nederlandse politieke traditie.

Tolerantie in Nederland

Van de verschillende integratievormen die ik hierboven heb onderscheiden, dus integratie via gemeenschappen, associaties, netwerken en politiek, wil ik nu de rol van politieke integratiemechanismen naar voren halen. Dat is de beste manier om een beeld te krijgen van de sterke en zwakke kanten van de Nederlandse politieke traditie. Neder-

land is van oudsher een ‘consociatie’,³⁹ een samenleving van gemeenschappen die elk afzonderlijk een minderheid vormen, terwijl deze minderheden groot genoeg zijn om niet gemarginaliseerd te worden. Nederland was, althans tot voor kort, een samenleving zonder een dominante meerderheid, hetgeen de vormgeving van politieke waarden als tolerantie, vrijheid en gelijkheid in sterke mate heeft bepaald. In Koenis (1997) heb ik *tolerantie* (en ook *billijkheid*) als *politieke* waarde verdedigd. Politiek wil niet alleen zeggen dat tolerantie geïnstitutionaliseerd is, maar ook dat tolerantie een brug heeft geslagen tussen verschillende gemeenschappen in Nederland. Zo is tolerantie als politieke waarde het product van strijd tussen de belangrijkste minderheden die Nederland heeft gekend. Het politieke karakter kan men ook aflezen uit het feit dat tolerantie als politieke waarde niet samenvalt met de morele of religieus geïnspireerde concepties van verdraagzaamheid die binnen deze minderheden opgeld hebben gedaan. Met name Bolkestein heeft er een handje van om de bestaande tolerantie als politieke waarde te vereenzelvigen met de liberale conceptie van tolerantie. Terwijl de laatste gebaseerd is op een aan het liberalisme ontleende notie van individuele autonomie, is tolerantie als politieke waarde ‘agnostischer’ op dit punt, of positief uitgedrukt, het laat ruimte voor diverse, met elkaar conflicterende legitimaties van verdraagzaamheid. Wie in de hitte van de cultuurstrijd tussen ‘het Westen en de rest’, tussen westerse waarden en niet-westerse waarden, dit soort nuances uit het oog verliest, miskent het feit dat binnen westerse landen als Nederland en Frankrijk de waarde van tolerantie op verschillende manieren geïnstitutionaliseerd is. Voor gevestigden mogen deze verschillen niet zo groot zijn, voor buitenstaanders kan de bandbreedte van ‘tolerantie’ uiteenlopen van gedwongen assimilatie in het geval van Frankrijk,⁴⁰ tot in het geval van Nederland een zekere verlegenheid over wat nu van buitenstaanders verwacht wordt.

Deze verlegenheid kunnen we misschien begrijpen als we kijken naar de verschillende stadia die tolerantie in Nederland als politiek integratie-mechanisme heeft doorlopen. De *eerste* fase moeten we situeren in de Republiek der Verenigde Nederlanden, waarin van de kant van de machthebbers sprake was van een politiek van niet-interventie jegens niet-calvinistische gemeenschappen zoals katholieken en joden. Tolerantie was toen niet meer dan het tolereren van niet-calvinistische minderheidsgroepen, die met rust werden gelaten en mondjesmaat gelegenheid kregen om hun eigen instituties te ontwikkelen, op voorwaarde dat ze zich gedeisd hielden. De eerste prioriteit van deze politiek van tolerantie was dat deze minderheidsgroepen niet onder dwang bekeerd werden tot de dominante religie of cultuur. Deze groepen zochten niet naar erkenning in de betekenis die aanhangers van de ‘politics of recognition’ zoals Taylor en Young onder erkenning verstaan.⁴¹ Erkenning, laat staan respect, kon men alleen verwachten van de leden van de eigen groep, niet van de samenleving als geheel.

De *tweede* fase van tolerantie als integratiemechanisme breekt aan ten tijde van de Bataafse Republiek. Dan krijgen burgers formele burgerrechten, zij het dat de omschrijving van burger nog beperkt is. Gelijk burgerschap vormt een kwalitatief nieuw stadium omdat minderheden niet slechts ‘getolereerd’ werden, maar door het bezit van

gelijke burgerrechten althans in formele zin (en dus nog niet per se in materiële zin) niet buitengesloten kunnen worden vanwege een specifieke groepsidentiteit. Het is genoegzaam bekend dat formele gelijke rechten, waaronder politieke rechten en het recht op non-discriminatie, in de praktijk nog geen gelijke behandeling hoeven te betekenen. Zowel de katholieken als de protestants-christelijken, maar ook homoseksuelen en vrouwen hebben de afgelopen twee eeuwen strijd gevoerd om de kloof tussen het ideaal van gelijke rechten en de praktijk van ongelijke behandeling te overbruggen. De *realisering* van gelijke burgerrechten is nog niet afgesloten, maar het *principe* van gelijk burgerschap is een buitengewoon krachtig integratie-mechanisme gebleken.

Taylor en Young stellen dat deze politiek van gelijke rechten niet voldoende is om tegemoet te komen aan het verlangen naar erkenning dat onder verschillende groepen leeft. Hun ‘politics of recognition’ gaat verder dan burgerrechten: mensen moeten niet alleen erkend worden als gelijke burgers, maar ook als dragers van een groepsidentiteit. Alleen als naast gelijk burgerschap ook erkenning van groepsverschil wordt verleend, zo argumenteren zij, kan men zich teweer stellen tegen de bestaande discriminatie van vrouwen, homoseksuelen, etnische groepen, enzovoort. De angst van deze ‘multiculturalisten’ is dat achter de in principe universalistische claims van gelijk burgerschap in feite de particularistische overtuigingen van de dominante meerderheid schuilgaan. Erkenning van verschil is nodig, niet alleen omdat leden van minderheidsgroepen zulke erkenning nodig hebben om een positief zelfbeeld te ontwikkelen, maar ook omdat zonder die erkenning deze groepen in het publieke domein een ondergeschikte rol zullen blijven spelen.

Het is niet eenvoudig om deze multiculturalistische ‘politics of recognition’ in algemene termen te beoordelen. Zo maakt het nogal wat verschil of we te maken hebben met (in de terminologie van Kymlicka) ‘nationale’ minderheden, zoals de Eskimo’s in Canada of de Indianen in de Verenigde Staten, of met geëmigreerde etnische groepen zoals Turken in Nederland en Duitsland. Wel is het interessant om te constateren dat Nederland in de periode van verzuiling al ervaring heeft opgedaan met de ‘politics of recognition’ die auteurs als Taylor en Young bepleiten als een wenselijke uitbouw van moderne liberale samenlevingen. Nederland heeft zich in de periode van de verzuiling ontwikkeld tot wat men een multiculturele samenleving *avant la lettre* kan noemen.⁴² Dit verzuilde pluralisme vormt in de Nederlandse geschiedenis de *derde* fase in de evolutie van tolerantie als integratie-mechanisme. Karakteristiek voor deze fase is dat elementen uit de eerste fase (‘tolereren’ van minderheidsgroepen) en de tweede fase (erkenning van formele burgerrechten) met elkaar zijn geïntegreerd in de verzuilde organisatie van levensbeschouwelijk verschil. Deze vorm van geïstitutionaliseerde tolerantie is niet alleen verantwoordelijk voor de pacificatie van religieuze en ideologische verschillen tussen katholieken, protestants-christelijken, socialisten en liberalen; ze creëerde voor bepaalde identiteitsgroepen zoals katholieken en de ‘kleine luyden’ van Abraham Kuyper ook een institutionele niche voor hun eigen emancipatie. Op individueel niveau waren de burgerrechten, zoals vrijheid van religie, meningsuiting

en politieke organisatie, zekergesteld. Deze individuele vrijheid was echter ingebed in een samenleving waarin de zuilen tot op grote hoogte geïsoleerd en gesegregeerd van elkaar optrokken. Wederzijds contact was alleen mogelijk aan de top, waar elites een corporatistische stijl van politiek bedrijven ontwikkelden. De actieradius van de gewone mensen beperkte zich tot hun eigen zuil. Ondanks institutioneel pluralisme, en ook de institutionele erkenning van althans bepaalde groepsidentiteiten in de vorm van eigen onderwijsinstellingen, omroepen en vakbonden, kan men moeilijk volhouden dat dit ‘verzuilde pluralisme’ een broedplaats is geweest voor het aanleren van respect voor leden uit andere zuilen. Institutionele erkenning ging hand in hand met een bloeiende praktijk van negatieve stereotypering. Tussen de zuilen was de ‘cultuurkloof’ minstens net zo groot als de vermeende cultuurkloof die op dit moment bestaat tussen allochtonen en autochtonen in Nederland. En hoewel dit arrangement de emancipatie van bepaalde groepen bevorderde, vormde het tegelijk een barrière voor die groepen die niet in de dominante blokken georganiseerd waren, zoals homoseksuelen, vrouwen en etnische minderheidsgroepen.

Precies in de dagen dat dit systeem van verkaveld pluralisme uiteen valt, emigreren grote groepen ‘gastarbeiders’ naar Nederland. Wanneer de politieke elite zich in de loop van de jaren zeventig begint te realiseren dat deze nieuwe etnische groepen hier zullen blijven, wordt een integratie-beleid ontwikkeld dat is gemodelleerd naar het oude idee van integratie met behoud van identiteit. Dit had zijn waarde bewezen in de dagen van de verzuiling, maar aan het eind van de jaren tachtig wordt duidelijk dat deze Nederlandse variant van ‘politics of recognition’ niet werkt voor deze nieuwe etnische groepen. Achteraf is het niet moeilijk in te zien waarom: integratie met behoud van (culturele, levensbeschouwelijke, etnische) identiteit lukt alleen als de institutionele niche waarbinnen identiteit is georganiseerd (dus vroeger de zuil) voldoende macht kan ontwikkelen om niet alleen als springplank te fungeren voor de emancipatie van individuele leden, maar ook om tegenspel te bieden tegen de georganiseerde macht van andere identiteitsgroepen. In de huidige situatie is er geen sprake van een relatieve machtsbalans tussen (autochtone) minderheden, maar van een machtsongelijkheid tussen autochtonen en allochtonen. De dominante meerderheid van autochtonen heeft zich tot een betrekkelijk homogene groep ontwikkeld, hoewel de sporen van de verzuiling nog niet zijn verdwenen. Daarnaast bestaat een minderheid van etnische en andere groepen die niet alleen onderling sterk van elkaar verschillen, maar ook tot op grote hoogte afhankelijk zijn van de diensten van de overheid en welzijnsorganisaties. Zij vormen de cliënten van wat Gowricharn een omvangrijke integratie-industrie heeft genoemd.⁴³ De *politieke* betrekkingen tussen de oude minderheden hebben plaats gemaakt voor *zorg*betrekkingen tussen meerderheid en minderheid.

Grote en kleine culturele verschillen

Op dit moment staan twee visies op integratie tegenover elkaar. Aan de ene kant treft men de voorstanders aan van met grotere voortvarendheid aangepakte integratie, zoals Scheffer, Schnabel, en ook de pleitbezorgers van een straffer inburgeringsbeleid zoals Entzinger en Van der Zwan. Tegenover deze aanhangers van onverwijld integratie en aanpassing bevinden zich pleitbezorgers van oude en nieuwe varianten van een ‘politiek van erkenning’. De oude variant van erkenning met behoud van identiteit vindt men in kringen van het CDA.⁴⁴ De nieuwe variant is wat lastiger te lokaliseren; ik noem ze *multiculturalisten*. Hoewel het de vraag is of hij zichzelf als multiculturalist ziet, pleit Gowricharn voor meer erkenning van groepsidentiteit:

‘Voor dit gevoel [van geworteld zijn] is het onvoldoende dat de aanvaarding is gebaseerd op individuele prestaties. De aanvaarding van groepsculturen en -identiteiten is evenzeer van belang. De acceptatie van specifieke opvattingen, leefwijzen en tradities van etnische groepen is naast de beoogde structurele integratie noodzakelijk voor de multiculturele samenleving.’

De bestaande bejegening van allochtonen als ‘minderheden’ vertoont volgens Gowricharn frappante overeenkomsten met het oude zuilengedrag ‘waarbij cultureel groepslidmaatschap alsmede groepsgrenzen met grote vanzelfsprekendheid en even grote precisie werden gedefinieerd’. Deze ‘zuilencultuur’ die volgens Gowricharn nog steeds in de Nederlandse polder heerst, brengt met zich mee dat er geen oog is voor de waarden en normen van allochtonen op allerlei terreinen van het maatschappelijk leven, arbeid, gezag en familielevens. De echte toelatingstoets ligt volgens hem dan ook op sociaal-cultureel vlak, en zal alleen kans van slagen hebben als er ruimte is voor meerdere normbeelden naast de in de autochtone cultuur dominante.

‘De insluiting is vooral afhankelijk van de subjectieve bruggen die tussen de culturele groepen worden geslagen: de verwantschap of gemeenschappelijkheid van normbeelden, en de daaruit voortvloeiende banden die individuen en groepen samenbrengen. Deze banden kunnen loyaliteiten worden genoemd. In vriendschap, nabuurschap, collegialiteit, gemengde huwelijken, gezamenlijke sportbeoefening, godsdienstbeleving komen de loyaliteiten tot stand. Deze loyaliteiten ontstaan alleen dan wanneer normbeelden convergeren.’⁴⁵

Er zit een tegenstrijdigheid in Gowricharns pleidooi voor erkenning van groepsculturen en -identiteiten. Enerzijds wil hij dat autochtonen meer werk maken van het accepteren van specifieke opvattingen, leefwijzen en tradities van etnische groepen. Anderzijds is hij ook beducht voor het aan de verzuiling ontleende en nog steeds werkzame mechaniek dat autochtonen cultureel groepslidmaatschap en groepsgrenzen met grote

vanzelfsprekendheid definiëren. Hij zoekt de oplossing in subjectieve bruggen tussen groepen, en in convergerende normbeelden. De vraag is echter of normbeelden zich wel zo gemakkelijk lenen voor convergentie. Zolang die normbeelden in hoge mate ontleend zijn aan divergerende groeps culturen, moet men hiervan niet al te veel verwachten, vooral niet als deze normbeelden het karakter van exclusieve normen en waarden hebben. Wat er in situaties van vriendschap, nabuurschap, collegialiteit tussen mensen uit verschillende culturen gebeurt, is dat aan het collectief ontleende normbeelden van *de* ander geleidelijk plaatsmaken voor veel sterker geïndividualiseerde beelden van *specifieke* anderen. De Turk en de Hollander wijken voor mensen met een naam, voor individuen die weliswaar uit verschillende ‘culturen’ komen, maar die tegelijk ontdekken dat ze ook veel met elkaar delen: interesse in allerlei zaken, buurtbelangen, een gedeelde hekel aan de baas, enzovoort.

In dit verband lijkt me de vraag van belang wat nu precies ‘erkend’ dient te worden. Gaat het om (1) erkenning van de gelijke waarde van de cultuur (van de ander) als geheel; om (2) erkenning van culturele of etnische groepen; of om (3) erkenning van individuen in het licht van culturele of etnische identiteit?⁴⁶ De eerste, sterke variant van erkenning, die bijvoorbeeld door Taylor wordt bepleit in zijn bekende essay over *The politics of recognition*, lijkt me niet erg plausibel zolang culturen, inclusief de westerse cultuur, nauwelijks als homogene gehelen kunnen worden gezien. Het is überhaupt de vraag of het zinvol is om culturen als ‘natural kinds’, als op zichzelf bestaande entiteiten af te schilderen. Omdat mensen echter de onbedwingbare behoefte voelen om individuen in culturen te stoppen, is het van belang om het heterogene karakter van zulke ‘culturen’ niet uit het oog te verliezen. Wie bijvoorbeeld pleit voor erkenning van ‘de Marokkaanse cultuur’, zal er wel bij moeten zeggen of die erkenning betrekking heeft op die progressieve groepen die de rechten van vrouwen willen uitbreiden, of juist op hun tegenstanders die met een beroep op de islam alles zoveel mogelijk bij het oude willen laten. Wie de erkenning van ‘de’ westerse cultuur eist, zal moeten specificeren welke elementen van die westerse cultuur hij of zij vooral op het oog heeft: gaat het om meer vrijheid of om meer gelijkheid, beroept hij zich op de christelijke traditie, of juist op seculiere bronnen?⁴⁷ Culturen bestaan niet, althans niet als buiten mensen bestaande en territoriaal begrensde gegevenheden waarvan een zelfstandige handelingswerking uitgaat.⁴⁸ Culturen bestaan wel in en door de narratieve pogingen van individuen en groepen om de vraag ‘wie zijn wij’ steeds weer opnieuw te verbinden met de vraag ‘hoe te leven’. De antwoorden op zulke vragen hebben grote gevolgen voor het handelen van groepen; culturen zijn dus niet ‘louter verhalen’. Tegelijk komen culturen ook niet in aanmerking voor erkenning, of respect, omdat we niet zouden weten wat het precies is dat we erkennen of respecteren.

Bij erkenning van culturele of etnische groepen, de tweede variant, gaat het om iets anders. De reden van erkenning van bijvoorbeeld Amerikaanse zwarten zit niet in de waarde van ‘hun cultuur’. Zo heeft Appiah er bijvoorbeeld op gewezen dat het een misverstand is te denken dat etnische groepen die bepaalde culturele onderscheidings-

tekens met elkaar delen, daardoor ook een gedeelde ‘cultuur’ zouden hebben. Een dergelijk ‘cultural geneticism’ leidt de aandacht af van het feit dat het bij de roep om erkenning gaat om erkenning van bepaalde *historische* ervaringen van etnische groepen, bijvoorbeeld racisme-ervaring van zwarten in de Verenigde Staten.⁴⁹ Hollinger heeft laten zien dat de categorieën van wat hij het ‘ethno-rationale pentagon’ van African-Americans, Asian-Americans, Euro-Americans, Indigenous-Americans en Latino’s noemt, hun herkomst niet vinden in verschillende ‘culturen’, maar in een geschiedenis van politieke en economische uitbuiting ‘based on bad biology’. Tegenwoordig wordt dit classificatie-systeem gebruikt om verschillen te duiden. Niet als bijvoorbeeld het in de jaren vijftig gebruikelijke onderscheid tussen protestanten, joden en katholieken enerzijds, en tegenover deze blanken de ongedifferentieerde categorie van ‘people of color’ anderzijds. Deze verschuiving is een rechtstreeks gevolg van regeringsrapporten uit de jaren zeventig, die poogden iets te doen aan de bestaande discriminatie van minderheden.⁵⁰ Welke vorm de erkenning van zulke etno-culturele groepen kan aannemen, is hiermee nog niet beslist (ik kom hier later op terug). Maar duidelijk is wel dat de aandacht verschuift van de vermeende ‘culturen’ van deze groepen naar de positie van deze groepen ten opzichte van de dominante meerderheid, naar historische en actuele processen van in- en uitsluiting die van groot belang zijn (geweest) voor de constructie en actuele beleving van zulke identificaties. Cultuur is in deze gevallen niet de grondstof, maar het product van politieke praktijken die mensen hebben teruggeworpen op wat zij en anderen voor hun cultuur houden. Het concept cultuur wordt zo een bliksemfleider; het leidt de aandacht af van deze (historische) politieke praktijken.

De derde categorie, erkenning van individuen in het licht van een specifieke etno-culturele identiteit, roept weer andere vragen op. Het is de vraag of voor zulke erkenning een aparte ‘politiek van erkenning’ nodig is, omdat de bestaande politiek van gelijk burgerschap er in ieder geval in voorziet dat individuen niet mogen worden uitgesloten vanwege een specifieke groepsidentiteit. De regel van non-discriminatie verbiedt de miskennis of het respectloos behandelen van individuen vanwege hun religie, sekse, seksuele geaardheid, ras of etnische identiteit. De vraag is echter of deze politiek van gelijk burgerschap (bijvoorbeeld in de variant van de zeer invloedrijke *Theory of Justice* van John Rawls) krachtig genoeg is om een geslaagde integratie van allochtonen (of welke andere ‘afwijkende’ groep dan ook) te bewerkstelligen. Gowri-charn wijst erop dat een politiek van gelijke kansen en rechtvaardige verdeling (waar gelijk burgerschap op gebaseerd is) niet voldoende is voor een geslaagde integratie van allochtonen. Het ideaal van evenredigheid gaat voorbij aan de historiciteit van bereikte posities: waar autochtonen eeuwen over hebben gedaan, kan niet zomaar in een of twee generaties worden overbrugd door allochtonen die in aantal en macht, en ook in kapitaalbezit, onderwijsniveau, technologische kennis, culturele vaardigheden, netwerken, leefstijlen en oriëntaties, verschillen van autochtonen. Daar komt bij dat het vreemd-zijn van allochtonen ook nog eens wordt onderstreept door de manier waarop ze als ‘minderheden’, als een aparte categorie worden ‘gelabeld’.

De kracht van Rawls' theorie zit in de instrumenten die hij levert om problemen van vrijheid en gelijkheid in combinatie met elkaar te bespreken. Hoe verdelen we op billijke wijze zaken die we in principe allemaal belangrijk zouden vinden, met inachtneming van de basisvrijheden waarop iedereen recht heeft. En hoewel er altijd een zekere spanning bestaat tussen filosofische legitimaties en de politieke praktijk, kan men verdedigen dat de ideologie van de Nederlandse verzorgingsstaat geschraagd wordt door een Rawls-achtige koppeling van rechtvaardigheid aan verdelingsvragen. Dat ziet men bijvoorbeeld terug in de argumenten waarmee het achterstandsbeleid van de Nederlandse overheid ten aanzien van allochtonen wordt onderbouwd. De idealen van vrijheid en gelijkheid maken de door Gowricharn geconstateerde achterstand van allochtonen in alle opzichten onacceptabel. Zo bezien hebben we geen politiek van erkenning van culturele identiteit nodig die de aandacht alleen maar afleidt van sociaal-economische uitsluiting. Vanuit een Rawlsiaanse optiek is het 'multiculturele drama' geen probleem van culturele uitsluiting, of van botsende culturele waarden, maar van maatschappelijke uitsluiting. De oplossing ligt niet in extra (positieve of negatieve) aandacht voor cultuur, maar in het consequent waarmaken van de idealen van gelijkheid en vrijheid die in onze instituties 'ingeschreven' staan.⁵¹

De vraag is echter of we het probleem van 'erkenning van cultuur' wel zo gemakkelijk terzijde kunnen schuiven. Het lijkt wel een Nederlandse reflex om erkenningskwesaties slechts in twee gedaantes te 'erkennen': ofwel als een probleem van pluriformiteit: cultuurverschillen worden dan Cultuurverschillen die in de traditie van levensbeschouwelijke pluriformiteit institutioneel moeten worden opgelost. Of als een achterstandsprobleem, waarbij cultuur geen enkele rol mag spelen. De roep om erkenning kan echter ook andere achtergronden hebben. Molukkers bijvoorbeeld vragen niet om erkenning van hun cultuur, maar om erkenning van de in hun ogen vernederende manier waarop ze in Nederland behandeld zijn. Hetzelfde geldt voor de joden die na de holocaust naar Nederland zijn teruggekeerd. Erkenning van identiteit is in deze voorbeelden niet nodig vanwege sociaal-economische achterstanden, of omdat Nederland onvoldoende pluralistisch zou zijn. Ze is hier gekoppeld aan specifieke historische ervaringen die het voor de betrokken groepen moeilijk, zo niet onmogelijk, maken om zichzelf te zien als leden van de Nederlandse nationale gemeenschap. Ze voelen zich op *symbolisch* vlak buitengesloten. Zo viel het Ido de Haan op dat de jodenvervolging in de recente discussies over nationale identiteit nauwelijks een rol heeft gespeeld:

'Als er al iets over gezegd werd, dan in negatieve zin: als inbreuk op de Nederlandse identiteit, als smet op het blazoen van de Nederlandse natie, waarin de tolerantie en het respect voor minderheden altijd voorop stond. Een dergelijke opvatting sluit aan bij de gedachte dat een nationale identiteit begrepen moet worden als een organisch gegroeide, politiek opgelegde of met wil en bewustzijn aanvaarde gemeenschap, die in de eerste plaats gedefinieerd wordt door een gedeelde geschiedenis. Vanuit die optiek behoort de herinnering aan de Joden-

vervolging inderdaad niet tot de nationale identiteit. Ze is er dan juist een inbreuk op, die alleen door een hernieuwd natiebesef overwonnen kan worden. Andersom staat de herinnering van de Jodenvervolging een nationale identiteit dan in de weg. Het gevolg is dat de Jodenvervolging altijd als een vreemd element in de Nederlandse geschiedenis blijft staan; als iets waarvan niet-Joden geen rekenschap kunnen afleggen en Joden geen rekenschap van mogen afleggen, op straffe van nationale desintegratie.⁵²

Voor het begrijpen van deze vormen van symbolische uitsluiting (waar trouwens in het geval van de joden ook financieel-materiële kanten aanzitten) hebben we een nieuw perspectief op de rol van cultuur nodig.

Een fatsoenlijke samenleving

In *The decent society* schetst Margalit de contouren van een fatsoenlijke samenleving.⁵³ Dat is geen samenleving met alleen maar fatsoenlijke of geciviliseerde mensen, maar met instituties die mensen niet vernederen. Multiculturalisten streven naar bevestiging en positieve erkenning van culturele identiteit, en pleiten dus ook voor respect voor andere culturen. Margalit op zijn beurt definieert een fatsoenlijke samenleving *ex negativo* als een samenleving die niet vernedert. Onder verwijzing naar Popper geeft Margalit aan dat er zowel morele, logische als cognitieve redenen zijn om de voorkeur te geven aan het uitbannen van vernedering boven het bevorderen van het goede, dat wil zeggen, het respectvol bejegenen van mensen. Het is veel urgenter om af te rekenen met slechte zaken dan om het goede te bevorderen. Dit laatste doel is bovendien vaak een bijproduct van andere handelingen en niet rechtstreeks te identificeren. Neem bijvoorbeeld het concept welzijn, dat zich in de jaren zestig en zeventig ontwikkelde tot een ‘onbeheersbaar’ concept. Aan de andere kant zijn er bepaalde handelingen, zoals iemand in het gezicht spugen, die *op zich* vernederend zijn, en geen bijproduct van andere handelingen. Tenslotte laat gedrag dat vernedering tot gevolg heeft zich gemakkelijker identificeren dan respectvol gedrag, zoals ziekte ook makkelijker te herkennen is dan gezondheid. In een beleidscontext is deze identificatie van groot belang.

Hoe verhoudt een fatsoenlijke samenleving zich tot een (Rawlsiaanse) rechtvaardige samenleving? Zonder de verworvenheden van een rechtvaardige samenleving (waarin als gezegd rechtvaardigheid gekoppeld is aan verdelingsvragen) overboord te willen gooien, werpt Margalit het zoeklicht op andere kwesties. Bijvoorbeeld: hoe gaat men om met mensen die geen lid zijn van een samenleving, maar die wel onder haar jurisdictie vallen. Hij geeft het voorbeeld van de Nederlandse samenleving in de koloniale tijd. Voor Nederlanders was Nederland in zijn ogen een fatsoenlijke samenleving, maar dat gold niet voor de ‘inlandse’ onderdanen in Nederlands-Indië. Zij waren tweedeklasburgers, en dat – ander voorbeeld – gold tot voor kort ook voor de Palestijnen

die in Israëlische kibboetsen als dagloners werkten zonder daarvan officieel lid te kunnen zijn. Of neem de Israëlische Arabieren. Zij zijn formeel Israëlische staatsburgers, aan wie een aantal burgerrechten is ontzegd. Zij eisen gelijke burgerrechten, niet louter vanuit het verlangen naar een rechtvaardige verdeling van goederen en diensten tussen burgers, zoals bijvoorbeeld aantrekkelijke hypotheeken van de overheid. Dat zij geen recht op zulke zaken hebben zien ze niet alleen als onrechtvaardig, maar ook als een vernedering. Terwijl Rawls zich bezighoudt met de positie van ingezetenen, en kijkt hoe de basis-instituties zo moeten worden ingericht dat sprake er is van een faire verdeling, richt Margalit de aandacht – en mogelijk het publieke debat – op kwesties van in- en uitsluiting, van eerste- en tweederangsburgerschap. Die uitsluiting heeft niet alleen betrekking op goederen en diensten, maar gaat verder. De vernedering zit in het feit dat mensen niet in alle opzichten als ‘volledige’ mensen worden gezien. Zo draaide de strijd om kiesrecht voor vrouwen indertijd niet alleen om toegang tot essentiële hulpbronnen en posten, maar ook om het feit dat ze als incomplete mensen werden gezien.

Wanneer voelen mensen zich in extreme zin vernederd? Natuurlijk denken we hierbij direct aan concentratiekampen. De vernedering daar was zo radicaal dat angst voor fysieke vernietiging meestal de overhand kreeg boven het gevoel van vernedering. Margalit zoekt liever naar meer alledaagse vormen van afwijzing. We kunnen ons bijvoorbeeld schamen voor onze slechte prestaties, maar van vernedering is hierbij geen sprake. Vernedering is voor Margalit overigens geen psychologisch concept; het gaat hem als filosoof steeds om de goede of slechte redenen die mensen kunnen hebben om zich vernederd te voelen. Van vernedering is onder meer sprake als een samenleving door toedoen van haar instituties mensen ertoe brengt zich te schamen voor het feit dat ze deel uitmaken van een groep. Deze institutionele kant is belangrijk omdat anders ook ‘vernedering’ tot een onbeheersbaar concept kan uitgroeien. Bovendien gaat het niet om elke groep natuurlijk. Een samenleving die topmanagers enige schaamte bijbrengt over de woekerwinsten die ze met aandelen binnenhalen, verliest om die reden nog niet het predikaat ‘fatsoenlijk’. Het gaat om groepen waartoe mensen om legitieme redenen behoren, zogenaamde ‘encompassing groups’ (deze term vertaal ik met ‘gemeenschap’). Zulke gemeenschappen worden gekenmerkt door een gedeelde cultuur die vorm geeft aan de levensstijl, aspiraties en betrekkingen van haar leden. In die gevallen waarin sprake is van een nationale gemeenschap gaat het om zaken als een gedeelde keuken, een gemeenschappelijke taal, een literaire traditie, kleding, ceremonies, enzovoort. De mensen die binnen zo’n groep opgroeien verwerven de groeps cultuur, en zullen in hun keuzes, gewoontes en andere zaken door die groeps cultuur beïnvloed zijn. Lidmaatschap van zo’n groep is een kwestie van informele erkenning door andere leden. Je hoort bij die groep omdat je jezelf identificeert met die groep, niet vanwege bepaalde prestaties. Profvoetballers vormen in die zin geen gemeenschap, Turken of Friezen wel. Gemeenschappen zijn geen *face-to-face* groepen. Het zijn anonieme groepen, die om die reden ceremonies en rituelen nodig hebben om insiders en outsiders te onderscheiden. Iedereen behoort tot zulke gemeenschappen, veelal meer-

dere tegelijk. Nationaliteit, stam, religieuze groep, etnische minderheid, sociale klasse, gender en sexuele identiteit; gemeenschappen kunnen volgens Margalit vele vormen aannemen. De ‘cultuur’ van deze gemeenschappen, dat wat ze bindt, vergelijkt hij met stijlen in de kunst. Verschillende gemeenschappen staan voor verschillende ‘stijlen’ van mens-zijn, van verschillende manieren om uitdrukking te geven aan menselijkheid. En zo goed als er eclectische kunstenaars zijn, zijn er kosmopolieten die niet tot een specifieke gemeenschap behoren. Margalit bespreekt ook nog andere vormen van afwijzing, maar deze indirecte vorm van afwijzing van mensen door de afwijzing van hun gemeenschap speelt een sleutelrol in zijn analyse van de fatsoenlijke samenleving.

Voor deze culturele component van in- en uitsluiting is in Rawls’ theorie geen plaats. Volgens Margalit doen de ergste vormen van vernedering zich in de moderne wereld juist voor bij mensen die geen lid zijn van de samenleving waar ze in leven. Hij geeft het voorbeeld van illegale Mexicaanse immigranten, maar ook Nederland kent z’n illegalen. Verder beperkt Rawls zich tot de basis-instituties van een samenleving, dus met name de politieke constitutie en de economische en sociale arrangementen die tezamen rechten en plichten vastleggen en bepalen hoe goederen en diensten verdeeld worden. Religieuze instituties behoren hier niet toe. Wanneer bijvoorbeeld vrouwen uitgesloten worden van belangrijke religieuze rituelen, of, zoals in Nederland, vrouwen in de SGP geen actieve politieke rol mogen vervullen, gaat het volgens Margalit niet alleen om de onrechtvaardigheid die voortvloeit uit discriminatie. Waar het om gaat is of in een fatsoenlijke samenleving vormen van vernedering acceptabel zijn, die zich voordoen wanneer mensen het lidmaatschap wordt ontzegd van gemeenschappen die heel belangrijk voor ze zijn.

Bij Rawls speelt het lidmaatschap van gemeenschappen in de zin van Margalit geen beslissende rol, zoals zijn communitaristische critici ook steeds hebben aangevoerd. In zulke kwesties kan men alleen maar terugvallen op de rechten van individuen, met name dat van non-discriminatie. Maar terwijl een multiculturalist als Taylor zijn kaarten zet op *erkenning* van identiteit, concentreert Margalit zich op vormen van vernederende *afwijzing* van de legitieme gemeenschap waartoe iemand behoort. Margalit gaat nauwelijks in op de opvattingen van Taylor, maar de positieve erkenning, en dus het respecteren van bepaalde identiteiten, behelst een veel zwaardere eis dan het uitbannen van vernedering die samenhangt met die betreffende identiteit. Men kan zulke vormen van vernedering constateren en aanklagen zonder dat in zo’n geval erkenning van de identiteit van vrouwen of ‘het vrouwelijke’, of van de ‘cultuur’ van allochtonen nodig is. Men kan volstaan met verzet aan te tekenen tegen de reductie van leden van specifieke groepen tot tweederangs burgers. De politiek van erkenning leidt gemakkelijk tot essentialisering van groepsidentiteiten, tot een frontenstrijd tussen identiteiten, en voor de leden van gemeenschappen vaak ook tot loyaliteitsconflicten tussen de eigen gemeenschap en de omringende samenleving. De politiek van erkenning is een te zwaar middel in moderne samenlevingen waarin juist een menging van ‘stijlen van mens-zijn’ meer voor de hand ligt dan het bevestigen van identiteiten. Overigens is het

niet alleen vernederend om mensen af te wijzen vanwege de gemeenschap waartoe ze behoren. In veel gevallen is de simpele mogelijkheid om eruit te stappen gewoon niet beschikbaar. Je kunt niet zomaar hetero worden. Maar het is evenzeer vernederend wanneer een bepaalde gemeenschap *zelf* mensen de mogelijkheid ontnemt om afstand te nemen van die gemeenschap.

Wat Margalits pleidooi voor een wat minder onfatsoenlijke samenleving aantrekkelijk maakt is dat hij een scherp oog heeft voor vormen van *symbolische* uitsluiting. Hij introduceert hiervoor de term symbolisch burgerschap. Een fatsoenlijke samenleving heeft geen tweede-klas burgers op het symbolische niveau. Bijvoorbeeld het feit dat in het religieus heterogene Groot-Brittannië het staatshoofd, de Koningin, tegelijk ook het hoofd van de Anglicaanse kerk is. Op dit punt worden niet-Anglicanen gereduceerd tot tweedeklas burgers. Nu zullen de meeste Britten hier wellicht niet wakker van liggen, maar wat te denken van de nog steeds in beleidskringen bestaande gewoonte om allochtonen aan te duiden als etnische of culturele *minderheden*? Classificaties van burgers kunnen vernederend zijn,⁵⁴ en dat hier ook op *symbolisch* vlak een probleem ligt blijkt uit de moeizame geschiedenis van de naamgeving van etnische ‘minderheden’: gastarbeiders werden minderheden, later allochtonen of migranten en tenslotte zelfs ‘medelanders’. Het is een politiek-correcte misvatting om te menen dat met de introductie van een term als ‘medelanders’ alle problemen van deze groepen opgelost zouden zijn. Maar het is evenzeer een misvatting te menen dat de symbolische bejegening van groepen van geen enkel belang is. Ik zie vooral op dit vlak een belangrijk verschil met het oude verzuilde Nederland, dat institutionele tolerantie paarde aan een bloeiende praktijk van negatieve stereotypering van leden van de andere minderheden. (Ik zie hier even af van de bejegening van mensen die *buiten* de gevestigde minderheden vielen, zoals bijvoorbeeld de joden.) In de termen van Margalit was die praktijk toen wellicht ongeciviliseerd,⁵⁵ maar niet per se vernederend, omdat niet zozeer bepaalde minderheidsgroepen institutioneel werden vernederd. In het ontzuilde Nederland zijn de allochtonen echter geen minderheid onder andere minderheden meer. Op dat moment krijgt de classificatie ‘minderheid’ wel iets denigrerends. Vanuit het perspectief van allochtonen die proberen burger te worden van Nederland is de boodschap toch vooral: jouw etnos of cultuur is niet die van de meerderheid, dus doe er wat aan. En als ongewenst neveneffect wordt ook de indruk gewekt dat de meerderheid bestaat uit een homogene cultuur of etnos. Het vocabulaire van rechten en rechtvaardige verdeling is onvoldoende toegerust om zulke vormen van vernedering bloot te leggen.

De negatieve logica van de politiek

Resumerend: er is geen aanleiding voor ‘viering’ van ofwel cohesie, ofwel ‘verschil’. De eerste prioriteit van de politiek moet zijn: de organisatie van verschil. Politiek moet ruimte bieden aan pluriforme praktijken. Erkenning van identiteit speelt hierbij een

afgeleide rol: de Grondwet voorziet als een van de grondrechten in de regel van non-discriminatie op basis van religie, sekse, ras, enzovoort. Dus beleid tegen discriminatie en racisme blijft cruciaal. Verder voorziet de Grondwet in godsdienstvrijheid, vrijheid van onderwijs en vrijheid van vereniging, hetgeen groepen het recht op eigen onderwijs en religieuze instituties geeft. Het is niet nodig om deze bestaande formeel-juridische erkenning van verschil uit te breiden. Erkenning van cultuur kan alleen maar betrekking hebben op bepaalde aspecten van cultuur, bijvoorbeeld specifieke wensen van groepen die voortvloeien uit hun religie, zoals eigen onderwijs en eigen vormen van begraven. Op dit punt is geen politiek-juridische nieuwbouw nodig; de bestaande erkenning van verschil behelst niet de ongeclausuleerde erkenning van culturele identiteit, maar altijd bepaalde aspecten van deze identiteit. En de kracht van de politieke organisatie van verschil zit niet in de positieve omarming van verschil (alsof alle verschillen 'leuk' zijn), maar in het voorkomen van situaties waarin burgers belemmerd worden in de uitoefening van hun basisvrijheden. Vrijheid van religie en onderwijs bijvoorbeeld impliceren nog geen positieve erkenning van verschil in de vorm van collectieve rechten voor groepen, maar wel het voorkomen van vormen van uitsluiting die voortvloeien uit de miskennis van grondwettelijk verankerde individuele grondrechten.⁵⁶ Van nieuwkomers kan worden verwacht dat ze zich voegen naar deze in de Nederlandse rechtsorde vastgelegde organisatie van verschil, maar van hen kan *niet* worden verwacht dat ze afzien van pogingen om deze institutionele organisatie voor hun eigen doeleinden te benutten, of om de gebrekkige werking ervan aan de kaak te stellen.

Hiermee is niet gezegd dat de rol van de politiek beperkt blijft tot deze geïnstitutionaliseerde tolerantie. Deze is in Nederland vervlochten geraakt met een in de arrangementen van de verzorgingsstaat vormgegeven billijkheid. Deze tweede politieke waarde impliceert evenmin een ongeclausuleerde erkenning van identiteit, maar wel kan ze ingezet worden zodra blijkt dat bepaalde groepen systematisch benadeeld worden bij de verdeling van posities, middelen en hulpbronnen.⁵⁷ Uit de periodieke cijfers van het Centraal Bureau voor de Statistiek en het Sociaal en Cultureel Planbureau blijkt dat dit voor allochtonen inderdaad het geval is: de economische en sociale arrangementen van de Nederlandse verzorgingsstaat blijken in de praktijk deze groepen op achterstand te zetten. Anders gezegd: de idealen van vrijheid en gelijkheid waar de Nederlandse samenleving zich voor op de borst slaat, blijken in het geval van allochtonen onvoldoende gerealiseerd te worden. Daarom is volgens sommigen sprake van een nieuwe *sociale* kwestie. De vraag is natuurlijk hoe dit komt. Ik denk dat het probleem hier vooral ligt in de gebrekkige werking van de vele associaties, die vormen van samenleving faciliteren, of althans zouden moeten faciliteren, dus ziekenhuizen, overheidsbureaucratieën, bedrijven, vakbonden, scholen en arbeidsbureaus. De verbetering van deze associaties is niet gebaat bij erkenning van Groot Cultureel Verschil, maar wel bij de erkenning van kleine culturele verschillen die allochtonen, maar ook bijvoorbeeld vrouwen, op achterstand zetten. Als we met de politieke waarde van billijkheid deze

instituties de maat nemen, dan gaat het om ongelijkheidsverschillen, zoals armoede en inkomensongelijkheid, werkloosheid en schooluitval. Het zijn zulke verschillen die een billijke samenleving dient te verminderen, en voorzover 'kleine culturele verschillen' hierbij een rol spelen, dient men zich hier rekenschap van te geven. Erkenning van deze sociaal-culturele verschillen staat ook nu weer in dienst van een in principe negatief doel: het voorkomen van ongerechtvaardigde ongelijkheidsverschillen, voorkomen dat sommige groepen systematisch achtergesteld worden bij de verdeling van posten, goederen en middelen. Hier kan het nuttig zijn om over te gaan tot vormen van positieve discriminatie, of bijvoorbeeld tot het met subsidies versterken van de infrastructuur van achtergestelde groepen. Dit zijn echter instrumenten die beoordeeld moeten worden op hun effectiviteit: helpen ze mee om ongerechtvaardigde verschillen die te maken hebben met groepsidentiteit op te lossen? Ook hier staat de erkenning van verschil onder het politieke primaat van het in principe 'negatieve' doel van het voorkomen van ongerechtvaardigde verschillen. In een politieke samenleving dient men verschillen zodanig te organiseren dat achterstanden die te maken hebben met sociaal-culturele verschillen tussen allochtonen en autochtonen worden opgeheven.

De strekking van het betoog tot nu toe is dat erkenning van etnisch-culturele identiteiten steeds een *afgeleide* is van overkoepelende politieke waarden die gericht zijn op de organisatie van verschil. Een *tolerante* samenleving zal vormen van intolerantie die gericht zijn tegen groepen en individuen vanwege aspecten van hun etnische, religieuze, raciale, seksuele of andersoortige identiteit tegengaan, en zal overigens beperkte ruimte toelaten voor de erkenning van verschillen die bijvoorbeeld te maken hebben met religie. Van oudsher gaat het hier om levensbeschouwelijke verschillen, om verschillen die te maken hebben met uiteenlopende visies op 'het goede leven'. Een *fatsoenlijke* samenleving gaat een stap verder. Naast de organisatie van verschil tussen gemeenschappen met diverse concepties van het goede leven (tolerantie) en het voorkomen of wegwerken van ongerechtvaardigde ongelijkheidsverschillen (billijkheid) heeft men in een fatsoenlijke samenleving ook oog voor de vernedering van individuen en groepen die te maken heeft met het karakter van hun (etnische) gemeenschap. Het begrip fatsoenlijk roept gemakkelijk misverstanden op. Het is in ieder geval geen samenleving met gedeelde normen en waarden, of een gedeelde interpretatie van 'fatsoen'. Een fatsoenlijke samenleving vertrekt niet vanuit de premisse van gemeenschappelijkheid, die zoals we hebben gezien leidt tot een niet aflatende zoektocht naar een positieve invulling van deze vermeende eigenheid. Ze vertrekt van de andere kant, vanuit de premisse van pluriformiteit en het vermijden of ongedaan maken van institutionele vormen van vernedering die deze pluriformiteit met zich meebrengt.

De eis om zulke vormen van vernedering te voorkomen of bestrijden valt niet samen met de door multiculturalisten verlangde erkenning van of respect voor etnische groepen. Er is geen reden om van bovenaf, ex cathedra, de erkenning van of respect voor andere gemeenschappen af te kondigen. Respect (behalve in de vorm van tolerantie) lijkt me sowieso niet iets dat men zomaar ongeclausuleerd aan andere

gemeenschappen kan geven. Hoe kunnen mensen respect hebben voor opvattingen over het goede leven die de hunne niet zijn? Dit leidt alleen maar tot een politiek correcte samenleving waarin meningsverschillen over belangrijke zaken niet meer boven tafel komen. Ongeclausuleerd respect leidt tot een ongewenste vorm van cultuurrelativisme, omdat mensen dan niet eens meer de moeite nemen om het debat aan te gaan. De enige verdedigbare vorm van respect die een politieke samenleving dient na te streven, is het voorkomen van vernederende uitingen en praktijken die ertoe bijdragen dat leden van gemeenschappen zich als tweederangs burgers gaan voelen. De Nederlandse joden die de oorlog hebben overleefd en hun nazaten hebben reden om zich vernederd te voelen, niet alleen vanwege de roof van geld en goederen tijdens de oorlog, die maakt dat retributie een kwestie van rechtvaardigheid is, maar ook vanwege het feit dat ze *ook na* de oorlog als tweederangs burgers zijn behandeld.

Voor zover respect een politieke waarde is, volgt het ook de negatieve logica die eigen is aan de politieke organisatie van verschil: het is niet nodig om anderen vanwege hun opvattingen of praktijken te respecteren, maar wel moet voorkomen worden dat ze vernederd worden. Als het inderdaad het geval is dat kleine culturele verschillen allochtonen op achterstand zetten bij het zoeken naar een baan, dan is dat niet alleen onrechtvaardig omdat dit niet strookt met de idealen van vrijheid en gelijkheid; het is ook vernederend omdat allochtonen hierdoor terecht het gevoel kunnen krijgen dat het louter aan henzelf, of aan hun cultuur ligt dat ze niet voor vol worden aangezien. Het pleidooi van Gowricharn voor aanvaarding van groepsculturen en groepsidentiteiten, en de daarvoor benodigde acceptatie van specifieke opvattingen, leefwijzen en tradities van etnische groepen, is wat mij betreft dus een stap te ver. Ik zou niet weten wat deze aanvaarding precies inhoudt, zeker niet als deze aanvaarding het debat over de (on)wenselijkheid van bepaalde aspecten van die 'groepsculturen' gaat frustreren. En wat nog belangrijker is: ik zou niet weten met welke vormen van beleid, dat immers alleen maar kan berusten op intersubjectieve overeenstemming, de politiek of de overheid vorm zou kunnen geven aan die aanvaarding. Ik kan me wel beleid voorstellen dat erop gericht is vormen van ongerechtvaardigde achterstelling en/of vernedering tegen te gaan die verband houden met 'legitieme' groepsculturen. Dit is overigens niet alleen van belang waar het gaat om groepsculturen van migranten: ook onder de autochtonen hebben zich na de verzuiling allerlei subculturen ontwikkeld op basis van seksualiteit, leeftijd, leefstijl of regio. Met het vallen van de zuilen zijn de culturele opties voor iedereen drastisch verruimd, waardoor niet zozeer de aanvaarding van al deze subculturen, maar wel de 'tolerantie' voor (sub)culturele diversiteit groter is geworden. Ik gebruik bewust de term tolerantie, omdat deze term met name bij multiculturalisten een slechte reputatie heeft gekregen. Ik denk dat tolerantie nog steeds een belangrijke ondergrens vormt in een zowel levensbeschouwelijk als (sub)cultureel verdeelde samenleving. Deze ondergrens bestaat wat mij betreft uit het niet toestaan van praktijken die een inbreuk vormen op de grondrechten van individuen.

Een fatsoenlijke samenleving gaat echter verder dan een tolerante en billijke samenleving. Ze vormt een correctie op de onbedoelde gevolgen van institutionele tolerantie die gemakkelijk kan ontaarden in onverschilligheid jegens of negatieve stereotypering van groepen die zich etnisch, cultureel of anderszins niet herkennen in de dominante cultuur van de gevestigden. Ze richt de aandacht niet zozeer op grondrechten en rechtvaardige verdeling, maar op institutionele vormen van vernedering en symbolische uitsluiting die groepen vanwege hun identiteit tot tweederangs burgers maken, of in het verleden gemaakt hebben. Hiermee is niet gezegd dat de roep om publieke erkenning van ervaren onrecht altijd terecht is; men hoeft niet het perspectief van de betrokkenen kritiekloos over te nemen om te erkennen dat publiek debat over de historische ervaringen van deze groepen, bijvoorbeeld van Molukkers, van groot belang is in een samenleving die op etnisch, religieus en (sub)cultureel vlak steeds pluriformer wordt.

Tot slot

We beschikken in Nederland over een rijk vocabulaire om het primaat van cohesie te onderstrepen. Integratie met behoud van identiteit, integratie zonder meer, gedeelde normen en waarden, in- of aanpassing, gemeenschappelijkheid, nationale cultuur – al deze begrippen en frasen geven uitdrukking aan het verlangen naar gemeenschap. Dit verlangen is in Nederland altijd heel sterk geweest, misschien wel als reactie op het evident pluralistische karakter dat Nederland altijd heeft gehad. Het oude gemeenschapsverlangen werd gevoed door beelden en idealen die stamden uit de diverse zuilen, maar deze idealen hebben hun aantrekkingskracht verloren. Wat overgebleven is, is een breed gedeelde zorg om cohesie als een ‘geseculariseerd’ nieuw vertoog over de natie. Tegen deze achtergrond heb ik gekeken naar de rol van het concept cultuur in het debat over de multiculturele samenleving. De kern van mijn betoog is dat niet de erkenning of bevestiging van culturele identiteit – die van allochtonen zoals multiculturalisten voorstaan of de nationale identiteit van autochtonen zoals Scheffer bepleit – de belangrijkste leidraad moet zijn voor de politiek, maar de *organisatie* van verschil. Dit laatste kan in een politieke samenleving alleen maar op een vruchtbare manier geschieden via de ‘negatieve’ omweg van het voorkomen van en strijd tegen racisme, intolerantie, ongelijkheidsverschillen en vormen van symbolische uitsluiting van groepen. Dit brengt onvermijdelijk een relativering van culturele identiteit met zich mee. Deze relativering is belangrijk voor de politieke organisatie van verschil, omdat het tegenwicht biedt tegen wat men de ‘logica van cultuur’ zou kunnen noemen, namelijk de uitsluitende werking die culturele identificaties hebben voor niet-leden van groepen, of dat nu etnische groepen zijn of een in culturele termen gedefinieerde Nederlandse natie. De kracht van het concept cultuur is dat het een rijk repertoire bezit om uitdrukking te geven aan wat groepen op ethisch, esthetisch en politiek vlak belangrijk vinden. De verleiding is dan ook groot om politiek te zien als de *expressie* van cultuur, van nationale

cultuur of groeps cultuur. Deze interpretatie van de verhouding tussen politiek en cultuur lijkt mij echter onvruchtbaar, al was het alleen maar omdat ‘cultuur’ een onbetrouwbare gids is bij het onderzoek naar wat groepen of de samenleving als geheel bijeen houdt. Men kan de verhouding beter omdraaien. Politiek is niet de expressie van cultuur. Cultuur is het middel bij uitstek om politieke (en ook artistieke) verschillen uit te drukken. Deze verschillen organiseren is de opdracht van de politiek.

NOTEN

- 1 Scheffer 2000.
- 2 Koch & Scheffer 1996, 10.
- 3 Van Ginkel 1999.
- 4 Gallie 1968.
- 5 Dat doe ik wel in een eerdere versie van dit eerste deel, zie Koenis 2000.
- 6 Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling 1999, 22-23.
- 7 Williams 1976.
- 8 Gombrich 1996.
- 9 De Vries 1999, 129 e.v.
- 10 Schöpflin 2000, 79 e.v.
- 11 Oosterbaan 1990; Henrichs 1997; Pots 2000.
- 12 Smith 1999, 7.
- 13 De Haan & Knulst 2000.
- 14 Bourdieu 1984; De Swaan 1991.
- 15 Benjamin 1985.
- 16 Geciteerd in Ramdas 1994, 99.
- 17 Levine 1988.
- 18 Met dank aan mijn collega's Maarten Doorman en Lies Wesseling voor deze voorbeelden.
- 19 Bovens 1995; Duyvendak 1997.
- 20 Koch & Scheffer 1996, 18.
- 21 Bloch 1983; Lefort 1992.
- 22 Te Velde 1991; Pots 2000; Van Ginkel 1999.
- 23 Pots 2000, 121; Bank 1990.
- 24 Righart 1992, 103.
- 25 Van Ginkel 1999, 249.
- 26 Kossmann 1994, 36.
- 27 Van Vree 1995, 57 e.v.
- 28 Idem, 107.
- 29 Van Renssen 1995.
- 30 Zie Koenis 1997 voor een verdediging van deze interpretatie van politiek.
- 31 Voor de termen ‘specie’ en ‘cement’, zie Duyvendak 1997.
- 32 Zulke diversiteit van bindingen is ook in de kleinste sociale eenheid, die van een buurt, terug te vinden; zie Blokland-Potters 1998 over de Hillersluis in Rotterdam.
- 33 Anderson 1991.

- 34 Van Ginkel 1999.
- 35 Koch 1996, 45 e.v.
- 36 Koch & Scheffer 1996.
- 37 Scheffer 2000.
- 38 Schnabel 2000, 21.
- 39 Lijphart 1986.
- 40 Favell 1999.
- 41 Taylor 1994; Young 1990.
- 42 Galenkamp 1998.
- 43 Gowricharn 1997, 73.
- 44 Klink 2000.
- 45 Gowricharn 1997, resp. 73, 76 en 82.
- 46 Blum 1998.
- 47 Boele van Hensbroek & Koenis 1994.
- 48 Van Ginkel 1999, 272; Welsch 1999.
- 49 Appiah 1994.
- 50 Hollinger 1995.
- 51 Hilhorst 2000.
- 52 De Haan 1997, 230.
- 53 Margalit 1996.
- 54 Van Gunsteren 1986, 181.
- 55 In een geciviliseerde samenleving vernederen volgens Margalit de leden elkaar niet, terwijl in een fatsoenlijke samenleving instituties mensen niet vernederen.
- 57 Galenkamp 1998.
- 57 In Koenis 1997 heb ik deze politieke waarde aan de hand van Rawls, 'billijkheid' (*fairness*) genoemd, omdat ze gericht is tegen de onrechtvaardige verdeling van basisgoederen.

Culturele universalialia en multicultureel samenleven

In deze bijdrage willen we een beeld geven van het wetenschappelijk debat over culturele universalialia en nagaan welke de betekenis is van dit debat voor de praktijk van de multiculturele samenleving zoals zich die in Nederland aan het ontwikkelen is. We doen dat zowel vanuit een cultureel-antropologisch als vanuit een filosofisch perspectief. Antropologen en filosofen kijken ieder op geheel eigen wijze aan tegen het cultuurbegrip en zijn dus ook op geheel eigen wijze bezig met de problematiek van culturele universalialia en de zin ervan voor de maatschappelijke praktijk. Dat verschil, hoe lastig ook voor de onderlinge discussie, kan naar onze mening vruchtbaar zijn voor een bezinning die is gericht op de betekenis van deze problematiek voor multicultureel samenleven.

Binnen de antropologie is het thema van culturele universalialia al sinds jaar en dag aan de orde. De discussie daarover heeft echter een zuiver wetenschappelijk karakter. De vraag naar de maatschappelijke betekenis van de wetenschappelijke inzichten waartoe men komt, blijft buiten het zicht. Opvallend is bovendien dat de belangstelling voor culturele universalialia bij antropologen het laatste decennium sterk tanende is. Binnen de filosofie komt deze problematiek vooral aan de orde in de discussie over de universaliteit van moraal. Het debat daarover vindt plaats in een sterk politiek gekleurde context en wordt tot op de dag van vandaag met veel hartstocht gevoerd. Door beide discussies met elkaar te verbinden kunnen we een beter en diepgaander beeld verkrijgen van de vragen die hier aan de orde zijn en de betekenis ervan voor de problemen waarmee mensen die leven in een multiculturele samenleving, worden geconfronteerd.

Daarom eerst een exposé over de discussie die er over deze thematiek binnen de culturele antropologie is gevoerd. Vervolgens een weergave van de filosofische discussie over cultuur en universaliteit. Op basis daarvan zullen we een poging wagen om te komen tot een schets van de problematiek die zowel rekening houdt met de antropologische als met de filosofische discussie, en relevantie heeft voor de opgaven van een multiculturele samenleving.

Antropologen over culturele universalia en multiculturele samenleving

Het begrip cultuur is door cultureel-antropologen geïntroduceerd als een wetenschappelijk begrip ten behoeve van het in kaart brengen en analyseren van de grote verscheidenheid in levenswijze van groepen mensen. Zoals elk sociaal-wetenschappelijk kernbegrip zijn er talloze definities gegeven van cultuur. Een voor de hand liggende antropologische cultuurdefinitie zou echter kunnen zijn: 'een min of meer samenhangend geheel van betekenissen dat de mens informeert over de werkelijkheid waarin hij leeft en hem inzicht geeft in de dingen waar het in het leven om gaat en welke normen en waarden zijn leven richting dienen te geven'.¹ Cultuur is met andere woorden de geestelijke bagage waarover de mens beschikt om in het leven zijn weg te vinden. Deze definitie sluit direct aan bij het onderscheid dat de Amerikaanse antropoloog Geertz maakt tussen cultuur als een *model van de werkelijkheid* (een geheel van interpretatiekaders met behulp waarvan de mens zich kan oriënteren in de situatie waarin hij zich bevindt) en een *model voor de werkelijkheid* (een geheel van instructies en aanwijzingen voor juist, adequaat en effectief menselijk handelen).² Culturele betekenissen informeren de mens niet alleen over de werkelijkheid waarin hij leeft, ze programmeren ook de wijze waarop die informatie wordt aangewend in het menselijk handelen. Cultuur reikt de mens als het ware een soort 'program van actie' aan waarin duidelijk wordt waar het in het menselijk bestaan op aan komt, welke zaken nastrevenswaardig zijn en welke wegen kunnen worden bewandeld om van de gegeven situatie het beste te maken.³

Cultuur is niet los te zien van menselijk samenleven. In haar hoedanigheid van geestelijke bagage moet cultuur steeds weer in de interactie tussen mensen worden gereproduceerd. Alleen doordat mensen er in hun concrete bestaan mee aan de slag gaan, kunnen culturele betekenissen zich bewijzen als betrouwbare kennis en bruikbare informatie over zowel de werkelijkheid waarin men leeft, als over de manier waarop men daarbinnen adequaat kan handelen. Die reproductie vindt plaats in het kader van de communicatie met behulp waarvan mensen hun handelen op elkaar afstemmen. Samenleven is gebaseerd op het vermogen om met behulp van gedeelde culturele interpretatiekaders tot gemeenschappelijke situatiedefinities te komen. Dat betekent ook dat cultuur inherent dynamisch van karakter is. De cultuur die in en door het communicatieve menselijk handelen wordt voortgebracht, is nooit slechts reproductie van overgeleverde werkelijkheidsmodellen en interpretatiekaders van de reeds bestaande cultuur. Er komen voortdurend nieuwe dingen bij terwijl bepaalde elementen van een bestaande cultuur naar de achtergrond verdwijnen omdat men er steeds minder gebruik van maakt. Dat heeft te maken met het feit dat de opgave om te komen tot een gedeelde situatiedefinitie niet altijd een routineus gebeuren is. Soms worden er vraagtekens geplaatst bij de gangbare interpretatiekaders en introduceren de actoren nieuwe noties en begrippen in hun onderlinge communicatie. In die communicatie worden de culturele werkelijkheidsmodellen en interpretatiekaders dus niet onveranderd gere-

produceerd. Voortdurend worden er in discussies en gesprekken dingen benoemd die voorheen onbenoemd bleven of anders werden benoemd. Steeds weer loopt de discussie over de definitie van de situatie uit op een aanvulling, wijziging of ter discussie stellen van de centrale noties van de beschikbare interpretatiekaders. Culturele betekenissen veranderen dus voortdurend onder invloed van wat de actoren zeggen en niet zeggen, betogen en verzwijgen, doen en niet doen.

In de antropologische reflectie op culturele verscheidenheid duikt onvermijdelijk vroeger of later de vraag op naar de grenzen van die verscheidenheid en het bestaan van culturele universalia. Tenslotte, er zijn opgaven en uitdagingen waar mensen en menselijke samenlevingen in alle tijden en op alle plaatsen mee worden geconfronteerd. Zoiets moet resulteren in zaken die in alle culturen op een of andere wijze terug te vinden zijn. Het achterhalen van zo'n gemeenschappelijke noemer voor alle culturen werd om twee redenen de moeite waard gevonden. Allereerst omdat cultuurvergelijking eerst mogelijk is als er zoiets is als een algemeen geldig cultuurmodel. In de tweede plaats omdat de concentratie op culturele diversiteit en op het unieke karakter van elke cultuur antropologen leidde tot de ontkenning van het bestaan van waarden en beoordelingsmaatstaven die voor alle menselijke culturen geldigheid hebben – een ontwikkeling waar niet ieder even gelukkig mee was.

De laatste tijd is de discussie over culturele universalia binnen de antropologie wat op de achtergrond geraakt. In een tijd waarin het begrip cultuur te pas en te onpas wordt gebruikt en de vraag hoe om te gaan met cultuurverschil in allerlei variaties aan de orde wordt gesteld, wordt er binnen de culturele antropologie een intensieve discussie gevoerd over de bruikbaarheid van het cultuurbegrip. Dat heeft alles te maken met het feit dat in de tegenwoordige wereld de veelkleurige pluraliteit van culturen steeds minder het karakter heeft van een mozaïek van naast elkaar staande kleuren en steeds meer van een modern waterverfschilderij vol vervloeiende kleuren. Veel antropologen onderschrijven daarom de stelling dat men er beter aan doet niet langer van verschillende, van elkaar te onderscheiden en af te bakenen culturen te spreken. Dat in zo'n context de interesse in de vraag naar culturele universalia ingrijpend zal verminderen, spreekt welhaast vanzelf. In dit eerste deel van onze bijdrage willen we nader ingaan op de discussies die er binnen de antropologie zijn gevoerd zowel over culturele universalia als over de problemen van het spreken over verschillende culturen. Op basis daarvan willen we nagaan van welk belang die discussie is voor de problematiek van een multiculturele samenleving.

De discussie over culturele universalia binnen de antropologie

De discussie over culturele universalia is binnen de culturele antropologie al vroeg begonnen. In de jaren veertig en vijftig van de vorige eeuw resulteerde die discussie in inzichten die in feite de discussie tot op de huidige dag beheersen. Daarom allereerst

iets over de ideeën van oude antropologen. Tegen die achtergrond willen we vervolgens twee meer recente studies over dit onderwerp aan de orde stellen.

Oude antropologen

De Amerikaan Wissler is een van de eerste cultureel antropologen die het thema van culturele universalia aan de orde stelde. Een van de hoofdstukken van zijn *Man and Culture* (1923) is gewijd aan wat hij het universele cultuurpatroon noemt. Hij geeft in dat verband een catalogus van zaken die de antropoloog in elke cultuur tegenkomt – zaken die in elke cultuur weer een andere invulling krijgen. In antropologische handboeken die nadien verschenen is zo'n catalogus in verschillende versies terug te vinden.⁴ In de jaren veertig werd deze thematiek weer aan de orde gesteld door een tweetal invloedrijke antropologen, namelijk Malinowski en Murdock. De eerste deed in zijn *A Scientific Theory of Culture* een poging een universeel cultuurpatroon te schetsen dat correspondeert met biotisch gefundeerde universele menselijke behoeften. Murdock's benadering is breder. In een artikel over het *cross-cultural survey* stelde hij dat in elke antropologische cultuurdefinitie universalia zijn geïmpliceerd.⁵ Als cultuur wordt omschreven als iets wat mensen wordt geleerd, dan betekent dit dat er in alle culturen trekken van die leerprocessen teruggevonden zullen worden. Als bijvoorbeeld cultuur wordt gedefinieerd als onlosmakelijk verbonden met menselijk samenleven, dan zullen alle culturen voorzien in zaken die noodzakelijk zijn voor het overleven van de groep, zoals gevoelens van groepscohesie, mechanismen van sociale controle, verdediging tegen externe vijanden en een adequate regeling van de reproductie. Als cultuur wordt omschreven als een geheel van ideeën en opvattingen, dan impliceert dit volgens Murdock dat we ervan mogen uitgaan dat er tussen culturen overeenkomsten bestaan die voortkomen uit universele wetmatigheden die ten grondslag liggen aan wat hij aanduidt als 'symbolic mental processes'. Als we constateren dat cultuur bestaat uit gewoonten die op een of andere wijze bepaalde fundamentele menselijke behoeften bevredigen, dan zal dat resulteren in zoiets als Wisslers universele cultuurpatroon. Dit laatste gezichtspunt werkt Murdock uitvoerig uit in een artikel met de veelzeggende titel 'The Common Denominator of Culture'. Daarin tracht hij een universeel cultuurpatroon te formuleren dat niet alleen voortkomt uit de biotische behoeften die bij Malinowski centraal staan, maar ook uit algemeen menselijke psychische behoeften. Hij brengt die behoeften in kaart met behulp van termen als *basic impulses* en *satisfaction* – termen die hij ontleent aan de toenmalige behavioristische psychologie (door hemzelf aangeduid als *modern stimulus-response psychology*).

Een paar jaar later vatten Kroeber en Kluckhohn in hun uit 1952 stammende *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions* de discussie tot dan toe als volgt samen: 'All cultures constitute so many somewhat distinct answers to essentially the same questions posed by human biology and by the generalities of the human situation.' Zij noemen erkenning van sekseverschillen, bescherming van kinderen en primaire levensbehoeften, zoals voedsel, warmte en seksualiteit. Conclusie:

‘Since most of the patterns of all cultures crystallize around the same foci, there are significant respects in which each culture is not wholly isolated, self contained, disparate but rather related to and comparable with all other cultures.’⁶

Culturele universalia komen in de visie van Kroeber en Kluckhohn dus voort uit biologische feiten en uit de grondgegevens van menselijk samenleven. Voor dat laatste baseren ze zich onder meer op een uit 1950 daterende publicatie van Aberle over de *functional prerequisites of a society*.⁷ Het gaat dan om zaken als de noodzaak van een samenleving zich staande te houden in de omgeving, het regelen van de demografische reproductie, de noodzaak van rolverdeling, van gedragsnormen en gedeelde waarden, enzovoort. Murdock voegt daar nog aan toe de grondgegevens van de menselijke psyche en de ‘wetmatigheden van symbolische processen’. Die eerste toevoeging is logisch. Wanneer we het hebben over een algemeen menselijke natuur, dan heeft deze behalve een biotische en sociale ook een psychische dimensie. De tweede toevoeging voegt een nieuwe dimensie toe aan het denken over culturele universalia. Het gaat dan namelijk niet meer om niet-culturele gegevens die de basis vormen van fundamentele overeenkomsten op het culturele vlak, maar om constanten die voortvloeien uit de eigen aard van de culturele dimensie van het menselijk bestaan.

Aan die eigen aard van culturele samenhangen besteden Kroeber en Kluckhohn uitvoerig aandacht in hun studie. Ze benadrukken dat ‘elke cultuur een structuur is’,⁸ zoeken naar mogelijkheden om met behulp van metaforen als ‘ethos’ en ‘patroon’ iets naders te zeggen over die structuur, maar slagen er uiteindelijk toch niet in tot een slotsom te komen die vruchtbaar is gebleken voor de verdere ontwikkeling van het antropologisch denken over cultuur.⁹ Het ligt daarom voor de hand dat ze evenmin toekomen aan de constanten die zouden kunnen voortvloeien uit de eigen aard van culturele samenhangen. Het voorbeeld dat Murdock geeft – de universaliteit van denkstructuren die ten grondslag liggen aan magische technieken¹⁰ – geeft echter wel aan in welke richting daarbij gezocht moet worden. De structuralistische revolutie die zich in de jaren zestig en zeventig voltrok, heeft ervoor gezorgd dat antropologen een veel beter beeld kregen van de eigen aard van culturele samenhangen. De ‘speurtocht naar het denken’¹¹ die Lévi-Strauss als grondlegger van het structuralisme ondernam, heeft duidelijk gemaakt dat er wel degelijk het een en ander te vertellen valt over universele structuren die ten grondslag liggen aan culturele diversiteit. Ook het werk van antropologen als Geertz, Hanson en Sahlins en sociologen als Baumann en Archer mag daarbij niet vergeten worden.

Het beeld dat uit het voorgaande naar voren komt is duidelijk: de speelruimte van culturele differentiatie wordt zowel begrensd door de biotische, psychische en sociale natuur van de mens als door structuren die ten grondslag liggen aan cultuur als een geheel van betekenissen. Voor Kroeber en Kluckhohn staat de vraag naar culturele universalia in het teken van twee vragen. De eerste is die naar wat ze hierboven formuleerden als ‘certain invariant points of reference from which cross-cultural comparison can start’: de mogelijkheid om op basis van universalia te komen tot een wetenschap-

pelijk cultuurmodel dat systematische vergelijking tussen culturen mogelijk maakt. Wisslers en Malinowski's universele cultuurpatroon en Murdock's *common denominator* liggen in feit in het verlengde van deze vraag. Ze komen dan ook niet verder dan een *empty frame*,¹² een classificatie van zaken waar elke cultuur op ene of andere wijze in moet voorzien, zoals huwelijksregels, sociale controle, voedselgewoontes, opvoeding, etc. De vraag naar dit soort *universals of classification*, hoe zinvol ook in het kader van het antropologisch onderzoek, graaft echter veel minder diep dan de tweede vraag, die naar *universals of content*.¹³ Die vraag gaat immers over de problematiek van het cultuurrelativisme zoals dat in de jaren veertig onder meer door Herskovits aan de orde was gesteld:¹⁴ de vraag naar de (on)mogelijkheid van universele waarden en naar beoordelingsmaatstaven die culturele grenzen overstijgen. Ook die vraag willen Kroeber en Kluckhohn uitdrukkelijk onder ogen zien. Als constanten noemen zij ondermeer dat geen enkele cultuur liegen, stelen en zinloos geweld accepteert. Zoals te verwachten valt, wijzen ze ook op de universaliteit van het incesttaboe.¹⁵ In een tweetal artikelen voegt Kluckhohn aan deze lijst nog toe: eerbied voor ouders (althans voor wat betreft de pre-adolescenten), reciprociteit in sociale relaties en bepaalde emoties die in alle culturen worden herkend.¹⁶ Eveneens in de jaren vijftig deed ook Linton een poging om een reeks van universele waarden te formuleren die voortvloeien uit wat hij noemt de 'functionele imperatieven' van sociale systemen.¹⁷ Hij noemt in dit verband onder meer reciprociteit en *fair dealing*, het geven van liefde en zorg aan kinderen en respect voor en gehoorzaamheid aan ouders, de loyaliteit aan de groep waartoe men behoort (met als algemeen erkend kwaad: verraad), de erkenning van persoonlijk eigendom (met als algemeen erkend kwaad: diefstal) en het huwelijk als instituut dat de seksuele impuls sociaal ordent en de reproductie van de samenleving garandeert. Linton benadrukt overigens dat in veel culturen de geldigheid van de morele gedragsregels die uit deze universalia voortvloeien, zich veelal beperkt tot de leden van de *ingroup*.

De culturele variatie in waarden en gedragsnormen is dus niet willekeurig en evenmin onbegrensd. Tot die conclusie komt ook de socioloog Ginsberg in zijn uit 1956 daterend essay met de titel 'On the Diversity of Morals'.¹⁸ In dit essay maakt hij duidelijk dat een groot deel van de diversiteit in morele codes samenhangt met de bredere culturele en sociale context en de wijze waarop de betreffende groep zich in het leven houdt. Het zijn verschillen waaraan gedeelde uitgangspunten ten grondslag liggen. Er zijn echter ook verschillen die dieper gaan en niet op deze wijze kunnen worden gerelativeerd. Die meer fundamentele verschillen in moreel inzicht verbindt Ginsberg met wat hij noemt 'het algemene ontwikkelingsniveau'. Hij noemt in dat verband onder meer de ontwikkeling van particularistische naar universalistische waarden en gedragsnormen.¹⁹

Ginsberg gaat er dus vanuit dat er over verschillen in culturele moraalcodes waardeoordelen geveld kunnen worden die universele geldigheid hebben. Die gedachte vinden we, veel genuanceerder geformuleerd, ook bij Murdock en zelfs bij de voorvechter van het cultuurrelativisme Herskovits. Laatstgenoemde stelt dat technologie wellicht

het enige terrein is waar de regel niet altijd opgaat dat er geen door ieder geaccepteerde waardeoordelen over cultuurverschillen kunnen worden geveld.²⁰ Ook in een cultuur waar men geen ijzer kan bewerken, zal men een ijzeren bijl prefereren boven een stenen. Murdock gaat veel verder. Hij veronderstelt dat de mens, eenmaal geplaatst voor verschillende culturele alternatieven, in allerlei gevallen het ene alternatief zal prefereren boven het andere. Wanneer koppensnellers worden geconfronteerd met een alternatieve cultuursituatie waarin vrede een vanzelfsprekende zaak is, dan zullen ze in vele gevallen die situatie prefereren boven die van hun eigen cultuur. Zolang ze niet beter weten, houden mensen min of meer vanzelfsprekend vast aan de oplossingen die hun eigen cultuur hen aanreikt voor de problemen van het menselijk bestaan. Maar eenmaal geconfronteerd met een betere oplossing zullen ze die in principe erkennen, zo meent Murdock.²¹

Murdock introduceert hiermee twee nieuwe elementen in de discussie. Allereerst het onderscheid tussen inzichten en waarden die *feitelijk* universeel zijn ('universeel geaccepteerd') – en die welke *potentieel* universeel zijn ('universeel acceptabel'). In de tweede plaats introduceert hij de notie van culturele *ontwikkeling*. De vraag naar culturele universalia wordt zo in het kader geplaatst van de dynamiek van culturele tradities. In de loop van de tijd komen er voortdurend nieuwe culturele gegevens tot ontwikkeling. Die nieuwvorming kan, zo stellen Kroeber en Kluckhohn, leiden tot een doorbreking van de tot dan toe bestaande universalia.²² De lijst van absolute universalia kan in de loop van de geschiedenis dus alleen maar kleiner worden. Murdock wijst erop dat zoiets nog niet behoeft te betekenen dat de culturele diversiteit zoals die op een bepaald moment bestaat, groter wordt. Er kunnen immers nieuwe oplossingen voor de inrichting van het menselijk bestaan gevonden worden die in principe door iedereen, ongeacht zijn cultuur, als beter worden aanvaard. Het gevolg daarvan zal zijn dat men die elementen in de eigen cultuur gaat opnemen.

Brown en Carrithers

Dit was de stand van de discussie eind jaren zestig. Wat er sindsdien is gebeurd kunnen we lezen in *Human Universals*, de studie over culturele universalia die de Amerikaanse antropoloog Brown in 1991 publiceerde. In deze studie wordt op basis van een uitvoerige bibliografie een overzicht gegeven van de ontwikkelingen sinds 1970. Brown betreurt dat het thema van culturele universalia en de daaraan ten grondslag liggende algemene menselijke natuur, de afgelopen decennia te weinig aandacht heeft gekregen binnen de sociale wetenschappen. 'Laying a foundation for understanding human nature (...) is the single most important unfinished piece of business in the social sciences today' zo meent hij.²³ Zijn studie laat echter zien dat de vraag naar universalia nog steeds niet eenvoudig te beantwoorden is. Zo toont hij aan dat het allesbehalve zeker is dat het incesttaboe – zo ongeveer de enige inhoudelijke *universal* waar alle antropologen het over eens waren – ook inderdaad die kwalificatie verdient. Ook zijn eigen inventarisatie van universalia – in een onderdeel met de titel *The Universal People*

– brengt de zaak niet veel verder. In zijn inventarisatie lopen *universals of classification* en *universals of content* op een verwarrende wijze door elkaar heen en het zoeken naar absolute universalia komt ook bij hem regelmatig uit op de bekende flinterdunne overeenkomsten. Een voorbeeld daarvan is de uitspraak dat de *Universal People* weliswaar waarschijnlijk geen vuur kunnen maken, maar wel vuur weten te gebruiken, niet alleen om voedsel te bereiden, maar ook voor andere doeleinden. De mogelijkheid dat er wellicht ooit mensen zijn geweest die het vuur maken niet meester waren, dwingt hem tot een formulering die aan de culturele overeenkomsten tussen hedendaagse culturen geen recht doet. Evenals zijn voorgangers geeft Brown bovendien veel aandacht aan universalia die dat inmiddels al niet meer zijn omdat er in de eigen cultuur ontwikkelingen aan de gang zijn die uniek zijn in de geschiedenis van de mensheid. Dat geldt bijvoorbeeld voor de veronderstelde universaliteit van het huwelijk. Brown verstaat daaronder (in navolging overigens van Goodenough) ‘a “person” having a publicly recognized right of sexual access to a woman deemed eligible for childbearing’.²⁴ Deze koppeling tussen huwelijk, een publiek erkend recht op seksuele toegang tot een vrouw en tussen dat recht op seksuele toegang en het krijgen van (‘wettige’ of ‘legitieme’) kinderen staat op gespannen voet met onze cultuur van bom-moeders, draagmoeders, kunstmatige inseminatie, nondiscriminatie tussen gehuwden en samenwonenden en verval van mannelijke dominantie. De moderne medische technologie en de voortgaande emancipatie van vrouwen heeft in onze cultuur ontwikkelingen in gang gezet die nog nooit eerder zijn vertoond in de geschiedenis van de mensheid. Brown lijkt zich niet te realiseren dat daardoor het toch al magere getal der absolute universalia verder onder druk is komen te staan.

De waarde van zijn studie schuilt in feite in de nadere invulling van wat we ons moeten voorstellen bij een universele menselijke natuur. Hij vraagt daarbij vooral aandacht voor de ontwikkelingen op het terrein van de linguïstiek en de sociobiologie. In zijn overzicht van de ontwikkelingen nemen de linguïst Chomsky en de antropoloog Fox een centrale plaats in. Beiden hebben volgens Brown duidelijk gemaakt dat antropologen in het verleden te veel hebben gezocht naar universalia op het inhoudelijke vlak en te weinig op het vlak van universele processen die in heel verschillende culturele inhouden kunnen resulteren. Chomsky maakte duidelijk dat er aan de schier onbegrensde diversiteit aan talen grammaticale dieptestructuren ten grondslag liggen die elk mens zijn aangeboren. Fox heeft aangetoond dat er vanuit de sociobiologie belangrijke nieuwe inzichten kunnen worden geformuleerd over de universeel menselijke natuur die ten grondslag ligt aan de diversiteit aan culturen.²⁵ (Brown zelf verwijst in dat verband onder meer naar de ideeën over de ontwikkeling van reciprociteit en altruïsme zoals die in de biologie werden ontwikkeld).

Brown constateert dat antropologen zich vergissen als ze er min of meer stilzwijgend van uitgaan dat ze de vraag naar de algemeen-menselijke natuur kunnen laten liggen in hun onderzoek. Het leven en handelen van mensen dient te worden gezien als resultaat van de interactie tussen menselijke cultuur en menselijke natuur. De mense-

lijke geest is geen tabula rasa die cultureel naar believen kan worden ingevuld. Integendeel, zo stelt hij, 'the mind is wired in great detail'. Antropologen doen er goed aan daar in hun analyses rekening mee te houden.

In feite brengt Brown de discussie over culturele universalia niet zo erg veel verder. Dat ligt anders bij de tweede studie die we zouden willen noemen, namelijk Carrithers' *Why Humans Have Culture* uit 1992. Anders dan Brown breekt Carrithers radicaal met het oude antropologische wereldbeeld. Hij ziet de wereld niet langer als een veelheid van naast elkaar staande culturen, ieder met hun eigen unieke kenmerken. De cultuurbenadering van Benedicts *Patterns of Culture* – een boek waarin culturen met elkaar worden vergeleken als begrensde en tijdloze entiteiten – is voor hem onhoudbaar geworden omdat daarin geen recht wordt gedaan aan het feit dat culturen in voortdurende staat van verandering zijn en nooit kunnen worden geïsoleerd van andere culturen. Culturele differentiatie is voor Carrithers niet de problematiek van de verschillen tussen bijvoorbeeld 'de' westerse cultuur, 'de' cultuur van een prehistorische groep jagers en verzamelaars of 'de' cultuur van de Hopi-Indianen, maar die van voortdurende culturele metamorfose en de vorming van steeds nieuwe culturele complexen. Centraal staat daarom voor hem de vraag 'hoe mensen geschiedenis maken' door steeds nieuwe – maar vaak niet bedoelde – ontwikkelingen in gang te zetten. In zijn visie is daarom geen plaats voor de vraag naar de tijdloze en absolute universalia die Brown in zijn *Universal People* ten tonele voerde, maar des te meer naar de interesse die deze heeft voor wat vanuit sociobiologie en linguïstiek kan worden gezegd over de algemeen menselijke natuur die ten grondslag ligt aan de culturele diversiteit.

In zijn analyse van de universele menselijke natuur staan twee begrippen centraal, namelijk *sociality* en *reading minds*. Carrithers gaat er vanuit dat cultuur alles te maken heeft met het vestigen en onderhouden van sociale relaties. *Sociality*, verstaan als het aangeboren vermogen tot complex sociaal handelen, is een gegeven dat zich in de loop van de evolutie onder primaten in interactie met de omgeving steeds verder heeft ontwikkeld. In zijn schets van de ontwikkelingen oriënteert Carrithers zich in sterke mate op een artikel dat de psycholoog Humphrey schreef over de rol van sociale intelligentie in de evolutie van primaten en mensen. Hij onderstreept dat 'sociale primaten' alleen kunnen overleven als ze in staat zijn onder sterk wisselende omstandigheden de gevolgen van eigen handelingen in te schatten.²⁶

De evolutie van primate en mens is zo bezien daarom bovenal een zaak van de ontwikkeling van sociale intelligentie: het vermogen andere leden van de groep te begrijpen en zich een idee te vormen van wat zij denken en van plan zijn. In dat verband gebruikt hij de uitdrukking *reading minds*: het kunnen lezen van de gedachten van anderen is noodzakelijk voor actoren die zich in een sociale omgeving van toenemende complexiteit staande moeten zien te houden. Daarvoor is nodig dat een actor zich een beeld vormt van de gedachten, overwegingen en plannen van anderen, inclusief de ideeën die ze over hem hebben en de verwachtingen die ze over hem koesteren. Dat vermogen wordt in allerlei opzichten voorondersteld in de patronen van concurrentie

en coöperatie die in primatensamenlevingen tot ontwikkeling zijn gekomen. Het is zowel nodig voor het misleiden en bedriegen van concurrenten, als voor het instandhouden van samenwerkingsrelaties gebaseerd op *reciprocal altruism*.

Het is in het verlengde van deze ontwikkeling dat zich volgens Carrithers de variëteit aan sociale relaties tussen personen ontwikkelde die we als specifiek menselijk zien. Een belangrijk gegeven daarbij is de ontwikkeling van taal. Het vermogen tot het lezen van gedachten werd daardoor aanzienlijk vergroot met alle gevolgen van dien voor de sociale interactie. De steeds complexere en gevarieerdere vormen van sociaal leven die primaten ontwikkelden zorgden ervoor dat ze op een gegeven moment (als ‘mensen’) ‘werden losgelaten in de geschiedenis’.²⁷ Hun sterk gegroeide vermogen om te gaan met complexe situaties stelt mensen, zo stelt Carrithers, in staat ‘to shape events and indeed society, through plans or projects’.²⁸ Mensen zijn niet alleen ‘van nature’ in staat om een bestaande sociale constellatie te doorzien en daarop in te spelen, ze kunnen zich ook standen van zaken voor ogen stellen die er nog niet zijn, maar er wel zouden kunnen zijn en pogingen in het werk stellen om die situatie te bereiken. Belangrijk is hierbij ook het vermogen rekening te houden met de onbedoelde gevolgen van eigen handelingen.²⁹

Het is hier niet de plaats om de eenzijdigheden en zwakheden in Carrithers’ betoog uit te meten. De waarde van zijn visie voor de problematiek van culturele universalia is gelegen in het feit dat hij (veel duidelijker dan Brown) op basis van gegevens uit de sociobiologie laat zien wat we ons moeten voorstellen bij Browns uitspraak ‘the mind is wired in great detail’. En dat in het kader van een visie waarin over culturele differentiatie niet gesproken wordt in termen van een staalkaart van unieke, tijdloze patronen die nu eenmaal zijn zoals ze zijn, maar in termen van de dynamiek van historische processen waarin die variëteit steeds weer andere vormen aanneemt.

Tussenconclusie

De vraag waar het in het voorgaande om draaide luidt: wat hebben mensen ondanks verschillen in cultuur gemeenschappelijk. Het antwoord dat daarop kan worden gegeven vanuit de oude discussie over culturele universalia is nogal mager. Men komt niet veel verder dan de constatering dat de speelruimte van culturele differentiatie wordt begrensd zowel door de biotische, psychische en sociale natuur van de mens als door structuren die inherent zijn aan cultuur als een geheel van betekenissen. Behalve diepgaande verschillen zijn er dus ook overeenkomsten tussen culturen. Niet alleen waar het gaat om de *universals of classification* van een universeel cultuurpatroon, maar ook om de *universals of content* van cultuur als geestelijke bagage: de kennis en de inzichten waarmee mensen als leden van een bepaalde groep zijn uitgerust om hun leven in te richten en zich daarin staande te houden.

Bij het opsporen van die overeenkomsten gaat men vervolgens uit van ‘absolute’ universalia: de overeenkomsten tussen alle bekende culturen uit zowel het heden als uit een tot ver in de prehistorie teruggaand verleden. Die overeenkomsten liggen veelal

op een tamelijk hoog abstractieniveau en betreffen vooral algemene principes en uitgangspunten die in iedere cultuur weer anders worden ingevuld. De omvang van de *set* van universalia waartoe men zo komt is bescheiden en kan alleen maar korter worden omdat nieuwe ontwikkelingen kunnen leiden tot cultuurpatronen die nog nooit eerder zijn vertoond.

De vraag wat alle mensen ondanks alle cultuurverschil verbindt, kan echter ook op een andere, minder tijdloze en meer procesmatige wijze worden benaderd. Men kan ervan uitgaan dat er in de loop van de menselijke geschiedenis ontdekkingen worden gedaan die door mensen van elke cultuur als waardevol worden gezien. Dat kunnen technische ontdekkingen zijn, maar ook sociale en morele ontdekkingen. De vraag naar universalia is dan niet meer de vraag naar inzichten die in elke cultuur geaccepteerd zijn, maar naar inzichten die in elke cultuur acceptabel zouden zijn. Het bladeren in een tijdloze catalogus van menselijke culturen, op zoek naar een grootste gemene deler, maakt dan plaats voor het in de menselijke geschiedenis zoeken naar dingen die mensen ongeacht hun cultuur als ‘vooruitgang’ ervaren.

Carrithers geeft aan dit ontwikkelingsperspectief met behulp van sociobiologische inzichten nadere inhoud. Het belangrijkste wat mensen gemeenschappelijk hebben is het aangeboren vermogen om als competente zelfstandige actoren creatief in te gaan op nieuwe, complexe situaties. Dat door alle mensen gedeelde vermogen leidt tot voortdurend wisselende culturele differentiatie. In het kader van hun sociale leven zetten mensen ontwikkelingen in gang waarvan ze de uitkomst niet kunnen voorzien, maar die leiden tot een voortdurende transformatie van bestaande cultuurpatronen. Als we ons op een vruchtbare wijze bezig willen houden met culturele verscheidenheid, dienen we ons voor twee dingen te hoeden. Allereerst voor de neiging om zozeer de nadruk te leggen op de cultuurbepaaldheid van het menselijk gedrag dat er een beeld ontstaat van door hun cultuur geprogrammeerde robots. Mensen zijn geen ledenpoppen van hun cultuur, maar gebruiken hun cultuur om er hun (sociale) leven mee te ontwikkelen. In de tweede plaats dienen we ons echter ook te realiseren dat mensen geen soevereine meesters zijn over de gebeurtenissen in hun individuele en collectieve leven: we dienen ruimte te houden voor wat Carrithers het causale karakter noemt van sociale relaties: in het samenleven nemen de gebeurtenissen maar al te vaak een wending die door niemand is bedoeld.³⁰

Onze conclusie kan dus zijn dat we er goed aan doen bij het zoeken naar wat (groepen) mensen over culturele grenzen heen bindt, niet alleen uit te gaan van de culturele bagage die ze op dat moment bij zich hebben (die is immers in voortdurende ontwikkeling), maar evenzeer van het vermogen dat ze hebben om (mede met behulp van die bagage) in nieuwe, complexe situaties hun weg te vinden en hun culturele bagage aan te vullen en te selecteren.

Cultuur en cultuurverschil

Het woord ‘multiculturele samenleving’ is geïntroduceerd ter aanduiding van een bepaalde problematiek, namelijk de opgave om in het kader van één samenleving om te gaan met een pluraliteit aan culturen. Men zou een multiculturele samenleving daarom kunnen omschrijven als een samenleving waarin veel over cultuur en cultuurverschillen wordt gesproken. Cultureel antropologen hebben echter met dat spreken in toenemende mate moeite. Het cultuurbegrip dat centraal staat in het maatschappelijk *discours* mag dan van antropologische herkomst zijn, de inhoud die eraan wordt gegeven strookt bepaald niet met de invulling die antropologen er tegenwoordig aan geven. Allereerst iets over de maatschappelijke problematiek, vervolgens een korte schets van de wijze waarop hedendaagse antropologen omgaan met het begrip cultuur.

Cultureel verschil als probleem van menselijk samenleven

Cultuurverschillen kunnen heel storend uitwerken in de contacten tussen mensen die afkomstig zijn uit verschillende culturen en in één samenlevingsverband samengebracht zijn en met elkaar moeten samenwerken. Steeds weer constateren mensen in zo’n situatie dat ze van elkaar gescheiden zijn door een kloof van misverstanden en wederzijds onbegrip. Die misverstanden en dat onbegrip moeten worden onderscheiden van de meningsverschillen die er onvermijdelijk bestaan binnen groepen en samenlevingen. Over die meningsverschillen kan men meestal met elkaar spreken in termen van een gedeelde culturele bagage. Sterker nog: de cultuur die een groep mensen gemeenschappelijk heeft is mede product van de communicatie over meningsverschillen. Doordat men zich in de onderlinge ruzies beroept op gedeelde culturele interpretatiekaders worden die kaders steeds weer als waardevol bevestigd.

Cultuurverschillen hebben echter nogal eens tot gevolg dat men over die meningsverschillen niet meer verstandig met elkaar kan praten. De interpretatiekaders die mensen aan beide kanten van de culturele grens hanteren verschillen vaak te veel om tot gemeenschappelijke situatiedefinities te kunnen komen. Zo kan het zijn dat ze verschillende werkelijkheidsconcepties hebben (de een gelooft in zwarte magie of kwade geesten, de ander vindt dat onzin), hun leven richten naar verschillende waarden (in het levensontwerp van de een staat ‘eer’ centraal, in dat van de ander ‘zelfontplooiing’), of verschillende gedragscodes hanteren (in de ene cultuur is het vanzelfsprekend dat bij een begroeting een man een vrouw de hand geeft, in de andere is dat juist verboden). Men leeft als het ware in verschillende werelden waar andere dingen belangrijk zijn en andere antwoorden worden gegeven op de vraag ‘hoe hoort het eigenlijk?’

De natuurlijke reactie op de door cultuurverschil veroorzaakte irritaties, misverstanden en onbegrip is het afbreken van de interactie. Als men echter met elkaar deel uitmaakt van een samenlevingsverband is dat onmogelijk. Of men het nu leuk vindt of niet, men moet een of andere manier vinden om met elkaar te communiceren. Die opgave is allesbehalve eenvoudig. Dat geldt te meer omdat verschillen in culturele

waarden en werkelijkheidsvisies niet alleen om inhoudelijke redenen vaak moeilijk te overbruggen zijn, maar ook omdat ze te maken kunnen hebben met belangen en met identiteiten. In een multiculturele samenleving als die van Nederland brengen groepen die zich bedreigd, gemarginaliseerd of achtergesteld voelen, hun verzet, ambities en frustraties bij voorkeur in culturele termen onder woorden. Ter verdediging van wat men ziet als de belangen van de eigen groep, tekent men protest aan tegen de culturele dominantie van de ‘gevestigde’ Nederlanders en beroept men zich op het recht van behoud van eigen cultuur. De ‘gevestigde’ Nederlanders voelen dat beroep als een bedreiging van de bestaande orde en de daarin geldende regels en ook zij gaan in culturele termen spreken over de opgave waarvoor de komst van grote aantallen migranten van verschillende culturele herkomst hen stelt. ‘Cultuur’ wordt op die manier verbonden met collectieve identiteiten en ondergaat daardoor allerlei veranderingen. Sommige elementen uit de eigen culturele traditie worden naar voren gehaald en geschikt gemaakt om er zich als groep zo goed mogelijk mee te kunnen presenteren, terwijl andere gegevens naar de achtergrond worden geschoven. Marokkanen definiëren hun cultuur in termen van de islam en Nederlanders definiëren hun cultuur in termen van vrijheid, gelijkheid en zelfontplooiing. De ‘culturele identiteiten’ waarover men in dat verband spreekt worden dan ook in de antropologische literatuur over etniciteit gezien als ‘sociale constructies’.³¹ Als zodanig staan ze in dienst van de behoefte om vorm te geven aan etnische en nationale identiteiten en dienen ze bruikbaar te zijn voor het markeren van groepsgrenzen. Deze verbinding van cultuur met identiteit zorgt ervoor dat men – in strijd met de feitelijke werkelijkheid – over culturen spreekt als iets onveranderlijks en onaantastbaars. Het feit dat ‘cultuur’ een veelgebruikte term is geworden in het politiek en maatschappelijk *discours*, bemoeilijkt in sterke mate een open en effectieve discussie over de aard van politieke en maatschappelijke problemen en over de mogelijke oplossingen daarvan.

Hedendaagse antropologen over cultuur

De situatie wordt er niet eenvoudiger op wanneer we ons de vraag stellen wat nu eigenlijk die culturen zijn waarvan sprake is in uitdrukkingen als ‘multiculturele samenleving’ en ‘recht van behoud van culturele identiteit’. Die vraag is allesbehalve eenvoudig te beantwoorden. Het gemak waarmee men in het alledaags spraakgebruik over ‘cultuur’ spreekt, staat namelijk in scherp contrast met de grote reserve die er tegenover het begrip ‘cultuur’ binnen de kring van antropologen bestaat. Zoals we zagen hebben de meeste antropologen afscheid genomen van het oude antropologische beeld van de wereld als een mozaïek van naast elkaar staande culturen, ieder met hun eigen specifieke kleur. Hoe populair dit beeld buiten de antropologie nog steeds is blijkt bijvoorbeeld uit de aandacht die er binnen de bedrijfs- en organisatiekunde is voor de publicaties van de econoom/bedrijfskundige Hofstede over cultuur en cultuurverschillen binnen de tegenwoordige wereldeconomie. Hofstede omschrijft cultuur namelijk als ‘de collectieve programmering van de geest die de leden van de ene

groep of de ene samenleving onderscheidt van de andere'.³² Voor hem is de Nederlandse cultuur daarom de cultuur die Nederlanders *gemeenschappelijk* hebben en die hen *onderscheidt* van niet-Nederlanders.³³ Cultuur is in deze visie dus primair iets dat verschil maakt. Het spreekt vanzelf dat zo'n benadering geen recht doet aan de complexe feiten. De beide elementen van Hofstedes omschrijving liggen immers niet in elkaars verlengde. Wat Nederlanders gemeenschappelijk hebben, delen ze voor het overgrote deel met Fransen, Engelsen of Duitsers. Het gemeenschappelijke is voor het overgrote deel niet onderscheidend. Verschillende culturen verschillen niet alleen, ze komen ook in allerlei opzichten overeen. Ze kunnen elkaar in allerlei opzichten overlappen en bijna onmerkbaar in elkaar overgaan. Culturele grenzen zijn bijzonder moeilijk te trekken.

Dat geldt des te meer als we ons realiseren dat we op heel verschillende niveaus kunnen spreken van culturen. Zo hebben we het over 'de westerse cultuur' of 'de Nederlandse cultuur', maar ook over organisatieculturen of jeugdculturen. En binnen elke cultuur kan er weer sprake zijn van subculturen. Bovendien zijn al die culturen constant in verandering. Binnen de context van de huidige wereldsamenleving gaan die veranderingen sneller dan ooit, aangejaagd als ze worden door economische en technologische ontwikkelingen. Veel van die verandering komt neer op het elkaar beïnvloeden en in elkaar overvloeien van culturele complexen. Niet voor niets is het woord *creolization* een centraal begrip in de studie die de Zweedse antropoloog Hannerz heeft gewijd aan de complexiteit van culturele diversiteit in de hedendaagse wereldsamenleving.³⁴ Overal op de wereld ontstaan er nieuwe culturen en subculturen, opgebouwd uit ingrediënten van soms heel verschillende culturele herkomst.

Culturen kunnen we dus op heel verschillende niveaus onderscheiden, de grenzen tussen culturen zijn vaak heel moeilijk te trekken en de verschillen (en overeenkomsten) tussen culturen zijn bovendien veranderlijk van aard omdat cultuur inherent dynamisch van aard is. Die dynamiek heeft, zo stelt Carrithers, alles te maken met het feit dat cultuur product is van sociale relaties die zich uitkristalliseren in voortdurend wisselende configuraties. De sociale verbanden waarbinnen mensen leven worden beheerst door macht, belang en identiteit. De dominante vertogen en praktijken van een cultuur dragen altijd het stempel van machtsstreven en belangenbehartiging, van collectieve identiteiten en de grenzen tussen 'wij' en 'zij' die daarmee zijn gegeven. Culturele dynamiek is daarom voor een groot deel terug te voeren op sociale dynamiek. Veel culturele dwang komt voort uit sociale dwang. De culturen van een multiculturele samenleving zijn culturen waarin het bewustzijn van culturele alternatieven als het ware is ingebouwd. De culturele verschillen waarover wordt gesproken en de culturele grenzen die worden getrokken, hebben niet alleen te maken met de 'eigenheid' van de culturele tradities van degenen die in zo'n samenleving met elkaar te maken krijgen, maar evenzeer met de belangen en de machtsverhoudingen die er bestaan tussen en binnen de betreffende groepen. En met frustraties die mensen en groepen opdoen in het met elkaar samenleven en de ambities die ze daarbij zijn gaan koesteren.

De problemen die er zijn rond het begrip cultuur als analytische categorie en de nauwe verbondenheid van het culturele en het sociale heeft sommige antropologen ertoe gebracht het voorstel te doen het woord ‘cultuur’ als wetenschappelijke categorie maar af te schaffen. ‘Culturen bestaan niet’ luidt de titel van een inaugurele rede van de hoogleraar interculturele filosofie Van Binsbergen, waarin uitvoerig uit de doeken wordt gedaan welke misverstanden het begrip cultuur kan oproepen.³⁵ En in een artikel waarin de ontwikkeling van het antropologisch cultuurbegrip kritisch wordt geanalyseerd, concludeert de Amerikaanse antropoloog Keesing dat het maar beter is het woord ‘cultuur’ uit het antropologisch woordenboek te schrappen omdat het voortdurend aanleiding geeft tot ongerechtvaardigde reïficaties. Beter is het zijns inziens het zelfstandig naamwoord cultuur in het vervolg te vervangen door het bijvoeglijk naamwoord ‘cultureel’. Erg gelukkig zijn dit soort voorstellen onzes inziens niet. Ze komen er immers op neer dat men, geconfronteerd met de complicaties van een bepaalde analytische categorie, het hoofd in de schoot legt en capituleert voor de problemen. Ze maken echter wel duidelijk hoe zwaar er binnen de huidige antropologie wordt getild aan die problemen. Wanneer we ons dan ook in het vervolg van ons betoog richten op de vraag hoe om te gaan met cultuurverschillen in een multiculturele samenleving, doen we dat in het bewustzijn (1) dat die verschillen minder duidelijk zijn dan men vaak denkt, (2) dat veel van de cultuurbepaaldheid van het denken en handelen van mensen product is van hun macht, belang en identiteit en (3) dat die cultuurverschillen in staat van voortdurende transformatie verkeren.

De praktische relevantie van de discussie

Ons betoog wil een bijdrage leveren aan de maatschappelijke en politieke discussie over de problemen en uitdagingen waarvoor Nederland als multiculturele samenleving staat. In de brochure van het nwo-programma *De Nederlandse multiculturele en pluriforme samenleving* lezen we onder meer: ‘Een vitale vraag voor de openbare orde in een multiculturele samenleving is de vraag tot waar een beroep op culturele eigenheid rechtmatig is. Theoretisch onderzoek naar de standpunten over het vraagstuk van culturele universalia, zoals bediscussieerd in de filosofie, in de theoretische psychologie en in de antropologie, zou een *relativerende stem kunnen toevoegen* aan het debat over cultuurverschillen’.³⁶

Wat heeft ons betoog tot nog toe opgeleverd aan inzichten die relevant zijn voor de vragen die we in bovenstaand citaat cursiveerden? Misschien toch meer dan men op het eerste gezicht wellicht geneigd zou zijn te denken. Allereerst iets over het belang van de discussie over culturele universalia, vervolgens iets over de betekenis van de discussie over cultuur en cultuurverschil.

De relevantie van de discussie over culturele universalis voor multicultureel samenleven

Zoals we zagen is de discussie over culturele universalis tot nog toe vooral een intern-wetenschappelijke discussie gebleven. Bovendien is die discussie in de laatste jaren goeddeels tot stilstand gekomen. Uitgerekend op dat moment wordt de vraag gesteld naar de relevantie van die discussie voor de maatschappelijke praktijk van een multiculturele samenleving. De vraag naar universalis is op dat moment niet langer meer theoretisch van aard, maar heeft te maken met praktische vragen van verstandig en juist handelen. Die vraag komt ook naar voren in een context waarin het woord *cultuur* niet langer meer een wetenschappelijke term is, maar een begrip dat deel uitmaakt van het maatschappelijk en politiek *discours*. Onderzoekers dienen er rekening mee te houden dat hun inzichten rond de vraag van *cultural universals* gebruikt zullen worden om er beleid en juridische regels mee te rechtvaardigen.

Het minste wat we kunnen zeggen is dat de antropologische inzichten die in het voorgaande aan de orde kwamen ‘een relativerende stem toevoegen aan het debat over cultuurverschillen’. Die verschillen tekenen zich immers af tegen een achtergrond van (in de menselijke natuur verankerde) overeenkomsten. Bovendien blijken mensen die worden geconfronteerd met verschillende culturele alternatieven, in sommige gevallen het alternatief van een andere cultuur te prefereren boven dat van de eigen cultuur. In de loop van de culturele evolutie is er behalve divergentie ook sprake van convergentie. De relativerende stem krijgt daarom meer kracht wanneer de vraag naar abstracte *universalis* wordt vervangen door de vraag naar de concrete *overeenkomsten* tussen culturen die in de tegenwoordige wereld met elkaar te maken krijgen. Een relativerende blik op cultuurverschillen verkrijgt men eerder door te letten op de culturele dynamiek die zich concreet voordoet in de huidige werldsamenleving dan wanneer men zich concentreert op datgene wat alle culturen gemeenschappelijk hebben, ook die welke niet of nauwelijks meer bestaan en in elk geval in de huidige werldsamenleving geen enkele rol spelen. Dat geldt des te sterker wanneer we de vraag naar wat mensen over culturele grenzen heen gemeen hebben, in het voetspoor van Carrithers beantwoorden door te kijken naar het in de genen van de mens verankerde vermogen om nieuwe situaties creatief tegemoet te treden en zo nieuwe sociale en culturele feiten te creëren die ervoor zorgen dat menselijke samenlevingen en culturen in voortdurende transformatie zijn. We laten dan immers het verouderde beeld van een wereld die is opgedeeld in aan zichzelf gelijkblijvende culturen definitief achter ons en nemen afscheid van de vraag naar tijdloze universalis die in de oudere antropologie centraal stond.

Vanuit dat gezichtspunt kan ook een vraagteken worden geplaatst bij wat bekend staat als ‘cultuurrelativisme’: de gedachte dat men over culturele grenzen heen geen (geldige) waardeoordelen zou mogen (kunnen) uitspreken over elkaars cultuur. Sterker nog: dat de enige juiste houding ten opzichte van een andere cultuur die van respect zou zijn. Als culturen – mede onder invloed van ontwikkelingen die zich voordoen in omringende culturen – voortdurend in verandering zijn, zal de eigen tegenwoordige cultuur sterk verschillen van die van een aantal decennia geleden. In Nederland is dat

bijvoorbeeld heel duidelijk. Tussen de tegenwoordige Nederlandse cultuur en die van vijftig jaar geleden gaapt een kloof die nauwelijks minder diep is dan die tussen de cultuur van autochtone en allochtone leden van de huidige Nederlandse samenleving. En de meeste Nederlanders zijn daar allesbehalve rouwig om: ze zouden niet graag teruggaan naar de bedompte wereld van vlak na de oorlog. Als mensen over ontwikkelingen in hun eigen cultuur wél waardeoordelen mogen vellen, waarom dan niet over (ontwikkelingen binnen) andere culturen? Waarom zouden culturen blindelings en totaal moeten worden gerespecteerd terwijl ze er over een aantal decennia geheel anders uit zullen zien en in allerlei opzichten onherkenbaar veranderd zullen zijn? Waarom doen alsof mensen in hun denken en handelen ‘nu eenmaal’ bepaald zijn door hun cultuur, terwijl betrokkenen continu bezig zijn hun culturele erfenis bij te stellen en daarbij regelmatig bepaalde inzichten en praktijken als verouderd en niet langer bruikbaar terzijde schuiven en allerlei nieuwe inzichten en praktijken ontwikkelen?

De relevantie van de discussie over cultuur en cultuurverschil voor multicultureel samenleven

Het is echter wel de vraag of we op de door Carrithers gewezen weg ook kunnen komen tot ‘meta-criteria die als maatstaf voor interculturele verhoudingen kunnen dienen’. Uit het voorgaande bleek immers dat het geheel niet duidelijk is wat we bedoelen als we het hebben over ‘een cultuur’, en dus ook niet weten wat we bedoelen met ‘interculturele verhoudingen’. Er zijn immers culturen en subculturen op allerlei niveaus en van allerlei aard en het is onmogelijk een bepaalde cultuur als een isoleerbare entiteit af te grenzen van andere culturen. De wetenschappelijke discussie over culturele universalia werd gevoerd in een wereld die men zich nog kon voorstellen als een wereld die was opgedeeld in culturen. De vraag naar het belang ervan voor de maatschappelijke praktijk van een multiculturele samenleving wordt nu gesteld in een wereld waarin het woord cultuur weliswaar te pas en te onpas wordt gebruikt, maar waar culturen en subculturen meer dan ooit dooreenlopen in een snel wisselend veelkleurig beeld waarvan de patronen voortdurend veranderen.

Zoals we zagen zijn antropologen in toenemende mate geneigd uit die situatie de conclusie te trekken dat er op een heel andere manier over cultuur moet worden gesproken dan vroeger gebruikelijk was. Niet voor niets is in hun kring de discussie over culturele universalia min of meer tot stilstand gekomen. Ze wijzen daarbij niet alleen op het feit dat we niet over culturen kunnen spreken in termen van goed afgegrensde entiteiten die naast elkaar kunnen worden gezet en vergeleken. Maar zij benadrukken ook dat de culturele identiteiten en grenzen waarnaar in het maatschappelijk en politiek *discours* wordt verwezen, niet zozeer ‘objectieve’ gegevens zijn waaraan de cultuurdragers zich niet kunnen onttrekken, maar sociale constructies waarin feit en verbeelding met elkaar verweven worden. En dat in overeenstemming met de maatschappelijke frustraties die men heeft opgelopen, de ambities die men koestert, de machtsverhoudingen waarin men opereert en de belangen die men verdedigt. Binnen de antropologie heeft de belangstelling voor de cultuurbepaaldheid van het menselijk

denken en handelen de laatste decennia plaats gemaakt voor interesse in cultuur als project: iets waarop mensen recht menen te hebben, iets waarvoor ze kiezen en wat ze verdedigen. Cultuur wordt minder geassocieerd met ‘niet anders kunnen’ en steeds meer met ‘niet anders willen’. Vanuit een sociaal-wetenschappelijk perspectief spreekt het vanzelf dat ook dit ‘niet anders willen’ in de context geplaatst moet worden van ‘bepaaldheid’. Het gaat dan echter niet meer om culturele bepaaldheid, maar om sociale bepaaldheid. Machtsverhoudingen, loyaliteiten en belangen beperken de keuzes die mensen zich (menen te) kunnen veroorloven en de culturele alternatieven waaruit ze (menen te) kunnen kiezen.

Dit alles doet niets af aan het feit dat er cultuurverschillen zijn en dat zulke verschillen problemen kunnen opleveren. Maar het werpt wel een ander licht op de vraag naar ‘meta-criteria die als maatstaf voor interculturele verhoudingen kunnen dienen’. Interculturele verhoudingen zijn dan immers niet zozeer de verhoudingen tussen groepen mensen die ‘nu eenmaal’ een verschillende cultuur hebben, als wel de verhoudingen tussen groepen mensen die zich beroepen op hun culturele identiteit en daarbij vasthouden aan de (voortdurend veranderende) ‘sociale constructies’ die ze van die cultuur en die identiteit hebben gemaakt. De culturen waarover we het hebben als we het woord ‘interculturele verhoudingen’ in onze mond nemen, zijn dan ‘levensontwerpen’, ‘identiteitsconstructies’, of ‘gehelen van min of meer samenhangende betekenissen’ waarop mensen die zich tot die cultuur rekenen, kunnen worden aangesproken.

Een multiculturele samenleving is een samenleving waarin mensen op de hoogte zijn van een veelheid van culturele alternatieven. Zolang men geen contact heeft met andere culturen, is de eigen cultuur zó vanzelfsprekend, dat men zich nauwelijks realiseert dat men een cultuur heeft. Men wordt zich eerst bewust van het culturele karakter van de eigen manieren van denken, spreken en handelen, als men wordt geconfronteerd met mensen wier wijze van denken, spreken en handelen in allerlei opzichten afwijkt van wat men gewoon is. Die bewustwording verandert de eigen cultuur. Wat vanzelfsprekend was, is dat nu niet meer. Wat vroeger ongereflekteerd-vanzelfsprekend was, wordt nu een *overtuiging* die men tegenover de buitenwereld verdedigt.

Vanuit dit perspectief kan de vraag naar ‘meta-criteria die als maatstaf voor interculturele verhoudingen kunnen dienen’, geen vraag zijn naar ‘objectieve’ criteria die via de weg van de wetenschap empirisch worden *gevonden*, als wel een vraag naar de mogelijkheid om over culturele grenzen heen gezamenlijk te *zoeken* naar dit soort criteria. En zo te komen tot een manier van omgaan met cultuurverschillen die het mogelijk maakt als burgers van één land zonder al te veel problemen met elkaar samen te leven. Die opgave moet niet worden onderschat. Het is maar al te vaak niet eenvoudig om over (sub)culturele grenzen heen zo met elkaar te communiceren dat men elkaar ook werkelijk begrijpt. Het is daarom de moeite waard die opgave van interculturele communicatie nader te bezien.

Mogelijkheden van interculturele communicatie

Voor een goed begrip van die opgave dienen we allereerst te bedenken dat interculturele communicatie zich op allerlei niveaus van cultuurverschillen afspeelt. De cultuurverschillen waarover we het hier hebben zijn niet alleen de verschillen tussen ‘de’ Nederlandse cultuur en allerlei ‘allochtone’ culturen, maar ook culturele verschillen binnen het bredere verband van nationale culturen. Ook binnen het Nederland van vóór 1960 deden mensen ervaring op met interculturele communicatie. In de tijd van de verzuiling gaapte er tussen de orthodoxe gereformeerden en de vrijzinnig-liberale elite, of tussen de socialisten en de rooms-katholieken een cultuurkloof die niet zo gemakkelijk was te overbruggen. En in het tegenwoordige Nederland zijn er mensen die zeggen dat ze hun Zambiaanse buurman beter kunnen begrijpen dan hun bevindelijk-gereformeerde buurman.

Vervolgens dienen we ons te realiseren dat succesvolle communicatie en gedeelde cultuur bepaald niet betekent dat men het met elkaar eens is. Succesvolle communicatie vindt plaats als verschillen van inzicht duidelijk – dus zonder al te veel ‘ruis’ van misverstand en onbegrip – tegenover elkaar kunnen worden geplaatst en de gesprekspartners argumenten kunnen uitwisselen die door de ander op hun waarde kunnen worden beproefd. Ook gedeelde cultuur impliceert niet dat mensen het altijd en overal met elkaar eens zijn. Het betekent slechts dat ze bij het uitvechten van hun meningsverschillen een beroep kunnen doen op een geheel van interpretatiekaders (werkelijkheidsconcepties, waarden en gedragscodes) waarover ze het wel met elkaar eens zijn. Als mensen afkomstig uit groepen met verschillende (sub)culturen met elkaar te maken krijgen en binnen één samenlevingsverband van elkaar afhankelijk worden, zullen ze dit soort gedeelde interpretatiekaders – hoe mager deze in het begin ook mogen zijn – gaan ontwikkelen. Ze kunnen alleen iets van elkaar gedaan krijgen als ze hun culturele interpretatiekaders zó leren gebruiken dat ze met elkaar kunnen communiceren. Het gevolg daarvan is altijd verandering van de eigen interpretatiekaders. Op den duur kunnen er ook nieuwe interpretatiekaders tot ontwikkeling komen die de oude culturele groeps grenzen overstijgen.

Veel hangt daarbij af van de grenzen die betrokkenen zelf stellen. Zoals we zagen hebben mensen in een nieuwe situatie ‘van nature’ het vermogen om verder te kijken dan de grenzen van de cultuur zoals die er op een gegeven moment uitziet. Niet voor niets zijn culturen in voortdurende transformatie. Als mensen van verschillende culturele herkomst met elkaar te maken krijgen, kunnen onderlinge cultuurverschillen in principe worden overbrugd – ook al betekent dit in veel gevallen dat het cultureel bepaalde onbegrip en misverstand plaats maakt voor meningsverschil. Maar dat betekent nog niet dat men dat ook werkelijk wil. Om te beginnen is er de mogelijkheid dat er voor de betrokken partners heilige waarden in het geding zijn die men niet ter discussie wil stellen. In de tweede plaats kunnen er met de betreffende cultuurverschillen belangen en identiteiten zijn gemoeid die een open discussie bijzonder moeilijk kunnen maken.

Allereerst iets over het eerste. We behoeven maar om ons heen te kijken om te weten dat er bepaalde onopgeefbare culturele waarden en onoverschrijdbare culturele grenzen zijn waar communicatie niet tegen is opgewassen. Zo staat bijvoorbeeld de overheersende cultuur van autochtone Nederlanders waar het gaat om de verhouding tussen mannen en vrouwen in scherp contrast met die van hier verblijvende Marokkaanse Berbers. De waarden van gelijkheid tussen man en vrouw, recht op zelfontplooiing en seksuele vrijheid staan hier tegenover de waarden van eer, mannelijk gezag en maagdelijkheid voor het huwelijk. Het is daarom niet verbazingwekkend dat laatstgenoemden de levenswijze van de Nederlandse dominant op het punt van de relatie tussen de seksen zedeloos, eerloos en schaamteloos vinden. Andersom vinden veel Nederlanders vanuit hun cultureel perspectief dat de culturele code van de Berbers neerkomt op keiharde vrouwenonderdrukking. Communicatie over deze verschillen blijkt steeds opnieuw heel moeilijk te zijn. Het is echter goed te bedenken dat zoiets zich ook kan voordoen binnen de groep van autochtone Nederlanders. Zo blijkt het subculturele verschil in visie op homoseksualiteit zoals dat in Nederland bestaat tussen bepaalde orthodox-christelijke groeperingen en exponenten van de homobeweging, steeds weer te leiden tot wederzijds onbegrip dat betrokkenen in het algemeen niet kunnen en willen doorbreken.

(Sub)culturen zijn veelal verbonden met groepen. Cultuurverschillen manifesteren zich dus in de context van *ingroup/outgroup*-verhoudingen en zijn als zodanig verbonden met groepsidentiteiten en groepsloyaliteiten. Deze krijgen gestalte in samenlevingen die worden gekenmerkt door belangentegenstellingen en ongelijke machtsbalansen. Ook dit gegeven is niet bevorderlijk voor interculturele communicatie. Als mensen geconfronteerd worden met de cultuur van een groep waardoor men zich bedreigd voelt, heeft dat gevolgen voor de wijze waarop ze zowel tegen die cultuur als tegen de eigen cultuur aankijken. De visie die men heeft op de aard van cultuurverschillen, heeft maar al te vaak te maken met de functie die de betreffende culturen vervullen bij het markeren van culturele identiteit en van culturele grenzen tussen 'wij' en 'zij'. Het 'niet willen' overbruggen van cultuurverschillen heeft daarom, behalve met overtuigingen ook te maken met groepsidentiteiten en groepsbelangen. Een deel van de onaantastbaarheid van bepaalde werkelijkheidsvisies en waarden komt daar zelfs uit voort. De opvattingen over homoseksualiteit zoals die deel uitmaken van de subcultuur van bepaalde orthodox-christelijke groeperingen zijn een volstrekte ontkenning van het zelfbeeld en de identiteitsbeleving die de basis vormt voor de subcultuur van de homobeweging. Loyaliteit aan de eigen groep, bedreigd als men zich voelt door de omringende meerderheid, maakt het overwegen van de redenen die de tegenpartij aanvoert voor haar inzichten in zo'n geval wel heel moeilijk.

Communicatie tussen mensen die afkomstig zijn uit groepen met verschillende cultuur, heeft op den duur gevolgen voor de betrokken culturen. Misverstanden en onbegrip bevestigen de culturele grenzen, versterken wederzijdse stereotyperingen en geven mensen het gevoel dat ze niet met goed fatsoen met de ander kunnen omgaan.

Dat beïnvloedt de ontwikkeling die de eigen cultuur doormaakt, met name waar het gaat om het beeld dat die cultuur aanreikt over de sociale werkelijkheid waarin men zich bevindt en de verschillende groepen waarmee men te maken heeft.

Indien er wel sprake is van geslaagde communicatie, ontwikkelen de betreffende culturele tradities zich in de richting van een zekere convergentie. Dat geldt ook wanneer men het over allerlei zaken nadrukkelijk niet met elkaar eens is en er belangen en identiteiten zijn gemoeid met de cultuurverschillen. Toenemende convergentie behoeft de collectieve identiteiten die in het geding zijn niet aan te tasten. Die identiteiten zijn immers sociale constructies in dienst van groepsidentiteiten. Als zodanig kunnen ze ook bij culturele convergentie en betrekkelijk minimale cultuurverschillen heel krachtig en vitaal blijven, vooral wanneer die identiteiten corresponderen met collectieve belangen, frustraties en ambities. Ook wanneer culturen in feite naar elkaar toegroeien kunnen spanningen en conflicten tussen groepen met verschillende (sub)cultuur aanleiding zijn tot het cultiveren van wat er nog rest aan cultuurverschil.

Interculturele communicatie brengt dus altijd iets nieuws voort. Het beïnvloedt in elk geval de ontwikkeling van de geestelijke bagage die mensen vanuit hun eigen culturele traditie meenemen. Maar vaak slagen betrokkenen erin gedeelde interpretatiekaders tot stand te brengen die betrekking hebben op de wijze waarop ze met elkaar omgaan en op de wijze waarop ze gezamenlijk handelen – kaders die de verschillen tussen de betreffende culturen overstijgen. Als die interactie een structureel karakter heeft, krijgen die nieuwe interpretatiekaders de status van nieuwe gedeelde cultuur. Dat betekent niet dat daarbij de bestaande culturele verschillen volledig verdwijnen. En evenmin dat alle betrokkenen zich er even thuis in voelen. Zo'n gedeelde cultuur draagt immers altijd het stempel van de bestaande machtsverhoudingen binnen de samenleving als geheel zowel als binnen de betreffende groepen. En de ontwikkeling die ze in de loop van de tijd doormaakt is ook in sterke mate afhankelijk van de dynamiek van die verhoudingen en de daarmee gemoeide belangen en identiteiten. Maar dat is niets bijzonders. Dat geldt voor elke cultuur.

Als we tegen deze achtergrond opnieuw de vraag bezien die in de brochure van het programma *De Nederlandse multiculturele en pluriforme samenleving* wordt geformuleerd, dan kunnen we constateren dat het de mens 'van nature' gegeven vermogen om verder te kijken dan de neus van zijn eigen cultuur lang is, een niet-cultureel specifieke leidraad verschaft om als richtlijn te dienen voor interculturele verhoudingen en aan geeft 'tot waar een beroep op culturele eigenheid rechtmatig is'. Zo'n beroep is namelijk rechtmatig zolang men bereid is om vanuit die eigenheid met andere groepen binnen de Nederlandse samenleving in discussie te treden over de vragen die het met elkaar samenleven oproept en te zoeken naar datgene wat men ondanks al die verschillende eigenheden gemeenschappelijk heeft. Zo'n appèl is echter niet rechtmatig als men zich erop beroept als iets wat verder niet ter discussie gesteld kan worden en ongezien moet worden gehonoreerd en gerespecteerd. Voor zo'n claim is vanuit het tegenwoordig cultureel-antropologisch inzicht geen enkele rechtvaardiging te geven.

Filosofen over universals

Onze bijdrage heeft laten zien dat de traditionele wijze van benadering van culturele universalia veelal blijft steken in de vraag naar wat culturen *ondanks* verschillen gemeen hebben. Michael Carrithers volgend kwamen we evenwel tot de conclusie dat mensen het vermogen moet worden toegekend sociale interactie te onderhouden in complexe situaties, en dat hiermee een benadering is gevonden van wat we eerder in deze bijdrage het dringendste probleem noemden, namelijk hoe tussen groepen die geen interpretatiekaders gemeen hebben, niettemin communicatie en samenwerking kan ontstaan. Tegenover een nog altijd gangbare opvatting van culturele verscheidenheid als een potentiële belemmering van communicatie, en dus van communicatie als homogenisering, opent zich een principiële andere weg: één die toename van interactie en samenwerking niet verbindt met vermindering van verschillen. Of anders gezegd: die de mogelijkheid openhoudt dat communicatie (breed opgevat) ook bij afwezigheid van volledig gedeelde interpretatiekaders zeer wel kan slagen.

Het zojuist genoemde krijgt in hetgeen nu volgt zijn uitwerking met behulp van de notie van maatschappelijke *praktijken*. De gedachte is die van samenwerkingsvormen die over bestaande verschillen heengrijpen – en nieuwe laten ontstaan. Afhankelijk van aard en omvang van de praktijk werkt de samenwerking minder of meer context-overstijgend. Het kan een gezamenlijke inspanning zijn een buurtcomité overeind te houden, of samenwerking binnen concrete arbeidsprocessen, maar het kan ook gaan om wereldwijde processen. Bij de laatste moet weer worden onderscheiden tussen losse vormen en streng gereguleerde. Hét voorbeeld van de laatste soort zijn de mensenrechten, die wij in het kader plaatsen van een streng gereguleerde wereldwijde samenwerkingspraktijk. Ofschoon de discours van mensenrechten principieel onafhankelijk is ten opzichte van cultuurverschillen, veronderstelt deelname eraan dezelfde sociale vermogens als aan een buurtcomité: participanten moeten steeds opnieuw de overgang kunnen maken van de eigen leefwerelden naar het wereldwijde discours.

Intussen blijft gelden dat maatschappelijke praktijken de heterogeniteit van lokale culturen niet opheft (zie het slot van dit onderdeel). Om te beginnen ligt dat al besloten in de wijze waarop hier de sociabiliteit werd geïntroduceerd: als een vermogen (voort-)bestaande verschillen te overstijgen. Vervolgens moet worden gerekend met factoren die bestaande heterogeniteiten versterken. We komen hiermee op het terrein van de culturele identiteiten. Deze zijn, zoals bekend, van allerlei aard, variërend van de zeden en gewoonten van bepaalde groepen met een gedeelde geschiedenis, tot verbanden op basis van gedeelde levensbeschouwelijke en religieuze overtuigingen.³⁷ Het betreft hier niet alleen complicerende factoren, maar ook beperkende: het kan zeer wel zijn dat er op bepaalde gebieden geen bredere samenwerking ontstaat. Een voorbeeld, waarop we overigens niet dieper ingaan, vormt het onderwijs: waar de grondwettelijk verzekerde ‘vrijheid van richting’ een grond geeft tot beperking van toetredingsmogelijkheden.³⁸

In beginsel wil deze studie culturele identiteiten, en de grenzen die daarmee gegeven zijn, serieus nemen. Anderzijds zullen deze grenzen hier niet als onoverschrijdbaar gelden. Of anders gezegd: we kiezen niet voor wat Procee een ‘divers relativisme’ noemt, dat wil zeggen de opvatting dat culturele identiteiten onderling onvergelykbaar zouden zijn.³⁹ De slotzinnen van het voorafgaande gedeelte geven onze standpunten te dezen goed weer: ‘... dat het de mens “van nature” gegeven vermogen om verder te kijken dan de neus van zijn eigen cultuur lang is, een niet-cultureel specifieke richtlijn verschaft ... (die) aangeeft “tot waar een beroep op culturele eigenheid rechtmatig is”. Zo’n beroep is namelijk rechtmatig zolang men bereid is vanuit die eigenheid met andere groepen binnen de Nederlandse samenleving in discussie te treden over de vragen die het met elkaar samenleven oproept en te zoeken naar datgene wat men ondanks al die verschillende eigenheden gemeenschappelijk heeft.’

Enkele hoofdlijnen

We volgen hier de filosofische discussies op de voet, opnieuw beginnend bij de verbinding van culturele universalia met wat culturen *ondanks* onderlinge verschillen gemeenschappelijk hebben. Een volgende etappe vormt een confrontatie met de theorie van John Rawls. Bij alle soberheid die deze theorie kenmerkt, is haar betekenis voor de problematiek van de plurale samenleving onomstreden. Hetgeen alleen al hieruit blijkt dat het spraakmakende communitarisme op de keper beschouwd weinig meer blijkt te zijn dan een reactieverschijnsel – waarbij nog te bezien valt of de communitaristische kritiek overtuigt. Het boeiendste aspect en, wat ons betreft, het vruchtbaarst voor theorievorming inzake NMPs (Nederlandse multiculturele en pluriforme samenleving), is Rawls’ verbinding van een dunne opvatting van *the right* en *the good* met een pluraliteit van inhoudelijke overtuigingen van morele, metafysische en religieuze aard. Van deze laatste verwacht hij een ondersteuning vanuit de niet-publieke domeinen van de samenleving en het private bestaan, voor een op algemeen aanvaardbare argumenten (‘public reasons’) stoelende politieke consensus. Wat wij sterk achten is deze verbinding van ‘dik’ en ‘dun’, dat wil zeggen van een universaliteit die zich laat verbinden met levensbeschouwelijk pluralisme.⁴⁰ Onze conclusies bevatten dan ook elementen die aan deze theorie herinneren. De overeenkomst ligt hierin dat wij op onze wijze ook een dunne opvatting van cultuuroverstijgende gemeenschappelijkheid verdedigen, zoals met name duidelijk zal worden in de beschouwing over de universaliteit van mensenrechten.

Het tweede onderdeel besluit met een beschouwing over ‘human rights’, een stuk dat voor het geheel van deze studie van paradigmatische betekenis is. Wonderlijk genoeg doet zich hier een dunne universaliteit voor die enerzijds losstaat van en alle ruimte laat aan culturele verscheidenheid, maar anderzijds daarmee ook verbonden is, zelfs via een afhankelijkheidsrelatie. De verhouding is tweeledig omdat er twee ver-

schillende vormen van universaliteit in het spel zijn. De universaliteit van mensenrechten verwijst allereerst naar een aanspraak op onbeperkte gelding: deze rechten maken aanspraak op gelding voor alle mensen, zonder uitzondering. In de tweede plaats ligt in de universaliteit besloten dat ze feitelijk door iedereen geaccepteerd kunnen worden. We gaan hier niet in op alle mogelijke misverstanden, en vermelden slechts dat in beide betekenissen universaliteit specificiteit niet uitsluit: iets dat universeel geldt, kan zeer wel inhoudelijk beperkt (specifiek) zijn, want universeel staat tegenover bijzonder, terwijl *algemeen* het antoniem van specifiek is.⁴¹

De eerste betekenis is de belangrijkste. Door de gehele studie heen stellen we ons op een standpunt dat historisch vaak met het neo-kantianisme werd geassocieerd, namelijk dat *gelden* onafhankelijk is van *zijn*. Principieel bezien doet feitelijke acceptatie of non-acceptatie (*zijn*) niet toe of af aan de aanspraak op gelding. In een ander opzicht is evenwel de tweede betekenis eveneens van belang. De mate van acceptatie is namelijk wel degelijk een zorg, want zonder een ondersteunend ethos hangen mensenrechten in de lucht, ongeacht hun gelding. Het *zijn* heeft dus betrekking op een ondersteunend ethos, een bedding. Vanuit dit gezichtspunt gezien is het volkomen terecht te vragen in hoeverre bestaande culturen (c.q. religies, c.q. levensbeschouwingen) steun kunnen geven. Voor een analogie zij verwezen naar wat Rawls over de wenselijkheid zegt van de politieke orde die steun vindt in een *background culture*.

Hiermee zijn de voor deze studie richtinggevende betekenissen van universaliteit aangeduid. De eerste betekenis is dus: 'dat wat zonder uitzondering geldt'; de tweede 'dat wat universeel wordt geaccepteerd'. De gangbare opvatting van culturele universalia leunt op de tweede betekenis, want kijkt naar wat culturen ondanks alles gemeen hebben en waarvan dus mag worden aangenomen dat het overal instemming ontmoet. De term *mogelijkheidsvoorwaarde*, die eerder al viel, verwijst daarentegen primair naar de eerste betekenis, want of iets al dan niet als grondlegend geldt, hangt in principe niet af van de mate van acceptatie. Voor de overtuigingskracht van een claim is, zoals gezegd, de mate van instemming bepaald niet onverschillig, maar de aanspraak op geldigheid blijft hoe dan ook overeind: hier geldt slechts wat, normatief gezien, instemming *verdient*.

De beschouwing over mensenrechten neemt beide opvattingen van universaliteit samen, want let zowel op het ondersteunende ethos, dat wil zeggen de feitelijk aanwezige basis, als op het normatieve discours zelf. Met het eerste doen we recht aan wat Proce een 'communicatief universalisme' noemt: een (openheid voor) een universaliteit die uit communicatie-processen resulteert.⁴² Bij een samenwerkingspraktijk valt vooraf niet te voorspellen waar men feitelijk uitkomt; zeker is slechts dat het resultaat zal verschillen van de uitgangssituatie. De bijdrage van Kortmann, elders in deze bundel, trekt vanuit de gedachte van een communicatief universalisme lijnen door naar een transculturele psychiatrie, waarvan principieel niet te voorspellen valt wat daarin van de westerse psychiatrie overeind zal blijven. Zo valt met betrekking tot ons onderwerp ook niet te voorspellen of, en in welke mate, de toegenomen interactie tussen wereldreligies en -filosofieën zal leiden tot een nieuw ethos, een 'planetair besef'.

Toch is hier een relativiserende opmerking op haar plaats. Het is rijkelijk naïef zich die planetaire verbondenheid voor te stellen als een komende pastorale. Wat religie, filosofie, moraal voor de toekomst te bieden hebben, is in sterke mate afhankelijk van de kracht van hun reserves, de bronnen waaruit ze putten. Interactie kan alleen vitaal zijn indien ze met concurrentie gepaard gaat, een wedstrijd waarin godsdiensten, filosofieën, en andere levensovertuigingen op hun kracht worden beproefd.⁴³ Op dit punt staan wij het dichtst bij de opvattingen van MacIntyre. Deze verwijzing herinnert ons aan nog iets anders, namelijk dat universaliteit in laatste instantie een normatieve kwestie blijft – en dus een kwestie van *geclaimde* geldigheid. Feitelijke interactieprocessen waarop een communicatief universalisme bouwt, veranderen hieraan ten diepste niets.

De vraag naar culturele universalia

Culturele universalia kunnen in drieërlei zin worden opgevat: (a) als uitingen van de gemeenschappelijke menselijke natuur, (b) als antwoorden op de fundamentele opgaven die het menselijke samenleven stelt, en (c) als blijken van universaliserende tendensen in de culturen.

a Subculturele constanten

In de eerste plaats betreffen culturele universalia overeenkomsten tussen culturen die hun grond in een gedeelde menselijke natuur vinden. Een beschouwing die zich hierop richt, zal culturele universalia willen herleiden tot ‘subculturele constanten’. De grondgedachte is deze: ‘de subculturele constanten stellen eisen aan de cultuur waarop iedere cultuur een adequaat antwoord moet geven, wil die kunnen voortbestaan’.⁴⁴ De antropologische en cultuurfilosofische literatuur biedt betrekkelijk veel voorbeelden van de hier bedoelde benadering. Bij wijze van illustratie een citaat uit een artikel van een Afrikaans filosoof:

‘The human constitution of flesh and bones quickened by electrical charges and wrapped up in various pigmented integument is the same everywhere, while there is only one world in which we all live, move, and have our being, notwithstanding such things as the vagaries of climate. These facts, which underlie the possibility of communication among kith and kin, are the same facts that underlie the possibility of communication among various peoples of the world.’⁴⁵

Een netelige kwestie vormt de onzekerheid over waar een bewijsvoering ten gunste van het universele mag stoppen. Wat de universalist als blijk van een onderliggende menselijke natuur opvat, kan voor een opponent zeer wel nog op het niveau van de culturele verscheidenheid liggen. Procee heeft in deze zin terecht een kritische opmerking geplaatst bij de gegevens waarop universalisten zich beroepen: deze gegevens bezitten

zijns inziens geen ultieme status, ‘because they belong to the culture-impregnated level of embodiment of the basic anthropological structure and not to the level of structure itself’.⁴⁶ De menselijke natuur zelf is immers niet direct waarneembaar. Wat waargenomen wordt, is wat binnen tijd-ruimtelijke contexten verschijnt. Dit geldt ook voor centrale gegevens van het menselijke bestaan: geboorte, dood en seksualiteit. Men kan niet, zoals Peter Winch heeft gepoogd, van daaruit direct een brug naar culturele constanten slaan.⁴⁷ Zelfs markante gebeurtenissen als dood en geboorte vormen geen brute gegevens die zich los van variabele zinduiding van betrokkenen manifesteren.

De bewijsvoering bereikt dus nooit een eindpunt. Wat evenwel onzes inziens niet betekent dat de onderneming zinloos is. Ook al valt er nooit afdoend bewijs voor een universalistische stellingname te vinden, onloochenbare *indicaties* van een gedeelde menselijke natuur zijn er wel degelijk: zo is ten aanzien van een bepaalde zaak (zoals beleving van de dood, maar ook bijvoorbeeld indeling van kleuren) de feitelijke culturele verscheidenheid altijd kleiner dan bij spreiding volgens de wetten van toeval het geval zou zijn.⁴⁸ Het gezonde verstand vindt in deze en andere indicaties voldoende bevestiging om met overtuiging van de funderende betekenis van de menselijke natuur uit te gaan.⁴⁹

b Maatschappelijke en morele grondregels

Behalve de menselijke natuur, dient ook de samenleving zich aan als fundering voor culturele constanten. Het gaat nu over de vraag of er universele regels (normen) te vinden zijn die het samenleven van mensen mogelijk maken. Auteurs die deze vraag bevestigend beantwoorden, blijken primair aan morele regels te denken. Wiredu spreekt in die zin over het ‘principe van sympathiserende onpartijdigheid’, dat hij zowel afleidt uit de gulden regel (‘wat gij niet wilt dat U geschiedt ...’) als uit Kants categorische imperatief (‘de menselijkheid in onszelf en anderen niet alleen als middel, maar ook – en vooral – als doel te gebruiken’): ‘... life in any society in which everyone openly rejected this principle and acted accordingly would inevitably be “solitary, poor, nasty, brutish,” and probably short’.⁵⁰ Bij anderen vindt men een overeenkomstig gebruik van de Gulden Regel.⁵¹ Musschenga is specifiek. Hij noemt de volgende morele grondregels: ongerechtvaardigd doden is niet toegestaan, ongerechtvaardigd niet de waarheid spreken is niet toegestaan,⁵² voorts: ‘feitelijke ongelijkheid in behandeling bij verdeling van goederen en diensten is alleen dan gerechtvaardigd wanneer aantoonbaar relevante verschillen aanwijsbaar zijn’ (principe van gelijkheid); tenslotte een principe van wederkerigheid ter voorkoming van onevenwichtigheid bij ruiltransacties.⁵³

Een serieuze poging het veranderlijke en het constante dichter bij elkaar te brengen, is die welke maatschappelijke en morele verschillen terugvoert op een *verscheidenheid* aan antwoorden op *universele* grondregels (basisnormen, enzovoort). De zaak laat zich met behulp van een schema van ‘formele’ grondstructuur en vele mogelijke ‘invullingen’ voorstelbaar maken.⁵⁴ Een variant hiervan vormt de verbinding van (norm-)beginsel en concretisering.⁵⁵ Laatstgenoemde formulering, die uit de sfeer van het recht

stamt, heeft als voordeel dat ze de aandacht op de mogelijkheid vestigt dat de concretisering (de vele mogelijke invullingen) in de universaliteit van de grondregels blijven delen. Te denken valt aan een raamwet welke de mogelijkheid opent voor een veelvoud van concrete maatregelen die, hoe uiteenlopend ook, hun gezag aan de raamwet blijven ontlenu. Naar analogie hiervan vat bijvoorbeeld J. Klapwijk culturele waarden op als variabele positivering van universele normen. Een voorbeeld zijn de vele mogelijke concretisering van het ene gebod ‘gij zult niet doden’. In zoverre het concrete niet puur contingent is, maar veeleer op iets universeels betrokken blijft (en daaraan gemeten kan worden), behoudt het een principiële doorzichtigheid. Klapwijk trekt hieruit een belangwekkende conclusie. Via allerlei tussenschakels, die hier ongenoemd blijven, concludeert hij dat kennis van vreemde cultuurinhouden mogelijk is, in zoverre dat vreemde zich in verband laat brengen met grondregels waarop een ieder op bepaalde wijze betrokken is.⁵⁶

De reflectie begint dus in de veelvormigheid, zoekend naar sporen van een diepere universaliteit, om van daaruit terug te vragen naar wat aan onze ervaring voorafgaat en deze eerst mogelijk maakt. Daarmee komt, interessant genoeg, de vraag op die reeds eerder werd gesteld: hoe ver moet de bewijsvoering teruggaan? Waar ligt de overgang tussen variabele vormgevingen en invariante grondbeginselen? Deze vraag bewijst dat eenduidige conclusies ten aanzien van culturele universalia principiële wantrouwen verdienen. Even ongegrond is de tegenovergestelde conclusie dat de vraag naar universalia zinloos is. Men hoeft het culturele domein niet te verlaten om althans één universeel vermogen op het spoor te komen: het menselijk vermogen tot variabiliteit – steeds in de beide typerende gestalten van verscheidenheid producerend en een schier onbegrensd vermogen met verscheidenheid om te gaan door middel van communicatieprocessen en samenwerkingspraktijken (zie eerder over Carrithers). Terecht is van dit vermogen gezegd: ‘Als er iets universeel is in de menselijke natuur, dan is het deze onbepaalbaarheid, het steeds opnieuw positie kiezen ten opzichte van de Umwelt en zichzelf.’⁵⁷

c *Culturele constanten*

Het onder b ontwikkelde is belangrijk genoeg om vastgehouden te worden. Als voorbeeld diene het beroep op het anderszijn van een bepaalde cultuur. Zo bezien heeft een morele en juridische eis van respect voor (vertegenwoordigers van) andere culturen alleen zin indien deze eis niet alleen met een beroep op vreemdheid (respect voor andere levensvormen), maar ook op gemeenschappelijkheid (de ene *family of man*) gefundeerd wordt. Het is niet voor niets dat in noodsituaties geen beroep op hulp dringender en doeltreffender is dan dat op gedeelde menselijkheid: ‘het zijn mensen als jullie’, ‘het kan iedereen overkomen’, ‘bedenk dat jullie ook vreemdelingen waren’. Volgens de ontwikkelde gedachtegang vertegenwoordigt het anderszijn van de andere cultuur mogelijkheden die tot het potentieel van de ene mensheid behoren. Dat ‘potentieel’ werd in kaart gebracht met behulp van de noties van ‘grondregels’, ‘basisnormen’, ‘formele structuur’ en ‘(norm-)beginselen’.

De moeilijkheid blijft evenwel dat, zoals eerder betoogd, in de culturen alleen sporen zijn gegeven van dat universele, zodat de term ‘culturele universalia’ het zonder omliggende betekenis moet stellen. En dus moet de speurtocht worden voortgezet.

Cultuur als vorming

De slotopmerking hierboven doelde op cultuur als vorming (*Bildung*) van de menselijke persoon; individueel of in breder verband. ‘Vorming’ verwijst naar een proces dat gegeven contexten overschrijdt: een op weg zijn naar wat men nog niet is. Veelal werd deze transcenderende beweging verstaan als een beweging naar toenemende universaliteit. Afgezien van de huidige postmoderne stroming, is in de filosofie veelszins de nadruk op overschrijding van historische contexten bewaard gebleven. Zo dadelijk wordt dit gedemonstreerd aan de hand van Cassirers filosofie. In de culturele antropologie ligt de zaak anders. De antropologen waren vanouds meer in de *binding* aan zeden en gewoonten geïnteresseerd dan in overschrijding van het gegevene. Allengs groeide bovendien de belangstelling voor vergelijking van verschillende bindingen – ofwel met woorden die vertrouwder zijn: een belangstelling voor culturele verscheidenheid.

Hiermee zijn in kort bestek twee contrasterende cultuuropvattingen aangeduid: cultuur als vorming, met universaliteit als richtpunt, en cultuur als de zeden en gewoonten van een bepaalde groep. De Franse cultuurfilosoof Alain Finkielkraut heeft aan dit onderwerp een polemisch geschrift gewijd.⁵⁸ Het bevat een bijtende kritiek op de cultuuropvattingen van antropologen en beleidsmakers. Als hij gelijk heeft zitten die nog gevangen in een mozaïekvoorstelling. Zijn voornaamste verwijt is dat van verraad aan de oorspronkelijke gedachte van vorming, namelijk de cultivering van de menselijke geest. Hij betreurt ten eerste dat deze normatieve betekenis verdrongen is door cultuur als het geheel van feitelijke gewoonten, de mores, van een grotere of kleinere groep van mensen. Is het nú gangbaar mensen te identificeren met de groep waaruit men stamt, de oorspronkelijke opvatting, aldus Finkielkraut, verbond cultuur nu juist met het overstijgen van bijzondere contexten – geheel zoals Renan in de negentiende eeuw typeerde: een ‘pouvoir de rupture: il peut s’arracher à son contexte’.⁵⁹

Het contrast van de twee culturen correspondeert met een ouder onderscheid: dat van cultuur en civilisatie. Het was Kant die in een geschrift uit 1784 het onderscheid tussen civilisatie en cultuur invoerde. Het cultuurbegrip van de latere antropologen ligt veel dichter bij civilisatie dan bij cultuur in de oorspronkelijke zin. Bij Kant correspondeerde de genoemde tweedeling met die tussen legaliteit en moraliteit. Legaliteit is de uitwendige normering van het menselijke gedrag, moraliteit de innerlijke. Is voor civilisatie niet meer vereist dan uitwendige conformering aan gegeven normeringen, cultuur is gericht op inwendige overtuiging, en appelleert aan menselijke autonomie.⁶⁰ Het cultuur-civilisatie onderscheid behoorde lang tot het ijzeren repertoire van de continentale cultuurfilosofie.⁶¹ Heinrich Rickert, vertegenwoordiger van het neokantia-

nisme dat in de vroege twintigste eeuw op het Europese continent toonaangevend was, achtte voor civilisatie waarden kenmerkend die een voorwaardelijke, dienende rol vervullen. Tot dat domein rekende hij bijvoorbeeld techniek en economie. Cultuur daarentegen bepaalde hij als het domein van *Eigenwerten*, dus van intrinsieke waarden.⁶²

Invloedrijk werd een onderscheid van Alfred Weber – de broer van de bekende Max – van een drietal sferen: de maatschappelijke, civilisatorische en culturele. De eerste sfeer is die van productie en reproductie van het maatschappelijk-economische leven, de stofwisseling met de natuur; de tweede die van de techniek en van de organisatorische en institutionele vormgeving; de derde die van zingeving.⁶³ In een ander kader duiken die onderscheidingen weer op in Hannah Arendts invloedrijke *The Human Condition*: zij maakt daarin onderscheid tussen *labor*, *works* en *action*. Arbeid vat zij op als een louter productief en reproductief gebeuren, een organisch proces. De werken (*works*) grijpen boven het organische uit en verlenen het menselijke bestaan een zekere duurzaamheid en universaliteit; maar eerst door te handelen (*action*) realiseert de mens zijn/haar menselijkheid.⁶⁴

Ofschoon de term ‘civilisatie’ de sociale wetenschappen niet vreemd is – getuige de zogenoemde configuratiesociologie⁶⁵ –, vertoont dit landschap als geheel geen duidelijke sporen van een principieel onderscheid tussen cultuur en civilisatie. Dat de culturele antropologie moeite heeft met het wijsgerige cultuurbegrip blijkt uit de Cassirer-receptie. Diens filosofie van de symbolische vormen kon uiteraard niet onopgemerkt blijven; daarvoor ligt het onderwerp ‘symbool’ de antropoloog te na aan het hart. Van een diepe beïnvloeding lijkt evenwel geen sprake. Cassirer houdt het symboliserend vermogen voor een synthetiserend vermogen met behulp waarvan de menselijke rede universaliteit bereikt. Menswording, met de erbij horende individualisering, verstaat hij als een proces waarin mensen leren de meest diverse culturele gestalten als uitingen te verstaan van de ene, universele menselijke geest. Dat vormt de essentie van culturele vorming.⁶⁶ De afwijzende reactie van de antropoloog Van Baal is typerend: ‘Here he allowed himself to be led astray by evolutionist theories on myth and magic which belittle primitive man’s capacity of reason (...) evolutionist speculation (...)’.⁶⁷ Kortom: deze belangwekkende poging door middel van het symboolbegrip variabiliteit en universaliteit te verbinden, bleef in de antropologie zonder noemenswaardige gevolgen.⁶⁸

Inmiddels tekent zich onder antropologen op één punt een kentering af. We herinneren hier aan een bepaalde lijn in het eerste onderdeel van dit betoog. Over de hele linie, maar met name bij de discussie van het werk van M. Carrithers, bleek de voorstelling van cultuur als een horizon waarbinnen heel het leven van een groep besloten blijft, op haar retour te zijn. Langs eigen wegen komt de antropologie intussen bij een vorm van *overstijgen* uit. Het wezenlijke van cultuur, zo laat de nieuwe opvatting zich formuleren, is het overstijgen van het gegevene, bijvoorbeeld door het gebruik van culturele identiteit als factor in sociale processen, in plaats van als een vluchthaven. Dat de wending een toenadering kan betekenen tot cultuur-als-vorming blijkt wel uit een opmerking waarmee de antropoloog Aram A. Yengoyan een recensie besloot: ‘However,

the key to culture is (...) a rethinking and partial return to the 19th century German Enlightenment conception of *bildung* (cultural formation and self-cultivation), which is still one of the essential features and the basis of our humanistic conceptions of culture'.⁶⁹ Een herbezinning in deze zin is dunkt ons heel wat vruchtbaarder dan het voorstel de term 'cultuur' maar te laten vallen.⁷⁰

Dunne en dikke universaliteit

Verderop nemen we de draad van de normatieve cultuurbeschouwing weer op. Nu moet evenwel eerst een probleem worden behandeld dat in dit onderdeel alleen nog maar terloops werd aangeroerd: het pluralisme van de huidige tijd. Of scherper: de vraag hoe (de aanspraak op) universaliteit zich laat verenigen met het gegeven van fundamenteel tegenstrijdige visies op wat waar, goed en schoon is. Het schijnt dat de opvatting van cultuur als vorming moest worden losgelaten om recht te kunnen doen aan het pluralisme van deze tijd. Dat is althans de opvatting van John Rawls, de invloedrijkste politieke denker van de afgelopen decennia.

Dunne universaliteit

De term 'dun' is ontleend aan Clifford Geertz' onderscheid van tweeërlei beschrijving van standen van zaken. Een 'thick description' beoogt tot algemene conclusies te komen via gedetailleerde reconstructie van gegevens.⁷¹ Een dunne beschrijving zoekt daarentegen naar overeenkomsten met andere contexten.

Het thema van de dunne universaliteit wordt tegenwoordig meestal in verband gebracht met John Rawls' *A Theory of Justice* uit 1971. Rawls onderscheidt principieel tussen 'the right' en 'the good'. Ten aanzien van het eerste wil hij aantonen dat mensen in een laboratorium-situatie ('geblinddoekt') tot gelijke keuzen van rechtvaardige samenlevingsbeginselen komen. Wat het tweede, 'the good', betreft acht hij een botsing van concepties van het goede leven normaal. Ofschoon voor hem vaststaat dat er geen meta-standpunt bestaat van waaruit men de strijd zou kunnen overzien, noch een arbiter die een winnaar zou kunnen aanwijzen, kiest hij toch niet voor een agnostische terugtocht naar het positieve recht. Hij weet namelijk zeer wel dat bij een volstreekte scheiding tussen 'the right' and 'the good' de rechtstheorie in een positivistisch slop zou raken. Zijn standpunt is dat het recht altijd een normatieve dimensie heeft; al was het maar omdat geformuleerde rechtsbeginselen altijd op morele instemming appèl doen. De moraal vormt voor het recht dan ook geen buitenwereld.⁷² Later zal hij de idee van een 'overlapping consensus' als een *morele* conceptie aanprijzen – om duidelijk te maken dat deze idee op eigen merites beoordeeld wil worden, los van haar instrumentele betekenis.⁷³

Om evenwel te voorkomen dat de poort zo wijd open gaat dat ook controversiële morele concepties het politieke domein binnen zouden glippen, wordt een *thin theory of the good* geïntroduceerd.⁷⁴ 'Dun' heet die theorie omdat ze zich alleen vastlegt op

principes die onder redelijke wezens op algemene instemming kunnen rekenen: '(...) unanimity (...) among rational persons (...)'.⁷⁵ De morele conceptie waarvan zojuist sprake was, moet door iedereen gedeeld kunnen worden. Aldus gaat Rawls op zoek naar een concept van politiek-maatschappelijke rechtvaardigheid waarmee al degenen die zich niet door onmiddellijke belangen laten leiden, geacht kunnen worden in te stemmen.

In *A Theory of Justice* staat *dun* tegenover *vol* – 'a full theory of the good'.⁷⁶ *Political Liberalism* spreekt meestal van 'comprehensive doctrines', onderverdeeld naar religieuze, metafysische en morele doctrines.⁷⁷ Rawls gunt ze graag een plaats, maar dan wel op de achtergrond. Doen ze hun invloed direct op de voorgrond gelden, in de publieke arena, dan ontstaat een door hem zeer gevreesd *perfectionisme*. Hiervan is sprake wanneer de politieke (en maatschappelijke) orde aan een als ideaal gestelde doctrine ondergeschikt wordt gemaakt. De afwijzing van perfectionistische visies vormt een constante in zijn werk. Uit recente publicaties, waaronder interviews, blijkt dat hij niet alleen fundamentalistisch-religieuze bewegingen maar ook christelijk-communitaristische in dit licht beziet.⁷⁸ Overigens spaart hij ook omvattende *liberale* doctrines zijn kritiek niet. Kenmerkend genoeg distantieert deze theorie zich van een liberalisme dat zich op het gladde ijs van normatieve opvattingen begeeft, bijvoorbeeld door partij te kiezen, zoals Kant en Mill deden, voor cultuur als vorming.⁷⁹ Zo'n veelomvattend liberalisme, vreest hij, zou alleen met geweld een plurale samenleving kunnen stabiliseren.⁸⁰

Na het verschijnen van zijn hoofdwerk ontwikkelt Rawls de genoemde gedachte van een overlappende consensus, een notie die op belangwekkende wijze *dun* en *dik* verbindt. De gedachte van een overlappende consensus heeft betrekking op een situatie waarin vanuit verschillende posities (religieuze, metafysische, morele), en met verschillend oogmerk, eenzelfde zaak wordt verdedigd.⁸¹ Deze theorie beargumenteert dat (recht doen aan) 'the fact of pluralism' voor een stabiele en rechtvaardige samenleving geen bedreiging behoeft in te houden. Pluraliteit vormt geen bedreiging zolang alle partijen, ongeacht hun verschillen, de grondprincipes van een rechtvaardige samenleving aanvaarden. Zelfs blijkt een zekere sympathie voor deze diepere overtuigingen, namelijk als op de achtergrond werkende motiverende drijfkrachten. Die lijn volgend kan men aan deze rechtstheorie een bepaalde erkenning van levensbeschouwingen ontnemen.⁸²

Wel blijft staan dat, zoals aangegeven, de rechtmatige plaats van levensbeschouwingen op de achtergrond is, in de 'background culture', te midden van andere veelomvattende doctrines.⁸³ Bovendien zijn er ook plaatsen waar Rawls laat doorschemeren dat het hem om het even is welke overtuigingen en doctrines op de achtergrond spelen, mits ze de perken van redelijkheid maar niet te buiten gaan.⁸⁴ Hij wil ermee duidelijk maken dat de politiek(-maatschappelijke) orde neutraal staat tegenover specifieke visies op het goede leven. Daar scheert zijn theorie langs de randen van een neutraliteitspositie.⁸⁵

Communitaristische kritiek

De besproken conceptie heeft veel kritiek ontmoet. Het invloedrijkst is de kritiek van de zogenoemde *communitarians*, een losse groep van denkers die niet meer gemeenschappelijk hebben dan dat ze de voorrang van gemeenschap(pen) ten opzichte van het individu verdedigen. Hoe groot de onderlinge verschillen ook zijn, over de gehele linie wordt een universaliteit à la Rawls als een abstractie afgedaan, berustend op een kunstmatige isolering van *right* ten opzichte van *good*.

Het waren bepaald niet alleen communitaristen die de genoemde isolering hebben bestreden;⁸⁶ niettemin trok de communitaristische kritiek de meeste aandacht. Dit kwam omdat al spoedig het zwaartepunt verschoof van Rawls' theorie naar het door hem verdedigde politieke liberalisme. Als vanzelf kwam het communitarisme naar voren als een vitaal politiek-maatschappelijk alternatief. Inmiddels zijn de posities minder duidelijk onderscheiden, aangezien nu ook aan liberale kant rechten van groepen, en soms ook een recht op culturele identiteit, een plaats krijgen.⁸⁷ Hetgeen evenwel niet betekent dat er geen markante verschillen blijven, want liberalen nemen tot op de dag van vandaag het individuele welbevinden als referentiepunt.⁸⁸

Een hoofdrolspeler in de eerste fasen van het debat rond Rawls was Michael Sandel. Diens *Liberalism and the Limits of Justice*, uit 1982, bestreed de vooronderstelde voorrang van het autonome individu. Het ideaal waardoor Sandel zich laat leiden is dat van de polis, de stadstaat, waarin mondige burgers in vrije volksvergaderingen over het algemene welzijn beslissen. Een grief van liberale critici is weer dat Sandel tot in zijn recente *Democracy's Discontent* aan de afbraak van bestaande gemeenschappen voorbij gaat.⁸⁹ Niet onbegrijpelijk is daarom dat sommigen concluderen dat in multiculturele situaties het liberalisme nog altijd meer te bieden heeft: 'Rights may not be a credible basis for active citizenship, but they are an essential defense in a world of unequal power relations'.⁹⁰

Ook ten aanzien van ons onderwerp is de betekenis van het zogenoemde communitarisme onzeker. Men moet zich afvragen of de visie op universaliteit wel wezenlijk van de liberale visie verschilt. Als voorbeeld diene Michael Walzer. Ergens geeft hij zijn standpunt weer met behulp van een *bon mot* van George Orwell: 'There is a thin man inside every fat man, just as there is a statue inside every block of stone'.⁹¹ Het beeld illustreert dat het universele wordt gezocht in wat voor mensen ondanks onderlinge verschillen nog gemeenschappelijk is; een dunne, gemeenschappelijke laag. Deze opvatting blijkt ondermeer uit de positie die hij terzake van internationale solidariteit, bijvoorbeeld met democratische betogingen in Praag of Beijing, inneemt. Deze wordt als 'minimalistisch in moreel opzicht' beschreven. Uit de context blijkt de bedoeling van de kwalificatie 'minimaal': de instemming abstraheert van de subjectieve intenties en de talloze onderlinge verschillen tussen de demonstranten, en richt zich slechts op het gemeenschappelijke doel.⁹² De instemming heeft dus (om nog een moment tot Orwells beeld terug te keren) alleen op de dunne, *abstracte* mens betrekking, die overblijft door al wat verschil maakt weg te denken.⁹³

Aangenomen dat deze minimalistische opvatting voor het communitarisme representatief is, dan ligt het verschil van de bepaling van dun en dik tot Rawls' 'thin theory of the good' vooral in het voorteken: waar de communitarist het zwaartepunt in de volle concreetheid van bijzondere leefwerelden plaatst, accentueert de liberaal transculturele overeenkomsten, hoe dun die ook zijn. Een bijkomend verschil is dat de eerste – Walzer althans – 'dun' graag op 'ver weg' betreft en 'dik' op thuis.⁹⁴ Maar de overeenkomst is dan weer dat ten aanzien van het gemeenschappelijke de nadruk op het rechtvaardige en niet op het goede valt: getuige bijvoorbeeld het pleidooi van laatstgenoemde voor morele tolerantie ten opzichte van alle samenlevingen die bereid zijn tot vreedzame coëxistentie en handhaving van fundamentele mensenrechten.⁹⁵ Zouden liberalen het anders zeggen?

Breekbare consensus

De plaats van Rawls binnen deze studie is afhankelijk van de verbinding van universaliteit en dunheid. Juist op dit punt moet nog een tegenwerping aan de orde komen, namelijk dat Rawls na zijn hoofdwerk een wending naar een meer historische beschouwing heeft doorgemaakt; niet langer pretendeert hij een universele theorie te geven en valt dus nu buiten het kader van deze studie. Uiteraard zijn wij een andere opvatting toegedaan. Hieronder zal worden uiteengezet dat de wending die zich inderdaad heeft voltrokken, zijn werk bepaald niet minder relevant maakt voor het thema van de culturele universalia, omdat een *impliciete* aanspraak op universaliteit zich wel degelijk laat aantonen.

De bundel *Political Liberalism* toont een auteur die terughoudender is geworden op het terrein van aanspraken op universaliteit. Zijn theorie zoekt nu haar *common ground* in historisch gegroeide omstandigheden. Voor politieke rechten zijn dat de 'redelijk gunstige omstandigheden' waaronder een 'well-ordered society' kan ontstaan.⁹⁶ Een nadere aanwijzing in welke richting we te zoeken hebben, vormen de uitspraken over een *redelijk* pluralisme. De term 'redelijk' is bedoeld om een grens aan te geven waarbinnen overtuigingen geacht worden geen probleem voor een welgeordende samenleving op te leveren, ook al behoren ze tot de categorie 'niet-publiek'. Dit gebied blijkt bepaald te worden als de speelruimte van de praktische rede onder vrije omstandigheden, binnen vrije instituties.⁹⁷ Daarbuiten vallen de ondemocratische samenlevingen – die dan ook vervolgens buiten beschouwing blijven.⁹⁸ Binnen deze grenzen kunnen vrije en gelijke burgers hun onderlinge verschillen, zoals gegeven met de divergenties tussen religieuze, metafysische en morele doctrines, uitleven zonder dat de democratie op het spel komt te staan.⁹⁹

Inderdaad laat Rawls 'steeds uitdrukkelijker de historisch-contextuele aard van zijn ontwerp' blijken.¹⁰⁰ Maar het zou naïef zijn hieruit te concluderen dat zijn theorie zich nu onder de lokale of middle-range theorieën schaaft die in sociologisch milieu gebruikelijk zijn. Het betreft veeleer een *reculer pour mieux sauter*: een bescheiden(er) opstelling die het mogelijk maakt lastige kwesties die een bedreiging vormen voor de dunne

consensus, buiten beschouwing te laten.¹⁰¹ Wat buiten het redelijke pluralisme valt, ontvangt naam noch status, en *bestaat* dus niet. Ergo: impliciet wordt aan de *common ground* waarop de theorie zich baseert een universele strekking toegekend. Hiermee wil niet gezegd zijn dat die bescheidenheid vals is. Een zekere terughoudendheid in het concretiseren van stellingen is een kenmerk dat over de gehele breedte aanwezig is. Ook zij erkent dat het verdwijnen van levensvormen waarvan de centrale waarden niet langer als redelijk worden bevonden, bepaald niet alleen als een winst wordt beschouwd, maar ook als een mogelijk verlies aan veelkleurigheid.¹⁰² Belangrijk is nu evenwel dat er hoe dan ook een scherpe grens wordt getrokken.

Ook echter ten aanzien van het *redelijke* pluralisme is een kritische evaluatie vereist. Dit geldt zelfs voor het meest vruchtbare facet van deze filosofie, de gedachte van een ‘overlappende consensus’. Staan blijft dat deze een goede aanzet geeft voor theorievorming inzake de NMPS. Even zeker is evenwel dat we hier op een ééndimensionaliteit stuiten die niet bevredigt. De eenzijdigheid ligt hierin dat al wat naar pluralisme rieht uit het publieke domein wordt gebannen. Vanuit de achtergrond mogen (kort aangeduid) levensbeschouwelijke argumenten wel een ondersteunende functie vervullen – waarmee een zekere erkenning gegeven is –, maar deze blijven gestempeld als behorend tot overtuigingen die controversieel zijn en dus geen algemeenheid bezitten. Opvallend genoeg houdt Rawls geen rekening met controverses ten aanzien van de ‘public reasons’ – kennelijk omdat hij aanneemt dat de interpretatie van grondrechten, zoals vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst, niet op die achterliggende omvattende visies terug behoef te grijpen. Het komt ons voor dat hij daarmee de mogelijkheid van oploeiende controverses ernstig onderschat. Men behoeft hier niet alleen te denken aan principiële kwesties die de formele overeenstemming over spelregels en grondnormen kunnen overschaduwen, zoals de debatten over verruimde mogelijkheden tot abortus en over erkenning van het homo-huwelijk – die zeker in de Verenigde Staten met intensiteit worden gevoerd. Maar ook, en vooral, aan de destabiliserende effecten van een ramp als de terroristische aanslagen die de vs troffen. De effecten van de gebeurtenissen van 11 september 2001 ondermijnen een Rawlsiaanse consensus op tweeërlei wijze. Enerzijds omdat de regering van de Verenigde Staten, gesteund door politieke partijen en de media, druk doende is een consensus te smeden die aanzienlijk dikker is dan wat Rawls voor ogen stond; ja de burger geen keuze laat dan die van een onvoorwaardelijke aanvaarding van ‘Amerikaanse waarden’. Terwijl anderzijds groepen die om redenen van kleur en/of geloof op afstand staan, in hun ‘background culture’ opgesloten dreigen te raken.

Policentrisch universalisme

Omdat de Rawlsiaanse theorie de mogelijkheid van conflicterende visies op vrijheid, van recht en gerechtigheid niet serieus kan nemen, is er voor ons reden enkele voluit

pluralistische theorieën te onderzoeken. Sommige hiervan zijn verwant aan het communitarisme (MacIntyre, Taylor), andere zijn van andere oorsprong (in casu Joseph Needhams comparatieve filosofie).

Competitief of dialogisch

MacIntyre bestempelt iedere poging een universaliteit te bereiken aan gene zijde van particulariteit als een illusie. Of het nu om een Kantiaanse ethiek gaat, een Rawlsiaanse theorie of om hedendaagse mensenrechtendoctrines, onveranderlijk luidt het barse oordeel dat de aanspraak op bovenpersoonlijke en bovenculturele gelding op bluf berust: '(...) that the aspirations of the morality of modernity to a universality freed from all particularity is an illusion'.¹⁰³ Over mensenrechten heet het: 'there are no such rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns'.¹⁰⁴ Deze rechten zijn ten hoogste nuttige ficties: 'they purport to provide us with an objective and impersonal criterion, but they do not'.¹⁰⁵ *After Virtue*, zijn bekendste boek, houdt evenwel de deur op een kier voor een andere universaliteit, één die particulariteit niet uitsluit: 'Without those moral particularities to begin from there would never be anywhere to begin; but it is in moving forward from such particularity that the search for the good, for the universal, consists'.¹⁰⁶ Dit laatste krijgt in het latere *Whose Justice? Which Rationality?* een uitwerking.¹⁰⁷ Uitgangsstelling van laatstgenoemde werk is dat tradities qua oorsprong altijd bijzonder (contingent) zijn, want waarom iets hier begint in plaats van daar, is voor de rede verborgen.¹⁰⁸ Hierbij blijft het voor MacIntyre evenwel niet: hij postuleert dat normaliter een traditie via (zelf-)kritiek en debat een dusdanig niveau van rijpheid bereikt dat ze waarheidsaanspraken van universele strekking kan doen gelden.¹⁰⁹ Aangezien MacIntyre in zijn principiële verwerping van onafhankelijke maatstaven volhardt, ontstaat het interessante beeld van een policentrische universaliteit: verschillende tradities die elk vanuit eigen dynamiek waarheidsaanspraken van omvattende aard lanceren zonder enige implicatie van uniformiteit.

Een waarlijk interculturele visie kan niet om het werk van Joseph Needham heen. In 1965 verscheen het eerste deel van de nu zeventien delen tellende serie *Science and Civilisation in China*, waarvan Needham initiator, hoofdredacteur en voornaamste auteur is. Het gaat Needham (en medewerkers) om een decentrerung van de gangbare geschiedschrijving – van een eurocentrisme naar erkenning van de meervoudige oorsprong van de wetenschappen.¹¹⁰ Zoals MacIntyre op zijn manier, benadrukt hij de historische contingentie van de ontwikkelingen. Dat het Westen hierin de leiding verwerf, was minder vanwege een intrinsieke superioriteit van de Europese beschaving dan dankzij min of meer toevallige ontwikkelingen in het Verre Oosten; vooral de overwinning van een tot moralisme neigend confucianisme op de meer experimenteel ingestelde taoïstische traditie.¹¹¹

Habib en Raina typeren Needhams visie met het hindoeïstische beeld van de vele rivieren die naar de oceaan stromen: 'He saw the ancient scientific currents of the

various civilizations as rivers flowing into the ocean of modern science'.¹¹² Het beeld is interessant omdat het zowel het policentrische als de universaliteit tot uitdrukking brengt. Policentrisch, want Needham wil niets weten van een monolithische universaliteit: 'Therefore, universality requires recognition of difference from the other, and it implies exchange. Universality is not to be confused with uniformity and monolithism.(...). Universality calls for the other and requires dialogue'.¹¹³ Nochtans is niet minder duidelijk dat hij op universaliteit insisteert: de ene oceaan waarin alle rivieren uitmonden.

De vaak gestelde vraag of de westerse invloeden China niet beter bespaard hadden kunnen blijven, is volgens zijn standpunt onzinnig, want interactie met andere tradities beschouwt hij als een normaal ontwikkelingspatroon voor wetenschap, bouwkunst, enzovoort.¹¹⁴ De vraag die hem niet loslaat, is veeleer hoe het kwam dat China in de tweede helft van het afgelopen millennium over de gehele linie zijn eeuwenoude voorsprong verloor en in een positie van afhankelijkheid belandde. Tastend naar antwoorden houdt hij terdege rekening met oorzaken van religieus-wereldbeschouwelijke aard; factoren die geestverwanten van Rawls bij voorkeur op de achtergrond houden.¹¹⁵

Onwillekeurig komt een parallel voor de geest met Leibniz' voorwoord tot *Novissima Sinica* (1697-1699). Diens vergelijking van Europa en China was principieel pluraal, in de zin van rekening houdend met verschillende gezichtspunten. Dat leidde in tenminste één opzicht tot een gelijke uitkomst (technisch vernuft); op andere punten viel de vergelijking nu eens in het voordeel van Europa uit (diepgang van kennis en theorievorming), dan weer ten gunste van China (politieke economie en staatkunde).¹¹⁶ In het Westen geldt dat de ene mens de andere tot een wolf is. Een grote dwaasheid, aldus Leibniz, maar wel betrekkelijk universeel.¹¹⁷

De betekenis van de idee van een policentrische universaliteit is vooral die van een principiële openheid voor de mogelijkheid dat verschillende tradities of culturen eigensoortige aanspraken op universaliteit kunnen laten gelden. Deze pluraliteit kan of een dialogische (Needham) of een competitieve vorm (MacIntyre) aannemen. Is het eerste het geval, dan ligt het voor de hand aan te nemen dat policentriciteit een blijvend kenmerk is. In deze zin oppert Needham dat de Chinese fysica onder gunstige omstandigheden tegenover de mechanistisch-newtoniaanse fysica een eigen, op organische principes gestoelde universaliteit had kunnen ontwikkelen – en wat meer is: deze ook had kunnen handhaven.¹¹⁸ He Zhaowu denkt aan iets overeenkomstigs waar hij van een aansluiting van China droomt – op eigen termen en in overeenstemming met eigen tradities – bij de internationale mensenrechtenbeweging.¹¹⁹ Met de competitievariant is daarentegen de gedachte van een wedstrijd verbonden die winnaars én verliezers kent.¹²⁰

MacIntyre's *Whose Justice?* plaatst inderdaad de tradities in competitief perspectief. Zijn argumentatie verloopt als een weddenschap: het is alsof hij wedt dat de traditie waarin zijn filosofen staat, dat wil zeggen de aristotelisch-thomistische, de meest levenskrachtige zal blijken te zijn en dat de grote tegenspeler, de traditie van de Verlich-

ting, met een burn-out zal eindigen. Tot de weddenschapsstructuur behoort ook dat de critici worden uitgenodigd met tegenargumenten te komen – een uitdaging die niet door iedereen sportief werd opgevat.¹²¹

Horizonversmelting: pro en contra

Een gedachte die in het verlengde van het zojuist behandelde ligt, is dat normen voor gemeenschappelijk samenleven niet vanuit één hoek – in casu de dominante cultuur – gesteld mogen worden. Vermeldenswaard is de poging die Ton Lemaire heeft ondernomen transculturele maatstaven te formuleren ten behoeve van beoordeling van de waarde van culturen. Geleid door de overtuiging dat de normen (ofwel waarden) voor cultuurvergelijking niet aan een bestaande cultuur ontleend mogen worden, ontwerpt hij in zijn *Over de waarde van culturen* uit 1976 een ideale cultuur. De zoektocht blijft theoretisch. Zelf sprak hij van een gedachte-experiment ‘Een ideale cultuur die een gedachtenkonstructie is, maar die mijns inziens nodig is om te dienen als kritische maatstaf ter beoordeling van de waarde van culturen’.¹²² Ofschoon zijn boek in de jaren zeventig druk werd bestudeerd, was de verdedigde cultuuridee te zeer een constructie om blijvend invloed te kunnen uitoefenen.

Dat het anders kan, bewijst de conceptie van Charles Taylor. Richtingbepalend is de overtuiging dat het gemeenschappelijke van culturen niet vooraf gegeven is, maar hoogstens uit interactieprocessen resulteert. Anders gezegd: transculturele criteria laten zich niet construeren op de wijze van Lemaire; ze kunnen slechts uit de wisselwerking tussen culturen resulteren. Zo ontstaat het beeld van culturen die elkaar wederzijds doordringen en daarin boven zichzelf uit grijpen. Bij dat laatste, de zelf-transcendering, laat hij zich leiden door de gedachte van een op *horizonversmelting* uitlopende dialoog.

Bij ‘dialoog’ denke men aan een *cross-cultural dialogue* waarin partijen niet alleen elkaar leren kennen, maar ook zelf een leerproces doormaken.¹²³ Voorwaarde voor het laatstgenoemde is bereidheid van elkaar te leren. Daaraan is niet automatisch voldaan, want natuurlijkerwijs beschouwen mensen de eigen cultuur-achtergrond als vanzelfsprekend. Vandaar, aldus nog steeds Taylor, een ‘inability of many Westerners to see their culture as one among many’.¹²⁴ Vandaar ook dat hij het leerproces bij een besef van verschil tussen het eigene en het vreemde laat aanvangen.¹²⁵ Leren betekent horizonverbreding, want de vertrouwde wereld raakt ontgrensd en verschijnt nu als één onder vele. Aangenomen dat anderen eenzelfde proces doormaken, wat ligt dan meer voor de hand dan dat er een versmelting van horizonten optreedt?¹²⁶ Met minder kan niet worden volstaan: want, zoals al bleek, gaan volgens Taylor echte waardeoordelen uit van een samensmelting van horizonten en normen. Zij zijn gebaseerd op de veronderstelling dat wij door de studie van de ander zelf een verandering hebben ondergaan, zodat wij niet meer alleen oordelen aan de hand van onze oorspronkelijke vertrouwde maatstaven.¹²⁷

Op overeenkomstige wijze wordt de mogelijkheid van onpartijdige cultuurvergelijking beantwoord. De oplossing zoekt hij niet in de constructie van een ideale cultuur

(Lemaire), maar, opnieuw, in de vorming van maatstaven die als het ware een hogere synthese vormen (Hegel!) van die van de afzonderlijke culturen.¹²⁸

Het begrip horizonversmelting stamt van H.-G. Gadamer. Voor ons onderwerp is het niet zonder betekenis dat er in het begin van de jaren tachtig een schaduw viel over diens universalisme als gevolg van een interpretatie van Jacques Derrida. De aanleiding vormde een colloquium dat in 1981 te Parijs plaatsvond. Op versluisde wijze, maar onmiskenbaar voor de goede verstaander die aan een half woord genoeg heeft, gaf Derrida in deze gesprekken te kennen dat hij het universalisme van zijn gesprekspartner als toonbeeld van een ‘goede wil tot macht’ beschouwde, dat wil zeggen als een denkwijze die, alle nobele intentieverklaringen ten spijt, op onderwerping van het ‘andere’ uit is.¹²⁹ Het effect van deze kritiek is niet gering geweest. Tekenend is bijvoorbeeld het voorwoord van Kimmerle’s boek over de dialoog met Afrikaanse filosofie, waarin deze, eens als leerling van Gadamer begonnen, met een beroep op Derrida’s kritiek zich uitdrukkelijk van het universalistische programma van de leermeester distantieert. Interculturele filosofie à la Kimmerle staat niet onder de norm van een wederzijds verstaan dat alle vreemdheid oplost: voor dit project van interculturele communicatie wil hij uitdrukkelijk geen samensmelting als doel stellen.¹³⁰

Het laatste punt krijgt bij Van Brakel nog sterkere nadruk: de stelling waarom heel zijn betoog draait is dat het bestaan van verschillen, zij het van conceptuele, talige of culturele aard, interculturele communicatie niet in de weg staat – en ook dat communicatieprocessen op zich verschillen niet doen afnemen.¹³¹ Aan Taylor is de kritische vraag gesteld of hij voldoende ruimte voor het eigene van culturen laat. Hoe kan het, vraagt Rockefeller zich af, dat hij enerzijds principieel de mogelijkheid van juridische bescherming van culturen verdedigt en anderzijds niettemin horizonversmelting tot norm verheft?¹³²

De critici hebben wat ons betreft zowel ongelijk als gelijk. Ongelijk in zoverre zij versmelting als een uniformering en nivellering interpreteren. Zo miskent men dat Taylor binnen het ‘samengesmoltenen’ een zekere policentriciteit wil handhaven. Het is niet voor niets dat hij het perspectief op een komende consensus met *verdieping* van tradities verbindt, in plaats van met hun opheffing. Zijn bijdrage tot een aan de Oost-Aziatische uitdaging gewijde studie eindigt profetisch:

‘Contrary to what many people think, world convergence will not come through a loss or denial of traditions all around, but rather by creative re-immersions of different groups, each in their own spiritual heritage, travelling different routes to the same goal.’¹³³

De verdieping is wellicht zo voor te stellen dat elementen die voorheen alleen maar vreemd schenen, nu als eigen, nog ongerealiseerde mogelijkheden worden erkend. Aldus heeft het leerproces een dubbel effect: enerzijds leidend tot het inzicht dat wat vanzelfsprekend scheen, in waarheid niet meer dan één mogelijkheid naast andere is

– Theo de Boer spreekt van een besef van *contingentie*¹³⁴ –, en omgekeerd tot de (h)erkenning dat wat vreemd leek ten diepste (ook) tot eigen mogelijkheden behoort. Naarmate dit laatste opzicht aan belang wint, komt de hermeneutische filosofie van Gadamer en Taylor dichter bij het zogenoemde differentiedenken met de karakteristieke nadruk op het anders blijven van het andere.¹³⁵

Anderzijds hebben de critici gelijk dat eerstgenoemde voor dissensus en vreemdheid geen *blijvende* plaats inruimt. Radicale verschillen vinden immers als uitgangspunt erkenning, niet als eindpunt. In een terugblik op het treffen met Derrida schrijft Gadamer: ‘This conversation should seek its partner everywhere, just because this partner is other, and especially if the other is completely different. Whoever wants me to take deconstruction to heart and insists on difference stands at the beginning of a conversation, not at its end’.¹³⁶ De conversatie zelf, de dialoog, wordt duidelijk aan gene zijde van het verschil geplaatst. Daarop wijst ook al de formulering ‘conversation that builds up a common language’.¹³⁷

Tussenconclusies

Welk materiaal is er tot nu toe gevonden voor beantwoording van de door nwo aan de orde gestelde vragen naar een *maatstaf voor interculturele verhoudingen* en naar *meta-criteria*, in de zin van ‘niet-cultuur specifieke richtlijnen’? Om maar met de ondergrens te beginnen: de onderzochte bronnen geven geen reden tot een negatieve beantwoording. Er heerst in het algemeen optimisme over de mogelijkheden van interculturele communicatie. Wat dit aangaat, bevestigen de zojuist afgesloten paragrafen het beeld van het eerste onderdeel. De voorstelling van culturen die onderling incommensurabel zijn en interculturele communicatie uitsluiten, vindt in de literatuur veel minder steun dan men op grond van (bijvoorbeeld) Finkielkrauts reeds genoemde *De ondergang van het denken* uit 1987 zou menen. Dit geschrift ziet de overgang van het normatieve, ‘geesteswetenschappelijke’ cultuurbegrip naar het antropologische als de zondeval van het Westen. Hoe belangrijk deze overgang ook is de tekening die dit boek van de vigerende cultuuropvatting geeft, werkt karikaturaal. Klopte Finkielkrauts diagnose dan zou algemeen de eigen cultuur als laatste horizon en onoverschrijdbare grens van de leefwereld worden beschouwd – hetgeen evident niet het geval is.

Anderzijds biedt de onderzochte literatuur ook weinig steun voor een eenduidige beantwoording van de nwo-probleemstelling. Typerend voor de huidige trend in het denken over cultuur is de teneur van Van Brakels *Interculturele communicatie en multiculturalisme* uit 1998: het wijst niet alleen een aan Thomas Kuhns paradigma-theorie georiënteerde incommensurabiliteitstheorie af, maar is even afkerig van een universaliteit à la Gadamer. Krijgen de Kuhnianen te horen dat het huidige linguïstische en wetenschapstheoretische onderzoek geen steun aan de veronderstelde onvergelijkbaarheid van culturen geeft, de boodschap aan het adres van Gadamer c.s. is niet

minder duidelijk: de culturele verscheidenheid is te groot en te onbegrensd om zich onder een eenheidsnoemer te laten brengen.¹³⁸

Het gereleveerde betekent overigens niet dat de universaliteitsidee afwezig zou zijn. Onze onderzoekingen lieten integendeel zien dat in de politieke en ethische theorie de kwestie van universaliteit wel degelijk speelt. Maar evenzeer is gebleken dat het dan meestal een *dunne* conceptie van universaliteit betreft. De uitzondering vormden de behandelde pluralistische visies – ofschoon de onenigheid inzake de horizonversmelting duidelijk maakte dat de winst nog onzeker is. Om de discussie verder te brengen zullen wij in hetgeen volgt de draad van een thema uit het eerste onderdeel weer opnemen. Daar werd betoogd dat de mogelijkheid van interculturele communicatie nergens duidelijker aan het licht komt dan in praktische processen van coördinatie en samenwerking. De vraag zal nu zijn in hoeverre er *universele praktijken* bestaan.

Mensenrechten als universele praktijk

Praktijk is een in de sociale filosofie betrekkelijk veel gebruikt begrip – met de onvermijdelijke variatie in betekenissen.¹³⁹ Wij stellen ons tevreden met *praktijk* als aanduiding van een samenhangend geheel van activiteiten. Wij zijn geïnteresseerd in de vorming van wereldwijde samenhangen door een praktijk met universele dimensies en pretenties.

Om het eigene van de bedoelde praktijk in het oog te vatten, is het goed te beginnen bij de gedachte van een *discours*, ofwel een ‘vertoog’.¹⁴⁰ ‘Vertoog’ slaat om te beginnen op de teksten die bij een praktijk behoren, de toelating reguleren en die helpen een interne orde te creëren: heilige teksten, wetsteksten, statuten, huishoudelijke reglementen, classificaties, ordeningen, enzovoort.¹⁴¹ Deze teksten behoren tot de binnenste cirkel. De kring verbreedt zich door ook interpretaties van die teksten tot het vertoog te rekenen. Zo omvat het discours van de mensenrechten niet alleen de charters en de teksten van verdragen (Helsinki, enzovoort), maar ook de jurisprudentie, de commentaren, enzovoort. Nog een stap: ook de bepaling, de oplegging en uitvoering van sancties kan er op goede gronden toe worden gerekend.

Twee vormen van acceptatie

In het voorafgaande ligt besloten dat universaliteit in dit verband in de eerste plaats betekent dat rechten universeel *acceptabel* worden geacht. Het postulaat waarmee deze rechten staan en vallen is immers dat ze voor alle mensen gelden – principieel en zonder uitzondering. Universaliteit in deze zin werkt als toelatings- en uitsluitingsprincipe: alleen opvattingen die het genoemde postulaat eerbiedigen, zijn binnen het discours welkom. Het principe dat de toegang reguleert, is niet zelf van de praktijk afhankelijk, maar is daarin steeds voorondersteld. Filosofisch uitgedrukt: het betreft een constituerend beginsel. Zo staat het beginsel dat ieder mens recht heeft op bescher-

ming, enzovoort, in het discours van de mensenrechten niet zelf ter discussie. Theo de Boer spreekt in dit verband van een *proto*-ethisch beginsel.¹⁴² Al wat hieraan niet voldoet, bijvoorbeeld de contextualiteit van eigen cultuur, zal moeten achterblijven. Eigenlijk drukt Rhoda Howard zich nog te voorzichtig uit: ‘Human rights may sometimes require cultural rupture’.¹⁴³ Mensenrechten impliceren altijd een breuk ten opzichte van culturen, ook die van het Westen.

Wat dat laatste betreft, zij nog opgemerkt dat naarmate de cultuuropvatting traditioneler is, de breuk sterker tot uitdrukking zal komen. Omgekeerd geldt dat een cultuuropvatting die ruimte aan *overschrijding* van gegeven constellaties geeft, als vanzelf attent zal zijn op een mogelijke consonantie van de cultuurtendens en de universaliteit van mensenrechten. Hierbij is ook van belang wat eerder aan de orde kwam met betrekking tot het model van policentriciteit, met de beide varianten van dialogisch en competitief. In de debatten over de universaliteit van mensenrechten blijkt niets frustrerender te werken dan een monolitische opvatting van universaliteit. Komt die in stelling dan ontstaan al snel twee kampen. Enerzijds stellen diegenen zich op die deze aanspraak op universaliteit als zijnde ‘westers’ verwerpen, en die van de weeromstuit zelf in een vorm van particularisme belanden; aan de andere kant bevinden zich lieden die aan universaliteit op een wijze vasthouden die alle pluriformiteit uitsluit, zowel in competitieve als in dialogische zin.

In de tweede plaats, na de kwestie van principiële aanvaardbaarheid, komt die van de feitelijke mate van *acceptatie*. De mensenrechten zijn een wereldwijde zaak geworden, en zulks niet alleen qua acceptatie, maar ook voor wat betreft schending, zoals Lukes niet ongeestig opmerkt: ‘But virtually no one actually rejects the principle of defending human rights. The principle is accepted virtually everywhere. It is also violated virtually everywhere, though much more in some places than in others’.¹⁴⁴ Kritiek op de universaliteit van deze rechten heeft in de regel op de mate van feitelijke acceptatie betrekking. In zoverre dat het geval is, bewijzen de aangevoerde argumenten niets tegen de principiële universaliteit. Wat evenwel niet betekent dat ze volstrekt waardeloos zijn. Het ontbreken van feitelijke acceptatie is voor elk rechtssysteem op langere termijn funest. Ook mensenrechten kunnen het niet zonder een dragend ethos stellen.

Beperkingen

Sceptici zullen er op wijzen dat gaande van de binnenste naar de buitenste cirkel – zie het begin van de voorafgaande paragraaf – de notie van een universele discours almaar vager wordt. Het tegendeel is echter het geval. Het is veeleer de buitenste cirkel van jurisprudentie en sancties die het discours een eigen coherentie geven. Interne coherentie betekent per definitie een scherpe afgrenzing ten opzichte van de omgeving. Dit betekent bijvoorbeeld dat uitspraken over mensenrechten alleen dan relevant zijn wanneer ze aan stringente voorwaarden voldoen. Eén voorwaarde is dat de spreker tot de ‘vertooggemeenschap’ moet behoren, dat wil zeggen jurist, mensenrechtenactivist of politicus moet zijn om relevante uitspraken te kunnen doen. De feitelijke beperking

van de toegang kan als uitsluiting, en dus als machtsuitoefening worden geïnterpreteerd,¹⁴⁵ maar even onmiskenbaar is dat (mede) door het stellen van toelatingsvereisten een samenhangende praktijk ontstaat. In dit licht dienen ook de sancties te worden bezien. Tot aan het einde van de Tweede Wereldoorlog bestond er een schrijnende discrepantie tussen pretentie en feitelijkheid, aangezien handhaving van mensenrechten in feite afhankelijk was van het goeddunken van nationale staten. Hannah Arendt wist wat dat voor de honderdduizenden statelozen betekende.¹⁴⁶

Door de interne coherentie onderscheidt deze praktijk zich scherp van een andere vorm van universele integratie, die recent veel publiciteit ontvangt: het *worldwide-web*. Het internet verbindt weliswaar praktijken, maar op zodanige wijzen dat het educatieve, cultuurvormende moment, waarover het eerder in dit artikel ging), heel wel kan uitblijven. Typerend is het *chatten*, een conversatie op afstand, die duidelijk maakt dat van het worldwide web geen *sterke* universaliserende impuls uitgaat. Men kan zich op deze wijze met de eigen burens onderhouden, maar evengoed wereldwijd communiceren zonder dat er contacten in de directe omgeving ontstaan, zoals gold voor de man die pochte dat hij overal op de wereld vrienden had, behalve in zijn eigen omgeving: *none in this country, but all over the world*.¹⁴⁷ Anderzijds mogen de *beperkingen* van een sterke universaliteit niet uit het oog worden verloren. Het is een populair misverstand te menen dat een aanspraak op universaliteit op een breed gebied betrekking heeft, en strikt gesproken geen ruimte laat voor erkenning van culturele variabiliteit. Niets is minder waar: een aanspraak op universaliteit is altijd beperkt tot een bepaald opzicht. Mensenrechten vormen een beperkte praktijk. Deze rechten omvatten om te beginnen al niet het gehele domein van rechten en rechtspraktijken.¹⁴⁸ Zo blijft er ook principieel ruimte voor beleving en erkenning van culturele verscheidenheid. Wat dit betreft berust (bijvoorbeeld) Carol Gilligans verzet tegen universaliteit uit naam van *contextual particularity* op een misverstand ten aanzien van wat een aanspraak op universaliteit wel en niet behelst.¹⁴⁹

Het kan niet met voldoende nadruk worden gesteld: de universaliteit van mensenrechten maakt geen einde aan verschillen, noch aan geschillen. Om te begrijpen dat universaliteit geenszins het verdwijnen van verscheidenheid betekent, is het voldoende te bedenken dat het *gebruik* van rechten in relatie tot overheden en in het intermenselijke verkeer zelf nieuwe verschillen voortbrengt – een recht is immers tot op bepaalde hoogte een *recht op verschil*!¹⁵⁰ Wat geschillen betreft, denke men aan onenigheden bij de interpretatie van verdragsteksten. Wordt immers de interpretatie van deze teksten tot het vertoog gerekend, zoals wij deden, dan valt altijd te rekenen met immanente verschillen, zowel ten aanzien van uitleg van afzonderlijke artikelen als de prioritering. Maar dit alles behoeft aan de universaliteit niet af te doen, noch van de normatieve noch van de feitelijke. John Clayton zegt terecht over waarden: ‘Nor can they be expected to lead to global consensus on prioritization in the hierarchy of rights. But they remain strategies that can be pursued within the medium of the universal discourse of rights’.¹⁵¹ De verbinding van universaliteit met consensus, hoe gangbaar die ook moge zijn, berust op een serieuze misvatting.¹⁵²

Ethos

Zoals gezegd, kan geen rechtssysteem op langere duur zonder feitelijke acceptatie – reden waarom de wetgever altijd rekening houdt met het bestaande rechtsbesef. Wetgeving die deze aansluiting mist, verwordt op termijn tot een dode letter. Hetzelfde geldt voor de mensenrechten: zonder een dragend ethos gaan deze zweven. Het toepassen van sancties, hoe belangrijk ook voor de interne coherentie van deze rechtspraktijk, geeft uiteraard zelf geen verankering. Zonder begeleidend en dragend rechtvaardigheidsbesef zal het opleggen van sancties altijd de indruk van een schijnheilige vertoning wekken. In een cynisch klimaat gedijt het recht niet.

Waar het ethos vandaan komt? Met deze vraag zijn we terug bij de vraag naar (de bronnen van) de overstijgende tendensen in de culturen. Anders gezegd: het gaat erom wat culturen op langere termijn aan draagvlak te bieden hebben voor de praktijk van mensenrechten.

Conclusies

Hoe verschillend antropologen en filosofen de problematiek van universalia ook benaderen, het is duidelijk dat er in de inzichten die hier vanuit beide discussies naar voren werden gebracht opvallende parallellen zijn te vinden. Zo zagen we dat de vraag naar ‘inhoudelijke’ culturele universalia binnen de antropologie zowel als de filosofie gemakkelijk tot abstracte discussies voert waarvan de maatschappelijke betekenis niet moet worden overschat. Hoewel uit die discussies duidelijk wordt dat de culturele differentiatie haar grenzen heeft, is er bepaald geen eenstemmigheid over het verloop van die grenzen. Empirisch onderzoek maakt duidelijk dat zelfs de universaliteit van het incestverbod veel minder vanzelfsprekend is dan antropologen tot voor kort aannamen, terwijl nieuwe culturele ontwikkelingen het getal der culturele universalia nog verder kunnen doen verminderen. Enerzijds maken de theoretische discussies van filosofen over zaken als een algemeen menselijke natuur, als subculturele constanten en universele morele grondregels duidelijk, dat er alle reden is om de vraag naar universalia serieus te nemen. Anderzijds blijkt echter dat de universalia die in die discussie naar voren worden gebracht, allesbehalve onbetwist zijn.

In de tweede plaats vonden we in beide disciplines een aanzet tot een nieuwe visie op cultuur en mens. Eén die breekt met het traditionele beeld van een wereldsamenleving die is samengesteld uit naast elkaar staande, in de kern aan zichzelf gelijkblijvende en duidelijk ten opzichte van elkaar begrensde culturen. En die eveneens breekt met de gedachte dat die culturen het denken en handelen van de betreffende cultuurdragers volledig bepalen. Het nieuwe beeld is nu dat van een wereld waarin culturen in voortdurende transformatie zijn en in elkaar overvloeien en waarin mensen regelmatig onder invloed van de omstandigheden waarin ze verkeren, uit allerlei brokstukken nieuwe culturen en subculturen construeren.

In antropologisch perspectief verschijnt cultuur primair als een dynamiek, voortkomend uit een met de menselijke natuur gegeven vermogen in wisselende sociale en economische contexten zijn weg te vinden. Mensen doen dat met behulp van de culturele bagage waarover ze op dat moment beschikken, maar de ervaringen die ze ermee opdoen laten die bagage niet onberoerd. De zaken die zich als bruikbaar hebben bewezen worden eraan toegevoegd, terwijl de dingen waar mensen in hun bestaan geen emploti voor hebben er geleidelijk uit verdwijnen. Mensen worden dus niet alleen gezien als cultuur*drag*ers, maar evenzeer als cultuur*producent*en.

Binnen de filosofie is cultuur reeds lang geleden verbonden met het vermogen van de mens de context waarin hij leeft te overstijgen. In dat verband werd aandacht gevraagd voor de universaliserende tendensen die in culturen aanwezig zijn. Ook al komen inzichten over waarheid en moraal altijd voort uit een bepaalde culturele traditie, uit de discussie over ‘polycentrisch universalisme’ bleek dat die particularistische oorsprong van ideeën en inzichten niet uitsluit dat ze kunnen leiden tot gerechtvaardigde waarheidsaanspraken van universele strekking.

Het derde punt van convergentie tussen antropologische en wijsgerige zienswijzen is het gelegde verband met communicatie. Culturele universalia worden primair zichtbaar in de communicatie tussen mensen met verschillende culturele bagage. Zoals we zagen beschikken mensen over het vermogen over culturele grenzen heen te kijken en alternatieve manieren van denken en handelen op hun waarde te beproeven. Regelmatig blijkt dan dat ze het over bepaalde zaken met elkaar eens kunnen worden. Of ook dat ze het over bepaalde dingen fundamenteel oneens met elkaar kunnen zijn zonder dat dit meningsverschil berust op misverstand en onbegrip.

Wat is nu de zin van dit alles voor de praktische problematiek van de inrichting van een multiculturele samenleving? Onze conclusies trekken in feite een lijn die reeds werd uitgezet in de publicaties die de ethicus Musschenga en de filosoof Procee over die problematiek het licht hebben doen zien. Allereerst iets over de visie zoals die door eerstgenoemde is ontwikkeld. In een publicatie die hij samen met een van ons schreef, definieert Musschenga een *pluralistische* samenleving als ‘een samenleving die bestaat uit sociale groeperingen met verschillende culturele tradities’.¹⁵³ Een belangrijk principe dat hij poneert is dat van de *tolerantie*. Twee typen (‘arrangementen’) komen naar voren. In de eerste plaats tolerantie bij de gratie van macht. Daarvan is sprake als een dominante groep zelf grenzen stelt waarbinnen zij een relatieve autonomie aan minderheidsgroepen toekent – bijvoorbeeld voor de opbouw van een eigen gemeenschapsleven. Het tweede type daarentegen, het *democratische*, gaat van overeenstemming uit, en wel ten aanzien van grondnormen. Deze ‘pluralistische samenleving naar democratisch model’ veronderstelt een ‘normatieve conceptie van de goede samenleving’.¹⁵⁴

In de wijze waarop Musschenga de overeenstemming bepaalt, herkent men de gedachte van een dunne of minimale moraliteit. Het recht op eigen morele overtuigingen vindt bij de schrijver erkenning. Het tolerantie-beginsel wordt *zo dun* mogelijk

geformuleerd: 'Het tolerantie-principe vraagt van mensen niet meer dan dat ze in bepaalde gevallen geen actie ondernemen tegen handelingen die ze toch eigenlijk moreel sterk afkeuren'. De verhouding tussen *dun* en *dik* ligt in de volgende formulering besloten: 'Dat principe [van tolerantie] wordt gerechtvaardigd met een beroep op het recht van iedereen om z'n leven in te richten zoals hij zelf wil, zolang hij de belangen en het welzijn van anderen niet schaadt'.¹⁵⁵ Hiermee is naar zijn oordeel één van basisprincipes van de Nederlandse samenleving geformuleerd.¹⁵⁶

Een Rawlsiaans liberalisme? Niet in zoverre de nadruk op overeenstemming als dialogisch proces valt. Kenmerkend is deze positiebepaling: 'De stelling dat culturen gelijkwaardig zijn is evenzeer onhoudbaar als de stelling dat de ene cultuur beter is dan de andere. Over de waarde van culturen valt niets zinnigs te zeggen. Ik geloof dat iedere cultuur zwakke en sterke punten heeft. Om dat te kunnen vaststellen zijn transculturele criteria nodig. Dergelijke criteria zijn niet voorgegeven. Het formuleren van criteria waarover men het eens kan worden is een doelstelling van een dialoog tussen mensen uit verschillende culturen'.¹⁵⁷

In zijn *Over de grenzen van culturen* uit 1991 gaat Procee uitvoerig in op de problematiek van pluralisme en plurale samenlevingen. Hij bespreekt in dat verband de wijze waarop Penninx de verschillende normatieve visies op een multiculturele samenleving indeelt. Enerzijds zijn er 'de voorstanders van een plurale samenleving met min of meer gesloten culturele segmenten en met eigen culturele en maatschappelijke instituties, overkoepeld door een minimaal gezamenlijk staatsbestel.' Anderzijds: 'de pleitbezorgers voor een plurale samenleving met een hoge graad van culturele tolerantie en een voortdurende uitwisseling van cultuurelementen, leidend tot wederzijdse aanpassing'.¹⁵⁸ De tweede vorm, die duidelijk zijn voorkeur heeft, ligt in het verlengde van de normatieve conceptie van een goede samenleving zoals die door Musschenga wordt voorgestaan. Het boek eindigt met een lofrede op de dialooggedachte: 'Culturen verschillen in de mate waarin ze van vreemde tradities willen leren. Hoe meer ze dat doen, des te waardevoller zijn ze. "Gelijkwaardigheid van culturen" loopt daarom niet uit op het "ieder in z'n eigen hok", maar op het versterken van het interactieve verkeer tussen uiteenlopende gesocialiseerde mensen.'

Het is duidelijk dat de door Musschenga en Procee ontwikkelde visie op de problematiek van een multiculturele samenleving spoort met de inzichten waartoe wij in het voorgaande kwamen. Wel valt op dat beide auteurs weinig rekening houden met het dynamische karakter van cultuur, de onduidelijke, steeds vervloeiende grenzen en de rol die machtsverhoudingen, groepsbelangen en groepsidentiteiten spelen in de constructie van 'culturele eigenheid'. Typerend is bijvoorbeeld de reïficerende manier waarop Procee spreekt over 'culturen die (meer of minder) willen leren van andere tradities'. Ook is het moeilijk zich iets voor te stellen bij het contrast tussen de Nederlandse samenleving als een samenleving bestaande uit 'min of meer gesloten culturele segmenten' en een samenleving waarin 'voortdurende uitwisseling van cultuurelementen leidt tot wederzijdse aanpassing'. Alsof een moderne samenleving, waarin mensen

van verschillende culturele herkomst in allerlei verbanden met elkaar te maken hebben, waarin ieder een van staatswege geregelde schoolopleiding volgt en ieder onder invloed staat van de moderne, wereldwijd opererende communicatiemedia, zou kunnen bestaan uit min of meer gesloten culturele segmenten.

Bovendien: het is hoogst onduidelijk wat voor culturele segmenten dat eigenlijk zouden moeten zijn. Gaat het dan over een Berbers of een Marokkaans, een Turks of een Koerdisch cultuursegment, of om zoiets als een islamitisch cultuursegment? En als we het over een islamitisch cultuursegment hebben, moeten daar dan niet ook de Hindoestaanse, de Molukse en de Pakistaanse moslims toe worden gerekend? Moeten we spreken van een Surinaams cultuursegment, of van een Creools, Hindoestaans en Javaans cultuursegment? Hoe verhoudt zoiets zich dan tot de Antilliaanse cultuur? Vormen alle 'autochtone' Nederlanders één cultuursegment? En hoe staat het met al die uit allerlei hoeken van de wereld in Nederland aangekomen asielzoekers? Moeten die allemaal als aparte cultuursegmenten worden gezien?

Het beeld van een samenleving waarin voortdurende uitwisseling van cultuurelementen leidt tot wederzijdse aanpassing, levert al evenzeer problemen op. 'Uitwisseling' is nu niet direct het juiste woord voor wat er gebeurt als mensen met verschillende culturele achtergrond in de context van ongelijke machtsverhoudingen, tegenstrijdige belangen en verschillende identiteiten, gezamenlijk praktijken en vertogen gaan ontwikkelen rond de opgave van het met elkaar samenleven. Niet alleen omdat het een gelijkheid tussen de partners suggereert die er niet is, maar ook omdat er de suggestie van uitgaat dat mensen alleen maar iets van elkaar kunnen overnemen en niet samen tot iets nieuws kunnen komen.

Maar als we deze kritische kanttekeningen verdisconteren, is er nog méér reden om hun conclusies te onderstrepen. Als we op een vruchtbare wijze willen nadenken over de problematiek van een multiculturele samenleving dienen we niet zozeer uit te gaan van culturele grenzen die in het heden door betrokkenen worden getrokken, maar van mogelijkheden die mensen hebben om over die grenzen heen te kijken. We moeten afscheid nemen van het gangbare beeld van het kleurenmozaïek en zo'n samenleving eerder vergelijken met een waterverfschilderij waarin kleuren in elkaar overlopen om met elkaar nieuwe kleuren te vormen. Het woord 'cultuur' dient niet alleen de voorstelling van verschillende groepsidentiteiten op te roepen, maar ook het vermogen tot het overstijgen van dit soort sociale contexten.

Gelijkwaardigheid van afzonderlijke culturen kan daarom in een moderne multiculturele samenleving niet worden gezien als een van tevoren vaststaand gegeven. Het is iets dat zich moet bewijzen in het contact tussen mensen van verschillende culturele herkomst. De problemen van een multiculturele samenleving kunnen moeilijk worden opgelost als die verschillen worden beschouwd als een vaststaand en onontkoombaar gegeven waaraan niemand zich kan onttrekken en waaraan door betrokkenen zelf niets kan worden veranderd. Integendeel: die particularistische verschillen kunnen een bijdrage leveren aan de ontwikkeling van universalistische inzichten. Een illustratie daar-

van gaven we in wat hiervoor werd gezegd over de ontwikkeling van het vertoog over mensenrechten.

Zo zou het onjuist zijn ervan uit te gaan dat bijvoorbeeld het principe van de vrijheid van godsdienst zozeer van westerse makelij is dat mensen afkomstig uit culturen die niet zozeer op rechten, maar op eer en loyaliteit zijn ingesteld, het onmogelijk kunnen beamen. Vaak denkt men daarbij aan islamitische culturen die ook in Nederland vertegenwoordigd zijn. Men dient dan echter te bedenken dat in het Westen de godsdienstvrijheid tot ontwikkeling is gekomen in een context waarin de dominante religie het absolute monopolie meende te hebben op religieuze waarheid, en religie bovendien maatschappelijk te belangrijk werd gevonden om het vrij te kunnen geven. De gedachte van godsdienstvrijheid groeide in een historische situatie van inquisitie, geloofsvervolging en brandstapels. En nog steeds is dit recht niet onaangevochten. Tot op de dag van vandaag zijn er in Nederland christenen die niet willen weten van scheiding tussen kerk en staat en vasthouden aan de gedachte dat de overheid tot taak heeft ‘alle afgoderij en valse godsdienst uit te roeien’ en ‘het koninkrijk van Jezus Christus te bevorderen en het woord van het evangelie overal te doen prediken’.¹⁵⁹ Toch heeft het recht op godsdienstvrijheid wel degelijk haar wortels in de christelijke traditie. Het inzicht dat geloof en dwang niet met elkaar zijn te verenigen en dat geloof in de waarheid nooit kan worden afgedwongen is altijd in die traditie aanwezig geweest en speelde een grote rol in de acceptatie van het principe van godsdienstvrijheid door christenen. Ook van die christenen die onverkort vasthielden en vasthouden aan de exclusieve waarheid van hun geloof. Zoals er dus in het dominante, van eigen gelijk overtuigde christendom van eeuwen geleden, uitgangspunten voor godsdienstvrijheid als universeel recht te vinden zijn, valt niet uit te sluiten, dat de gedachte van vrijheid van godsdienst als mensenrecht ook aansluit bij bepaalde endogene islamitische vrijheidsopvattingen. Het feit dat er binnen de islam grote groepen mensen van mening zijn dat een moslim die zijn geloof verloochent de doodstraf verdient, doet in principe daaraan niet af.

Als het thema van godsdienstvrijheid als mensenrecht vanuit verschillende culturen – westerse zowel als islamitische – wordt benaderd, heeft dat gevolgen voor de wijze waarop het uiteindelijk wordt geformuleerd. Het valt dan ook niet te voorspellen op welke gedeelte inzichten het uitspreken van verschillen in visie op het recht van godsdienstvrijheid uit zal lopen. Voorspelbaar is hoogstens dat in zo’n confrontatie ook de gesecculariseerde Nederlandse cultuur niet buiten schot blijft. Ook de ideeën die in die cultuur leven over religie en religieuze waarheid zullen daarbij worden bevraagd. Als Nederlanders het recht op godsdienstvrijheid zien als een middel om culturen open te breken, is de interessante vraag hoeveel daarin doorwerkt van een sceptische traditie die vrijheid in dezen met religieuze onverschilligheid vereenzelvigd. Tenslotte, godsdienstvrijheid ziet er in een gesecculariseerde cultuur anders uit dan in culturen waarin religie een centrale rol speelt.

Onze conclusie is dus dat we in een multiculturele samenleving alleen verder komen als mensen elkaar aanspreken op de culturele grenzen die ze trekken en op de

verschillen van inzicht die hen verdeeld houden. Gemakkelijk is dat niet. Maar het is goed in de gaten te houden dat de problemen niet alleen liggen in de aard van de cultuurverschillen, maar ook in de context van macht, belang en identiteit waarbinnen de interculturele communicatie plaats heeft. De maatschappelijke discussie zoals die op dit moment wordt gevoerd, loopt het gevaar dat men zich zozeer laat biologeren door de op dit moment bestaande cultuurverschillen, dat men het zicht verliest op de mechanismen die die verschillen in stand houden (en soms zelfs creëren). In een multiculturele samenleving waar mensen kennis hebben van culturele alternatieven, dient de *culturele* bepaaldheid van het menselijk handelen vooral te worden begrepen via de omweg van de *sociale* bepaaldheid. Mensen nemen geen kennis van de beschikbare culturele alternatieven en komen er niet toe deze op hun mogelijke waarde te beoordelen, omdat de sociale verbanden waarvan men deel uitmaakt dat op alle mogelijke manieren bemoeilijken. Men is vaak te druk met zichzelf, te vanzelfsprekend overtuigd van de superioriteit van de eigen *ingroup*, te zeer bezig met het sluiten van de rijen en het benadrukken van de eigen identiteit. Bovendien zijn er in elke groep die zichzelf in culturele termen definieert, mensen, instanties en groeperingen die belang hebben bij het niet kennismaken en het niet overwegen van de culturele alternatieven die in een multiculturele samenleving worden voorgeleefd en daarom alles in het werk stellen om dat te voorkomen. Wanneer er sprake is van onvermogen om over culturele grenzen heen met elkaar te spreken over de onderlinge verschillen en de problemen die deze opleveren in het samenleven, is dat minder gelegen in (de inhoud van) die culturen zelf, dan in het feit dat men zich niet aan die sociale mechanismen kan ontworstelen.

Het is daarom onzes inziens tijd voor een ‘ontmythologisering’ van de term ‘cultuur’. In het verband van een multiculturele samenleving doet men er goed aan cultuurverschillen te behandelen als meningsverschillen en verschillen in levensstijl en levensovertuiging, die men niet ongezien behoeft te respecteren, maar waarover men in principe met elkaar kan spreken en waarover men wederzijds waardeoordeelen mag uitspreken.

De consequentie hiervan is dat we het probleem van multicultureel samenleven kunnen zien als een opgave waar we in onze samenleving al heel wat ervaring mee hebben opgedaan. Eeuwenlang reeds hebben in Nederland groepen samengeleefd met verschillende levensovertuigingen met de daaruit voortvloeiende subculturen – levensovertuigingen en subculturen die ook verbonden waren met verschillende groepsidentiteiten. Kenmerkend voor die groeps culturen was dat men weet had van de subcultuur van andere groepen en zich bepaalde voorstellingen had gemaakt van de aard en het belang van de onderlinge verschillen. Er ontstond een traditie waarin tolerantie (het accepteren dat anderen dingen doen en vinden die jij fout vindt) werd gecombineerd met discussie (het elkaar kritisch aanspreken op de subcultuur waartoe men zich rekent) – een discussie die nooit eindigt en soms hoog kan oplopen.¹⁶⁰

De opgave waarvoor de huidige multiculturele samenleving ons stelt is in principe van dezelfde aard maar wel aanzienlijk moeilijker. De cultuurverschillen zijn aanzien-

lijk groter dan die binnen het autochtone segment van de Nederlandse bevolking. Omdat de migrantengroeperingen nog slechts kort in ons land verblijven, zijn er ook minder dingen waarover men het al eens is geworden. De interculturele communicatie over de spelregels die in de Nederlandse samenleving gelden, stuit dan ook regelmatig op onoverkomelijke tegenstellingen. Toch moeten de mogelijkheden voor communicatie over culturele grenzen heen vooral niet worden onderschat. Steeds weer blijkt het in allerlei vormen van dialoog waaraan mensen vanuit hun eigen culturele traditie deelnemen, dat men het eens kan worden over ‘meta-criteria’: richtlijnen voor oordelen en handelen die de specifieke culturele tradities overstijgen. De ontwikkeling van een wereldwijd, steeds minder cultuur-specifiek vertoog over mensenrechten, is daarvan een illustratie. Die ontwikkeling maakt duidelijk hoe belangrijk het is wanneer dialoog verbonden is met gedeelde praktijken. Als mensen van verschillende culturele herkomst het met elkaar moeten zien te vinden in het kader van een opgave die ze allen belangrijk vinden, zullen ze gemakkelijker komen tot een gemeenschappelijk vertoog dat culturele grenzen overstijgt.

In het verband van de huidige multiculturele samenleving zijn die gedeelde praktijken er. Mensen moeten het met elkaar zien te vinden, of ze dat nu leuk vinden of niet. Die opgave is lastig genoeg. Niet alleen omdat een werkelijke dialoog over verschillen van mening die mensen diep raken, nu eenmaal moeilijk is, maar ook omdat zo’n dialoog plaats vindt in een context van tegengestelde groepsbelangen en maatschappelijke ongelijkheid. Hiervoor benadrukten we dan ook dat de belemmeringen voor een open communicatie vooral van sociale aard zijn. De cultuurverschillen waarover in het multicultureel vertoog zoveel ophef wordt gemaakt, zijn verbonden met groepsidentiteiten en groepsloyaliteiten en manifesteren zich in de context van de belangentegenstellingen en ongelijke machtsverhoudingen tussen de autochtone en allochtone Nederlanders.

Vaak kunnen mensen het zich sociaal niet veroorloven over de eigen culturele grenzen heen te kijken en worden ze op allerlei wijzen belemmerd in het overwegen van eventuele culturele alternatieven. En ook wanneer men daartoe wel in staat is, kunnen er zich voortdurend omstandigheden en gebeurtenissen voordoen waarin de voortgang van de dialoog over ‘meta-criteria’ wordt afgebroken omdat men zich terugtrekt in de eigen groepsidentiteit en in het *right or wrong: my group* van de groepsloyaliteiten.

En waar het gaat om de ongelijkheid tussen autochtonen en allochtonen is het goed ook in het oog te houden dat veel migrantengroepen door gebrek aan opleiding, (Nederlandse) taalvaardigheid en gezagvol intellectueel leiderschap nog niet in staat zijn volwaardig te participeren in het maatschappelijk en politiek vertoog over de juiste inrichting van een multiculturele samenleving. Zolang er vanuit de kring der migranten nog onvoldoende mensen zijn die op niveau aan dit vertoog kunnen deelnemen, blijft het zoeken naar ‘meta-criteria als maatstaf voor interculturele verhoudingen’ en het ‘onderzoek naar standpunten over culturele universalia die een relativiserende stem kunnen toevoegen aan het debat over cultuurverschillen’ goeddeels een zaak van

‘gevestigde’ Nederlanders en daarmee (op zijn best) een zaak van paternalistische goedwillendheid.

NOTEN

- 1 Een nadere uitwerking van deze definitie vindt men in Tennekes 1990.
- 2 Geertz 1973, 93.
- 3 In een artikel over het antropologisch cultuurbegrip zegt Geertz (1973, 44) onder meer: ‘Culture is best seen (...) as a set of control mechanisms – plans, recipes, rules, instructions (what computer engineers call “programs”) – for governing behavior’.
- 4 Zie bijvoorbeeld Wissler 1923.
- 5 Murdock 1940, 349-369.
- 6 Kroeber & Kluckhohn 1963, 348-349.
- 7 Aberle 1950. De gedachte van de functionele vereisten waaraan elke samenleving moet voldoen, is later onder meer uitgewerkt door Parsons.
- 8 Kroeber & Kluckhohn 1963, 337.
- 9 Eerst in de tweede helft van de afgelopen eeuw is daarover een veelheid aan vruchtbare ideeën ontwikkeld. Daarvoor behoeven we slechts te verwijzen naar het werk van antropologen als Geertz (1973), Hanson (1975), Lévi-Strauss (1962) en Sahlins (1976), en sociologen als Baumann (1973) en Archer (1988).
- 10 Een voorbeeld dat we overigens ook terugvinden in een publicatie van Kluckhohn waar deze ingaat op de vraag naar universalia. Kluckhohn 1954.
- 11 Wij verwijzen hier naar De Ruyter 1979.
- 12 Kluckhohn 1953, 516.
- 13 Het onderscheid tussen *universals of classification* en *universals of content* ontleen wij aan Brown 1991, 48.
- 14 Herskovits 1949.
- 15 Kroeber & Kluckhohn 1963, 349-350.
- 16 Kluckhohn 1953 en 1954.
- 17 Linton 1952 en 1954.
- 18 Ginsberg 1962.
- 19 Ginsberg tilt dus veel zwaarder dan Linton aan verschillen in moreel inzicht die te maken hebben met de mate waarin men de geldigheid van gedragsnormen beperkt tot de eigen groep.
- 20 Herskovits 1949, 70.
- 21 Murdock 1965, 149-150.
- 22 Kroeber & Kluckhohn 1963, 351.
- 23 Brown 1991, 143.
- 24 Die ‘persoon’ behoeft van Brown overigens geen man te zijn.
- 25 Hij noemt in dit verband onder meer Tiger & Fox 1974.
- 26 Humphrey 1976, 309.
- 27 Carrithers 1992, 49 spreekt van ‘released in history’.
- 28 Carrithers 1992, 87.
- 29 Idem, 70 (met verwijzing naar Weber).

- 30 Carrithers 1976, 91.
- 31 Zie hierover bijvoorbeeld Eriksen 1993.
- 32 Hofstede 1980, 21.
- 33 Hofstede 1991, 16.
- 34 Hannerz 1992, 264 e.v.
- 35 Van Binsbergen 1999.
- 36 NWO 1998, 22-23.
- 37 In aansluiting bij wat gangbaar is, nemen we in deze studie de term 'cultuur' in brede zin: dus ook levensbeschouwing en religie omvattend. Een diepgaander studie van deze identiteiten zou onzes inziens bij een scherpere afgrenzing van 'cultuur', c.q. 'cultureel', gebaat zijn. Zie Griffioen 1995, 204-226.
- 38 Voor een beschouwing waarin we ons kunnen vinden, zie Vermeulen 2001.
- 39 Over *divers relativisme*: zie de bijdrage van F. Kortmann (tabel 4 en explicatie) elders in deze bundel.
- 40 We zijn ons ervan bewust dat Rawls' aandacht na diens *Theory of Justice* verschuift van een universeel idee van recht naar de mogelijkheid van politieke stabiliteit voor moderne samenlevingen.
- 41 Zie Hare 1997, 145 over *general-specific* en *universal-particular*: 'All Americans are morally good' is een voorbeeld van een uitspraak die zowel algemeen is als bijzonder: 'algemeen' omdat deze alle leden van een groep betreft, bijzonder omdat de groep zelf niet universeel is.
- 42 Over *communicatief universalisme*: zie bijdrage F. Kortmann (vgl. noot 39); zie ook ons onderdeel 2 inzake Taylor en Habermas.
- 43 In het historische debat over de fundering van de UN Universal Declaration of Human Rights tussen Charles Malik (Libanon) en Peng Chun Chang (China) staan wij dichterbij laatstgenoemde: 'Malik believed the Declaration should be anchored more explicitly in "nature", Chang thought it better to leave it up to each culture to supply its own account of the philosophical underpinnings of human rights.' M.A. Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, cf. Urquart 2001, 34.
- 44 Musschenga 1983, 202. De passage vervolgt: 'Zo moet iedere cultuur regelingen kennen voor de verdediging tegen menselijke en dierlijke vijanden, voor het grootbrengen en opvoeden van kinderen, voor de partnerkeuze, voor de toedeling en verdeling van sociale rollen, etc.' Zie 204: 'sociologische konstanten' ofwel 'socio-kulturele basisproblemen'.
- 45 Wiredu 1990, 8. De zinsnede 'while there is only one world in which we all live, move, and have our being' parafraseert, met een naturalistische wending, een gedeelte van de toespraak van Paulus op de Areopagus (Hand. 17, 26-28). Hetzelfde nummer van *Quest* bevat een kritische reactie van Oruka 1990, 20-37. Vgl. Wiredu 1996.
- 46 Aldus Procee 1992, 52 – in reactie op het eerdergenoemde artikel van Wiredu.
- 47 We hebben het oog op een latere ontwikkeling bij Winch 1972.
- 48 De uitsluitend negatieve beoordeling van Berlin en Kay 1969 door Van Brakel is onzes inziens ongegrond (Van Brakel 1998, 24-35); voor een evenwichtiger beoordeling, zie Foley 1997, hfdst. 7.
- 49 Vgl. het slotgedeelte van Kloos 1987, waar de eenheid van het menselijke geslacht wordt geïntroduceerd als een postulaat waarmee de antropologie staat of valt.
- 50 Wiredu 1990, 16.
- 51 Zo bijvoorbeeld H.M. Kuitert, cf. Musschenga 1989, 161 e.v.
- 52 Musschenga 1983, 205.

- 53 'Het ontbreken van een feitelijk evenwicht binnen een wederkerige ruilrelatie van twee partners, tussen de kosten en de baten die de relatie de ene partner oplevert en de kosten en de baten voor de andere partner, is alleen dan gerechtvaardigd als er relevante verschillen tussen de partners aanwijsbaar zijn'. Musschenga 1983, 206.
- 54 Zie Musschenga 1983.
- 55 'Het geldende recht heeft een concretisering of positivering te zijn van het "hogere recht". Het laatste dient in de vele gepositiverde vormen van recht herkenbaar te zijn'. Klapwijk 1995, 189.
- 56 'Telkens draait het om (...) regelingen die zijn aangepast aan een gegeven tijdsorde en maatschappijvorm maar normatieve kracht behouden omdat en voorzover ze een vertijdelijking en vermaatschappelijking zijn van algemeen menselijke uitgangspunten. Om die reden maken ze ook transculturele herkenning (instemming zowel als afkeuring!) mogelijk'. Klapwijk 1995, 189.
- 57 Glas 1996, 88.
- 58 Finkelkraut 1987.
- 59 Idem, 51.
- 60 Kant 1784, 7e stelling.
- 61 Bijvoorbeeld: de neokantianen H. Rickert en B. Bauch; de cultuurfilosofen O. Spengler, A. Weber en H. Plessner. Bij ons onder anderen J. Huizinga en Karel Kuypers.
- 62 Krijnen 2001, hfdst. 6.
- 63 Weber 1935.
- 64 Arendt 1958. Overigens verplaatst zich bij haar het zwaartepunt van samenhang naar pluraliteit.
- 65 Zo bijvoorbeeld De Swaan 1996, 70: 'Deze ontwikkeling in de samenleving naar meer verfijnde, gevarieerde gedragsregels wordt het civilisatieproces genoemd'.
- 66 Een socioloog die wel een eindweegs met Cassirer meeding, was Norbert Elias: zie Maso 1992.
- 67 Van Baal 1971, 160.
- 68 'A symbol is not only universal but extremely variable. I can express the same meaning in various languages; and even within the limits of a single language a certain thought or idea may be expressed in quite different terms. A sign or signal is related to the thing to which it refers in a fixed and unique way'. Cassirer 1962, 36.
- 69 Yengoyan 1991, 728.
- 70 'So maybe we should conduct our discussions of education and citizenship, toleration and social peace, without the talk of cultures. Long ago, in the mists of prehistory, our ancestors learned it is sometimes good to let a field lie fallow'. Appiah 1997, 36.
- 71 Geertz 1973, 28, verwijzend naar Gilbert Ryle. In feite werd het dik-dun onderscheid al eerder door William James geïntroduceerd: cf. Mouw en Griffioen, 1994, 20-21.
- 72 Raes 1999, 253.
- 73 Rawls 1993, 147, vgl. 191-192. Een moeilijkheid is dat 'normatief' al te vlot met 'moreel' wordt vereenzelvigd. Deze kwestie blijft hier evenwel rusten.
- 74 Rawls 1972, 396 e.v., 464 e.v.
- 75 Idem, 263.
- 76 Het contrast van dun en dik duikt bij hem pas later op: cf. Rawls 1980, 549, inzake 'a thick and thin veil of ignorance'.
- 77 Overigens zonder dat de indeling naar religieuze, metafysische en morele doctrines ergens wordt uitgewerkt.

- 78 'Finally, Rawls challenges various "perfectionist" and communitarian theories – theories that look to the state to advance a single value system. Here Rawls has in mind the political ideals of fundamentalist Christianity and Islam, or indeed of those American communitarians who urge the state to promote the virtues of church attendance and family preservation'. Rogers 1999, 61.
- 79 Rawls 1993, vooral 78 (letterlijk: 'ethische waarden van autonomie en individualiteit').
- 80 'A society united on a reasonable form of utilitarianism, or on the reasonable liberalism of Kant or Mill, would likewise require the sanctions of state power to remain so. Call this "the fact of oppression".' Rawls 1993, 37.
- 81 Zie vooral 'The Idea of an Overlapping Consensus', in: Rawls 1993, 133-172.
- 82 Hordijk 2001 volgt deze lijn zover als hij kan.
- 83 Rawls 1993, 211, noot 42.
- 84 Daarom gaat *Political Liberalism* uitdrukkelijk uit van een 'reasonable pluralism'. Zie 'Introduction', vooral xvi-xvii. Uitgesloten worden comprehensieve doctrines die irrationeel of uitzinnig heten te zijn. Rawls zegt niet wie uitmaakt wat irrationeel of uitzinnig is. Groen 1991, 553-554.
- 85 Intussen wordt voor de conceptie van rechtvaardigheid zelf (inclusief de idee van een overlappende consensus) wel degelijk een intrinsieke morele betekenis geclaimd. Struijs 1998, 57.
- 86 Zie bijvoorbeeld Grant 1974 en Heller 1989. Heller verdedigt het bestaan van universele waarden. Voor Grant maken de subjectivistische connotaties 'waarde' ongeschikt om aanspraken op universaliteit te schragen. O'Donovan 1984.
- 87 Zie Struijs 1998.
- 88 Cf. Pourtois 2000, 8, 14-21 (de auteur maakt één uitzondering: voor Musschenga vanwege diens verdediging van een conceptie van intrinsieke waarde: 7, 18.)
- 89 Foney 2000.
- 90 Zie de slotzin van Foney's commentaar: 'But until those who decry the collapse of a common notion of the good life explain exactly how government-imposed character and morality can coexist with the rights of dissenters and minorities, liberalism will not have outlived its usefulness'.
- 91 Walzer 1994, xi.
- 92 'I was ready, of course, to express my solidarity with the Chinese students in Tienanmen Square in 1989. But this readiness reflected a morally (and politically) minimalist position: solidarity with all students, despite the disagreements among them, against the tyrants'. Walzer 1994, 59.
- 93 'I do defend the minimal rights of Chinese, as of Czech, demonstrators. But these are unknown, and therefore abstract individuals: minimal rights are all they have. Rights-in-detail, rights thickly conceived, belong only to concrete men and women (...)' . Walzer 1994, 60; vgl. 1-4, 9-11, 18, 19, 45.
- 94 Zie de ondertitel van *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Zie echter Kymlicka's argument dat ook relaties binnen de leefwereld *dun* kunnen zijn. Over Quebec: 'Autonomous individuals value their national identity not in spite of its thinness, but rather because of it (...)'. Walzer 1997, 40.
- 95 Walzer 1997.
- 96 Rawls 1993, 297.
- 97 Idem, 135.
- 98 Idem, 144.
- 99 Idem, Introduction xviii, xvi.
- 100 Raes 1999, 264.

- 101 Vragen zoals bijvoorbeeld door Grant (1974) en Groen (1991) gesteld.
- 102 Rawls 1993, 197-198, in aansluiting op I. Berlins stelling dat er geen samenleving is zonder verliezen (*no social world without loss*).
- 103 MacIntyre 1981, 119.
- 104 Idem, 67.
- 105 Idem, 68.
- 106 Idem, 205.
- 107 MacIntyre 1988.
- 108 Idem, 354-355, 360-361.
- 109 Zie vooral hfdst. 18: 'The Rationality of Traditions'.
- 110 Interessant is in dit opzicht de Indiase bundel van Habib en Raina 1999, vooral 284, 317.
- 111 Cf. Needham II: 'History of Scientific Thought'. Overigens heeft Needhams diskwalificatie van het (neo-)confucianisme als regressieve factor ook kritiek ontmoet, zie bijvoorbeeld Habib en Raina 1999, 48 e.v.
- 112 Habib en Raina 1999, 317.
- 113 Geciteerd door Habib en Raina 1999, 317.
- 114 Vooral Vol I (1965) en Vol IV: 3 (1971) – dit boek, handelend over bouwkunst en scheepvaart, vormt het kroonjuweel van de serie.
- 115 '[T]he autochthonous ideas of a supreme being, though certainly present from the earliest times, soon lost the qualities of personality and creativity. The development of the concept of precisely formulated abstract laws capable, because of the rationality of an Author of Nature, of being deciphered and re-stated, did not therefore occur. The Chinese world-view depended upon a totally different line of thought (...)' Needham II, 582.
- 116 Leibniz 1994, 46-47. Vergelijk Procee 1991, 50.
- 117 'Our folly is indeed great, but quite universal', op.cit. 47.
- 118 Habib en Raina 1999, 80.
- 119 'Of course, China neither would nor could set herself alone apart from the general current of the history of mankind at large, but she will join it through a course of her own'. He 1991, 564.
- 120 Zie Hegel 1821, §§ 321-360, over de wedstrijd der volkeren en de wereldgeschiedenis als wereldgericht.
- 121 Cf. Nussbaum 1989, 40: 'But how do we get from Aristotle to Augustine? The book is silent. We are simply transported into the Christian era, and, as if we are Christians already, we are asked to imagine the challenges the Christian position faces from its pagan adversaries'.
- 122 Lemaire 1976, 378. De argumentatie strekt zich uit over 185-378.
- 123 Cf. Bell 1999, 851. Bell typeert Taylors standpunt als een 'mutual learning from each other's moral universe'.
- 124 Taylor 1999, 143.
- 125 Idem, 136: 'profound sense of difference'.
- 126 Idem, 136: 'fusion of horizons'.
- 127 Taylor 1995, 87.
- 128 'Een 'nieuw vergelijkend vocabulair' (Taylor 1995, 83); 'framework to consider the differences' (Taylor 1999, 130). Overigens drukt Taylor zich in een opstel uit 1999 zo voorzichtig uit dat Bell kan concluderen: 'Note that Taylor does not claim to be "transcending cultural particularity". Rather, representatives of different cultures would agree on the value of fundamental human

- rights norms, though they would agree for different reasons. But Taylor does not expect that we can forge an unforced consensus on universal human rights norms by overriding or “transcending” the norms of non-liberal cultures’. Bell 1999, 851.
- 129 Een uitvoerige en grondige analyse geeft Michfelder en Palmer 1989. Shin 1994 biedt een beoordeling tegen de achtergrond van Gadamer’s cultuurfilosofie.
- 130 Kimmerle 1995, 19, 20.
- 131 Van Brakel 1998.
- 132 Rockefeller 1995, 114.
- 133 Taylor 1999, 144.
- 134 De Boer 1995.
- 135 Een voorbeeld van het alteriteitsdenken geeft de volgende zinsnede uit een bespreking van twee werken van Walzer: ‘By contrast, I think that what is of universal value in particular political cultures is seen in what is other within each culture. What is of universal value becomes visible when we recognize the other not only within different political cultures but also within our own’. Orlie 1999, 149.
- 136 Gadamer in Michfelder & Palmer 1989, 113.
- 137 Idem, 270.
- 138 Van Brakel 1998, hfdst. 1, 3.
- 139 ‘Praktijk’ vormt een kenmerkend begrip in de theorieën van Wittgenstein, Bourdieu, MacIntyre, Ricoeur en Walzer. Zie De Haas 1999 inz. Ricoeur en MacIntyre. Walzer (1983) is nog altijd invloedrijk, ofschoon zijn indeling een heldere systematiek mist. Hij noemt als voorbeelden van praktijken onder andere buurtschappen, clubs, de polis, de kibboets, moderne bureaucratieën, fabrieken, scholen, huwelijk, gezin, familie, en de vakantie en de sabbath.
- 140 Uit het naschrift van de vertaler, mevr. C.P. Heering-Moorman: ‘En waarom zou de bijna ingesluimerde term *vertoog* niet worden gewekt om het woord *discours* de hand te reiken?’. Foucault 1976.
- 141 Cf. Foucault 1976, 19.
- 142 De Boer 1991, 181-191, vooral 189.
- 143 Howard 1995, 9, geciteerd door Bielefeldt 1998, 18.
- 144 Lukes 1993, 20.
- 145 De term ‘vertooggemeenschappen’ stamt van Foucault. Deze heeft echter geen oog voor intrinsieke normativiteit: ‘We moeten het vertoog zien als een vorm van geweld dat we de dingen aandoen, of in elk geval als iets concreets dat we ze opleggen’. Foucault 1976, 42-43.
- 146 Cf. Arendt 1958, hfdst. 9 ‘The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man’ over de ervaring van de statelozen ten tijde van de Tweede Wereldoorlog: ‘The Rights of Man, supposedly inalienable, proved to be unenforceable’. (293).
- 147 Locke 2000.
- 148 Rawls 1993b.
- 149 Cf. Hare 1997, 144. Terecht stelt John Hare: ‘But a maxim can be universal yet concrete, in the sense of mentioning (in universal terms) anything that distinguishes this situation from any other’ (145). Vgl. de uitspraak van G. Obeyesekere: ‘cultural differences can coexist with family resemblances and structural similarities’. Lukes 2000, 12.
- 150 Taylor 1995; Appiah 1997. Niet voor niets spreekt het bekende handboek van Van der Pot-Donner (1989, 261) bij artikel 1 van de Grondwet van een recht om ongelijk te zijn: ‘De aan de

overheid opgelegde plicht tot gelijke behandeling betekent voor de burger een recht om ongelijk te zijn aan anderen en toch gelijk behandeld te worden’.

- 151 ‘Local Rights and Universal Declarations’, in: An-na’im e.a. 1995, 266
- 152 Habermas is één van de oorzaken van de vereenzelviging van discours met consensus. Zoals een interpreet het formuleert: ‘Discourse ethics is an attempt to articulate those rules and communicative presuppositions that make it possible for participants in practical discourse to arrive at a valid, rational consensus on social norms’. Cf. Cohen ‘Discourse Ethics and Civil Society’, in: Rasmussen 1990, 84.
- 153 Tennekes & Musschenga 1984, 114.
- 154 Idem, 115.
- 155 Idem, 117.
- 156 Idem, 122, 124.
- 157 Musschenga & Tennekes 1986, 78, geciteerd door Procee 1991, 51. Een punt voor verdere discussie is of het eindpunt van het dialogische proces niet al is vastgelegd, namelijk als de sociale grondnormen ofwel basisregels. Andere uitspraken wijzen evenwel weer naar een open veld van mogelijkheden. Ter illustratie: ‘Tradities die in een dialoog met elkaar zoeken naar de grondslagen van een pluralistische samenleving kunnen niet anders dan hun morele overtuigingen veranderen. Onderdeel van dat veranderingsproces is dat iedere traditie voor zichzelf steeds opnieuw een eenheid tussen moraal en het goede leven probeert te formuleren. De oorspronkelijke eenheid van moraal en het goede leven binnen een traditie moet op een hoger niveau opnieuw bewerkstelligd worden’. Musschenga 1989, 175.
- 158 Procee 1991, 166.
- 159 We citeren hier uit artikel 36 van de ‘Nederlandse Geloofsbelijdenis’.
- 160 Voor een uitvoeriger behandeling van die parallel tussen pluraliteit binnen de kring van autochtone Nederlanders en die tussen autochtone en allochtone groepen, zie Tennekes 1987a.

Psychiatrie in een multiculturele samenleving

Deze conceptueel-theoretische studie handelt over transculturele psychiatrie. Ze sluit aan bij de discussie over integratie van etnische minderheden in de Nederlandse samenleving. In deze discussie komen twee opvattingen naar voren. De ene gaat ervan uit dat integratie, ofwel volledige participatie, bereikt kan worden via inburgering van de nieuwkomers in de bestaande Nederlandse cultuur. De andere veronderstelt dat integratie alleen mogelijk is wanneer beide partijen een aandeel leveren aan de totstandkoming van een multiculturele samenleving. Deze opvattingen treft men ook aan binnen de psychiatrie. Sommige hulpverleners menen dat patiënten uit niet-westerse culturen hun weg kunnen vinden binnen de bestaande westerse psychiatrie. Anderen denken dat de minderheden vragen om een nieuwe psychiatrie waaraan beide partijen een bijdrage moeten leveren. De Raad voor de Volksgezondheid en Zorg (RVZ)¹ neigt tot de laatste opvatting. In zijn rapport *Interculturalisatie van de gezondheidszorg* concludeert de raad dat de Nederlandse gezondheidszorg, en in het bijzonder de geestelijke gezondheidszorg (GGZ), zich onvoldoende heeft aangepast aan patiënten uit etnische minderheidsgroepen. In veel gevallen worden klachten onvoldoende herkend omdat men te weinig rekening houdt met het feit dat patiënten uit andere culturen een ander ziektebeleven en ziektegedrag kunnen vertonen. Dit leidt tot onjuiste behandelingen. In andere studies² is men optimistischer over de kansen voor minderheden binnen de bestaande Nederlandse GGZ. Naast verschillen in opvattingen over ziekten en afwijkende ziektepresentaties vertonen allochtonen en autochtonen aanzienlijke overeenkomsten in hun hulpbehoeften. De mate van tevredenheid met de Nederlandse GGZ zou bij bepaalde groepen allochtonen tamelijk hoog zijn. Gewaarschuwd wordt voor stereotypering van minderheden. Door weinig oog te hebben voor de overeenkomsten met autochtone Nederlanders werpt men onnodige barrières op in de transculturele hulpverlening.

Deze twee opvattingen raken aan de aloude discussie tussen de universalisten en de relativisten binnen de psychiatrie. Universalisten veronderstellen dat psychiatrische ziekten algemeen menselijke verschijnselen zijn, net als suikerziekte of een hartinfarct. Aan deze ziekten ligt een universele (biologische) basis ten grondslag. Transculturele

verschillen in psychopathologie zijn slechts oppervlakteverschijnselen. Westerse psychiatrie is daarom algemeen toepasbaar. Relativisten bestrijden dit omdat elke cultuur haar eigen taal heeft voor ziektegevoel en eigen vormen van ziektegedrag kent.

Deze studie gaat in op het universalisme-relativisme debat. De auteur inventariseert problemen die zich voordoen bij het bieden van geestelijke gezondheidszorg binnen een multiculturele samenleving en verkent strategieën voor oplossingen hiervoor. Hij maakt gebruik van bestaande theorieën binnen de transculturele psychiatrie en herinterpreteert empirisch materiaal op dit gebied. Ook put hij uit eigen transculturele ervaringen, opgedaan als psychiater in Ethiopië.

Etnische minderheid

Voor de nieuwkomers in Nederland zijn veel termen in gebruik, met steeds andere cijfers. Penninx noemt er vier. Op 1 januari 1998 woonden er in Nederland 1.346.000 *migranten*, dat wil zeggen mensen die buiten Nederland geboren zijn. Dat is 8,6 procent van de totale bevolking. Nemen we het staatsburgerschap als criterium, dan telde Nederland toen 678.000 *vreemdelingen*, ofwel 4,3 procent van de bevolking. Met *allochtonen* worden mensen aangeduid die in Nederland wonen en van wie tenminste één ouder niet in Nederland geboren is. Een allochtoon van de eerste generatie is zelf ook in het buitenland geboren; een van de tweede generatie is in Nederland geboren. Er leven 2,6 miljoen allochtonen in Nederland. Dat is 16,9 procent van de Nederlandse bevolking. Deze omschrijving is erg ruim. Koningin Beatrix en haar kinderen vallen er ook onder. Dit begrip allochtoon heeft weinig waarde voor het onderhavige onderwerp. Bruikbaar is de omschrijving *etnische minderheden*. Hiermee worden mensen aangeduid die een cultuur bezitten die afwijkt van de Nederlandse, én die tot de lagere socio-economische klassen behoren. Het betreft vooral Turken, Marokkanen, Surinamers, Antillianen, Molukkers, vluchtelingen, zigeuners en woonwagenbewoners. Op deze groepen is het Nederlandse minderhedenbeleid gericht. Iets meer dan één miljoen mensen, of zeven procent van de Nederlandse bevolking, behoren tot de groep van de minderheden.³

Cultuur

Cultuur is geen eenduidig begrip. Het wordt gebruikt in veel betekenissen. Tennekes omschrijft cultuur als 'een samenhangend geheel van betekenissen dat de mens oriënteert op de werkelijkheid waarin hij leeft, hem inzicht geeft in de dingen waar het in het leven om gaat en welke normen zijn leven richting dienen te geven'.⁴ Cultuurverschillen komen tot uiting in uiteenlopende opvattingen over individualiteit, groepsnormen, partnerkeuze, man-vrouw verhoudingen, uiterlijkheden, fysiek geweld,

gezichtsverlies, sociale controle, et cetera.⁵ In de loop der tijden zien we grote variaties in wat er onder cultuur wordt verstaan. In de romantiek had het begrip cultuur een statische betekenis, de vast combinatie van raciale, biologische en beschavingskenmerken van groepen mensen. Margaret Mead noemt dit postfiguratieve culturen.⁶ Men vond ze nog lang in de gesloten traditionele gemeenschappen van landbouwers in Afrika. Waarden, normen en gebruiken werden er min of meer onveranderd doorgegeven van generatie op generatie. Dit romantische cultuurbegrip werd misbruikt door de koloniale mogendheden. Ze gingen de beschavingskenmerken van groepen gekoloniseerden als inferieur opvatten. De nazi's deden hetzelfde met raciale en biologische kenmerken van bepaalde bevolkingsgroepen. Vanwege de associatie met racisme en discriminatie ontstond er een taboe op het gebruik van het woord ras en op onderzoek naar biologische verschillen tussen etnische groepen.⁷

Na de Tweede Wereldoorlog werd het cultuurbegrip versmald tot alleen de sociologische kenmerken van bepaalde groepen mensen. Het heeft overeenkomsten met het begrip cofiguratieve cultuur van Margaret Mead. Cofiguratieve culturen zijn meer dynamisch. Binnen één generatie blijven de waarden en normen min of meer stabiel, maar in volgende generaties zijn er duidelijke verschillen waarneembaar. Men kan denken aan Nederlandse plattelandssamenlevingen van vóór de Tweede Wereldoorlog. Dit soort denken over culturen heeft zijn weerslag gehad op de hulpverlening. Hulpverleners moesten de Turkse en Marokkaanse cultuur kennen, om patiënten uit die landen te kunnen helpen. Deze opvatting leidde gemakkelijk tot stereotyperingen van de minderheidsgroepen. Immers, dé Turk bestaat niet, net zo min als dé Fries. Ook binnen minderheidsgroeperingen bestaan soms grote en antagonistische verschillen. Door toenemende migratie, verstedelijking en uitbreiding van communicatiemogelijkheden zijn mensen uit verschillende culturen steeds meer in contact met elkaar gekomen en beïnvloeden zij elkaar. De werelden van de vreemde exotische gesloten culturen zijn daardoor nu definitief op hun retour. De westerse cultuur is momenteel dominant. Wereldwijd worden westerse onderwijsmethoden, democratische bestuursystemen, economische stelsels en gezondheidszorg ingevoerd.

Vanuit divers relativisme (vergelijk tabel 4) maken sommigen zich zorgen over de verwesterlijking van de niet-westerse wereld. Ze pleiten voor het behoud van het 'eigene' van mensen uit niet-westerse culturen. Steunebrink betitelt dit soort normerende pleidooien als een merkwaardige vorm van westerse oververhitte filantropie, waarachter veel onzekerheid over de eigen identiteit schuilgaat. Zulke mensen waken over het 'eigene' van de niet-westerse culturen dat ze voor een belangrijk deel zelf geconstrueerd hebben. Ze proberen niet-westerse mensen in een wereld van exotische bijzonderheden op te sluiten, en gaan voorbij aan de huidige intensieve communicatie tussen mensen van verschillende culturen op deze wereld. Ze missen de aansluiting met de modernisering die zich ook in snel tempo binnen niet-westerse culturen voltrekt. Bovendien, welke argumenten zouden deze westerse mensen kunnen aanvoeren om zelf van bijvoorbeeld westerse geneeskunde gebruik te maken, maar mensen uit andere culturen

deze geneeskunde te ontzeggen?⁸ Cultuur heeft nu een interactief karakter. Ze wordt gevormd door de dagelijkse activiteiten van mensen, én geeft vorm aan deze activiteiten. Ze is niet zozeer het *product* van mensen, maar het *proces* dat zich tussen mensen afspeelt.⁹ Cultuur wordt zichtbaar in wat bij mensen op een bepaald moment aan de orde is, in communicatie, rituelen, metaforen en gebruiken. Cultuur manifesteert zich in het gezin, op het werk, op school, in de politiek, in de kerk et cetera. Geslacht, leeftijd, sociale klasse, etnische achtergrond en persoonlijke ambities hebben hun invloed op dit interactionele gebeuren dat cultuur genereert. Cultuur is dus geen kenmerkende blauwdruk meer van bepaalde groepen in de samenleving, maar verandert voortdurend onder invloed van een veranderende omgeving. Margaret Mead spreekt in dit verband van prefiguratieve culturen. In zulke culturen veranderen de waarden en normen in snel tempo, ook binnen één generatie. De moderne mens verwerft zijn culturele identiteit niet meer door zijn geboorte in een bepaalde groep, maar door een mengeling van allerlei factoren. Het romantische, ideaaltypische, statische cultuurbegrip van wel-er is dus geëvolueerd tot het huidige open, dynamische, interactionele cultuurbegrip.

De Nederlandse multiculturele samenleving

Nederland is een multiculturele samenleving. De Raad voor het Openbaar Bestuur (ROB) onderscheidt vijf gradaties in de institutionalisering van multiculturaliteit: (1) Multiculturaliteit blijft beperkt tot de privé-sfeer. (2) Ze manifesteert zich binnen de eigen groeperingen van minderheden. (3) Ze uit zich in publieke erkenning van eigen organisaties van minderheden, zoals islamitische scholen. (4) Ze leidt tot maatschappelijke differentiatie met juridische consequenties, zoals erkenning van eerwraak. (5) Ze geeft zelfbestuur aan minderheidsgroeperingen. De twee eerste vormen zijn in de Nederlandse multiculturele samenleving onomstreden. De laatste is niet aan de orde. Het debat speelt zich af rond de derde en vierde vorm van multiculturaliteit.¹⁰ Schnabel onderscheidt A-, B- en C-culturen.¹¹ De A-cultuur is de algemene en openbare cultuur. Deze is maatgevend voor iedereen en komt tot uitdrukking in de Grondwet. De B-cultuur komt tot uitdrukking in het alledaagse leven van schoolgaan, werken en maatschappelijke participatie. Hierin bestaat voor individuen een beperkte vrijheid; de grenzen worden aangegeven door de A-cultuur. De C-cultuur uit zich in de individuele levensstijl. Hierin bestaat een veel grotere mate van vrijheid. Het debat over de multiculturele samenleving speelt zich af rond de grenzen van de B-cultuur.

Met zijn artikel 'Het multiculturele drama' heeft Scheffer een forse impuls gegeven aan het debat over de Nederlandse multiculturele samenleving.¹² Hij stelt dat werkloosheid, armoede, schooluitval, criminaliteit en gettovorming in de grote steden steeds grotere vormen aannemen onder allochtonen. Maar dit lijkt de Nederlandse samenleving weinig te deren. De overheid trekt zich steeds meer terug. Haar zorg voor de zwakkeren in onze samenleving lijkt te verdampen in zelfvoldaanheid over het onvolprezen

poldermodel. Gelaten kijkt Nederland toe hoe zich een multicultureel drama onder zijn ogen voltrekt. Onder het mom van tolerantie ontstaat er een maatschappelijke tweedeling en gaan hele generaties migranten te gronde. Met de mond belijden autochtonen veelal dat ze integratie van migranten in de Nederlandse samenleving nastreven. Scheffer vraagt zich evenwel af hoe migranten kunnen integreren in een cultuur als de Nederlandse, die heden ten dage zo weinig herkenbaar is. Autochtone Nederlanders hebben immers zelf weinig gemeenschappelijk cultureel en historisch besef. Een samenleving die haar eigen cultuur verwaarloost en verloochent heeft nieuwkomers weinig te bieden. Binnen een gemakzuchtig quasi-multiculturalisme wordt de kans op fundamentalisme en rassenstrijd steeds groter. De oplossing zoekt Scheffer allereerst in een herwaardering van de Nederlandse taal, historie en cultuur. In een dialoog met de migranten – nadrukkelijk in de Nederlandse taal – moeten autochtone Nederlanders hun cultureel erfgoed inbrengen en migranten het hunne. Wederkerigheid is daarbij belangrijk. Maar dit kan niet verhelen dat het Nederland uiteindelijk gaat om de verdediging van zijn open Nederlandse samenleving. Ook het kabinet gaat ervan uit dat culturen in principe gelijkwaardig zijn, maar dat *diversiteit natuurlijk zijn grenzen heeft*.¹³ Volgens Scheffer is integratie van minderheden met behoud van hun eigen identiteit een vrome leugen en theoretisch onmogelijk. Ook Schnabel gelooft niet in een multiculturele samenleving waarin de verschillende culturen gelijke kansen hebben om tot een nieuwe, eigen cultuur te komen. Hij pleit voor inburgering van minderheden in de Nederlandse samenleving via de weg van assimilatie, waaraan hij wel toevoegt dat dit ‘overigens niet gelijk hoeft te staan met het verlies van iedere vorm van culturele eigenheid’.

Naast positieve reacties riep het betoog van Scheffer ook negatieve op vanwege de nationalistische strekking ervan. Het voorstel om de Nederlandse taal en cultuur als fundament en uitgangspunt te nemen voor de integratie van allochtonen is doodgewoon nationalisme, en niet een oplossing voor de geschetste problemen, aldus Coronel.¹⁴ Scheffer zet volgens laatstgenoemde de klok terug. Nederland raakt steeds meer betrokken bij de eenwording van Europa en is medeverantwoordelijk voor het wereldgebeuren. Het land levert daarvoor een stuk van zijn nationale culturele identiteit in. Landsgrenzen vervagen of verdwijnen. Nationale fierheid, als remedie voor integratieproblemen met mensen uit andere culturen, zoals Scheffer voorstelt, is achterhaald. Nederland globaliseert. De komst van migranten naar Nederland draagt daaraan bij, én is daarvan een gevolg. Een multiculturele samenleving moet, volgens Kooy, niet alleen aan de verschillende minderheidsgroeperingen de mogelijkheid bieden om cultureel naast elkaar te bestaan, maar vereist een actieve houding van alle partijen.¹⁵ Kooy vindt dat Scheffer de autochtone meerderheid te veel buiten beeld houdt wanneer het gaat om een oplossing voor het integratieprobleem van minderheden.

De Sloveense filosoof en analyticus Zizek deelt de opvatting van Kooy. Hij eist een actieve houding van alle partijen in het proces van multiculturalisatie. Voor de omschrijving van de huidige problemen rond de multiculturaliteit in de westerse samen-

leving introduceert hij een nieuwe term: *interpassiviteit*. Interpassief staat tegenover interactief. Interactief betekent dat allochtonen en autochtonen als twee partijen met elkaar omgaan, naar elkaar luisteren en elkaar activeren. Onder interpassiviteit verstaat Zizek dat de allochtone partij passief moet zijn, en zich tegenover de autochtone partij moet gedragen als object, vergelijkbaar met het enkele jaren geleden populaire speelgoed, de tamagochi. De tamagochi belichaamt een pure virtuele passieve ander die de speler bombardeert met vragen en hem of haar aanzet tot nerveuze activiteit om het stuk speelgoed tevreden te houden. De acties van de speler zijn er niet op gericht om de situatie van de tamagochi te veranderen, maar om deze op het meest elementaire niveau juist onveranderd te laten. Van de allochtonen wordt eveneens verwacht dat ze de rol spelen van de passieve ander, om de autochtone partij in staat te stellen om met hen als object om te kunnen gaan. Want zodra de allochtone partij haar passieve rol als object niet meer wil spelen, komen er moeilijkheden. In onze westerse samenleving blijkt de tolerantie voor minderheden slechts een oppervlakkige. Afrikaanse muziek, dans en eethuizen zijn leuk voor de autochtone Nederlanders. Maar oog in oog met Afrikaanse gebruiken, zoals polygamie of het uithuwelijken van kinderen, om maar te zwijgen van vrouwenbesnijdenis, worden autochtone multiculturalisten opeens heel intolerant.¹⁶ Kooy bekritiseert het *interpassieve* integratiebeleid van minister Van Boxtel. Deze stelt in de Opiniëpagina van *NRC Handelsblad* van 12 februari 2000 dat de normen en waarden van de Nederlandse samenleving niet alleen moeten worden overgedragen aan de nieuwe Nederlanders, maar dat ook geprobeerd moet worden ze bij hen in te prenten. Houdt men de noodzaak van aanpassing van de autochtonen aan de nieuwe situatie buiten de discussie, dan stevenen we juist af op een ‘multicultureel drama’, aldus Kooy.

Gezondheidstoestand minderheden en zorg

De gezondheidstoestand van etnische minderheden in Nederland is relatief slecht. Zo komen onder hen meer zuigelingensterfte en sterfgevallen onder de 35 jaar voor dan onder autochtone Nederlanders, alsook meer infectieziekten en maagzweren.¹⁷ Over de prevalentie van psychiatrische ziekten bij minderheden in Nederland is weinig met zekerheid te zeggen. Er is nauwelijks onderzoek gedaan op dit terrein. In onderzoeksopzetten worden minderheidsgroepen nogal eens uitgesloten om betrouwbaarheids- en validiteitsproblemen te omzeilen. Dit vanwege taalproblemen en moeilijkheden met de vertaling van concepten in vragenlijsten en andere onderzoeksinstrumenten. Nog minder weten we over het vóórkomen van psychiatrische problematiek, uitgesplitst naar verschillende minderheidsgroepen, omdat de etnische herkomst van de patiënt vaak maar beperkt, en niet steeds op eenzelfde wijze wordt vastgelegd in GGZ-registratiesystemen. Zo komt het geboorteland van de ouder(s) niet voor in enig systeem. Daardoor blijft de psychiatrische problematiek van de tweede generatie alloch-

tonen die in Nederland geboren is en de Nederlandse nationaliteit heeft, buiten beeld. In de intramurale GGZ wordt alleen vermeld of de patiënt *Nederlander of buitenlander* is. Daardoor kunnen buitenlanders niet naar land van herkomst worden onderscheiden. In de ambulante GGZ wordt veelal noch het geboorteland noch de nationaliteit geregistreerd. Dit betekent dat we het, wat betreft het vóórkomen van psychiatrische problematiek bij minderheden op subgroepniveau, veelal moeten doen met aannames en schattingen.

Bij de interpretatie van eventuele verschillen in de morbiditeit tussen groepen moet men ook rekening houden met verschillen in risicofactoren voor ziekten in verschillende populaties. In een multiculturele samenleving lopen deze sterk uiteen. Mackenbach noemt onder andere verschillen in genetische factoren, in de selectie bij migratie naar Nederland, in de stress ten gevolge van de migratie zelf en in de selectie bij eventuele terugkeer naar het land van herkomst.¹⁸ Bovendien kan blootstelling aan factoren in het land van herkomst die destijds de gezondheid hebben bevorderd of geschaad, van invloed zijn op de prevalentie van ziekten in Nederland. Daarenboven moet men rekening houden met blootstelling aan factoren in Nederland die de gezondheid beïnvloeden. Zo is de werkloosheid onder minderheden relatief hoog. Hun opleidingsniveau is veelal beduidend lager dan dat van de autochtone Nederlanders. Hun inkomenspositie is in het algemeen ongunstiger hetgeen zijn weerslag kan hebben op hun gezondheids-toestand. Ook de geslachts- en leeftijdsverdeling van minderheden is anders dan die van autochtone Nederlanders waardoor variaties in het vóórkomen van bepaalde ziekten tussen genoemde groepen optreden.

De Jong heeft met behulp van het filtermodel van Goldberg en Huxley enige orde aangebracht in de gegevens over het vóórkomen van psychiatrische stoornissen en het zorggebruik van allochtonen, vergeleken met de gehele Nederlandse bevolking.¹⁹ Kortmann e.a. vatten de bevindingen van De Jong samen in twee tabellen.²⁰

Tabel 1 Prevalentie van psychiatrische problemen van de Nederlandse bevolking en de allochtonen in Nederland, op verschillende niveaus in de gezondheidszorg (per 1000 patiënten)

<i>niveau</i>	<i>Nederlandse bevolking</i>	<i>allochtonen</i>
in de bevolking (1)	303	onbekend
bij de huisarts (2)	224	waarschijnlijk meer
herkend door de huisarts (3)	94	onbekend
bij de ambulante GGZ (4)	34	ongeveer gelijk
in de intramurale GGZ (5)	8	ongeveer gelijk

Tussen de niveaus functioneren *filters*. De doorlaatbaarheid ervan is van invloed op de hoeveelheid patiënten met psychiatrische problemen die van het ene niveau in het volgende terecht komt, zoals blijkt uit tabel 2. Overigens kunnen patiënten ook andere

wegen volgen dan de geschetste gang in het filtermodel, om hulp te krijgen. Zo blijken Surinamers en Antillianen meer dan andere groepen de RIAGG's zonder tussenkomst van de huisarts te consulteren.

Tabel 2 Werking van de filters in het model van Goldberg en Huxley voor de Nederlandse bevolking en de allochtonen in Nederland

<i>filters (tussen niveaus)</i>	<i>Nederlandse bevolking</i>	<i>allochtonen</i>
(1/2): ziektegedrag bij huisarts	circa 75 %	waarschijnlijk meer
(2/3): herkenning door huisarts	circa 40 %	onbekend
(3/4): verwijzing naar ambulante GGZ	circa 36 %	waarschijnlijk gelijk
(4/5): toelating intramurale GGZ	circa 25 %	onbekend

De doorlaatbaarheid van het eerste filter (tussen niveau een en twee), de beslissing de huisarts te consulteren wanneer men zich geestelijk niet goed voelt, wordt door allochtone groepen sneller genomen dan door autochtonen. Hoeveel er van hen door de huisarts als patiënt met psychische problemen worden herkend is onbekend. Voor de totale groep van allochtonen is het aantal verwijzingen naar de ambulante GGZ waarschijnlijk gelijk aan dat van autochtonen.²¹ Tussen de verschillende groepen allochtonen bestaan soms grote verschillen in het zorggebruik binnen de GGZ. Ook hier blijkt dat dé allochtoon niet bestaat. Van alle GGZ voorzieningen hebben de RIAGG's relatief het hoogste percentage allochtonen in zorg. In de randstad zijn allochtonen daar zelfs oververtegenwoordigd. Ook van crisiscentra wordt veelvuldig gebruik gemaakt door minderheden, vaak via tussenkomst van de politie.²² In Rotterdam blijken Turken en Marokkanen evenveel gebruik te maken van de GGZ. Surinamers, Antillianen en Kaapverdiërs maken daar relatief weinig gebruik van de ambulante zorg. Ze worden relatief vaak opgenomen in psychiatrische ziekenhuizen.²³ Ook worden landelijk gezien naar verhouding veel Surinamers en Antillianen opgenomen. Het tegenovergestelde geldt voor Marokkanen en Turken. Met name bij vrouwen uit die groepen zou er nog steeds een groot taboe rusten op opname in een psychiatrisch ziekenhuis. Landelijk zijn weinig oudere allochtone patiënten in psychiatrische zorg. Minderheden worden vaker met een rechterlijke machtiging opgenomen dan autochtonen (19 à 27 procent tegen 14 procent). Het hoogste percentage onvrijwillige opnames vinden we bij Surinamers en Antillianen. Hun behandelduur is over het algemeen korter. Veel van hen verlaten het ziekenhuis tegen het advies in. Relatief veel Surinamers en Marokkanen maken gebruik van instellingen voor verslavingszorg. Het tegenovergestelde geldt voor Turken. Het uitvalpercentage in de verslavingszorg is bij Marokkanen het hoogst. In de totale verslaafdenpopulatie blijken minderheden ondervertegenwoordigd. In TBS-instellingen vindt men een zeer hoog percentage (25 à 30 procent) allochtonen, met name op afdelingen voor psychotische patiënten. Dit betreft vooral Surinamers en Antillianen. We zien daarentegen weinig Marokkaanse en Turkse patiënten in TBS-

instellingen. In de toekomst verwacht men daarin een forse groei vanwege hun grote aantallen die zich momenteel in jeugdpenitentiaire instellingen bevinden.²⁴ Om de invloed te bepalen van etniciteit op de symptoompresentatie en de tevredenheid met de GGZ-voorzieningen vergeleken Knipscheer en anderen groepen Surinamers, Turken, Marokkanen en Ghanezen met vergelijkbare groepen autochtone Nederlanders in RIAGG's, in psychiatrische poliklinieken en in de bevolking.²⁵

De gepresenteerde symptomen en het hulpzoekgedrag van genoemde minderheidsgroepen bleken minder af te wijken van die van autochtone Nederlanders dan veelal wordt aangenomen. Ook bleek hun tevredenheid met de geboden zorg tamelijk groot. De onderzoekers pleiten er daarom voor om vooral te kijken naar de overeenkomsten, en niet te veel nadruk te leggen op de verschillen tussen allochtonen en autochtonen. De Raad voor de Volksgezondheid en Zorg is daarentegen juist van mening dat de verschillen te weinig aandacht krijgen, met als gevolg dat de zorgvraag en het zorgaanbod voor allochtonen in de Nederlandse hulpverlening nog steeds niet goed op elkaar zijn afgestemd, en dat de geboden zorg niet altijd van goede kwaliteit en effectief is. Leden van minderheden krijgen vaker medicijnen voorgeschreven dan autochtone Nederlanders en minder vaak psychotherapeutische gesprekken. De consulten en de totale behandelduur zijn korter. Zij worden vaker verkeerd begrepen en onjuist doorverwezen. Ze voelen zich door zorgverleners niet altijd serieus genomen, waardoor veel hulpverleningscontacten voortijdig worden afgebroken. De raad ziet als belangrijke oorzaak van dit falen het eenzijdige culturele perspectief van waaruit de Nederlandse GGZ werkt. Westerse opvattingen over ziekte en gezondheidszorg zijn binnen die sector nog steeds maatgevend voor de manier waarop hulp geboden wordt. De raad stelt in zijn rapport dat de tijd van vrijblijvendheid en tijdelijkheid van stimulerende maatregelen voorbij is. De afgelopen jaren zijn veel inspanningen verricht om het zorgaanbod aan etnische minderheden te verbeteren en hen beter te informeren over de Nederlandse gezondheidszorg. De raad adviseert de minister een krachtig en samenhangend interculturalisatiebeleid te voeren om tekorten in het zorgaanbod en de zorgopleidingen structureel, integraal en permanent aan te pakken, zodat de zorg voor allochtonen op hetzelfde niveau komt als die voor autochtone Nederlanders. Dit alles roept de vraag op hoe universeel westerse psychiatrie toepasbaar is en hoeveel cultuurspecifieke aanpassingen er nodig zijn om effectief hulp te kunnen bieden aan patiënten uit niet-westerse culturen. Het is de centrale vraag in deze studie.

Theorievorming in de transculturele psychiatrie

Tot ongeveer vijftienvintig jaar geleden hadden verschillende westerse landen hun eigen diagnostische gewoonten. Zo gebruikte men in de Verenigde Staten een ruimere definitie van schizofrenie dan in Engeland, terwijl men in Engeland bij vergelijkbare patiënten vaker de diagnose manisch-depressieve psychose stelde.²⁶ In de Scandinavi-

sche landen overlapte de diagnose ‘psychogene psychose’ voor een belangrijk deel het Amerikaanse schizofreniebegrip.²⁷ Om meer uniformiteit in de diagnostiek te krijgen is men gaan werken met gestandaardiseerde diagnostische interviews, zoals de Present State Examination (PSE), gevalideerde meetinstrumenten, zoals de Hamilton Rating Scale for Depression (HRS), en uniforme diagnostische classificatiesystemen, zoals de International Classification of Diseases (ICD). De World Health Organization (WHO) is deze instrumenten en classificatiesystemen buiten de westerse cultuur gaan gebruiken. Hierop kwam kritiek.²⁸ Westerse instrumenten en systemen sluiten aan bij een westers mensbeeld en zijn daarom niet zonder meer te gebruiken in andere culturen. Kleinman betitelde de handelwijze van de WHO als *old transcultural psychiatry*.²⁹ Hij introduceerde het begrip *new cross-cultural psychiatry* waarin het onderscheid tussen *illness* en *disease* centraal staat. ‘Illness refers to the patient’s perception, experience, expression, and pattern of coping with symptoms. Disease refers to the way the practitioner recasts the illness of the patient in terms of their theoretical models of pathology’.³⁰ De *old transcultural psychiatry* richt zich rechtstreeks op *diseases*, vanuit het causaal-analytische medische gezichtspunt. Ze vooronderstelt dat geestesziekten op zichzelf staande cultuurvrije biologische of psychologische menselijke ontsparingen zijn die universele kenmerken hebben. Geestesziekten kunnen daarom, waar ook ter wereld, onderzocht en beschreven worden met behulp van westerse onderzoeksinstrumenten en classificatiesystemen, zij het soms met enige aanpassingen.³¹ De *new cross-cultural psychiatry* richt zich primair op de *illness* van de patiënt, vanuit een zanalytisch antropologisch gezichtspunt.³² Een *illness* is het eindproduct van een transformatieproces dat begint met het signaleren van fysiologische en psychologische veranderingen die een discontinuïteit veroorzaken in het gevoel van welbevinden van de patiënt.³³ Zijn cultuur oefent invloed uit op de manier waarop hij zijn *illness* ervaart, benoemt, aan anderen kenbaar maakt en er hulp voor zoekt.³⁴ In de praktijk is de scheiding tussen beide kampen niet zo absoluut. Aanhangers van de *old transcultural psychiatry* hebben wel oog voor verschillen in *illnesses* in verschillende culturen.³⁵ Maar zij beschouwen deze verschillen als relatief onbelangrijke oppervlaktefenomenen, als ‘icing on the biological cake of the disease’.³⁶ Anderzijds zijn aanhangers van de *new cross-cultural psychiatry* niet blind voor overeenkomsten in *illnesses* in verschillende culturen. Maar zij verwerpen de vóóronderstelling dat *mental disorders* op zichzelf staande universele natuurlijke biologische gegevenheden zijn die slechts aan de oppervlakte gemodelleerd worden door de cultuur van de patiënt.³⁷

De *old transcultural psychiatry* heeft veel epidemiologisch onderzoek verricht in verschillende culturen om steun te vinden voor haar stelling dat psychiatrische ziekten universeel voorkomen. De ‘International Pilot Study on Schizophrenia’ (IPSS) is daarvan een voorbeeld.³⁸ De westerse onderzoeksinstrumenten en classificatiesystemen die daarbij gebruikt werden, zijn gevalideerd met andere westerse maten.³⁹ Daardoor blijven uitingen van psychisch onwelbevinden onopgemerkt die niet voorkomen in de westerse cultuur, maar die wel karakteristiek zijn voor een geestesziekte binnen

een niet-westerse cultuur. Men kan denken aan syndromen zoals ‘semen loss’ in Zuidoost-Azië,⁴⁰ ‘brain fog’ in Afrika⁴¹ of het onderscheid tussen ‘nervios’ en ‘ataques de nervios’ bij Portoricanen.⁴² Anderzijds worden verschijnselen die in sommige niet-westerse culturen niet als *illness* worden gelabeld, door het westerse onderzoeksinstrumentarium ten onrechte aangemerkt als psychopathologie. Voorbeelden hiervan zijn ‘wantrouwen jegens vreemden’,⁴³ ‘hallucinaties tijdens rouw’⁴⁴ of ‘moeite met het nemen van beslissingen’.⁴⁵ Het gebruik van westerse instrumenten buiten de westerse cultuur is, volgens aanhangers van de *new cross-cultural psychiatry*, te vergelijken met het gebruik van een Procrustesbed waarmee men een schijn-eenvormigheid creëert in de nosologie (ziekteleer).⁴⁶ Vergelijkend transcultureel psychiatrisch onderzoek met westerse instrumenten kan leiden tot een *self-fulfilling prophecy*: de gevonden ‘universaliteit’ berust voor een belangrijk deel op ‘category fallacy’ (categoriebezog).⁴⁷ Aanhangers van de *new cross-cultural psychiatry* gaan ervan uit dat een *illness* waarmee een patiënt naar een arts komt de resultante is van een groot aantal factoren, waaronder culturele. Daarom kan een westerse arts de *illness* van een patiënt uit een niet-westerse cultuur soms moeilijk vertalen in termen van zijn westerse psychiatrische diagnostiek. Hij moet eerst meer weten over het ziekte-idioom (*idiom of distress*) dat gebruikt wordt in de cultuur van zijn patiënt.⁴⁸ Informatie daarover kan hij krijgen van de patiënt zelf, diens omgeving en lokale behandelaars. Aan de hand daarvan maakt hij een schatting of de *illness* wel of niet voldoende kenmerken heeft om te kunnen worden ondergebracht in een disease-categorie uit zijn westerse classificatiesysteem.

Een voorbeeld waarin een *illness* onvoldoende aan de westerse diagnostische criteria voldoet is het Japanse *Taijin Kyofusho-syndroom*. Lijders hieraan zijn angstig om zich onder mensen te begeven en vertonen daardoor vermijdingsgedrag. Daarom lijkt deze Japanse ziekte op een westerse sociale fobie. Maar bij nadere bestudering blijkt de *illness* niet gekenmerkt te worden door angst om blootgesteld te worden aan het kritisch oordeel van anderen – een kerncriterium van de sociale fobie – maar door angst om het welbevinden van anderen te verstoren, bijvoorbeeld door anderen te confronteren met iets onaangenaams van zichzelf, zoals een misvormd lichaam of een slechte adem. Japanse psychiaters vinden daarom dat de criteria voor sociale fobie onvoldoende de essentie van dit Japanse syndroom weerspiegelen.⁴⁹ Ook bij de angst voor een terugtrekking van het genitaal, een syndroom dat men in het Verre Oosten aantreft onder de naam *koro*, lukt het niet om de symptomatologie te herleiden tot een klasse uit de westerse nosologie.

Andere beelden vertonen wél voldoende interculturele overeenstemming om ondergebracht te kunnen worden in een westers classificatiesysteem. Zo onderzocht Kleinman Taiwanese patiënten met het beeld van neurasthenie met behulp van de ‘Schedule of Affective Disorders and Schizophrenia’ (SADS). Bij 87 procent van de patiënten vond hij een depressie, zoals omschreven binnen de westerse psychiatrie. Hij achtte de onderbrenging van dit Taiwanese ziektebeeld in deze westerse ziekte-categorie verantwoord omdat hij bij een antropologische bestudering van het *idiom of distress*

van neurasthenie voldoende overeenkomsten had gevonden met het *idiom of distress* van een westerse depressie.

Shweder neemt hieromtrent een beduidend relativistischer standpunt in dan Kleinman.⁵⁰ Hij vindt deze onderbrenging ontoelaatbaar. Hij gaat ervan uit dat er een vorm van lijden bestaat, depressie genaamd, die veel voorkomt in Europa, en een vorm van lijden, neurasthenie genaamd, die men veel in Taiwan ziet. Depressie en neurasthenie verwijzen naar verschillende ziekelijke condities, hebben verschillende pragmatische gevolgen en zijn daarom niet tot elkaar te herleiden. In de lijn van denken van Shweder pleit Littlewood voor een rigoureuze uitbanning van de volgens hem misleidende (westerse) psychiatrische diagnoses in vergelijkend transcultureel psychiatrisch onderzoek.⁵¹ Volgens Leff gaan Shweder en Littlewood te ver in hun relativisme.⁵² Westerse interviews en classificatiesystemen mogen dan producten zijn van de westerse cultuur, maar daarmee is de kennis over *mental disorders* die aan die classificatiesystemen ten grondslag ligt, niet per definitie onbruikbaar in andere culturen. Leff maakt een vergelijking met de diagnostiek en behandeling van pokken. Over de oorzaak van deze ziekte bestonden in de vorige eeuw sterk uiteenlopende opvattingen binnen de culturen van de Yorubas in Nigeria, van de mensen uit Noord-India en van Engelsen. Binnen de Engelse cultuur werd de oorzaak van pokken ontdekt en een afdoende behandeling hiervoor gevonden. Doordat deze kennis ook in andere culturen is toegepast komt de ziekte nu niet meer voor op de wereld. Het bedrijven van westerse geneeskunde en psychiatrie binnen niet-westerse culturen is dus niet uitsluitend en per definitie het resultaat van westers medisch imperialisme. Het is ook gelegitimeerd vanwege het feit dat patiënten uit niet-westerse culturen er baat bij kunnen hebben. Met een soortgelijke redenering pareert Kleinman de kritiek van Shweder op zijn onderbrenging van de Taiwanese neurasthenie in een westerse depressiecategorie. Shweder zou miskennen dat een depressie, net als een pneumonie of een delirium, ook fysiologische en psychische veranderingen in mensen veroorzaakt die minder afhankelijk zijn van hun cultuur en omgeving en die daarom een vergelijkbare therapeutische aanpak rechtvaardigen. Door zijn sterk relativistische opstelling schermt Shweder de Taiwanese patiënten met neurasthenie af voor een effectieve behandeling met westerse antidepressiva.

De Franse transculturele psychiatrie, of etnopsychiatrie, is een andere weg gegaan. Ze sluit het meest aan bij de opvattingen van de *new cross-cultural psychiatry*. Als theoretische referentiekaders zijn de psychoanalyse, de antropologie en de sociologie daar meer in zwang dan in de Angelsaksische transculturele psychiatrie.⁵³ Om effectief te werken moet de therapeut binnentreden in de cultuur van de patiënt. Het is daarbij een groot voordeel dat er in de Franse GGZ een groot aantal professionals werkt dat zelf ooit als immigrant naar Frankrijk kwam, of uit immigrantenfamilies afkomstig is. Op grond van antropologische inzichten schroomt men binnen de Franse etnopsychiatrie niet de analytische concepten en technieken bij te stellen, zoals het geven van adviezen en de acceptatie van bijgeloof door de therapeut. Ook de systeembenadering heeft een duidelijke plaats in de transculturele psychiatrie. Devereux⁵⁴ heeft een belangrijke in-

vloed gehad op de theorievorming door de introductie van het begrip *enveloppement*, de culturele inbedding van het individu in zijn stam- en familiegroep, vergelijkbaar met Winnicotts concept *holding environment*.⁵⁵ Rituelen en tradities binnen de groepen hebben een angstreducerende werking voor het individu. Wanneer mensen breken met hun oude cultuur verliezen ze een deel van hun *enveloppement*, hun culturele inbedding, met het risico op een psychische decompensatie.

Cultuur in het geneeskundige proces

Het debat tussen universalisten en relativisten in de transculturele psychiatrie is nog steeds gaande, alhoewel partijen dichterbij elkaar komen. De benadering van de WHO van gezondheidsproblemen in niet-westerse culturen is de laatste jaren cultuur-sensitiever geworden. Anderzijds worden bepaalde psychofarmaca, zoals antipsychotica en anti-epileptica, wereldwijd met succes toegepast. Wat zou dit kunnen betekenen voor de psychiatrische hulpverlening aan etnische minderheden in Nederland? Om deze vraag nader te bestuderen staan we eerst stil bij de algemene kenmerken van het geneeskundige proces. De Duitse filosoof en psychiater Von Gebattel onderscheidt drie fasen in dit proces, te weten: (1) de *elementair sympathieke fase*, (2) de *diagnostisch-therapeutische fase* en (3) de *personale fase*.⁵⁶ Deze fasen zijn niet fundamenteel van elkaar te scheiden, en lopen in de praktijk in elkaar over. In de elementair sympathieke fase staat het aangaan en onderhouden van de hulpverleningsrelatie centraal. De drijvende krachten in deze fase zijn het directe appèl dat de lijdende doet op de arts en de aandrang die dit appèl bij de arts opwekt om zich in te zetten voor de patiënt. De lijdende mens inspireert zijn medemens tot verantwoordelijkheid en solidariteit, een fundamenteel gegeven binnen het zedelijke bewustzijn van mensen.⁵⁷ Dit geheel heeft een centrale plaats in het geneeskundige proces, in welke cultuur dan ook. Het behoort daarmee tot een van de culturele universalia. In de diagnostisch-therapeutische fase staat het medisch-technische handelen van de arts centraal. In deze fase distantieert de arts zich van de persoon van de patiënt om de ziekte te objectiveren en zich te kunnen richten op de diagnostiek en de behandeling ervan. Het komt nu aan op medische kennis en deskundigheid bij de arts. In de derde fase, de personale, gaat het om het daadwerkelijk uitvoeren van een behandeling en het begeleiden van de patiënt bij zijn ziekte. Het is de fase van de helende kracht die uitgaat van de ontmoeting tussen arts en patiënt. Ze stijgt uit boven de medisch-technische interventies van de tweede fase, waarin de patiënt een casus (geval) is. De arts past de verworvenheden van de biomedische en psychosociale wetenschappen en technieken zo toe dat deze voorzien in de individuele behoeften van de patiënt. Geneeskunde wordt nu geneeskunst.

Hoe groter de cultuurverschillen zijn tussen arts en patiënt, des te moeilijker is het voor beide partijen om elk van de fasen goed te doorlopen. In de eerste en de derde fase liggen de problemen vooral op het relationele vlak. De arts moet een relatie aangaan en

onderhouden met een patiënt die normen en waarden heeft die op fundamentele punten afwijken van wat hem zelf dierbaar is, en die andere betekenissen geeft aan zaken in en om hem heen dan hij zelf – en omgekeerd. In de tweede fase liggen de moeilijkheden vooral op het professionele vlak. Hierin gaat het vooral om de vertaling van cultuurgebonden ziektegevoel en ziektegedrag in een professionele diagnose en het opstellen van een behandelplan dat én effectief is, én de patiënt aanspreekt. In de volgende twee paragrafen wordt een aantal relationele en professionele moeilijkheden in de transculturele psychiatrische praktijk nader toegelicht.

Relationele moeilijkheden

Verskil in normen, waarden en semiotiek

Bij een ontmoeting tussen mensen uit verschillende culturen ontstaan gemakkelijk communicatiestoornissen die het aangaan van een vertrouwensrelatie in de weg staan. Deze problemen zijn niet specifiek voor de geneeskunde. Ze doen zich voor in elk soort contact tussen mensen uit verschillende culturen, zoals tussen leraar en leerling, werknemer en werkgever, verkoper en klant, rechter en verdachte. Ieder mens reageert met gevoelens wanneer hij geconfronteerd wordt met gebeurtenissen of situaties die hem direct aangaan; emoties zijn universele menselijke verschijnselen. Maar emotionele reactiepatronen zijn tegelijk ook cultuurgebonden.⁵⁸ In de volgende anekdote wordt dit geïllustreerd.⁵⁹ Een Nederlandse zendeling werd geconfronteerd met een onverwachte reactie van zijn Indonesische gemeenteleden op de volgende bijbelse gelijkenis: 'Iemand had twee zonen. Hij ging naar de eerste en zei: Kind, ga en werk vandaag in de wijngaard. En hij antwoordde en zei: Ja, heer, maar hij ging niet. Hij ging naar de tweede en sprak evenzo. En deze antwoordde en zei: Ik wil niet, maar later kreeg hij berouw en ging toch. Wie van de twee heeft de wil van zijn vader gedaan?' (Mattheus 21:28-31). Het bijbelse antwoord is de laatste. Dit had de zendeling voor ogen. Maar de Indonesiërs kozen voor de eerste, want deze zoon bewaarde de harmonie binnen het gezin. Door zijn vader niet tegen te spreken tastte hij zijn vader niet aan in diens eer. Of hij eerlijk was en werkelijk naar de wijngaard ging was voor de Indonesische gemeenteleden van secundair belang.

De zendeling en de gemeenteleden uit dit voorbeeld hanteerden verschillende semiotische systemen of tekensystemen. Een semiotisch systeem omvat de betekenissen die mensen uit een bepaalde cultuur toekennen aan verschijnselen in en om hen heen. De manier waarop mensen reageren op die verschijnselen vloeit daar uit voort.⁶⁰ Semiotische systemen stellen mensen uit een bepaalde cultuur in staat met elkaar te communiceren. Door mensen van buiten het systeem worden de tekens soms niet verstaan. Zo glimlacht een Japanner als hij boos is. Een Apache-Indiaan gaat zachter fluis-

teren naarmate hij woedender is. Een Amsterdammer doet vaak het tegenovergestelde. Een Chinese schooljongen lacht zijn meester vriendelijk toe uit eerbied wanneer hij een standje krijgt. Een Nederlandse scholier hoeft dat niet te proberen. En een Masaï-krijger spuwt zijn leerling in het gezicht als bewijs van tevredenheid over zijn vorderingen in de krijgskunst. Dit soort gedrag is bepaald niet gebruikelijk binnen het Nederlandse leger.⁶¹ Een Turkse familie viert uitbundig feest wanneer een van haar leden voor een examen geslaagd is. Dit vanwege de eer die haar als collectief te beurt is gevallen. Een Nederlandse familie reageert veelal afstandelijker. Slagen voor een examen heeft in de eerste plaats betekenis voor de geslaagde zelf.⁶²

Een laatste voorbeeld uit eigen ervaring. Tijdens mijn verblijf in Ethiopië werd op de jaarlijkse Europese filmweek in Addis Abeba de Nederlandse film *De Opname* gedraaid, een productie van het Werkteater. Deze film gaat over de emotionele worsteling van een Aalsmeerse bloemenkweker die tijdens een opname in het AMC voor een aandoening die aanvankelijk onschuldig lijkt, onverwacht wordt geconfronteerd met het feit dat hij kanker heeft. Op mij had deze film eerder een diepe indruk gemaakt. Ik nodigde een paar van mijn Ethiopische studenten uit om mee te gaan naar deze film. Tot mijn grote ergernis zaten de meesten van hen te lachen tijdens passages in de film die voor mij het meest dramatisch waren, met name het moment waarop de hoofdrolspeler wanhopig in huilen uitbarstte omdat hij beseftte dat hij waarschijnlijk binnen korte tijd zou sterven. Het gelach maakte me boos en verontwaardigd. Na afloop van de film bedankten de studenten me voor de gezellige avond. Ze vonden de weinig mannelijke en overdreven manier waarop de bloemenkweker zijn gevoelens had geuit komisch. Bij hen had dit de lachlust opgewekt, terwijl dit mij als Nederlander juist sterk had ontroerd.

Het aangaan en onderhouden van een arts-patiëntrelatie wordt moeilijker naarmate de kloof tussen de cultuur van de patiënt en de arts groter is. Wanneer de Aalsmeerse bloemenkweker een Ethiopische arts zou hebben getroffen, dan was het op het relationele vlak waarschijnlijk snel misgegaan.

Verschil in rolverwachting

In de westerse medische ethiek heeft respect voor de autonomie van de patiënt binnen een arts-patiëntrelatie een hoge prioriteit. Dit vraagt om een bepaald soort rolgedrag van de arts. Het ligt verankerd in de Wet op de Geneeskundige Behandeloovereenkomst (WGBO). Een geneeskundige behandelovereenkomst is, juridisch gezien, een civielrechtelijke dienstverleningsovereenkomst tussen twee gelijkwaardige partijen, vergelijkbaar met het sluiten van een arbeidsovereenkomst. Een behandeling mag pas gestart worden na het sluiten van een behandelovereenkomst. Daaraan vooraf moet de arts de patiënt informatie geven over de diagnose en de voor- en nadelen van de verschillende behandelingsmodaliteiten. Westerse patiënten zijn hierover via internet of tv soms al

goed geïnformeerd voordat ze de spreekkamer binnenkomen. Soms vragen ze nog een second opinion. Voor niet-westerse patiënten is zo'n overlegcultuur vaak vreemd. De arts heeft daar veel meer de rol van degene die kennis en macht heeft. De patiënt vertrouwt erop dat de arts diens kennis zal inzetten om zijn bestwil. Daarom stelt hij zich over het algemeen afhankelijker op, alhoewel patiënten soms ook wel dwingend kunnen zijn ten aanzien van bepaalde soorten interventies, zoals pillen, injecties en röntgenfoto's vanwege de vermeende magische werking die daarvan uitgaat.

Het verschil in verwachtingspatroon werd mij duidelijk toen ik in Ethiopië geroepen werd bij een hoogbejaarde man die getroffen was door een fatale hersenbloeding. Zijn ademhaling werd onregelmatig en stakte soms lange tijd. Voor iedereen was duidelijk dat zijn laatste minuten waren aangebroken. De familie rond het bed vroeg mij toch regelmatig hoe het met de patiënt gesteld was. In Nederland zou een voor de hand liggend antwoord op dat moment zijn: 'Het zal nu wel snel afgelopen zijn'. Van de arts wordt verwacht dat hij open kaart speelt omdat de familie recht heeft op goede informatie. Maar in Ethiopië zou mij zo'n uitspraak hoogst kwalijk zijn genomen. De familie zou mijn antwoord kunnen opvatten als zou ik me niet tot het laatste toe inzetten voor de patiënt. Ik zou daarmee de verdenking op me kunnen laden dat ik als dokter al bezig was mijn handen af te trekken van de stervende patiënt. Of nog erger, mijn uitspraak zou voor hen een wenskarakter kunnen hebben. Om de relatie met de familie goed te houden, hoor ik als arts in de Ethiopische cultuur op zo'n moment te zeggen: 'De patiënt heeft het moeilijk, maar we blijven ons best doen'. Een Ethiopische familie heeft op zo'n moment meer behoefte aan een arts die de patiënt en zijn familie tot de laatste minuut blijft ondersteunen, dan aan een arts die een kundig medisch-technisch oordeel geeft over het naderende einde.

Wederzijdse vooroordelen

In de relatie tussen een patiënt en arts uit verschillende culturen kunnen wederzijdse negatieve vooroordelen een storende rol spelen.⁶³ Wanneer een allochtone patiënt naar een autochtone Nederlandse dokter gaat, dan vreest hij vaak op grond van eerdere ervaringen ook in de spreekkamer gediscrimineerd te worden. De witte dokter zal hem niet begrijpen, op hem neerkijken en niet echt in hem geïnteresseerd zijn. Daardoor gedraagt hij zich tijdens het consult angstig, wantrouwend en terughoudend. De reactie van de dokter op zo'n patiënt is van zeer grote invloed op het verdere verloop van het consult. De kans op succes neemt toe indien de dokter het angstige wantrouwen van de patiënt opmerkt, hem geruststelt, en zich openstelt voor hem. Hij dient de patiënt te zien als een uniek individu met normen en waarden die weliswaar anders, maar niet minder zijn dan die van hemzelf. De patiënt raakt door zo'n bejegening wat meer op zijn gemak waardoor hij betere informatie kan geven voor een goede diagnose en een effectieve behandeling. Maar het gaat helaas vaak anders. De dokter ziet met lede

ogen wéér een allochtone patiënt zijn spreekkamer binnenkomen. Hij heeft slechte ervaringen met deze categorie patiënten. Ze hebben vaak een veelheid aan onverklaarbare lichamelijke klachten en houden zich niet aan afspraken over de behandeling. Zulke vooroordelen kan een dokter moeilijk verborgen houden. De patiënt merkt dit en kruipt daardoor nog verder in zijn schulp. Hij wordt steeds minder mededeelzaam, hetgeen de dokter weer machtelozer maakt. De afloop is voor beide partijen onbevredigend. De patiënt is er uiteraard het meest de dupe van. Hij gaat onverrichter zake naar huis en is opnieuw bevestigd in zijn overtuiging dat autochtone Nederlanders niet veel met minderheden op hebben. De autochtone dokter is opnieuw gesterkt in zijn vooroordeel dat er met allochtone patiënten bijna niet te werken valt. Hij legt de schuld daarvan bij de patiënt. Allochtonen zouden vaak niet gemotiveerd zijn voor een behandeling.

Professionele moeilijkheden

Wisselende grenzen van het domein van ziekten

Elke nosologie of ziekteleer is cultuur- en tijdgebonden. Het ligt niet vast welke vormen van onwel bevinden en afwijkend gedrag tot het domein van psychische ziekten gerekend moeten worden. Kraepelin, de grondlegger van de westerse psychiatrie, inclueerde in het begin van de vorige eeuw vooral beelden die hij zag bij chronische patiënten in inrichtingen, zoals van manisch-depressieve stoornissen en psychosen. Na de Tweede Wereldoorlog werd het domein vergroot met beelden die men zag bij ambulante patiënten, zoals neurosen, psychosomatische aandoeningen en persoonlijkheidsstoornissen. In 1952 werden de ziektebeelden geïnventariseerd en beschreven in de zogenaamde *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM). De eerste twee edities van de DSM waren erg globaal en sloegen niet erg aan bij psychiaters. In 1980 kwam daar verandering in.⁶⁴ Voor wetenschappelijk onderzoek had men behoefte aan eenduidige beschrijvingen van beelden om daarmee vergelijkbare groepen patiënten te kunnen samenstellen. In de DSM-III uit 1980 koos men voor een overwegend a-theoretisch descriptief diagnostisch systeem. Een geestesziekte wordt daarin als volgt omschreven.

‘Each of the mental disorders is conceptualized as a clinically significant behavioral or psychological syndrome or pattern that occurs in an individual and that is associated with present distress (e.g. a painful symptom) or disability (i.e. impairment in one or more important areas of functioning) or with a significantly increased risk of suffering death, pain, disability, or an important loss of freedom.’

Problematisch in deze omschrijving is de formulering *clinically significant*. Op welk soort onlustgevoelens of abnormale gedrag is deze kwalificatie van toepassing? Waar ligt de grens met normaliteit en gezondheid? Een eenduidig antwoord op deze vragen is niet te geven omdat geestesziekten ontstaan en verdwijnen binnen de context van een cultuur.

Zo beschreef Beard in 1869 onder de naam neurasthenie een chronisch functionele ziekte van het zenuwstelsel met een scala aan lichamelijke klachten die typerend zou zijn voor de snel veranderende Amerikaanse maatschappij aan het begin van het industriële tijdperk.⁶⁵ Rond de eeuwwisseling raakte het ziekte-label neurasthenie ook in gebruik in China en Japan, maar in elk van de genoemde culturen weer anders. In China werd de diagnose populair vanwege zijn somatische connotatie. In Japan ging men haar gebruiken, maar hier juist ontdaan van de somatische connotatie.⁶⁶ En in de Verenigde Staten raakte ze in de vergetelheid. Wellicht heeft het huidige *chronic fatigue syndrome* (chronisch vermoeidheidssyndroom) haar plaats ingenomen.⁶⁷ Nog enkele voorbeelden. Verslaving aan alcohol was een eeuw geleden in West-Europa en de Verenigde Staten sociaal onacceptabel gedrag waar straf op stond. Nu valt dezelfde conditie onder de verslavingsziekten. Hetzelfde geldt voor drugsmisbruik. Homoseksueel gedrag was vroeger in Nederland strafbaar. Later werd homoseksualiteit een ziekte. Nu is homoseksualiteit een variatie op het normale, althans volgens bepaalde groepen in de westerse cultuur. Homoseksualiteit komt als zodanig niet meer voor in de DSM. Maar in veel Afrikaanse en Arabische landen wordt homoseksualiteit nog steeds opgevat als een ernstige afwijking die het midden houdt tussen ziekte en zondig gedrag. De multipole persoonlijkheidsstoornis is in het Westen sterk in opkomst, terwijl een vergelijkbaar beeld als hysterie lijkt te verdwijnen. Onder feministische druk in de USA is de diagnose *passief-agressieve persoonlijkheidsstoornis* uit de DSM verwijderd toen bleek dat deze diagnose nagenoeg uitsluitend bij vrouwen werd gesteld. Voor emotionele problemen rond de menstruatie bestaat sinds 1994 in de DSM-IV een nieuw ziekte-label, de *premenstrual dysphoric disorder*. Het gevoel *burned out* te zijn brengt veel Nederlanders bij de dokter, terwijl dit verschijnsel in de ons omringende landen nauwelijks bekend is. Bij ernstig wantrouwen en achterdocht denkt men in westerse culturen aan een paranoïde stoornis. In Ethiopië zijn zulke gevoelens bijna fysiologisch. Het is daar juist afwijkend wanneer men voor vreemden niet sterk op zijn hoede is, getuige het Ethiopische spreekwoord: *It is futile to trust in man*.

Deze vage domeingrenzen ziet men overigens ook bij de classificatie van lichamelijke afwijkingen. Bij een lage bloeddruk kan men zich in Duitsland op kosten van de ziektekostenverzekering laten behandelen in een kuuroord, terwijl men in de Verenigde Staten bij een lage bloeddruk korting krijgt op de premie voor een levensverzekering, omdat lage bloeddruk als teken van gezondheid wordt gezien. Bij bepaalde Indianenstammen is *Pinta*, een huidandoening met depigmentatievlekken, zo algemeen verbreid dat de afwezigheid ervan als ziek wordt beschouwd en een huwelijk in de weg kan staan.

In de westerse samenleving bestaat momenteel een neiging om steeds meer vormen van onwel bevinden en psychologische en gedragsmoeilijkheden te medicaliseren, met als gevolg een uitdijend domein van psychiatrische ziekten. Om de groeiende vraag naar psychosociale hulp in Nederland in te dammen, pleitte de psychiater Höppener er voor om het domein van de geestesziekten te versmallen. De psychiatrie is er niet om algemeen menselijk leed op te lossen, maar om ziekten te behandelen, aldus Höppener. De psychiater Van Dantzig pleit juist voor ruimere grenzen voor het domein. Hij vindt de toegenomen vraag naar hulp voor psychische problemen terecht en ziet dit als teken van emancipatie van de Nederlandse burger.⁶⁸ Concluderend: het antwoord op de vraag bij welke menselijke verschijnselen men van een psychische ziekte kan spreken hangt af van de cultuur waarin arts en patiënt leven. Dit bemoeilijkt de transculturele hulpverlening.

De invloed van cultuur op ziektegevoel en ziektegedrag

Ziektegevoel en ziektegedrag worden voor een belangrijk deel gemodelleerd door de cultuur van de patiënt.⁶⁹ Patiënten zijn gehouden aan de staalkaart van symptomen die hun cultuur hen in een bepaalde tijd biedt.⁷⁰ De vertaling van ziektegevoel en ziektegedrag van patiënten uit niet-westerse culturen in een westerse diagnose vormt daarom een volgende moeilijkheid in de transculturele psychiatrie. Zo vond Zola grote verschillen in ziektegedrag en klachtenpresentatie bij Italiaanse en Ierse patiënten met een zelfde ziekte.⁷¹ Italianen gebruiken er vaak een stortvloed van superlatieven bij, terwijl Ieren geen woord te veel zeggen. Italiaanse dokters denken bij Ierse patiënten snel in de richting van een depressie, terwijl Ierse dokters Italiaanse patiënten vaak aan de hypomane kant vinden. Patiënten uit de groep van etnische minderheden somatiseren over het algemeen sterker dan autochtone Nederlanders, dat wil zeggen ze uiten hun psychische nood vaker in lichamelijke klachten. Overigens doet driekwart van de wereldbevolking dat. Psychologiseren lijkt voorbehouden aan een relatief kleine groep hoger opgeleide mensen uit de westerse cultuur, waaronder ook veel hulpverleners.⁷² De laatsten hebben daarom vaak moeite met somatiserende patiënten uit andere culturen.

Onbekendheid met het ziektegedrag en hulpzoekgedrag van patiënten plaatste mij als arts in Ethiopië voor diagnostische moeilijkheden. Menig Ethiopiër kwam naar de polikliniek, ondersteund door zijn familie en vrienden. Soms werd de patiënt zelfs de spreekkamer binnengedragen, ook al mankeerde hem niets aan zijn benen. De eerste minuten is het dan vaak moeilijk contact met zo'n patiënt te krijgen. Hij houdt zijn ogen gesloten, zucht veel en fluistert onverstaanbaar op vragen van mij. Bij deze vorm van ziektegedrag denk ik, als Nederlandse arts die is opgegroeid in een cultuur waarin de patiënt zich zo flink mogelijk behoort te houden bij een dokter, met een erg zieke patiënt te maken te hebben. Pas na enige tijd ontdekte ik dat het, ondanks een dramati-

sche presentatie, vaak met de ernst van hun ziekte wel meeviel.⁷³ Ook in het ziektegevoel van patiënten bestaan culturele variaties die de transculturele diagnostiek bemoeilijken. Ethiopische patiënten klaagden vaak over vreemde en onaangename knagende en krioelende sensaties in hun hoofd. Zo beschreef iemand: 'Ik voel knagende wormen in mijn hoofd krioelen die daar veel jeuk veroorzaken. Soms voel ik ook een schrapend gevoel tegen de binnenkant van mijn schedeldak, zoals een kip met haar poot over de grond krabt. Ik ben er zeker van dat er iets in mijn hoofd zit dat er niet thuishoort'. Als westers psychiater kon ik zulke klachten moeilijk diagnostisch onderbrengen. Het waren geen symptomen van een psychose, omdat zulke patiënten volgens hun familie beslist niet in de war waren of buiten de realiteit stonden. Bij verder doorvragen bleken sommigen zich ook lichamelijk moe te voelen, 's avonds niet meer de straat op te gaan om met hun vrienden te praten, en zich te isoleren. Op grond van dit laatste dacht ik aan een depressie en schreef hen een antidepressivum voor, al ontkenen de meesten van hen aan een sombere stemming of anhedonie te lijden. Bij het volgende controlebezoek bleken velen hun knagende gevoelens nagenoeg kwijt te zijn en weer meer contact met hun vrienden te zoeken. Mijn behandeling leek dus effectief te zijn. Maar waar kwamen die knagende en krioelende gevoelens vandaan? Volgens een van mijn studenten zouden ze verband kunnen houden met worminfecties die in Ethiopië algemeen voorkomen. Het is geen zeldzaamheid dat wormen die zich tijdens het leven als parasiet in het maag-darmkanaal van Ethiopiërs ophouden, vrij snel na de dood van hun gastheer het lichaam via de mond en de neus verlaten. Bij de dodenwake is men daar nogal eens getuige van. Het gevoel van krioelende wormen in het hoofd zou daarom gerelateerd kunnen zijn aan het beeld dat Ethiopiërs zich tijdens rouwceremonies vormen van een (dood)ziek lichaam.

Deze interpretatie past in het model dat Beck ontwikkelde om verschillen in ziektegevoel en ziektegedrag te verklaren.⁷⁴ Beck onderscheidt een aantal stappen in het proces van symptoomformatie. Mensen staan voortdurend bloot aan negatieve prikkels. Deze kunnen binnen het lichaam ontstaan, zoals darmkrampen, of vanuit de buitenwereld komen, zoals een pijnlijk verlies. Deze prikkels roepen psycho-biologische reacties op, de zogenaamde primaire affecten. Veel van deze primaire affecten worden niet opgemerkt. Van slechts enkele wordt de betrokkene zich bewust. Hij voorziet deze dan van een cognitief label dat past in zijn semiotische systeem en bij zijn gemoedstoestand van dat moment. Na deze cognitieve labeling kunnen primaire affecten als een affectieve ervaring worden beleefd en benoemd. Vervolgens beoordeelt de betrokkene de affectieve ervaring en voorziet die van een kwalificatie, zoals normaal of abnormaal, ziek of niet ziek, wel of niet geestesziek, wel of niet schaamtevol, et cetera. Hij gaat zich vervolgens gedragen op een manier die bij dit oordeel aansluit. Wanneer hij bijvoorbeeld zijn pijn bij het urineren toeschrijft aan een blaasontsteking, en wanneer deze ziekte in zijn cultuur geaccepteerd is, dan vertoont hij openlijker ziektegedrag dan wanneer hij denkt dat de pijn het gevolg is van een geslachtsziekte waarvoor hij zich binnen zijn cultuur moet schamen.

In het verlengde hiervan formuleerde Carr de hypothese van de alternatieve emotionele reactievormen die door eenzelfde pathogene prikkel in verschillende culturen worden opgeroepen.⁷⁵ Hij illustreerde deze hypothese aan de hand van Maleisische patiënten die wegens amok in een forensisch-psychiatrische kliniek waren opgenomen. Bij amok komt iemand na een periode van teruggetrokken gedrag en piekeren tot een plotselinge agressieve uitbarsting, soms met doodslag, waarna er vaak een amnesie bestaat voor het gebeurde. Aan amok gaat een gebeurtenis vooraf die de patiënt diep in zijn eer heeft aangetast en een groot gezichtsverlies voor hem betekent. Carr beschrijft hoe mensen in andere culturen emotioneel anders reageren op ernstige krenkingen. In de joods-christelijke cultuur wordt boosheid over een krenking meestal snel overdekt door schuldgevoelens. Deze leiden tot somberheid, depressie en minderwaardigheidsgevoelens. In de Chinese cultuur reageert men weer anders op krenkingen. Daar rust een taboe op het uiten van gevoelens van boosheid en teleurstelling, omdat zulke uitingen de harmonie in de gemeenschap verstoren. Bij Chinezen roepen zulke krenkingen een neurastheen beeld op van moeheid, prikkelbaarheid en lusteloosheid. Maar naarmate de Chinese cultuur meer westers wordt, verandert ook het ziekte-idioom van de Chinezen. Bij de validering van de Chinese versie van de Hamilton depressie-schaal bleken Chinezen die veel in contact waren geweest met de westerse cultuur onder stress meer te psychologiseren en minder neurasthene klachten te hebben dan de meer traditioneel levende Chinezen.⁷⁶

De validiteit van de psychiatrische diagnostiek

Ziektegevoel en ziektegedrag zijn niet alleen sterk cultuurbepaald, maar ook belangrijke en vaak zelfs de enige bouwstenen voor een psychiatrische diagnose. Dit heeft grote gevolgen voor de validiteit van de (westerse) psychiatrische diagnostiek, met name bij patiënten uit niet-westerse culturen. Om dit toe te lichten maak ik een theoretische excursie naar de nosologie. Naar analogie van het werk van de taalfilosoof Putnam maakt Flier een onderscheid tussen zogenaamde *natuurlijke soorttermen* en *kunstmatige soorttermen*.⁷⁷ Natuurlijke soorttermen zijn diagnostische duidingen die gezaghebbende onderzoekers aan een verzameling van prototypische ziektegevallen gegeven hebben. Een voorbeeld is *schizofrenie*. In feite is deze term een herdoop door Bleuler van Kraepelin's *dementia praecox*. De term schizofrenie verwijst naar een constellatie van definiërende kenmerken die op een bepaald moment voor deze ziekte a priori is vastgesteld. Deze wordt onder andere gebruikt als werkhypothese voor de klinische praktijk, en voor het wetenschappelijk onderzoek naar de oorzaak van de ziekte schizofrenie. De beschrijving van veel psychiatrische ziekten, zoals schizofrenie, is polythetisch. Dat wil zeggen dat er aan een minimum aantal criteria moet worden voldaan om een klinisch beeld te mogen vaststellen.

Volgens de DSM-IV zijn kenmerkend voor schizofrenie:

‘twee (of meer) van de volgende vijf kernsymptomen: wanen, onsamenhangende spraak, ernstig chaotisch gedrag of negatieve symptomen (vervlakking van het affect, gedachte- of spraakarmoede of apathie), die gedurende één maand voor een belangrijk deel van de tijd aanwezig moeten zijn.’⁷⁸

Het gebruik van de natuurlijke soortterm schizofrenie impliceert dat men verwacht dat er een ziekte bestaat waarvan het wezen overeenkomt met deze omschrijving. Men vat de definiërende kenmerken van schizofrenie op als de reële essentie van de ziekte. Zijn er voldoende van deze kenmerken bij een patiënt aanwezig, dan valt de ziekte van de patiënt binnen de klasse van de schizofrenie. Geen van de kenmerken hoeft echter noodzakelijk aanwezig te zijn en geen enkel is op zichzelf doorslaggevend voor het stellen van de diagnose.

Kennis van het onderliggend substraat ontbreekt bij de meeste psychiatrische diagnoses vooralsnog. Er bestaan daarover wel empirische theorieën die richting geven aan de keuze van de definiërende kenmerken. Zo vermoedt men een biologische basis voor schizofrenie op grond van genetische studies, onderzoek met moderne beeldvormende technieken – zoals PET-scans – en het gunstige effect van medicatie op de ziekte. Maar er bestaat nog geen gouden standaard voor het met zekerheid stellen van de diagnose. Schizofrenie verkeert, wetenschappelijk gezien, nog in een pre-theoretische fase. Vanwege dit pre-theoretische karakter zijn alle kenmerken van schizofrenie in feite accidenteel, ofwel toevallig en worden op basis van onderzoek in de loop der tijden gewijzigd. Zo varieerde de vereiste minimale duur van de acute psychotische symptomen bij schizofrenie in de laatste drie edities van de DSM van één week tot één maand. De validiteit van veel psychiatrische diagnoses is daarom zwak. En, helaas voor de psychiatrie, zodra deze kennis van het biologische substraat van de ziekte wel gevonden is, en de ziekte van een pre-theoretische fase overgaat naar een theoretische, komt de diagnostiek en de behandeling van zulke ziekten vaak in handen van somatische specialismen, zoals de neurologie die zich nu werpt op de Ziekte van Alzheimer.

Een bijzondere groep vormen de zogenaamde *culture bound-syndromes*, zoals *amok*, *brain fog*, *koro* of *latah*. *Culture-bound* syndromen worden in de DSM-IV omschreven als:

‘locality-specific patterns of aberrant behavior and troubling experience that may or may not be linked to a particular DSM-IV diagnostic category. Many of these patterns are indigenously considered to be “illnesses”, or at least afflictions, and most have local names. Although presentations conforming to the major DSM-IV categories can be found throughout the world, the particular symptoms, course, and social response are very often influenced by local cultural factors. In contrast, culture-bound syndromes are generally limited to specific societies or culture areas and are localized, folk, diagnostic categories

that frame coherent meanings for certain repetitive, patterned, and troubling sets of experiences and observations.’

Uit deze omschrijving blijkt dat onderscheid gemaakt wordt tussen ziektebeelden die overal ter wereld voorkomen en beelden die men alleen in bepaalde streken van de wereld tegenkomt. Dit onderscheid wordt vervolgens echter gerelativeerd doordat bij de universeel voorkomende categorieën de kanttekening wordt geplaatst dat de afzonderlijke symptomen en het beloop zeer vaak beïnvloed worden door lokale culturele factoren. Zo vervaagt het onderscheid tussen universeel en *culture-bound* in het geval van anorexia nervosa. Deze aandoening werd in het verleden opgevat als een westers *culture-bound syndrome*, maar tegenwoordig wordt dit syndroom ook gezien in andere culturen.⁷⁹ Het onderscheid tussen universele en cultuurgebonden psychiatrische stoornissen die met pre-theoretische natuurlijke soorttermen worden aangeduid is niet scherp te trekken. Van beide groepen kennen we geen essentiële kenmerken. Voor beide hebben we geen gouden standaarden. Beide worden beïnvloed door cultuur. In feite zijn al deze stoornissen daarom vooralsnog *culture bound syndromes*.

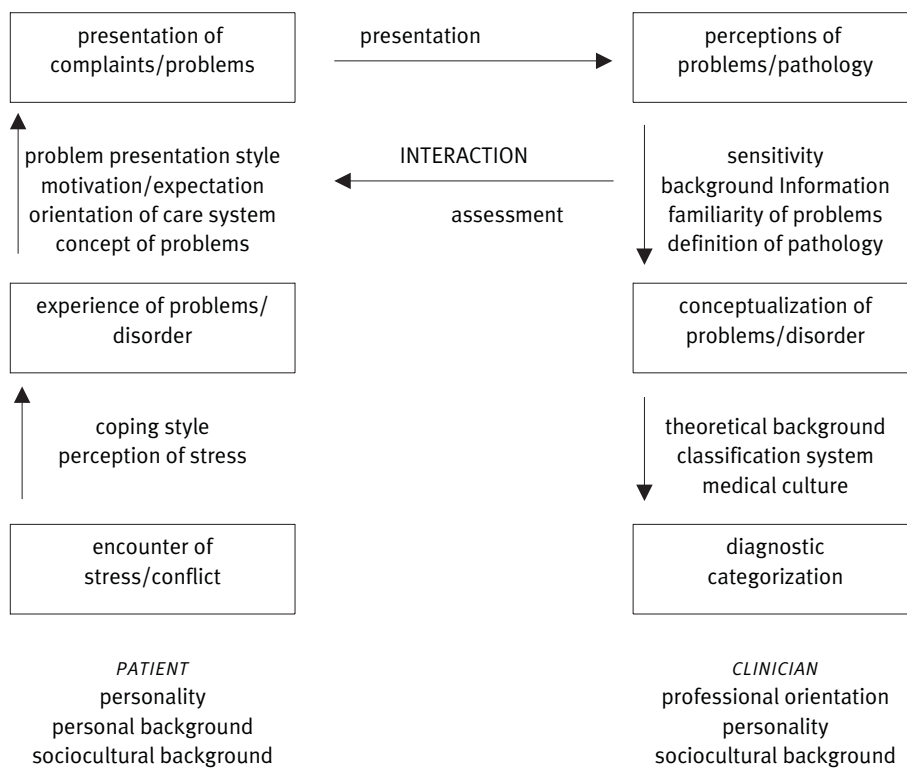
Van een heel andere orde zijn de kunstmatige soorttermen, zoals ‘psychotisch’ of ‘depressief’. Deze termen verwijzen rechtstreeks naar de waarneembare pathologische fenomenen ‘in de war zijn door wanen en/of hallucinaties’ of ‘een sombere stemming hebben’. In de psychiatrie (en in de geneeskunde in het algemeen) worden natuurlijke soorttermen, zoals schizofrenie, en kunstmatige soorttermen, zoals psychose, soms door elkaar gebruikt, hetgeen verwarrend kan zijn. In de DSM vallen *schizofrenie* en *kortdurende psychotische stoornis* onder de hoofdcategorie ‘Schizofrenie en andere psychotische stoornissen’. Dit suggereert dat schizofrenie per definitie een psychotische stoornis is. Vanwege de pre-theoretische status van het concept schizofrenie is dat evenwel niet te zeggen. Het is denkbaar dat uit wetenschappelijk onderzoek blijkt dat *schizofrenie* in essentie geen psychotische stoornis is, maar een cognitieve stoornis die soms wel maar soms ook niet tot psychotische verschijnselen kan leiden. Dit zou dan aanleiding zijn om de diagnostische criteria van schizofrenie te wijzigen. Deze redenering gaat niet op voor een *kortdurende psychotische stoornis*. Een niet-psychotische *kortdurende psychotische stoornis* is even onzinnig als een *depressio sine depressione*, een term die vroeger in omloop was.

Littlewood onderscheidt twee groepen aandoeningen binnen de psychiatrie, met een verschillende graad van validiteit.⁸⁰ Enerzijds psychologische en gedragsmoeilijkheden met een duidelijke organische oorzaak, zoals een delirium vanwege hoge koorts, of een depressie vanwege schildklier-aandoening. En anderzijds psychologische en gedragsmoeilijkheden waarvan naast een mogelijke organische oorzaak ook psychosociale factoren een belangrijke oorzakelijke rol lijken te spelen, zoals reactieve depressie na traumatische gebeurtenissen. Bij ziekten met een duidelijke organische oorzaak zijn de termen *disease* (een pathologische conditie die diagnostisch is vastgesteld door een arts) en *illness* (het subjectieve gevoel van onwel bevinden dat door een

patiënt wordt ervaren en geïnterpreteerd als ziekte) conceptueel goed van elkaar te onderscheiden. De arts vertaalt de *illness* van de patiënt in termen van een *disease* om deze volgens de *state of the art* te behandelen. Wanneer de patiënt uit een andere cultuur komt en zijn onwel bevinden uitdrukt in een ziekte-idioom dat de arts niet kent, kan deze vertaling extra moeilijkheden opleveren. De oplossing ligt in het opsporen van de achterliggende organische oorzaak. Bij de psychologische en gedragsmoeilijkheden zonder aantoonbaar organisch substraat en waarbij psychosociale factoren een belangrijke rol lijken mee te spelen, is het veel moeilijker de *illness* in een *disease*-categorie te vertalen. Hier is het stellen van een psychiatrische diagnose uiteindelijk niet veel meer dan een interpretatie van de arts van een interpretatie van de patiënt. Beiden worden bij hun manier van interpreteren beïnvloed door hun cultuur. Anders gezegd, zulke psychologische en gedragsafwijkingen krijgen de status van een psychiatrische ziekte wanneer de arts deze afwijkingen als ziekte labelt. Een en ander wordt schematisch weergegeven in tabel 3.

De veelal zwakke validiteit van de psychiatrische diagnostiek betekent niet dat de psychiatrie op een totaal verkeerd spoor zit en dat de DSM in feite onbruikbaar zou zijn. De laatste tijd zijn veel vorderingen gemaakt op het gebied van psychiatrische behandelingen, ook binnen niet-westerse culturen.⁸² Het gebruik van de DSM heeft daaraan bijgedragen. Maar het concept van ziekte-eenheden in de psychiatrie heeft waarschijnlijk haar langste tijd gehad.⁸³ Men neigt steeds meer tot het zogenaamde stress-kwetsbaarheidmodel. Dit veronderstelt een variatie in genetische kwetsbaarheid. Stress in de ruimste zin kan bij kwetsbare mensen leiden tot manifeste ziekten in wisselende graden van ernst. Men spreekt ook wel van spectrumziekten. Wellicht maakt de psychiatrie binnen niet al te lange tijd de overstap van een categorale naar een dimensionele diagnostiek.⁸⁴ Psychische stoornissen zouden moeten worden ontleed in termen van afzonderlijke psychische disfuncties, zoals in de stemmings- en angstregulatie, de agressieregulatie, het geheugen, de informatieverwerking, de psychomotoriek, et cetera. De behandeling kan daarbij aansluiten. Deze benadering van psychopathologie biedt goede perspectieven voor de transculturele psychiatrie. Psychische functies zijn universeel menselijk. Deze functies kunnen ontsporen. De kans daarop varieert van individu tot individu, en is afhankelijk van genetische kwetsbaarheid en omgevingsfactoren. Het manifeste ziektegevoel en ziektegedrag van een patiënt is de resultante van al deze factoren, inclusief de cultuurbepaalde. Dat zou kunnen verklaren dat in Aziatische landen twintig procent van de patiënten met de diagnose schizofrenie catatone (spierverstijving of -spanning) verschijnselen vertoont, terwijl we in West-Europa en de Verenigde Staten nauwelijks catatone schizofrenie meer aantreffen,⁸⁵ en dat schizofrenie een beter beloop lijkt te hebben in ontwikkelingslanden dan in rijke geïndustrialiseerde landen.⁸⁶

Tabel 3 Progress of clinical assessment of a patient (uit: Wen-Tseng Tseng, 1997)⁸¹



(NB: Bij het lezen van deze figuur dient men te starten links onder bij de *PATIENT*. Deze wordt met zijn persoonlijkheid en persoonlijke en socioculturele achtergrond geconfronteerd met stress of een conflict. Via een groot aantal stappen, die alle mede bepaald worden door cultuur, komt men rechts onder aan bij de *CLINICIAN*. Deze besluit met zijn persoonlijke achtergrond en professionele oriëntatie uiteindelijk wel of geen diagnose te stellen.)

De cultuur in de behandeling

De behandeling van psychiatrische stoornissen bestaat veelal uit psychologische en farmacologische interventies. De uitvoering van beide modaliteiten geeft in een transculturele situatie extra problemen. Psychotherapie wordt door de Werkgroep Psychotherapie (Commissie Verhagen) omschreven als: 'het op wetenschappelijk verantwoorde wijze behandelen van mensen met psychische problemen door middel van het op systematische wijze vestigen, structureren en hanteren van een therapeutische relatie'. Om een psychotherapeutische relatie aan te kunnen gaan moet de therapeut in staat zijn zich voldoende in te leven in zijn patiënt. Daartoe moet hij diens cultuur eniger-

mate kennen. Het uitvoeren van psychotherapie is moeilijker naarmate de kloof tussen de cultuur van de patiënt en die van de therapeut groter is. Bij cultuurkloof moet men niet uitsluitend denken aan die tussen etnische minderheden en autochtone Nederlanders. Ook binnen de groep van autochtonen komen grote cultuurverschillen voor, zoals tussen ouderen en jongeren, mannen en vrouwen, rijken en armen, gelovigen en niet gelovigen. Het meest kansrijk in psychotherapie zijn de zogenaamde *yavis*-patiënten (*young, attractive, verbalising, intelligent, successful*). Zij zijn in staat zich te richten op de innerlijke stroom van hun belevingen en kunnen deze onder woorden brengen in psychologische termen. Daardoor worden deze belevingen begrijpelijk en invoelbaar voor therapeuten die meestal dezelfde culturele achtergrond hebben.⁸⁷ Ondanks pogingen om psychotherapie voor een bredere groep toegankelijk te maken blijkt dat het psychotherapie-aanbod nog steeds weinig is afgestemd op de behoeften van patiënten uit de verschillende culturele lagen van de Nederlandse samenleving. In een onderzoek in vijf RIAGG's werd een aanzienlijke discrepantie gevonden tussen de waardering van hulpvragers en die van hulpverleners voor verschillende behandelvormen. Bij patiënten scoorden psychotherapie, gericht op steun, adviezen en catharsis, over het algemeen het hoogst. Therapeuten voelden meer voor langer durende inzichtgevende behandelingen, ook al vroegen hun patiënten om een steunende behandeling. Alleen de *yavis*-groep had ook een voorkeur voor inzichtgevende therapie. Hierdoor zag men minder uitvallers onder hen dan onder patiënten uit andere socio-culturele groepen.⁸⁸ In recent onderzoek bij allochtone patiënten vond men een hoger percentage éénmalige contacten en een kortere gemiddelde inschrijvingsduur bij RIAGG's dan bij autochtone Nederlanders, vanwege een hoge graad van uitval.⁸⁹

Onderzoek heeft ook uitgewezen dat de presentatie van klachten beïnvloed wordt door de sekse van de patiënt. Vrouwen spreken meer in persoonlijke en relationele termen. Mannen praten meer over feitelijke situaties, los van hun gevoelens. De sekse van de hulpverlener beïnvloedt op haar beurt de beoordeling van de klachten. Klachten van vrouwelijke patiënten worden door mannelijke hulpverleners vaak beoordeeld aan de hand van het 'mannelijke' ideaal van het tonen van een sterk ego. Dit heeft een negatieve weerslag op het vermogen van mannelijke therapeuten zich in psychotherapie gevoelsmatig te kunnen verplaatsen in vrouwelijke patiënten en omgekeerd.⁹⁰ Karasu deed onderzoek naar het verloop van psychotherapie bij drie groepen patiënten met dezelfde soort psychische problemen, die alleen in leeftijd van elkaar verschilden.⁹¹ Een groep was jonger dan hun therapeut, een groep was ongeveer van dezelfde leeftijd en een groep was ouder. Therapeuten constateerden het minste inzicht bij de groep patiënten die ouder was dan zichzelf en schatten bij hen de prognose het somberst. Een vervolgbijeenkomst na drie maanden wees uit dat 50 procent van de jongeren, 87 procent van de groep van dezelfde leeftijd en nog maar 37 procent van de ouderen in behandeling was. Om de cultuurkloof zo klein mogelijk te doen zijn geven sommigen de voorkeur aan een culturele *matching*, aanpassing, van patiënt en therapeut, zoals in de vrouwenhulpverlening en de drugshulpverlening. In de jaren zeventig koos men er in de

verslavingszorg soms voor om hulpverleners te recruteren uit ex-gebruikers. Deze mensen kennen de cultuur van drugsgebruikers en spreken hun taal. Bij de behandeling van *culture-bound syndromes* stelt Ritenbaugh zelfs: 'successful treatment is accomplished only by participants in that culture'.⁹² Anderen zijn daarentegen tegenstanders van culturele *matching* vanwege het gevaar van een culturele collusie (heimelijke verstandhouding) tussen patiënt en therapeut. Daardoor zou de ruimte voor de patiënt om binnen de psychotherapie nieuwe werelden te verkennen worden beperkt.⁹³

Ook transculturele farmacotherapie levert professionele moeilijkheden op, maar ten dele om andere redenen. Uit onderzoek blijkt dat er duidelijke lichamelijke verschillen bestaan tussen mensen van uiteenlopende etnische groepen en ook binnen een etnische groep.⁹⁴ Zo veroorzaken verschillen in enzymactiviteit variaties in de snelheid van het omzetten en uitscheiden van stoffen, waaronder ook geneesmiddelen. Daarnaast spelen ook verschillen in leef- en voedingsgewoonten een rol. Patiënten van een niet-Kaukasisch ras metaboliseren geneesmiddelen over het algemeen langzamer dan patiënten van het Kaukasische ras. Deze stoffen blijven daardoor langer in het lichaam actief. Als gevolg daarvan hebben patiënten uit een niet-Kaukasisch ras een grotere kans op overdoseringen, wanneer ze geneesmiddelen toegediend krijgen in doses die in het Westen gebruikelijk zijn. Dit kan leiden tot versterkte bijwerkingen, met als gevolg therapieontrouw. De kennis van interetnische variaties in het metabolisme van geneesmiddelen is nog fragmentarisch. Bovendien bestaan er ook binnen een etnische groep soms grote verschillen. Het is daarom moeilijk exacte richtlijnen te geven voor farmacotherapie bij etnische minderheden. Psychiaters in de transculturele hulpverlening moeten het voorsnog doen met globale aanwijzingen.

Universalisme versus relativisme

Bij het beoefenen van psychiatrie in een multiculturele situatie stuit men op relationele en professionele problemen. In de benadering ervan hanteren hulpverleners universalistische en relativistische opvattingen. Hoe kan dit, daar deze opvattingen elkaar in theorie uitsluiten. De filosoof Procee zoekt het antwoord op deze vraag in een analyse van dit begrippenpaar.⁹⁵

Tabel 4

<i>universalisme</i>		<i>relativisme</i>	
absoluut (1)	communicatief (2)	afhankelijk (3)	divers (4)

Binnen universalistische opvattingen onderscheidt men twee varianten. (1) Het *absoluut universalisme*: het goede en ware is een absoluut en tijdloos gegeven, dat uitstijgt boven de empirische werkelijkheid. Een voorbeeld hiervan is het absolute Goede/

Schone/Ware van Plato. Platonisch denken heeft dogmatische en fundamentalistische kenmerken. Vanuit dit denken zijn in de naam van God of de Staat hele volkeren uitgemeord. Procee noemt dit *universalisme vooraf*. (2) Het *communicatief universalisme*: het goede en ware wordt als universeel gegeven pas zichtbaar in een dialoog tussen mensen, gebaseerd op waarheid en waarachtigheid, zonder dwang en gericht op consensus. Men herkent hierin het gedachtegoed van Habermas.⁹⁶ Procee noemt dit *universalisme achteraf*. De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens is hiervan een voorbeeld. Griffioen en Tennekes plaatsen een kanttekening bij het optimisme over de uitkomst van een dialoog à la Habermas.⁹⁷ Habermas houdt weinig rekening met het feit dat de goede intenties waarmee men de dialoog dient te voeren in de praktijk vaak overschaduwde worden door belangen en machtsverhoudingen tussen mensen, door frustraties en ambities.

Ook binnen het relativisme bestaan twee varianten. (3) Het *afhankelijk relativisme*: het goede en ware is relatief, omdat elk mens vanuit zijn cultuur codes en regels opgelegd krijgt. Elk vogeltje zingt zoals het cultureel gebekt is. De mens is de maat van alle dingen. Dat betekent niet dat de grens tussen de normen en waarden van verschillende mensen principieel onoverbrugbaar is. In contact met anderen kan blijken dat voor sommige problemen in verschillende culturen gelijksoortige oplossingen bestaan, bijvoorbeeld met betrekking tot het opvoeden van kinderen. (4) Het *divers relativisme*: het goede en ware verschilt zo fundamenteel en radicaal per cultuur dat het oordelen over elke andere dan de eigen cultuur principieel onmogelijk is, zonder zijn eigen normen en waarden aan anderen op te leggen. Ook deze denkwijze is fundamentalistisch. Ze kan leiden tot bizarre conclusies. Men zou bijvoorbeeld geen oordeel mogen vellen over de normen en waarden die binnen het nationaal-socialisme van Hitler-Duitsland gestalte kregen. Divers relativisme wordt vaak gezien als reactie op absoluut universalisme, vanwege het morele appèl dat van het eerste uitgaat. Het voedt de kritiek op de absoluut universalistische pretenties van de westerse koloniale mogendheden, de miserie en de zending. Deze zouden veel kapot gemaakt hebben. Van andere culturen moet je afblijven; alleen binnen je eigen cultuur kun je aan de slag gaan. Tenminste twee argumenten pleiten tegen dit standpunt. Allereerst past de scheiding tussen *eigen cultuur* en *andere culturen* niet meer in een moderne multiculturele samenleving met allerlei vloeiende overgangen. Het is om die reden onmogelijk om zich uitsluitend te bewegen binnen de grenzen van de eigen cultuur. Het tweede argument is van morele aard. Autochtone Nederlandse hulpverleners zouden zich niet kunnen en mogen inlaten met psychische problemen van etnische minderheden. Dit is in strijd met hun zedelijke bewustzijn. Hulpverleners weigeren geen hulp aan patiënten wanneer deze uit een andere cultuur komen.

Procee veronderstelt dat psychiaters de moeilijkheden bij het aangaan en onderhouden van een vertrouwensrelatie gewoonlijk benaderen vanuit een *afhankelijk relativistische* grondhouding.⁹⁸ Arts en patiënt kunnen bijvoorbeeld verschillend denken over goede omgangsvormen, gepaste kleding tijdens een consult, de wijze van begroe-

ten of tutoyeren. Maar beiden beseffen meestal dat hulpverleners zeer moeilijk wordt wanneer ieder strikt vasthoudt aan zijn eigen normen. Beiden moeten geven en nemen. Vanuit een afhankelijk relativistische grondhouding zoeken ze naar een compromis waarin beiden zich kunnen vinden. Beiden hebben uiteraard ook hun grenzen. Zo trekt de ene arts zijn schoenen uit wanneer hij op huisbezoek komt bij een islamitische familie en de andere niet. Struijs spreekt in dit verband van ‘vrije en niet-vrije kwesties’.⁹⁹ Voor sommige islamitische vrouwen is een gynaecologisch onderzoek door een mannelijke arts een ‘niet-vrije kwestie’. Voor autochtone artsen valt vrouwenbesnijdenis onder deze categorie. Wanneer een patiënt onvoorwaardelijk begrip opeist van de arts voor zijn wensen en opvattingen en de arts zich daarin absoluut niet kan vinden of omgekeerd, dan wordt dit vaak gezien als intolerantie. Beide partijen dienen echter te beseffen dat tolerantie geen grondrecht is, maar een uitgangspunt voor een gezamenlijke machtsvrije kritische reflectie op geconstateerde verschillen in normen en waarden tussen beide.¹⁰⁰

Bij het omgaan met professionele moeilijkheden op het gebied van transculturele diagnostiek en behandeling zijn hulpverleners daarentegen geneigd om een absoluut universalistische houding aan te nemen, aldus Procee. Het gebruik van classificatiesystemen, protocollen en richtlijnen en het toepassen van behandelmethoden die het predikaat *evidence based* hebben gekregen, passen in deze lijn van denken. Maar gezien de validiteitsproblemen in de psychiatrische diagnostiek is een absoluut universalistische houding in deze vaak niet gerechtvaardigd, vooral niet bij de grote groep van zieken met een pre-theoretische natuurlijke soortterm. Bovendien is nagenoeg al het wetenschappelijk onderzoek waarop het predikaat *evidence based* is gebaseerd, gedaan bij westerlingen. Die maken ongeveer twintig procent uit van de wereldbevolking. Over de effecten bij de overige tachtig procent, veelal mensen van andere etnische groepen, weten we nagenoeg niets. In theorie past een communicatief universalistische grondhouding hier beter dan een absoluut universalistische. Dat zou betekenen dat hulpverleners met patiënten uit de groep van de minderheden in dialoog zouden moeten gaan over de diagnose en het behandelplan. In het Manifest ‘Interculturele geestelijke gezondheidszorg’ wordt daar sterk voor gepleit:

‘Voor interculturalisatie van de zorg is een paradigma wisseling gewenst, met als belangrijk element culturele gelijkwaardigheid (...) Aan culturele gelijkwaardigheid ligt de erkenning ten grondslag dat de GGZ evenzeer een culturele constructie is als de denkbepelden van migranten. Hulpverlener en cliënt hebben gelijkwaardige deelinterpretaties van de werkelijkheid (...) Het veronderstelt bovenal een dialoog met de : “Ander” (...).’¹⁰¹

Is het reëel om uit te gaan van een dialoog tussen hulpverlener en cliënt op basis van gelijkwaardige deelinterpretaties? Kijken we naar de twee groepen psychiatrische aandoeningen die Littlewood onderscheidt.¹⁰² In geval van psychische problemen met een

duidelijk organische oorzaak, zoals een delirium (ijlende koorts) na een narcose, is een communicatief universalistische benadering weinig realistisch. Om een patiënt met zulke stoornissen te helpen probeert de psychiater de *illness* van de patiënt te vertalen in *vooraf* beschreven categorieën van *diseases*. Vervolgens probeert hij een behandelplan op te stellen waarvan de effectiviteit is aangetoond. Delirante patiënten kunnen moeilijk deelnemen aan een communicatief universalistische dialoog met hun psychiater over het psychiatrisch goede. Een psychiater en een delirante of dementerende patiënt hebben geen gelijkwaardige deelinterpretaties van de werkelijkheid. Uiteraard moet de psychiater wel rekening houden met bestaande opvattingen van de patiënt over hulp.

Bij psychologische en gedragsmoeilijkheden zonder significant organisch substraat ligt een dialoog over de ziekteverschijnselen op voet van gelijkwaardigheid meer voor de hand om tot een goede diagnose te komen. Deze is hier immers, zoals gezegd, in feite een interpretatie van een interpretatie. Culturele factoren spelen bij de interpretatie een rol. Een voorbeeld. Een schokkende gebeurtenis kan bij een Ethiopiër verschijnselen oproepen die naar de letter van de westerse psychiatrie psychotisch moeten worden genoemd. Hij heeft de vaste overtuiging dat er wormen in zijn hoofd krioelen of hoort stemmen terwijl er niemand in zijn omgeving is. De vraag of men hier te maken heeft met een 'acute psychotische stoornis' kan pas beantwoord worden wanneer men weet hoe de patiënt zelf en zijn omgeving tegenover de genoemde verschijnselen staan.¹⁰³ Het is niet zozeer van belang of ik, als Nederlandse diagnosticus, vind dat zo'n Ethiopische patiënt 'vreemd' is, maar of mensen uit zijn cultuur de patiënt nog kunnen volgen. Maar ook bij zulke dialogen kunnen machtsverschillen, frustraties en ambities een belangrijke rol spelen.

Een volgende vraag is of patiënten ervoor voelen om in dialoog te gaan met hun behandelaar. Hebben ze vertrouwen in een arts die zich bij de uitoefening van zijn vak communicatief universalistisch opstelt? Of gaan ze liever naar iemand die kennis en deskundigheid uitstraalt, op wie ze zich kunnen verlaten? In de moderne Nederlandse geneeskundige praktijk heeft het zelfbeschikkingsrecht van patiënten een belangrijke plaats gekregen. Versterking van hun autonomie maakt patiënten minder afhankelijk van de arts. De wvgo stimuleert de dialoog tussen beide partijen. Maar ze heft de afhankelijkheid niet op omdat de arts erop wordt gewezen dat hij bij zijn werkzaamheden de zorg van een goed hulpverlener in acht moet nemen. Dat betekent dat hij niet alleen met een goed behandelplan moet komen, maar dat hij de patiënt ook moet ondersteunen, adviseren, bemoedigen, troosten en diens lijden verzachten, ook wanneer de patiënt daar niet expliciet om vraagt.¹⁰⁴ Dit laatste impliceert een fundamentele ongelijkheid tussen arts en patiënt. Dit wordt bevestigd in onderzoek. MacIntyre bracht in kaart welke verwachtingen patiënten in de Verenigde Staten van hun arts hebben.¹⁰⁵ In volgorde van belangrijkheid genoemd: (1) *dragen van zorg voor de patiënt (care)*, (2) *respecteren van diens normen en waarden*, (3) *luisteren*, (4) *het geven van feedback (responsiveness)*. Pas op de vijfde plaats kwam (5) *delen van kennis over de ziekte met de patiënt*, het fundament van de wvgo.

De rolongelijkheid komt ook naar voren in het volgende onderzoek. Aan 260 gezonde mensen uit de Amerikaanse bevolking werd gevraagd aan wie ze de beslissing over een borstamputatie zouden overlaten, in geval ze borstkanker zouden krijgen. 64 procent van de respondenten wilde zelf de beslissing nemen, 27 procent wilde dit samen doen met de arts, en maar 9 procent zou de beslissing willen overlaten aan de arts. Dezelfde vraag werd ook gesteld aan 260 patiënten die deze ziekte daadwerkelijk hadden. Slecht 12 procent van de patiënten wilde nu zelf de beslissing nemen, 29 procent wilde dit doen samen met de arts, en 57 procent zou de beslissing willen overlaten aan de arts. Mechanic definieert de patiëntenrol als 'desire to give up responsibility'.¹⁰⁶ In de psychotherapie komt de fundamentele ongelijkheid tussen arts en patiënt ook duidelijk tot uiting in de algemene of non-specifieke factoren.¹⁰⁷ In elke psychotherapie moet een relatie ontstaan die intens, emotioneel geladen en vertrouwelijk is. De patiënt ontwikkelt daarin een zekere afhankelijkheid van de therapeut. Dit gebeurt in een ambiance die therapeutisch herkenbaar is. De ambiance draagt bij tot het prestige van de behandelaar. Die beschikt over een conceptueel systeem waarin de klachten van de patiënt op een geloofwaardige manier verklaard kunnen worden. Uit dit conceptuele systeem komt een procedure of handeling voort die bij de patiënt de verwachting op herstel wekt.

Dit alles betekent dat de validiteitsproblemen in de psychiatrie psychiaters aanzetten tot bescheidenheid in hun uitspraken, maar dat patiënten vaak wel vragen om uitspraken waarop zij kunnen bouwen. Dit dilemma is bij patiënten uit niet-westerse culturen extra voelbaar om twee redenen. Er is nagenoeg geen wetenschappelijk onderzoek gedaan bij hen waardoor de validiteitsvragen nog moeilijker te beantwoorden zijn. En vooral deze patiënten leven vaak in culturen waarin juist grote waarde wordt gehecht aan de autoriteit van de arts.

Hoe om te gaan met dit dilemma? In appendix I van de DSM-IV wordt voorgesteld om in de diagnostiek aandacht te besteden aan de culturele identiteit van de patiënt, de culturele elementen in de arts-patiëntrelatie en de invloed van de cultuur op ziektegedrag en ziektegevoel. Kleinman pleit ervoor om in de volgende editie van de DSM een nieuwe as op te nemen om de belangrijkste culturele variabelen van elke patiënt in kaart te brengen.¹⁰⁸ Met name zou een systematische inschatting moeten worden gemaakt van de mate van acculturatie van de patiënt, van de kans op culturele obstakels in de hulpverlening, en van de specifieke denkbeelden en vooroordelen van de patiënt over de hulpverlening, die gekoppeld zijn aan zijn cultuur. Kleinman stelt voor om dit te doen aan de hand van een discussie met de patiënt over de volgende vragen: (1) Welke naam geeft u aan uw ziekte? (2) Heeft u enig idee wat er de oorzaak van is? (3) Hoe denkt u dat het beloop van de ziekte zal zijn en wat verwacht u over de afloop wanneer er geen behandeling wordt ingesteld? (4) Wat vindt u het meest beangstigende aan uw ziekte? (5) Wat zijn uw verwachtingen ten aanzien van de behandeling? (6) Heeft u zich tot nu toe aan de eerdere behandelingen gehouden? (7) Zo niet, waarom niet? Door stil te staan bij deze vragen raakt de psychiater vertrouwd met het

ziekte-idiom en de verklaringenmodellen van de patiënt. Met de opgedane informatie moet hij vervolgens twee wegen bewandelen. Enerzijds dient hij de informatie te betrekken bij de vertaling van het ziektegevoel en ziektegedrag van de patiënt in een psychiatrische diagnose en de onderbrenging in een ziekteklasse. Daarnaast moet hij deze kennis gebruiken om zijn zienswijze op de problematiek en zijn behandelvoorstel te kunnen overbrengen aan de patiënt en diens familie op een manier die zij verstaan en die hen aanspreekt.

Conclusies

Het debat over integratie van etnische minderheden in de Nederlandse samenleving kent twee stromingen. De ene gaat ervan uit dat integratie mogelijk is door het invoegen van nieuwkomers in de bestaande Nederlandse cultuur. De andere veronderstelt dat integratie tot stand komt via interculturalisatie, dat wil zeggen een dialoog tussen de verschillende partijen op voet van gelijkheid om te komen tot een gezamenlijke nieuwe cultuur. Ook binnen de psychiatrie treft men deze twee stromingen aan. Sommige hulpverleners denken dat patiënten uit de groep van minderheden in principe gebruik kunnen maken van de bestaande Nederlandse GGZ-voorzieningen. Anderen zijn daarover minder optimistisch en pleiten voor interculturalisatie binnen de hulpverlening.

Uit deze studie blijkt dat beide opvattingen gelden. Het kunnen invoegen in de bestaande GGZ dan wel het eerst in dialoog moeten gaan, hangt af van de mate van cultuurverschil tussen patiënt en psychiater, de aard van de aandoening en de fase van het geneeskundige proces. Bij een groot cultuurverschil ontstaan in de kennismakingsfase gemakkelijk problemen op het relationele vlak. De psychiater moet dan een relatie aangaan met een patiënt die normen en waarden heeft die op fundamentele punten afwijken van wat hem zelf dierbaar is, en omgekeerd. Hij kan van zo'n patiënt niet verwachten dat deze zich geheel voegt naar zijn normen en waarden. Beide partijen moeten hierover praten en proberen via geven en nemen tot een compromis te komen. In de tweede fase kunnen zich moeilijkheden voordoen op het professionele vlak, vooral wanneer er een groot cultuurverschil bestaat. Het gaat hier om de vertaling van het cultuurgebonden ziektegevoel en ziektegedrag in een psychiatrische diagnose en om het opstellen van een behandelplan. In deze fase heeft de psychiater zijn eigen professionele rol, onderscheiden van die van de patiënt. Patiënten uit de groep van etnische minderheden met psychiatrische stoornissen met een duidelijke organische oorzaak kunnen wat deze fase betreft waarschijnlijk redelijk goed terecht bij de bestaande Nederlandse GGZ. De psychiater dient bij farmacotherapie wel rekening te houden met inter- en intra-etnische biologische verschillen. Bij psychologische en gedragsmoeilijkheden waarbij naast een mogelijke organische oorzaak ook psychosociale factoren een belangrijke rol lijken te spelen, is een dialoog belangrijker. Psychiater en patiënt moe-

ten samen zoeken naar een cultuureigen benadering van de problematiek. De psychiater moet de patiënt (en soms ook diens familie) aan het woord laten over diens denkbeelden over zijn problemen en de behandeling ervan. Hij gebruikt deze informatie om tot een psychiatrische diagnose en behandelplan te komen waarbij met de cultuur van de patiënt rekening wordt gehouden. Soms kan de inschakeling van een consultant uit de cultuur van de patiënt hierbij nuttig zijn. In de derde fase van het geneeskundige proces voert de psychiater de behandeling uit. Zijn mate van paternalisme dient hij daarbij af te stemmen op de cultuur van patiënt. In wij-culturen wordt paternalisme veelal sterk gewaardeerd, ook wanneer het gaat om de weinig gevalideerde categorie van niet-organische aandoeningen. In ik-culturen wordt een dialoog tussen psychiater en patiënt soms meer op prijs gesteld. Een en ander wordt samengevat in tabel 5.

Tabel 5

	<i>belang van interculturalisatie (dialoog)</i>	
	<i>bij groot cultuurverschil tussen patiënt en hulpverlener</i>	<i>bij klein cultuurverschil tussen patiënt en hulpverlener</i>
fase 1	+++	++
fase 2 meer 'organisch'	++	+
fase 2 meer 'psycho-sociaal'	+++	+
fase 3	+	+++
	(patiënt uit wij-cultuur)	(patiënt uit ik-cultuur)

+++ zeer belangrijk; ++ belangrijk; + wat minder belangrijk

De validiteitsproblemen met betrekking tot de grote groep van psychologische en gedragsmoeilijkheden waarbij naast een mogelijke organische oorzaak ook psychosociale factoren lijken mee te spelen, kunnen in de spreekkamer niet worden opgelost; de hulpverlener moet daar roeien met de riemen die hij heeft. Ze vragen om antropologisch georiënteerd wetenschappelijk onderzoek. In het Manifest 'Interculturele geestelijke gezondheidszorg' wordt gepleit voor de oprichting van een kenniscentrum. Ook de Raad voor de Volksgezondheid en Zorg dringt aan op de oprichting van een landelijk onderzoeks- en expertisecentrum

'omdat het voor de Nederlandse GGZ nodig kan zijn de zorg op inhoud te differentiëren, waardoor therapievormen en behandelwijzen beter aansluiten bij de behoefte van de patiënt. Standaarden en classificatiesystemen moeten op hun bruikbaarheid en geschiktheid voor patiënten uit andere culturen worden getoetst en bijgesteld. Het verder ontwikkelen en uitbreiden van succesvol gebleken methodieken en behandelwijzen, waarbij gebruik wordt gemaakt van informatie en adviezen uit de betreffende groepen en uit vormen van specifieke hulpverlening, kunnen de effectiviteit van de zorg bevorderen.'¹⁰⁹

Naar mijn mening moet het wetenschappelijk onderzoek in de transculturele psychiatrie een breder veld bestrijken dan alleen de professionele moeilijkheden in de tweede fase van het geneeskundige proces. Ook de arts-patiëntrelatie in de verschillende fasen van het proces moet in het onderzoek worden betrokken.

Tot slot: deze studie handelt over transculturele psychiatrie. Maar in feite gaat het over gewone psychiatrie. Er bestaan altijd cultuurverschillen tussen de patiënt en de psychiater. Daarom is psychiatrie per definitie transculturele psychiatrie, zeker in een prefiguratieve multiculturele samenleving.

NOTEN

- 1 Raad voor de Volksgezondheid en Zorg 2000.
- 2 Knipscheer & Kleber 1998; Knipscheer & Kleber 1999; Knipscheer, De Jong, Kleber & Lamptey 2000; Hosper 2000.
- 3 Penninx 2000.
- 4 Griffioen & Tennekes 2000.
- 5 Struijs & Brinkman 1996.
- 6 Mead 1970.
- 7 Kleinman 1996.
- 8 Steunebrink 2000.
- 9 Shweder & LeVine 1984.
- 10 Raad voor de Volksgezondheid en Zorg 2000.
- 11 Schnabel 1999.
- 12 Scheffer 2000.
- 13 Tweede Kamer, Kabinetsreactie 2000.
- 14 Coronel 2000.
- 15 Kooy 2000.
- 16 Zizek 2000.
- 17 De Jong & Van den Berg 1996.
- 18 Mackenbach 1996.
- 19 Goldberg & Huxley 1980.
- 20 Kortmann & Ten Horn 1999.
- 21 De Jong & Van den Berg 1996.
- 22 Struijs & Wennink 2000.
- 23 Wierdsma & Uniken Venema 1996.
- 24 Struijs & Wennink 2000.
- 25 Knipscheer & Kleber 2000.
- 26 Cooper, Kendall e.a. 1969.
- 27 Westmeyer 1985.
- 28 Kleinman 1977; Fabrega 1991; Bracken 1998; Hinton & Kleinman 1992; Lewis-Fernández & Kleinman 1994.
- 29 Kleinman 1977.

- 30 Eisenberg 1977.
- 31 Prince & Tchong-Laroche 1987.
- 32 Kleinman 1980.
- 33 Eisenberg 1977; Jenkins, Kleinman e.a. 1991.
- 34 Angel & Thoits 1987; Okasha, Akabawi e.a. 1994.
- 35 Katz, Marsella e.a. 1988.
- 36 Hinton & Kleinman 1992; Sartorius, Kaelber e.a. 1993.
- 37 Fabrega 1989; Kleinman 1988; Littlewood 1990.
- 38 Lin & Kleinman 1988.
- 39 Mari Jesus & Williams 1986; Zheng, Zhao e.a. 1988; Lewis-Fernández & Kleinman 1994.
- 40 Wen & Wang 1981.
- 41 Prince 1983.
- 42 Guarnaccia, Good e.a. 1990.
- 43 Kortmann 1986.
- 44 Asaad & Shapiro 1986.
- 45 Radford & Yoshibumi Nakane 1991.
- 46 Prince 1983.
- 47 Kleinman 1977; Stein 1993.
- 48 Kleinman 1980; Weiss, Doongaji e.a. 1992.
- 49 Kirmayer 1991.
- 50 Shweder 1988.
- 51 Littlewood 1990.
- 52 Leff 1990.
- 53 Serman 1996.
- 54 Devereux 1977; Devereux 1985.
- 55 Winnicott 1975.
- 56 Von Gebattel 1954.
- 57 Levinas 1969.
- 58 Frijda 1988.
- 59 Hofstede 1991.
- 60 Geertz 1973.
- 61 Fortmann 1971.
- 62 Mesquita 1996.
- 63 Bland & Kraft 1998; Wesenbeek 1996.
- 64 Borra 1998.
- 65 Lin 1988.
- 66 Suzuki 1989.
- 67 Abbey & Garfinkel 1991.
- 68 De Boer 1996.
- 69 Kirmayer 1989.
- 70 Fortmann 1971.
- 71 Zola 1966.
- 72 Kirmayer 1994.
- 73 Kortmann 1986.

- 74 Beck 1971.
- 75 Carr & Vitaliano 1985.
- 76 Zheng, Zhao e.a. 1988.
- 77 Putnam 1975; Flier 1996.
- 78 American Psychiatric Association 1994.
- 79 Lee 1996.
- 80 Littlewood 2000.
- 81 Tseng 1997.
- 82 Leff 1990.
- 83 Fabrega 1995.
- 84 Van Praag 1997.
- 85 Westmeyer 1989.
- 86 Jablensky, Sartorius e.a. 1992.
- 87 Hamelinck 1985.
- 88 Van der Sande, Van Hoof e.a. 1992.
- 89 Struijs & Wennink 2000.
- 90 De Boer 1994.
- 91 Karasu 1979.
- 92 Ritenbaugh 1982.
- 93 Cheng & Lo 1991.
- 94 Kortmann & Oude Voshaar 1998; Ruiz 2000.
- 95 Procee 1991.
- 96 Habermas 1971.
- 97 Griffioen & Tennekes 2000.
- 98 Procee 1993.
- 99 Struijs & Brinkman 1996.
- 100 Richters 1991.
- 101 Van Dijk, Boedjarath e.a. 2000.
- 102 Littlewood 2000.
- 103 Kortmann 1986.
- 104 Kortmann 2000.
- 105 McIntyre 2000.
- 106 Idem.
- 107 Frank & Frank 1991.
- 108 Kleinman 1996.
- 109 Raad voor de Volksgezondheid en Zorg 2000.

Religieus pluralisme en multiculturaliteit

Waarden en normen worden in een cultuur door middel van im- en expliciete levensbeschouwelijke mensbeelden overgedragen. De mensbeelden van de diverse tradities vertonen verschillen en overeenkomsten. Vanwege de verschillen tussen de mensbeelden van de tradities, en vanwege hun uitwerking in het leven is levensbeschouwelijk pluralisme een van de centrale problemen van de ‘multiculturele samenleving’. Drijven de verschillen tussen de diverse beelden van mens-zijn en goed-leven mensen uiteen of hebben ze voldoende gemeen om gemeenschappelijkheid te helpen creëren? Betekent pluralisme een broedplaats van conflicten, zoals men op vele plaatsen in de wereld ziet, of laat het onder bepaalde voorwaarden saamhorigheid en solidariteit toe en welke zijn dan die voorwaarden?

In deze bijdrage worden de aard van pluralisme en de implicaties ervan voor de samenleving beschreven en doordacht. Eerst wordt in de tweede paragraaf beschreven op welke wijze religie mensen een zicht op het leven biedt. Men heeft religie als ‘levensleer’ getypeerd, omdat tradities niet alleen de waarde van de diverse aspecten van het bestaan helpen bepalen maar ook voorbeelden geven hoe onder diverse omstandigheden te handelen en te kiezen. In deze paragraaf gaat het om de verwevenheid van religies en cultuur. In de derde paragraaf beschrijven we aan de hand van een casus, het verbod op *sutti* (weduwenverbranding), de dynamiek van religie(s) in een plurale context. Oude religieuze tradities herbergen vele stromingen, die zich in confrontatie met hun omgeving verder ontwikkelen. Pluralisme bestaat niet alleen tussen religies maar ook erbinnen. Tradities zijn niet statisch maar dynamisch. In de vierde paragraaf gaat het om de vraag of men als buitenstaander religieuze tradities kan begrijpen, vergelijken en beoordelen. Zijn het als het ware afgesloten werelden voor andersdenkenden of zijn er overlappingen mogelijk? In deze paragraaf behandelen we die vraag formeel in een precisering van de begrippen paradigma, (in)compatibel, (in)commensurabel, contradictoir, analoog en overlappend. De daarop volgende paragraaf gaat inhoudelijk over de verhouding van religieuze tradities. We schetsen enkele van de meest gangbare visies op de onderlinge verhouding van religies: exclusiviteit, inclusiviteit, de

zogenoemde pluralisme-these en een model van dialogisch-pluralisme. In de laatste paragraaf komen we tenslotte op de vraag of levensbeschouwelijk pluralisme al dan niet bedreigend is voor de samenleving. Als mensen niet meer dezelfde waarden en waardehiërarchie als leidraad voor hun leven erkennen, hoe kan dan gemeenschap en saamhorigheid bestaan? Desintegratie door pluralisme werd binnen de humanistisch-christelijke westerse cultuur 'bedwongen' door een scheiding van kerk en staat en een 'neutrale' overheid, die in feite tot voor kort in sterke mate door christelijke waarden werd geleid. Ten gevolge van ontkerkelijking en religieus pluralisme rijst nu de vraag of deze westerse oplossing zal kunnen standhouden, en in het vervolg daarvan het probleem of er wel een andere oplossing mogelijk is. Sommigen zoeken een gemeenschappelijke religieuze moraal, anderen een soort consensus die door onderhandelingen tussen andersdenkenden wordt 'vastgesteld'. Betekenen compromissen echter geen verwatering van echte idealen en beperking van de uitingsvrijheid van het eigen geloof?

Het thema van religieus pluralisme en multiculturaliteit krijgt in het publieke debat in verhouding tot het belang ervan weinig aandacht. De minister voor Grote steden- en integratiebeleid heeft in een notitie van 10 december 1999 over godsdienst en levensovertuiging in het licht van het Integratiebeleid etnische minderheden aan de Tweede Kamer als hoofdlijn van zijn beleid terecht aangegeven dat bij het integratiebeleid

'zeer consequent en meer dan voorheen rekening gehouden moet worden met invloeden van levensbeschouwelijke aard, zowel bij de leden van de autochtone meerderheid als bij die van de onderscheiden etnische minderheidsgroepen.'¹

Het thema verdient de nodige aandacht.²

Religies en culturen

Religie is van invloed op iemands leven. In de gesecculariseerde samenleving is de invloed van de kerk op politiek en economisch gebied beperkt, maar dat wil niet zeggen dat religieuze tradities met hun culturele componenten geen invloed in de samenleving hebben. Het nauwe verband tussen religie en cultuur kunnen we al aflezen aan de plaats van religieuze liederen en voorstellingen in de Nederlandse cultuur van de latere Middeleeuwen en in de tijd van de Republiek. Voor het verband tussen religie en levensbeschouwing enerzijds en cultuur anderzijds moet men niet alleen op de religieuze organisaties en de voorstellingen over God, het goddelijke of het humanum letten, maar ook op de vele idealen en beelden van mens-zijn die impliciet met verhalen, films, rituelen en usances zijn gegeven. We zullen dat in deze paragraaf nader uitwerken.

Wie de relatie tussen religie en cultuur beschrijft, kan niet aan de ambigue rol van godsdienst voorbijgaan. Zoals alle uitingen van mensen wordt religie ten goede en ten

kwade gebruikt. Religie is een factor in de cohesie van een samenleving, maar kan juist daardoor ook groepen mensen tegen elkaar opzetten en zo een factor worden in nationalistische oorlogen of etnische en interreligieuze conflicten. Het is niet nodig om hier veel voorbeelden van religieus gemotiveerde misstanden te noemen om de slechte rol die godsdienst kan spelen voor ogen te krijgen; men denke slechts aan bijbels onderbouwde jodenhaat, kruistochten en het zegenen van de wapens door de eeuwen heen. Op de andere kant van de weegschaal staan het vredeswerk temidden van conflicten, de prediking dat mensen niet het centrum van de wereld zijn en verantwoordelijkheid voor hun naasten dragen en de simpele religieus gemotiveerde hulp van de ene mens aan de andere in de straat en op het werk. Religie mag dan niet zo'n grote rol meer spelen in het directe publieke parlementaire domein, maar op het brede publieke domein – de straat, de winkel, de school, het bedrijf – ligt dat anders. Want levensbeschouwing is bepalend voor hoe men deugden en idealen van eerlijkheid, authenticiteit en solidariteit, rechtvaardigheid en barmhartigheid, ambitie en matiging van persoonlijk streven waardeert. Private en zeker religieuze opvattingen werken publiek door.³ Ook het publieke domein moet door levensbeschouwelijke waarden worden genormeerd, wil het niet aan commercie en 'infotainment' worden uitgeleverd. Zo gezien kan men religie de ziel van de samenleving noemen.⁴

In antwoord op religieus pluralisme en godsdienstoorlogen heeft men kerk en staat gescheiden en op aandringen van mensen uit minderheden de godsdienstvrijheid als een recht erkend.⁵ Binnen de (post-)christelijke cultuur heeft men getracht het publieke domein seculier en neutraal te maken. Het publieke domein kan echter niet zonder gedeelde waarden. Omdat waarden altijd levensbeschouwelijk zijn, rijst de vraag of een stringente waterscheiding tussen levensbeschouwing en overheid werkelijk mogelijk of zelfs wenselijk is. Hierop komen we aan het einde van deze bijdrage terug. Om een antwoord te vinden moeten we eerst meer zicht krijgen op de relatie tussen religie en cultuur. Daartoe moeten we de volgende met elkaar samenhangende aspecten van religie in het oog vatten: (1) de inbedding van individuen in een groter geheel, (2) de moraal en (3) de verdere levensleer.

Inbedding

De klassieke levensbeschouwelijke tradities leveren wijzen van leven over, en zijn dus in zekere zin levensleren. Typisch voor religieuze levensbeschouwingen is dat ze inzichten overleveren over de grotere verbanden waarin het leven staat. Religieuze tradities maken aanspraak op waarheid: ze willen tonen hoe het leven ten diepste echt is; ze tonen de mens diens plaats in het grote geheel van de dingen. Daarom kan religie diepe betekenis voor mensen hebben maar kunnen religieuze groeperingen ook zo'n grote macht over mensen verkrijgen. Zonder in het kader van deze bijdrage uitvoerig op de waarheidsbegrippen van de diverse tradities te kunnen ingaan, is het belang-

rijk om erop te wijzen dat het eigenlijke religieuze inzicht op een dieper niveau ligt dan kennis van zichtbare voorwerpen en dat religieus gebruik van taal door analogieën en metaforen wordt gekenmerkt, die zich niet uitputtend in letterlijke taal laten vertalen.⁶

Kenmerkend is in elk geval dat de mens een omgeving wordt gewezen, waarbinnen men het leven kan verstaan. Geen van de grote tradities biedt een geheel consistente theorie over al wat bestaat. Integendeel, tradities leveren fundamentele inzichten over temidden van allerlei raadsels die blijven bestaan, al hebben fundamentalistische stromingen de tendens om een sluitend stelsel van waarheden te ontwikkelen dat onzekerheid zoveel mogelijk uitsluit. Deze inzichten bieden genoegzaam oriëntatie om een richting voor het eigen leven te bepalen en een houding in het leven te vinden. Omdat religie mensen zicht op 'het leven' biedt, gaan religieuze voorstellingen van het goede leven noodzakelijkerwijs uit boven wat zichtbaar en meetbaar is; zij geven een beeld van de verbanden waarin de eindige werkelijkheid staat en bieden zo oriëntatie voor het leven in de eindige werkelijkheid.

Idealen worden concreet overgeleverd in morele normen, verhalen, films en 'talk-shows' over 'good practices' en 'bad practices'. Al kan men religieuze inzichten niet rechtstreeks in een exacte levensopdracht voor het individu vertalen, toch is een mens daarmee aan de zuivere contingentie en het zuiver individuele bestaan ontheven. Op uiteenlopende manieren beschrijven de tradities het zijn waarvan men deel uitmaakt, de zin ervan en de vele manieren waarop mensen deze zin ontgaat en ze zich vaak door oppervlakkige en verkeerde idealen laten leiden. De klassieke wijze waarop mensen leren zich in het leven te oriënteren is de religie. In traditionele culturen is die zozeer met de cultuur verweven dat men haar daarvan nauwelijks kan onderscheiden, maar ook in veel Aziatische landen is de religie geheel met het leven verweven.

De band tussen religie en cultuur moet men dus niet primair bepalen vanuit de verhouding 'kerk'/staat of vanuit expliciete religieuze opvattingen. Religie bestaat in fundamentele inzichten die deel uitmaken van de levensoriëntatie van mensen, waaraan zij afmeten of zij goede mensen zijn, slagen of falen in het leven. Religies en ook seculiere levensbeschouwingen bieden een levensleer; ze zeggen niet of iemand moet fietsen, autorijden of de bus moet nemen, maar reiken wel de waarden aan om praktische keuzen te maken, en zeggen hoe men met de belangen van andere mensen en de natuur moet omgaan. Religie is sterk van invloed op het zelfbeeld van mensen en daarmee op psychische fenomenen als schuldgevoel, wroeging, dankbaarheid en sociaal verantwoordelijkheidsgevoel. Religie kent uiteraard organisatorische vormen, maar de werking van religie waarover we hier spreken bestaat ook buiten de kerk en de moskee. De organisatiepatronen van religies en seculiere levensbeschouwelijke groepen lopen sterk uiteen.

Geïnternaliseerd geloof hangt dus ten nauwste met stemmingen en motivaties samen en wordt in verhalen, metaforen en symbolen met vele rituelen overgedragen. Op een religieuze traditie is grotendeels van toepassing wat Geertz over cultuur zegt:

‘an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.’⁷

Deze visie op de werkelijkheid wordt door rituelen en vormingsprocessen overgedragen. Deze processen zijn niet tot een te onderscheiden religieuze sector beperkt maar maken deel uit van een cultuur. Een cultuur is geen strak stelsel van zulke symbolen en voorstellingen, maar een wankel geheel van allerlei gewoonten, normen, waarden, verhalen en rituelen van velerlei herkomst.

Vanwege de verbondenheid met idealen, normen en waarden zijn religieuze bewegingen van invloed op de samenleving als geheel. Langere tijd was religie zelfs een van de drie klassieke middelen waarmee een cultuur tradities overdroeg: familie, school en religie.⁸ Deze klassieke kaders hebben enorm aan betekenis ingeboet. Door de modernisering van het leven, de vrijheid van godsdienst en het wegvallen van het gezag van godsdienstige leiders, is de vrijheid van mensen groter geworden en hun zelfstandigheid toegenomen. Het is een belangrijke vraag of de nieuw ontstane levensbeschouwelijk plurale samenleving – zij het seculier dan wel religieus – voldoende middelen heeft om de sociale cohesie te bewaren en te vernieuwen.⁹

Godsdienst en moraal

Religies dragen moraal over. Daarbij denkt men vaak aan expliciete morele regels zoals de bijbelse Tien Geboden, het boeddhistische Achtvoudige Pad of aanwijzingen in de *Bhagavad Gita*. Deze handelingsaanwijzingen zijn echter een samenvatting van een veel uitgebreidere en complexere morele traditie. Kenmerkend voor religieuze moraal is dat deze in verhalen wordt overgedragen. Morele regels hebben twee zwakheden: als we in een concrete situatie twee of meer verplichtingen hebben, zeggen de regels niet welke regel in die situatie voorrang heeft; algemene regels bevatten geen aanwijzingen voor hun toepassing of hun inhoud in concrete situaties (hoe ver gaat naastenliefde?), noch voor de uitzonderingen (moet zij zich altijd maar opofferen?). Zo lijkt de regel ‘gij zult niet stelen’ duidelijk, totdat een bisschop zegt dat de arme die tekort komt, een brood mag stelen. Jezus’ uitspraak in de Bergrede dat wie twee jassen heeft er één moet geven aan iemand die er geen heeft, behoeft toelichting voor mensen die voorraadschuren vol voedsel of een ruime spaarrekening hebben: wat spaart men voor zijn kinderen, hoeveel geeft men weg? Religieuze tradities beschikken over een vrijwel onuitputtelijk arsenaal aan verhalen over mensen die in lastige situaties goede of verkeerde beslissingen hebben genomen. Zo is de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan het antwoord op de vraag ‘wie is mijn naaste?’ Die gelijkenis stelt iemand van een buurvolk ten voorbeeld, geeft aan hoe ver naastenliefde gaat en roept wie de gelijkenis kent op

om haar creatief en welwillend in andere situaties toe te passen. Zo wordt duidelijk gemaakt welke waarden fundamenteel zijn, aan welke men in bepaalde situaties voorrang moet verlenen en wat de reikwijdte ervan is. Op deze manier zijn religie en cultuur verweven. Voor de religieuze moraal moet men dus niet alleen letten op de expliciete geboden en verboden maar ook op de waardehiërarchie die impliciet in paradigmatische verhalen wordt overgedragen. Binnen één en dezelfde religieuze traditie met vrijwel dezelfde geboden kan deze hiërarchie tussen verschillende stromingen sterk uiteenlopen.

Religieuze tradities zijn dynamisch en kunnen in wisselwerking met andere stromingen en nieuwe ervaringen grote veranderingen ondergaan. Men kan dit voortdurende veranderingsproces ten dele vanuit het belang van verhaaltradities begrijpen. Tradities hebben enorme fondsen aan verhalen en kunnen de ene serie eruit actualiseren en een andere naar de achtergrond drukken. Binnen een cultuur kunnen de religieuze en de nationale erfenissen in belangrijke mate versmelten. Zoals bijvoorbeeld in het gereformeerde milieu van kort na de Tweede Wereldoorlog met zijn verse herinneringen aan bezetting en verzet, die met verzet uit bijbelverhalen en vervolging van christenen werden verbonden. Door verhalen van andere onderdrukkingssituaties, vrijheidsstrijd en discriminatie in het ritueel op te nemen, kunnen deze herijkt worden en een enigszins andere functie verkrijgen. Een voorbeeld daarvan is het nationale ritueel van de dodenherdenking op vier mei, dat, gesecculariseerd en wel, benadrukt dat de waarden die de samenleving in ere houdt, niet op de wil des volks en een nationale consensus berusten, maar dat de consensus bestaat in de gezamenlijke erkenning van deze waarden.¹⁰ Op de gemeenschappelijkheid van waarden in de plurale samenleving komen we terug in de paragraaf over de plurale samenleving. Het feit dat de selectie van verhalen aan veranderingen onderhevig is, biedt de mogelijkheid voor interculturele en interreligieuze uitwisseling.

Levensleer

Godsdienst gaat echter niet in moraal op; het gaat om het hele mens-zijn, over de waarde van het leven in alle voor- en tegenspoed, geluk en ongeluk, vreugde en moeite. De grote vragen naar recht en onrecht, het gemak van de leugenaar en de moeite van de rechtvaardige, de knechting van mensen zonder verweer, en zoveel meer vragen ontvangen in religie maar zeer fragmentarische antwoorden, maar er wordt wel een weg geboden om met de vragen om te gaan. Die wegen lopen wezenlijk uiteen. In beschouwelijke boeddhistische tradities wordt door meditatie geleerd om de vragen te doen verstillen en het leven in zijn zo-zijn te leven. In abrahamitische tradities spreekt men van God die de geschiedenis uiteindelijk leidt en op zijn tijd de dingen rechtvaardig en barmhartig terecht zal laten komen. Omdat religie voorbij de moraal naar de zin en onzin van het bestaan reikt, ligt het eigenlijke gebied van de religie daar waar mensen in goede en slechte dagen de vragen stellen die ieder mens kent: waarom gaat het de één

zus en de ander zo?; twee mensen doen ongeveer hetzelfde, de één slaagt en de ander mislukt; waarom doe ik anders dan ik weet dat ik moet doen?; enzovoort. Omdat deze vragen altijd weer rijzen, ontkomt geen mens aan een levensbeschouwing voorbij de moraal, waarbij we niet aan een uitgewerkte theorie denken maar aan een aantal basisinzichten temidden van veel wat men niet weet. Juist de gemeenschappelijkheid van dergelijke fundamentele levenservaringen biedt een aanknopingspunt voor gesprek tussen mensen met verschillende overtuigingen. De theologie of filosofie van een traditie probeert de samenhang van deze inzichten te doordenken en ze van verkeerd inzicht te zuiveren, maar is zelf altijd secundair ten opzichte van de diepe inzichten die door de traditie worden overgeleverd. Voor de cultuur als geheel is niet alleen de morele betekenis van religie belangrijk maar ook het antwoord dat mensen geven op de vraag naar de waarde en zin van het bestaan en hun vermogen om met falen en slagen, lijden en geluk, verdriet en vreugde, opbloeien en verouderen te kunnen omgaan. Hoe men met deze levensvragen omgaat, is van invloed op het welbevinden van mensen, met alle gevolgen van dien voor individuen en de samenleving als geheel. In de verwerking van zulke basiservaringen blijkt levensbeschouwing.

De conclusie van het voorafgaande is dat cultuur steeds met waarden en normen en ervaringen van (on)zin is verweven en dat de interpretatie van deze ervaringen levensbeschouwelijk van aard is. De verwevenheid laten we nader zien aan het voorbeeld van het verbod op weduwenverbranding (sutti) in India.

Hermeneuse en contextualiteit

Het verbod op weduwenverbranding

Aan de discussie die aan het verbod van weduwenverbranding (sutti) voorafging kunnen we een aantal kenmerken van de aard van religie, de verstrengeling van religie met de verdere cultuur en de dynamiek van verandering aflezen. Weduwenverbranding houdt in dat de weduwe van een overleden echtgenoot zich bij de crematie op de brandstapel werpt en levend met het lichaam van haar man wordt verbrand. Deze gewoonte was in Bengalen rond 1800 sterk verbreid; zij is na heftige strijd in 1832 door het Britse gouvernement van Bengalen verboden. Naar men zegt verkiezen ook in onze tijd zo nu en dan weduwen bij de crematie van hun echtgenoot de dood boven het bestaan als weduwe.

Rond het verbod op sutti spelen allerlei factoren een rol: overwegingen vanuit de hindoe traditie, vanuit het christendom en de westerse cultuur, de culturele, wettelijke en economische situatie in Bengalen en de machtsstrijd tussen de koloniale mogendheid en de diverse Indiase groeperingen. Wat volgt is ontleend aan Agarwals beschrijving en alleen bedoeld ter demonstratie van cultureel-religieuze uitwisseling en veran-

dering in een plurale en multi-culturele context, en ter introductie van een aantal begrippen uit de religie-hermeneutiek.

Rond 1800 ontstonden er in Bengalen enkele vernieuwingsbewegingen, waaronder de *Brahmo Samaj*, waarvan Rammohun Roy (1772-1833) een van de grondleggers was. Roy pleitte openlijk voor monotheïsme. Zijn kritiek op de verering van vele goden-(beelden) bracht hem in conflict met zijn familie. Men vertelt dat Roy, nadat in 1811 zijn oudere broer was gestorven, tevergeefs had geprobeerd om zijn schoonzuster van suttī af te houden. Toen zij de vlammen voelde, moet zij hebben geprobeerd om van de brandstapel af te komen, maar slaagde daar niet in, (mede) omdat haar orthodoxe familieleden haar met bamboe stokken op het vuur duwden totdat zij stierf.¹¹ In zijn verzet tegen de zelfverbranding van weduwen volgde Roy twee lijnen van argumentatie: ten eerste herinterpretatie van de eigen traditie en ten tweede analyse van de zelfverbranding in de toenmalige context. In het hindoe-denken van zijn dagen beriep men zich op klassieke uitspraken over de verdienste en beloning van een weduwe die zich met haar echtgenoot liet verbranden. Roy stelde daartegenover dat de suttī vrijwillig zou moeten zijn, dat de heilige geschriften daden die men doet om verdienste te verwerven niet verdienstelijk achten, en bovendien dat een ascetisch leven te verkiezen valt boven een vrijwillige (?) dood. Hij beriep zich daarvoor met name op Krishna's vermaning aan Arjuna in de *Bhagavad Gita* om zijn plicht te doen zonder verlangen naar waardering of beloning. Roy's verklaring dat een ascetisch leven spiritueel hoger gewaardeerd moet worden dan de zelfverbranding was bepaald onorthodox. Hij verdedigde dat *karma-yoga* in de zin van onthechte vervulling van eigen karma hoger gewaardeerd moet worden dan *karma-kanda*, dat is de niet-onthechte rituele vervulling van karma. Naast deze herinterpretatie van de eigen traditie volgde Roy nog een tweede lijn van argumentatie, die hij ontleende aan de ervaring van de praktijk van de suttī en de analyse van de sociaal-economische context waarin het gebruik een grote plaats kon krijgen. Hij beschreef de suttī niet in verheerlijkende termen, maar probeerde de wreedheid en de pijn ervan te laten zien en bestempelde de niet geheel vrijwillige suttī als vrouwenmoord. Bovendien vroeg hij aandacht voor de maatschappelijke context van de weduwenverbranding. In andere delen van India had de weduwe, zolang ze leefde, het vruchtgebruik van het bezit van haar man zonder dat ze het erfde, maar in Bengalen was de weduwe erfgenaam. Omdat sommige kringen zich ten gevolge van de handel met Engeland in aanmerkelijke welstand konden verheugen, was de kwestie wie erfde een punt van aandacht. Roy legt dus een verband tussen de druk op weduwen tot suttī en het in Bengalen afwijkende erfrecht. Ook in 'de politiek' werd verband gelegd tussen het hoge aantal weduwenverbrandingen in Bengalen en het belang van de verdere familie bij de erfenis.¹²

Roy bestreed de suttī dus met argumenten vanuit de religie en vanuit de ervaring. Ook aan Engelse zijde bestond er uiteraard weerstand tegen de suttī. Met de islamitische overheersing in herinnering aarzelde Roy echter om het gouvernement te hulp te roepen. Ook het verzet ertegen door een Anglicaans geestelijke was verdacht, omdat de

kerk naar bekering van hindoes zou kunnen streven.¹³ Wel had de suttī hierdoor aandacht getrokken in het Engelse parlement. Na verloop van tijd voelde het gouvernement zich vanwege de druk van de hindoe oppositie en vanuit Engeland genoodzaakt om zich tegen de gewoonte in met deze religieuze aangelegenheid te bemoeien. Na raadpleging van Indiase geleerden en bestuurders vroeg de gouverneur-generaal ook aan Roy advies, die zich bij die gelegenheid nog tegen inmenging door de koloniale overheid keerde. Desalniettemin verbood de gouverneur eind 1829 de weduwenverbranding. Na weerstand vanuit orthodoxe hindoe kringen deden liberale hindoes met succes een beroep op Roy om het verbod van de suttī in Engeland te gaan bepleiten, waar het verbod op 11 juli 1932 inderdaad werd bevestigd.

Hermeneuse en contextualisering

In deze casus ziet men zowel de dynamiek van religie, die voorkomt uit ervaringen die men niet in de traditionele kaders kan of wil inpassen, als de confrontatie met een andere cultureel-religieuze traditie. Door een conflict komt het via een herziening van de uitleg van de heilige geschriften tot een contextuele herinterpretatie van de eigen traditie. Het is opmerkelijk dat iemands ervaringen een andere duiding kunnen krijgen. Het schreeuwen van een weduwe die levend verbrandt, kan mensen door de ziel snijden en toch worden ervaren als pijn die nu eenmaal bij deze unieke verdienstelijke daad behoort. Maar het kan ook als blijk van wreedheid worden ervaren, zodat de oproep tot suttī ineens als indoctrinatie wordt gezien. In de revisie van de uitleg van heilige geschriften treden andere teksten op de voorgrond. In plaats van teksten die de verdienstelijkheid van suttī leken te onderbouwen, worden teksten op de voorgrond geplaatst die de vrijwilligheid van zulk een daad eisen en teksten die de innerlijke waarde van een ascetisch leven benadrukken. Het argument van de verdienstelijkheid van de suttī wordt ondergraven met teksten die verklaren dat het verwerven van verdienste een oneigenlijk motief voor handelen is, omdat men het eigen karma moet volgen zonder acht te slaan op de gevolgen. Deze ruimte van een traditie om haar erfgoed en opstelling te herzien kan men hermeneutische ruimte noemen. Dat is de ruimte om de traditie te herinterpreteren, gebruiken anders uit te leggen en andere teksten en rituelen op de voorgrond te stellen. In de loop van de geschiedenis is er een voortdurend hermeneutisch proces gaande waarin de traditie wordt overgeleverd en tegelijk in wisselwerking met de context geherinterpreteerd.¹⁴

Religie is zo dynamisch als het leven zelf. Wat voor de cultuur geldt – ze verandert voortdurend – is net zo op religie van toepassing. Daarom heeft een godsdiensthistoricus als Wilfred C. Smith van ‘reïficatie’ (tot een ding, Latijn: *res*, maken) gesproken als men te argeloos van ‘de islam’, ‘het hindoeïsme’ en ‘het christendom’ spreekt, want elke religie maakt voortdurend veranderingen door; ieder die gelooft geeft de traditie iets anders door dan hij haar heeft ontvangen.¹⁵ Binnen de christelijke theologie is de contex-

tualisering wereldwijd een van de grote themata van bezinning. Onder contextualiteit verstaat men dat het geloof in en vanuit een culturele en sociaal-economische context wordt begrepen en praktisch vorm krijgt. Contextualisering van een traditie in andere culturen gaat dus altijd samen met uitwisseling met andere religies en culturen. Ten gevolge daarvan waaiëren religieuze tradities als het ware naar allerlei kanten uit, zodat de vraag rijst waaruit temidden van de vele verschillen de eenheid en de identiteit van een traditie bestaat. Een dergelijke (re)contextualisering vindt ook plaats in niet-christelijke religieuze groeperingen die zich in de Nederlandse cultuur hebben gevormd.

Contextualisering is in principe omstreden, want zij staat onder de verdenking dat de traditie in de nieuwe context aan een vreemde traditie wordt aangepast. Pluralisme leidt tot een uitwisseling waarin men sommige elementen uit andere tradities overneemt maar andere juist verwerpt. De diverse stromingen binnen tradities zullen hier uiteenlopende keuzen maken en elkaar op dit punt bestrijden.

Intra-religieuze pluraliteit en identiteit

Binnen alle religieuze tradities bestaat er een interne differentiatie en een interne (of intra-religieuze) pluraliteit, die het moeilijk maakt om globale oordelen over religies als geheel te vellen. De tegengestelde valkuil is dat men de vraag naar de identiteit van een traditie niet meer stelt. Toch kan men van de grote tradities enkele karakteristieken noemen die in welke contextualisering dan ook zijn terug te vinden. Moslims lezen de Koran, belijden het profetschap van Mohammed en velen van hen zullen proberen eens in het leven de hadj te volbrengen. Godsdienstige hindoes zullen Shiva, Vishnu en Parvati in een of andere vorm aanbidden; hindoes zonder godsbeeld zullen over het brahman, reïncarnatie en karma spreken. Christenen kunnen zeer verschillend over Jezus spreken, maar in het mens- en godsbeeld zal Jezus een grote rol spelen. Elke traditie kent een reeks fundamentele inzichten en heeft dus ook grenzen – anders kon men het geloof trouwens niet verliezen of tot een andere religie overgaan. Dat de grenzen vloeiend zijn en veel mensen zich rond de grenzen ophouden, wil niet zeggen dat er geen grenzen zijn, zoals een lange schemering het niet onmogelijk maakt dag en nacht te onderscheiden. Wie zegt dat de identiteit van een traditie uitsluitend in de historische continuïteit ligt, vergeet dat er ook ‘dode godsdiensten’ zijn. Kennelijk is er een minimum van inzichten en gebruiken dat tot de identiteit van een traditie behoort. (Sub)tradities zijn aan grote veranderingen onderhevig. Maar de heilige boeken (zoals de Koran en de verhalen over de Boeddha), de verhalencycli (*purana's* en heiligenlevens), centrale feesten (Shiva Ratri en Purim feest), rituelen (dodenverbranding aan de Ganges en zazen) en ambtsdragers (de Dalai Lama en de paus) geven de tradities continuïteit en identiteit.

Zowel religie als cultuur mag men niet ‘reïficeren’ (tot een res, een zaak maken), want beide kennen allerlei stromingen of ‘sub’culturen (die men eveneens niet mag

reïficieren). ‘Het’ culturele erfgoed wordt constant overgeleverd en contextueel geherinterpreteerd. En tussen culturen vindt er voortdurend uitwisseling plaats, waardoor ‘Westerse’ ideeën in het ‘Oosten’ (geherinterpreteerd?) worden overgenomen en ‘Oosterse’ ideeën en praktijken in het ‘Westen’, waarbij zij al dan niet grondig kunnen veranderen. Men moet per geval kijken wat er in de overdracht en uitwisseling gebeurt. Deze uitwisseling en herinterpretatie vindt steeds in een concrete sociaal-economische context plaats, waarin machtsverhoudingen en aanzien een grote rol spelen. De reactie op een meerderheidscultuur kan, zoals gezegd, steeds in assimilatie maar ook in contradictie en afzondering bestaan. Religieus pluralisme is dus sterk met multiculturaliteit verweven.

Men kan zich niet aan dit levensbeschouwelijk pluralisme onttrekken door in ‘neutrale wijsbegeerte’ te vluchten, want ook ‘de’ wijsgeerte is verdeeld en bestaat uit uiteenlopende levensbeschouwelijke stromingen. Pluralisme doortrekt dus de gehele cultuur en bestaat uit een veelvoud van benaderingen.¹⁶

(Un)understandable, (in)comparabel, (in)commensurabel en (in)compatibel

In de twee voorafgaande paragrafen hebben we de betekenis van religie voor het menselijk bestaan en haar relatie tot cultuur beschreven. Verder bespraken we de dynamiek van godsdienst in confrontatie met andere stromingen en de context waarin men leeft. In de nu volgende twee paragrafen komen we toe aan de analyse van de verhouding van religieuze tradities. In deze paragraaf gaat het om de kentheoretische vraag of men ze kan vergelijken en hun waarheid of de kwaliteit van hun moraal kan beoordelen. In de volgende paragraaf bekijken we hoe men komend vanuit één traditie andere tradities kan bezien. Nu, in de volgende paragraaf, gaat het om de betekenis en toepasbaarheid van de begrippen (on)begrijpelijk, (on)vergelijkbaar, (on)meetbaar en (on)verenigbaar.

Religies (on)vergelijkbaar en (on)meetbaar?

De term incommensurabel (onmeetbaar, onbeslisbaar) is aan de wetenschapsleer ontleend. Thomas Kuhn en anderen hebben erop gewezen dat wetenschapsbeoefening van een aantal fundamentele vooronderstellingen en algemeen aanvaarde werkwijzen uitgaat. Hiervoor gebruikte Kuhn zoals bekend het begrip paradigma: binnen een wetenschapsgebied heeft men, soms eeuwenlang, een aantal theoretische kaders waarbinnen de bestaande theorieën verder worden uitgewerkt en voorbeelden van ‘good practice’, juiste werkwijze, worden gegeven.¹⁷ Zo nu en dan wordt een dergelijk paradigma doorbroken; daardoor kunnen dan enkele raadsels die binnen het oude paradigma onoplosbaar waren, worden opgelost en kunnen nieuwe theorieën worden op-

gesteld. Bekende wetenschappelijke revoluties vonden plaats door Galileï en Einstein. In Kuhn's visie zijn het oude en het nieuwe paradigma incommensurabel. Men neemt de 'feiten' waar vanuit en binnen een paradigma; na de revolutie verandert zowel de waarneming als de betekenis ervan.¹⁸ De implicatie hiervan is dat de redelijkheid van de overgang van het ene naar het andere paradigma niet strikt bewezen kan worden; er is een soort bekering noodzakelijk die maakt dat men de 'feiten' in een ander licht ziet:

'There is no neutral algorithm for theory-choice, no systematic decision procedure which, properly applied, must lead each individual in the group to the same decision.'¹⁹

De overgang van het ene naar het andere paradigma is dus meer een proces dan een beslissing die 'bewezen' kan worden:

'That process is persuasion, but it presents a deeper problem. Two men who perceive the same situation differently but nevertheless employ the same vocabulary in its discussion must be using words differently. They speak, that is, from what I have called incommensurable viewpoints.'²⁰

Al vóór Kuhn had Michael Polanyi eveneens met talloze voorbeelden uit de wetenschapsgeschiedenis op de vele stilzwijgende veronderstellingen en procedures in het onderzoek gewezen: wetenschap wordt door 'tacit knowledge', stilzwijgende kennis, gedragen; de onderzoekstraditie wordt van meester op leerling overgedragen.²¹ Anderen hebben erop gewezen dat de revolutionaire vernieuwingen zoals die van Galileï en Einstein niet betekenden dat alle oude kennis verviel, maar wel dat delen ervan werden herzien en dat ze in een ander, ruimer kader werden geplaatst.²² In wat hier volgt gaat het niet om wetenschapsleer maar om de analoge discussie over religieus pluralisme.

Een klassiek voorbeeld in de godsdienstwijsbegeerte is een passage uit de colleges van Wittgenstein uit 1938. Daarin bespreekt hij wat het verschil is tussen iemand die van ziekte zegt dat het een straf Gods is, en iemand die iets anders gelooft. Wittgenstein wijst er op dat hij elk woord van de ander begrijpt, maar niet weet wat het werkelijk betekent, omdat het in een ander wereldbeeld thuishoort, dat hij niet deelt. Daarom is ook niet aan de orde of hij dat geloof ontkent. Het blijft Chinees voor hem: 'My normal technique of language leaves me. I don't know whether to say they understand one another or not'.²³ De redenen die men voor dit geloof heeft, verschillen van normale redenen. Het gaat hier om zaken waarvoor geen evidentie bestaat of kan bestaan: 'The point is that if there were evidence, this would in fact destroy the whole business'.²⁴ Aan de hand van deze opmerkingen van Wittgenstein kan men het hele probleem blootleggen. Wittgenstein breekt hier met de traditie die ervan uitgaat dat men eerst de betekenis van een bewering moet (en dus kan) vaststellen, om daarna te beslissen of de gronden waarop zij rust die bewering dragen en men ermee kan instemmen. In geloof en

wereldbeelden gaat het om inzichten die samen een wereldbeeld dragen, die men dus niet kan begrijpen – laat staan toetsen – op dezelfde manier als bijvoorbeeld natuurwetenschappelijke uitspraken. Aan de hand van dit voorbeeld kunnen we een aantal verschillende vragen onderscheiden: kan men ander geloof begrijpen?; kan men twee uiteenlopende geloofstradities met elkaar vergelijken?; kan men vaststellen of geloofstradities verenigbaar zijn?; kan men de waarheidsvraag tussen verschillende tradities beslechten? Het gaat om vier vragen, die we met Engelse begrippen als volgt kunnen aanduiden: (un)understandable, (in)comparable, (in)compatible, en (in)commensurable. Zo halen we uit elkaar wat in het laatst gegeven citaat van Kuhn dooreen zit. Namelijk of men vanuit het ene paradigma het andere wel kan begrijpen aangezien de woorden een andere betekenis hebben verkregen, en de (andere) vraag of iemand kan uitmaken of het ene waar is en het andere niet (meetbaar, commensurabel).

De verhouding tussen de situaties waarop deze vier begrippen (en hun tegendelen) doelen is minder makkelijk vast te stellen dan men op het eerste gezicht wellicht zou denken. Het is duidelijk dat de onmogelijkheid om een andere religie te begrijpen impliceert dat men er geen oordeel over kan vellen en dat de beide systemen van waaruit men elkaar over en weer niet kan begrijpen, incommensurabel zijn. Dat laat echter onverlet dat men toch kan vaststellen of tradities onverenigbaar zijn. Sommigen geloven dat Jezus de Messias is, anderen verwerpen die gedachte. Wie de Koran voor de definitieve openbaring Gods houdt, zal de Bhagavad Gita moeten verwerpen. Ook al kan geen mens neutraal uitmaken of de hindoe bhakti religies waar zijn danwel de islam, men kan eenvoudigweg vaststellen dat ze op belangrijke punten strijdig zijn, zoals men ook kan vaststellen dat de zon om de aarde danwel de aarde om zon draait: van tweeën één! Wie vaststelt dat bepaalde tradities op onderdelen onverenigbaar want contradictoir zijn, doet dit op basis van begrip van onderdelen en vergelijking ervan. Dus ook al zou Wittgenstein daarin gelijk hebben dat men vanuit het ene geloof het andere niet helemaal en niet echt begrijpt, dan nog kan men wel degelijk onderdelen van geloofstradities begrijpen en zelfs met onderdelen van andere tradities vergelijken. De verklaring daarvan kan men zoeken in de betrekkelijke ambiguïteit van begrippen als betekenis, begrijpen en vergelijken.

Het woord vergelijkbaar kan verschillend worden gebruikt. Wie zegt ‘traditioneel volkscatholicisme en zen meditatie zijn onvergelijkbaar’ die heeft ze al vergeleken en geconcludeerd dat ze sterk verschillen. In de onderhavige discussie bedoelen we met vergelijkbaar heel simpel dat twee zaken vergeleken kunnen worden en niet dat ze vergelijkbaar zijn in de zin van gelijkwaardig.

Ook het begrip begrijpen heeft een bepaalde spanbreedte. Begrijpen wat het voor iemand betekent om ziekte als straf van God te ervaren of in reïncarnatie te geloven is iets anders dan een theorie over reïncarnatie of Laatste Oordeel lezen en begrijpen. Het is bovendien de vraag of men zich met oefening en inspanning niet toch enigszins in een ander kan verplaatsen en kan begrijpen wat een geloof voor een ander betekent. Wie meent dat men wel iets kan begrijpen van wat een geloof voor mensen betekent en

hoe het hun beleving van de werkelijkheid bepaalt, die pretendeert niet het helemaal te begrijpen. Bovendien kan men het oneens zijn met ideeën die men niet uitpuddend kent maar waarvan men wel enkele belangrijke elementen begrijpt. De onmogelijkheid om een cultuur of religie als geheel (wat dit ook moge zijn) aan te voelen en te begrijpen impliceert niet dat men er niets van begrijpt. Het begrijpen zelf verloopt ten dele via vergelijkingen met de cultuur en religies die men kent. In het verstaansproces met zijn vergelijkingen zal men op elementen stuiten die onverenigbaar zijn met wat men zelf denkt. De visie op de mens die door de ideeën van karma en reïncarnatie wordt bepaald is bijvoorbeeld incompatibel met een humanistische visie waarin autonomie en gelijkheid van mensen in dit ene leven centraal staan. Ook als we een andere cultuur in de zin van Wittgenstein niet helemaal 'echt' begrijpen, kunnen we wel vergelijkingen maken en verschillen, tegenstellingen en overeenkomsten opmerken. Ook incommensurabiliteit in strikte zin betekent dus niet dat men een ander in het geheel niet kan begrijpen of diens uitingen niet kan vergelijken of geen tegenstelling kan vaststellen, maar alleen dat er geen neutraal oordeel over een echt religieus meningsverschil mogelijk is. Begrijpen, vergelijken, onverenigbaarheid vaststellen en niet neutraal kunnen uitmaken wat er waar is, zijn vier verschillende dingen.

Holisme versus configuratie

We zagen dat soms wordt gezegd dat twee paradigmata of levensbeschouwingen voor wederzijdse aanhangers een gesloten boek blijven. Soms leidt men daaruit af dat men geen enkel element uit een ander geloof kan begrijpen. Dat fundeert men hierop dat elk onderdeel van een geheel door de plaats in het geheel wordt bepaald. Deze regel ontleent men meestal aan die hermeneutiek die zegt dat de betekenis van elke regel in een boek door het geheel van de tekst wordt bepaald. Zonder op de herkomst en beweegredenen van deze hermeneutische visie te kunnen ingaan, kunnen we constateren dat deze regel in het geval van de bijbel bijvoorbeeld niet zonder meer opgaat, omdat het een verzameling geschriften is. In andere gevallen zijn geschriften compilaties. Er is niet altijd één auteur met één bedoeling, zodat één boek een strekking heeft die in elk onderdeel is terug te vinden. Dit geldt des te sterker voor levensbeschouwelijke stelsels.

Indien men dergelijke geschriften met boeken van één auteur of met natuurwetenschappelijke theorieën vergelijkt, komt men gemakkelijk tot de conclusie dat ze een systematisch geheel vormen of moeten vormen. Zulke theorieën kan men holistische religietheorieën noemen. Op grond van een holistische religietheorie zal men gemakkelijk concluderen dat men een ander geloof niet kan begrijpen, want ook onderdelen die iemand vertrouwd voorkomen worden door het geheel bepaald, zodat ze verschillend zijn van wat iemand met een andere opvatting gelooft. In de volgende paragraaf zullen we zien dat holistische religietheorieën ertoe leiden dat men de verhouding van religieuze tradities makkelijk als een massieve tegenstelling gaat voorstellen – met alle

gevolgen van dien voor de (on)mogelijkheid van consensusvorming in de multiculturele samenleving. Men ziet dit in de overigens fijnzinnige bespreking van commensurabiliteit en vergelijkbaarheid van Garrett Green:

‘The point is that it cannot be done piecemeal, because the “pieces” belong to a larger pattern, and it is to that pattern as a whole that analysis and criticism must be directed. Here we encounter the so-called hermeneutical circle in a form that allows us to see what is at stake. The mutual interdependence of parts and whole implies not that the pattern they constitute is immune from critique but rather that it is precisely the constitutive pattern that must be the object of criticism.’²⁵

Green verbindt hieraan de conclusie dat men paradigma's alleen als geheel kan vergelijken. Op grond van de vergelijking is kritiek en verantwoording mogelijk; deze kritische dialoog kan ertoe leiden dat men met opgaaf van redenen het ene paradigma voor het andere verwisselt. In het gegeven citaat beroept ook Green zich op de hermeneutische cirkel. Dit is een holistische opvatting.

Anderen verwerpen de holistische religietheorie en zien godsdiensten meer als configuraties van basisinzichten, verhalen, rituelen en organisatievormen die zich in de loop der geschiedenis voortdurend ontwikkelen en in wisselwerking met hun omgeving ook gedachtegoed en praktijken van anderen in zich opnemen. Een dergelijke niet-holistische religietheorie is in de twee voorafgaande paragrafen uitvoeriger beschreven. Ook in deze theorie kan men een grote plaats aan de hermeneutiek toekennen, echter zonder een religieus systeem als een samenhangende tekst te behandelen. Veranderingen in religies zijn niet goed zonder externe invloeden te verklaren. Het westerse christendom heeft bijvoorbeeld veel van de Griekse wijsbegeerte en later van de Verlichting overgenomen. Enerzijds is het daardoor zelf veranderd, anderzijds heeft het de overgenomen gedachten aan het eigen ‘systeem’ aangepast. Vanuit de holistische visie zal men nu zeggen dat de nieuwe gedachten geïntegreerd zijn in het oude systeem. In de niet-holistische visie staat niet vast dat alle gedachten van een religieus stelsel een onverbreekelijke systematische eenheid vormen. Daarom kan men ook gedachten overnemen die zich niet vlekkeloos met het oude stelsel laten verenigen. Een configuratie van fundamentele inzichten is geen strakke coherente theorie, maar ook geen los stelsel van inzichten.

Het verschil tussen holistische en niet-holistische religietheorieën heeft ingrijpende gevolgen voor de dialoog tussen mensen van verschillende overtuigingen en de (on)mogelijkheid om het op bepaalde punten met elkaar eens te worden. Vanwege het belang hiervan voor de multiculturele samenleving moeten we er iets uitvoeriger op ingaan.

Volgens niet-holistische theorieën is er wel degelijk overeenstemming op onderdelen mogelijk. Zo kan een hindoe theoloog, die zich na het betreden van de tempel in aanbidding nederig op de grond uitstrekt, zijn inzicht dat de mens geheel van genade

afhankelijk is vergelijken met de christelijke erkenning dat een mens de genade niet kan verdienen en ook met de boeddhistische bede om genade te ontvangen van een bodhisatva. Op een bepaald punt kunnen een christen, een boeddhist en hindoe van deze richtingen elkaar vinden. Zo kunnen een jood, christen en moslim zich verenigen in het geloof dat God de Schepper van de wereld is, ook al zullen ze op allerlei punten andere dingen over God zeggen. De holist wijst dit af, maar de niet-holist kan deze overeenstemming aanvaarden. Omdat men in dergelijke vergelijkingen inderdaad moet rekenen met het geheel waarbinnen het geloofsinzicht staat, mag men inzichten en praktijken uit diverse tradities niet te gemakkelijk aan elkaar gelijkstellen. Om daarvan een voorbeeld te geven: de boeddhistische deugd *mahakaruna*, groot mededogen, houdt een houding van ontferming en mededogen jegens alle levende wezens in; de christelijke deugd *agapè* bestaat in naastenliefde. Mahakaruna is onthecht; naastenliefde vergt niet per se een emotionele band, maar in tegenstelling tot boeddhisme wijst het christendom positieve vormen van onderlinge gehechtheid tussen mensen niet af. Daarom mag men mahakaruna en agapè niet met elkaar gelijkstellen. In het oog hebben voor verschil en het verzet tegen gemakkelijke gelijkstellingen ligt het gelijk van de holistische visie. Toch zijn mahakaruna en agapè ook weer niet geheel verschillend (anders waren ze ook niet vergelijkbaar). Het verschijnsel ‘overeenkomst en verschil’ drukt men gewoonlijk met de term analogie uit.

Als men niet van een holistische visie op religie uitgaat, maar van religie als een samenstel van nauwer en lossere met elkaar verbonden inzichten, dan hoeft men niet uit te sluiten dat er overeenstemming mogelijk is of dat bepaalde praktijken of rituelen vrijwel op hetzelfde neerkomen. Daarnaast zijn er op ‘onderdelen’ tegenstellingen mogelijk, die men niet altijd via het geheel van de religie hoeft te bespreken maar ook als partiële inzichten met een eigen waarde binnen de configuratie van een traditie.²⁶ De voorbeelden daarvan zijn legio; ik noem alleen de man/vrouw-verhouding in verband met emancipatie en een patriarchaal godsbeeld, en de verhouding tussen de macht en de straffende gerechtigheid van de goden enerzijds en hun vergeving en liefde anderzijds. Om deze benadering van religies als configuraties van inzichten en praktijken van de holistische visie te onderscheiden kan men hier van overlapping en verschil spreken. De mensbeelden van christendom en humanisme overlappen elkaar op allerlei manieren, terwijl het toch een fundamenteel verschil is als de één zegt dat alle mensen op genade zijn aangewezen en de ander de menselijke autonomie benadrukt. Van overlapping kunnen we spreken als de inzichten a uit religie P en b uit religie Q zoveel gemeen hebben dat een aanhanger van P en een aanhanger van Q tot de conclusie komen dat zij op een bepaald punt een inzicht in transcendentie, mens-zijn en/of wereld delen.²⁷ Waar Garrett Green schrijft dat de vraag van compatibiliteit of incompatibiliteit per geval moet worden uitgemaakt zou ik willen toevoegen dat er per element uit een traditie overeenstemming mogelijk is en niet alleen compatibiliteit.²⁸ Het is zelfs niet goed in te zien dat inzicht a uit religie P en inzicht b uit religie Q compatibel, verenigbaar, zijn, zonder dat twee mensen uit die religies een bepaald inzicht delen. Het constateren van

overlapping en gedeeld inzicht gaat dus verder dan analogie. Deze visie laat uiteraard toe dat men daarnaast bepaalde inzichten en praktijken analoog acht.

Naast inzichten en praktijken die men kan delen, kennen de klassieke levensbeschouwelijke tradities specifieke inzichten die hen van andere stromingen onderscheiden. Men kan denken aan het samengaan van yin en yang, de ervaring van non-duale leegte, de eenheid van alle dingen in hun diepe transcendente grond, de unieke plaats van de Koran, enzovoorts. Op grond van deze unieke onderscheidende geloofsvoorstellingen neemt men in de holistische theorie aan dat de waarheid van het ene systeem die van het andere uitsluit. Deze visie lijkt juist voor wat betreft een aantal centrale onderscheidende geloofsvoorstellingen, maar is mijns inziens te massief. Ook de Wittgensteiniaanse opvatting dat geloof van anderen helemaal niet te begrijpen valt (zelfs niet een beetje) is te massief en blijkt in de praktijk niet op te gaan. De these dat religies voor elkaars aanhangers geheel onbegrijpelijk zijn is naar mijn idee feitelijk onjuist, zoals alleen al blijkt uit de processen waarin men in de ene traditie inzichten uit de andere overneemt. De these van incommensurabiliteit in de strikte zin van 'onbeslisbaarheid (of letterlijk onmeetbaarheid) vanaf neutraal standpunt' lijkt mij daarentegen juist. Terecht is er mijns inziens op gewezen dat deze onbeslisbaarheid de weg helpt banen voor communicatie over culturele en religieuze grenzen heen, want zij impliceert dat men in het gesprek de eigen waarheidsaanspraak niet hoeft op te geven.²⁹ Op deze manier kan men een weg vinden tussen enerzijds de onaannemelijke these dat culturen en religies in volstrekte tegenstelling tot elkaar staan en men een andere cultuur helemaal niet kan begrijpen, en anderzijds de idee dat men door onderzoek en neutrale wijsgerige argumentatie kan uitmaken welke visie de waarheid is. Met de hierin geïmpliceerde visie op dialoog en ontmoeting vervalt de aanspraak van de 'moderne' (maar inmiddels niet meer zo moderne) wijsbegeerte dat zij als scheidsrechter tussen religies kan dienen, maar opent zich de mogelijkheid dat men leert inzien dat sommige geloofsinhouden en morele regels onjuist zijn. Zo gezien kan men instemmen met de vooronderstelling van de interculturele filosofie die Mall als volgt formuleert:

'Die interkulturell orientierte philosophische Haltung lehnt die identitätsphilosophisch motivierte Fiktion einer totalen Kommensurabilität der Kulturen, Philosophien und Religionen ebenso ab wie die übertriebene Differenzthese von der völligen Inkommensurabilität.'³⁰

De gemeenschappelijkheid moet per onderdeel worden aangetoond dan wel gezocht. In de volgende paragraaf gaan we in op de manieren waarop religies hun houding ten opzichte van elkaar bepalen. In de laatste paragraaf komt vervolgens de kwestie van de gemeenschappelijkheid aan de orde, toegespitst op de moraal en het samenleven in de pluriforme, multiculturele samenleving.

Theorieën van religieus pluralisme

Religieuze tradities ontwikkelen visies op andere tradities en op het leven in de plurale samenleving. Deze visies verschillen inhoudelijk per religie en per stroming, maar zij kunnen ook naar structurele kenmerken worden onderscheiden. In de christelijke ‘theologie der godsdiensten’ (*theologia religionum*) is één van de meest gangbare indelingen die van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme. Deze driedeling behoeft naar mijn idee aanvulling met een vierde model, dat hieronder dan ook wordt toegevoegd onder de titel dialogisch pluralisme. Deze vierdeling leent zich voor een meer algemene beschrijving van opties in de *filosofia religionum*.³¹

Exclusivisme

‘Exclusivisme’ is de aanduiding van de opvatting die één religie of levensbeschouwing absoluut en exclusief waar acht.³² Alle ander geloof is ongeloof en bijgeloof. Deze opvatting vindt men in allerlei levensbeschouwelijke stromingen, variërend van fundamentalisme tot liberaal humanisme. Christenen die deze opvatting aanhangen zullen onder meer verwijzen naar de tekst in Handelingen die zegt dat de behoudenis alleen in de naam van Jezus Christus mogelijk is (4:12). Exclusivistische moslims zullen de Koran zo uitleggen dat ook joden en christenen geen ware gelovigen zijn. Fundamentalistische hindoes zullen hun opvatting van de gelijkwaardigheid van alle tradities absoluut en daarmee alle ander geloof als relatief stellen; de Koran is dan een heilig boek maar niet de definitieve openbaring van God en Mohammed is niet de grootste profeet. In elke stroming bestaat de mogelijkheid om de eigen visie absoluut te stellen en van daaruit te bezien hoe men over anderen oordeelt. De atheïst zal oordelen dat alle religieuze visies onjuist zijn en de agnost dat gelovigen meer zeggen dan zij kunnen weten. Visie A impliceert altijd oordelen over visie B en C, enzovoorts. Deze oordelen berusten niet op ondoordachte vooroordelen, want het zijn logische implicaties van overtuigingen: als de wereld geschapen is, bestaat ze niet al eeuwig; als de mens reïncarneert, is er niet na één leven een opstanding der doden en een oordeel. In die zin sluit de ene levensbeschouwelijke voorstelling de andere uit. Ieder mens kan van mening veranderen, maar niemand kan tegelijk in een eenmalig leven en in reïncarnatie geloven. Exclusivisme gaat er mijns inziens terecht van uit dat niet alle voorstellingen en waarheidsaanspraken tegelijk waar kunnen zijn. Het kenmerkende punt van exclusivisme is het omvattende oordeel: als mijn levensbeschouwing waar is, zijn andere religies onwaar; de ene religie kent God wel, de andere kennen God niet. De exclusieve visie gaat samen met een holistische religietheorie. De consequentie van de exclusivistische opvatting is dat er geen aanleiding bestaat tot dialoog met andersdenkenden over waarheid of heil; wel kan men binnen de plurale samenleving met anderen samenwerken.

Inclusivisme

Velen verwerpen de massieve tegenstelling tussen één religie en alle andere religies. Het is onaannemelijk, zegt men dan, dat één traditie de waarheid kent en andere helemaal geen waarheid kennen of heil realiseren. De oplossing is dan dat men erkent dat de andere tradities ook waarheidsmomenten kennen en heil realiseren, zij het niet in die mate als de eigen religie. Deze gedachte is bepalend voor de visie die in wat volgt wordt ontvouwd.

Specifiek voor de inclusivistische visie is dat men andersdenkenden tot onbewuste leden van de eigen beweging rekent. Het bekendste voorbeeld van deze positie binnen het christendom is de opvatting van Karl Rahner die van anonieme christenen sprak.³³ De term anonieme christenen heeft uiteraard protest opgeroepen en is in onbruik geraakt. Een analogie van deze inclusieve visie is de hindoe opvatting dat alle religies wegen zijn naar dezelfde top van de berg, het ene goddelijke. Deze visie drukt respect jegens andersgelovigen uit, maar impliceert wel een grondige herinterpretatie van ander geloof. In deze visie is Mohammed niet de grootste profeet, Jezus niet de eniggeboren zoon van God en is de boeddhistische verlichting eigenlijk identiek met de moksha, de bevrijding uit samsara.

De inclusivistische visie bestaat, voorzover ik zie, uit een interpretatie van de andere tradities waarvan een deel positief kan worden gewaardeerd en een ander deel als onkunde of dwaling wordt genegeerd. Men erkent dus de mogelijkheid dat andere tradities waarheid en heil ten dele realiseren. De inclusivistische visie gaat samen met de erkenning dat interreligieuze dialoog zinvol is. In de dialoog kan men van andersdenkenden leren en kan men de eigen visie uiteenzetten. Vanuit exclusivistisch standpunt gezien veronachtzaamt inclusivisme het omvattende en het unieke van de eigen godsdienst. Een ander bezwaar ertegen blijft dat 'de ander' alleen een plaats krijgt in en vanuit de eigen kaders en dat daarmee het anders-zijn van de ander toch niet werkelijk serieus wordt genomen.

De pluralisme-these

De zogenoemde pluralisme-these verwerpt elke exclusieve aanspraak op waarheid en heil en houdt bijgevolg in dat de verschillende religies gelijkwaardige heilswegen zijn met elk een eigen visie op het bestaan.³⁴ Omdat niemand kan uitmaken of de ene traditie dichter bij de waarheid komt en mensen beter helpt leven dan de andere, moet men er dus van uitgaan dat de tradities gelijkwaardig zijn. In feite neemt men niet alles voor zoete koek en zijn er bepaalde eisen waaraan serieus te nemen tradities moeten voldoen. Deze eis wordt wel zo geformuleerd dat religie mensen helpt om niet egocentrisch maar 'reality-centered' te leven.

In deze visie wordt de interreligieuze dialoog niet onmogelijk, maar zij krijgt wel een sterke wending. Men zal graag erkennen dat elke traditie inzichten heeft waarvan andere

tradities kunnen leren, maar omdat men incompatibele geloofsvoorstellingen gelijkwaardig acht, is niet steeds duidelijk hoe men het relativisme vermijdt. John Hick, de duidelijkste representant van deze stroming, meent dat alle religies een antwoord zijn op ervaringen van transcendentie, door hem zo neutraal mogelijk aangeduid als ‘the Real’. De beelden daarvan zijn gelijkwaardig, of het nu *shunyata* (leegte), Allah of brahman is, dus een niet-goddelijk kosmisch ene/al, een persoonlijke God met een wil, kracht en een doel, of een onpersoonlijke buiten-kosmische grond van de werkelijkheid. Hick acht deze voorstellingen gelijkwaardige ‘antwoorden’ op ervaringen van ‘het Echte’.

Deze visie heeft als aantrekkelijke kant dat andere mensen serieus worden genomen zonder dat het belang van hun religie wordt gerelativeerd. Een probleem ligt echter in de logica. Als godsdienstige inzichten een vorm van kennis zijn, kunnen ze elkaar tegenspreken door, bijvoorbeeld, een persoonlijk godsbeeld of de idee af te wijzen dat elk mens deel heeft aan ‘boeddha-natuur’. De pluralisme-these impliceert dat contradictoire voorstellingen en acten gelijkwaardig zijn en een gelijkwaardige ‘relatie’ tot het Echte hebben, terwijl een zenmeester en een moslim het op grond van de logica in hun leefwijze en visie niet met elkaar eens zijn. Ook als geloofsopvattingen en -belevingen elkaar wederzijds uitsluiten, zouden zij gelijkwaardige geldige antwoorden op het Ene zijn. Hick erkent dat hier een probleem ligt. Er bestaat zijns inziens een spanning tussen de beleving van de eigen traditie en de aanvaarding van de pluralisme-these, – een spanning die men moet leren dragen.³⁵ De pluralisme-these druist mijns inziens in tegen de logica van de geloofsinhoud en ook tegen de psychologie van de gelovige die tot God bidt of juist probeert door meditatie aan elk godsbeeld voorbij te komen. Voorzover ik zie, impliceert dit dat een dialoog over de waarheidsvraag wegvalt en dat alle religies moeten worden geherinterpreteerd om hun tegenstrijdige uitspraken met elkaar te verzoenen. De keuze van een religie wordt dan meer bepaald door de vraag waarbij men zich het beste thuis voelt dan door een waarheidsaanspraak. Dialoog wordt een uitwisseling van verschillende, elkaar soms uitsluitende maar desondanks gelijkwaardige gedachten.

Dialogisch pluralisme

Na een periode waarin binnen godsdienstwijsbegeerte en *theologia religionum* de overeenkomsten van religies werden benadrukt, kwam er in de jaren negentig een tendens om de verschillen niet te veronachtzamen. Daarmee ontstaat een vierde visie, die men als echt-pluralisme of als ‘dialogisch pluralisme’ kan bestempelen. Hier aanvaardt men dat de diverse systemen uiteenlopende inzichten en praktijken kennen die men niet in een hogere eenheid kan vatten. Dit punt deelt men met het exclusivisme. In tegenstelling daarmee erkent men dat anderen ware inzichten in de werkelijkheid zullen hebben en ook waardevolle inzichten voor wat betreft de moraal en de samenleving. Het verschil met het exclusivisme is dat deze opvatting niet-holistisch is. Daar-

door is er, zoals in de vorige paragraaf is uiteengezet, een dialoog mogelijk over specifieke inzichten van tradities en kan men van elkaar leren, daargelaten de meningsverschillen over kerninzichten van een traditie.

Op deze wijze relativeert men de eigen waarheidsaanspraken niet, maar erkent men waarheid en goedheid in andere tradities. Een mooi voorbeeld van een dergelijke benadering is de volgende uitspraak van een boeddhist tegenover een christen: ‘Be a good Christian and, I am sure, in your next life you will be a Buddhist’. Dit is niet onbeleefd maar wellevend bedoeld, want hij toont respect voor de persoon en diens geloof, al is hij het niet met dit geloof eens en laat hij blijken dat ieder mens volgens boeddhistische opvatting uiteindelijk de leegte moet realiseren om van het gehechte bestaan los te komen. In deze opvatting is dialoog noodzakelijk voor wie anderen serieus neemt en de waarheid over het leven zo goed mogelijk wil kennen. Geen enkele stroming heeft de hele waarheid in pacht.

Vanuit exclusivistisch perspectief gezien verkwanselt men zo de waarheid van het eigen geloof. Vanuit de opvatting dat religie een geheel vormt en alle inzichten daarin elkaar wederzijds bepalen, kan men eigenlijk niet erkennen dat buiten de eigen traditie in een ander paradigma waarheid kan worden ingezien. Met het pluralisme en inclusivisme erkent het dialogisch pluralisme inzichten van andere tradities, maar in vergelijking met het inclusivisme kan men het anders-zijn van de ander ruimer erkennen en respecteren. Vanuit de pluralisme-these zal men oordelen dat deze vierde opvatting te dichtbij het exclusivisme en inclusivisme komt. De aangehaalde boeddhist zal de christen in feite in zijn eigen religieuze visie opnemen, en omgekeerd zal de christen denken dat alle mensen – en dus ook de boeddhistische gesprekspartner – door God zijn geschapen. Deze vierde visie schermt de eigen opvatting echter niet af voor kritiek en herinterpretatie (zoals het exclusivisme lijkt te doen).

Uit de beschrijving van religie, cultuur, contextuele herinterpretatie van religie, (on)verenigbaarheid en dialoog in de voorafgaande paragrafen zal duidelijk zijn dat schrijver dezes op dit vierde standpunt staat.³⁶ Dit standpunt vergt dat men een aantal inzichten in transcendentie, mens en wereld zelf als waar aanvaardt en niet relatief en gelijkwaardig aan daarmee strijdige standpunten acht. Wie alle religieuze inzichten relatief acht, deelt de pluralisme-these. Een bijzonder probleem van de pluralisme-these is dat zij uitloopt op een kunstmatige tegenstelling tussen gelovige en niet-gelovige mensen.³⁷ Vanuit het dialogisch pluralisme kan men begrijpen dat er op bepaalde punten overeenstemming kan bestaan tussen boeddhisten en naturalisten of tussen christenen en humanisten.

De plurale samenleving

Tenslotte komen we dan aan de vraag naar de rol van religieus pluralisme binnen de samenleving. Als men ‘cultuur’ opvat als het geheel van gewoonten en waarden van een

samenleving, dan is de term multiculturaliteit niet zinvol, want de cultuur is de bonte verzameling van de uiteenlopende waarden en normen van de stromingen die samen de samenleving vormen. Daarom geef ik de voorkeur aan de term 'plurale samenleving' boven multiculturaliteit.

In deze bijdrage zijn zowel religie als cultuur breed en dynamisch opgevat en is uitgegaan van de vervlochtenheid van religieuze stromingen met de cultuur als geheel. De grote vraag is nu of de verschillen tussen de opvattingen van het goede leven die door de religies worden gepropageerd, de samenhang in de samenleving in gevaar brengen of er geen invloed op hebben. Omdat religies een rol spelen in veel conflicten in de wereld, is het naïef om de betekenis van religie(s) in de cultuur te veronachtzamen.³⁸

In deze slotparagraaf gaan we eerst in op de verhouding van de religieus-ethische systemen en op een poging om een gemeenschappelijke religieus-ethische code te ontwikkelen. Daarna komt aan de orde of religieus pluralisme al dan niet bedreigend is voor de samenhang van de samenleving en hoe religie een plaats kan krijgen in het publieke domein.

De verhouding van religieuze moraalsystemen

We zullen drie modellen voor de verhouding van religieuze moraalsystemen bespreken: (a) alle religies hebben dezelfde moraal; (b) religieuze moraalsystemen verschillen en zijn onvergelykbaar; (c) tussen de diverse systemen bestaan tegenspraken, analogieën en overlappingen.

a 'Alle religies hebben dezelfde moraal'

In de discussie over religie en moraal na de Tweede Wereldoorlog verdedigden sommige denkers dat religies verhalen ter ondersteuning van de moraal overleveren, waarbij 'de moraal' als iets algemeen menselijks werd beschouwd. In deze visie bestond er dus geen moreel pluralisme. Als de inhoud van de moraal algemeen-menselijk is, kent wie één moreel systeem kent, alle morele systemen. Voor westerse auteurs betekende dit dat zij ervan uitgingen dat boeddhisten, taoïsten, moslims en wie ook maar dezelfde moraal hebben als de westerse ethici. Deze opvatting vinden we bijvoorbeeld bij een empirist als Braithwaite (in 1955):

'On the assumption that the ways of life advocated by Christianity and by Buddhism are essentially the same, it will be the fact that the intention to follow this way of life is associated in the mind of a Christian with thinking of one set of stories (the Christian stories) while it is associated in the mind of a Buddhist with thinking of another set of stories (the Buddhist stories) which enables a Christian assertion to be distinguished from a Buddhist one.'³⁹

Hij neemt aan dat de leefwijzen van de diverse religies aan elkaar gelijk zijn en beschouwt religieuze voorstellingen als uiteenlopende maar gelijkwaardige verhalen bij de moraal. Men kan dit de deductieve methode noemen: uit een vooronderstelde opvatting over de mens en de moraal, die men universeel geldig acht, leidt men af dat opvattingen uit culturen en tradities die men niet kent met deze moraal compatibel zijn, dan wel op hetzelfde neerkomen.

De opvatting van een algemeen menselijke moraal die alle verschil tussen religie en cultuur overstijgt was gegeven de Europese godsdienstoorlogen en het verlangen naar vrijheid van levensovertuiging in de tijd van de Europese Verlichting en daarna natuurlijk zeer aantrekkelijk. Maar binnen de plurale wereldcultuur moet men toegeven dat men op deze manier in feite de eigen opvattingen algemeen geldig verklaart. Dezelfde deductieve methode zien we ook in de Bill of Rights in de Grondwet van Virginia (1776): 'Alle mensen zijn van nature gelijkelijk vrij en onafhankelijk en hebben bepaalde inherente rechten (...)'⁴⁰ Het woordje 'zijn' is geen beschrijving van een feitelijke situatie – men denke aan de slavernij – maar uitdrukking van een ideologisch mensbeeld (dat vervolgens niet op ieder mens werd toegepast). Met de woorden 'van nature' erkent men het verschil tussen het principiële mensbeeld en de praktijk, maar stelt men wel een norm voor de praktijk. Langs allerlei wegen zijn deze gedachten terecht gekomen in het Handvest van de rechten van de mens van de Verenigde Naties (1948): 'Alle mensen zijn vrij geboren en gelijk in waardigheid en rechten. Zij zijn begiftigd met verstand en geweten en behoren ten opzichte van elkaar te handelen in een geest van broederschap.'⁴¹ Naar zijn aard is dit een geloofsuitspraak en geen empirische constatering. Ook als men deze visie op de mens onderschrijft en wenst dat zij universele erkenning verkrijgt, zal men de vraag onder ogen moeten zien of mensen uit andere culturen en religies deze visie op de mens kunnen delen. Daarvoor zijn vergelijkende studies en vrije dialogen nodig, zonder dreiging met economische of militaire macht.

Bij deze universele morele code rijst de vraag of ze vanuit alle levensbeschouwingen en religies onderschreven en gedragen kan worden. De mensenrechten staan vaak model voor deze universele code. Bas de Gaay Fortman merkt over de verhouding tussen mensenrechten en culturele pluraliteit op dat het momenteel de meest urgente opgave is om de mensenrechten in diverse culturen te verankeren, zodat ze ook feitelijk worden aanvaard en de grove schendingen ervan worden beëindigd. In deze lijn bepleit de islamitische jurist An-Na'im een islamitische interpretatie van de mensenrechten die steun vanuit de islamitische gemeenschappen mogelijk maakt.⁴² Er moet een internationale juridische code zijn, maar die code moet vanuit diverse culturen worden gedragen en mensen moeten zich er, ook als dat tegen hun directe belangen ingaat, aan onderwerpen.

De uitspraak 'alle religies (en culturen) komen in moreel opzicht op hetzelfde neer' gaat mank. Die uitspraak is in feite een dictaat vanuit één cultuur aan andere culturen.⁴³ In reactie daarop leidt de ontdekking van pluralisme soms tot waardereïlativisme.

b 'Religieuze moraalsystemen verschillen en zijn onvergelijkbaar'

In Europa is de westerse cultuur lange tijd als hoogste cultuur beschouwd en het christendom als hoogst ontwikkelde godsdienst. Van cultuurrelativisme was lange tijd geen sprake. Vanaf het einde van de negentiende eeuw werd deze vanzelfsprekendheid in twijfel getrokken. De idee dat culturen gelijkwaardig zouden zijn vinden we in het werk van enkele Noord-Amerikaanse cultureel antropologen. Lemaire geeft weer hoe de antropologie eerst de eis stelde dat de beschrijving van andere culturen niet voorin genomen mocht zijn, om vervolgens tot de overtuiging te komen dat men over de waarde van culturele waardesystemen niet kan oordelen.⁴⁴ Alle waarnemingen van mensen worden door hun cultuur beïnvloed; ieders doelstellingen en waarden zijn cultuurbepaald; daarom kan niemand de waarde van culturen neutraal vergelijken, laat staan vaststellen. Terwijl culturen in de school van Boas en Ruth Benedict als 'equally valid patterns of life' golden,⁴⁵ is het cultureel relativisme in de huidige culturele antropologie een vrijwel verlaten standpunt.⁴⁶

De uitdrukkingen 'waar voor mij' en 'waar voor jou' zijn in de West-Europese cultuur wat de religie betreft wijdverbreid.⁴⁷ Ook wat betreft morele systemen hebben velen de neiging ze in abstracto gelijkwaardig te achten, terwijl men concrete gevallen van discriminatie en mutilatie toch zal veroordelen. Deze opvatting is innerlijk tegenstrijdig.

Men moet onderscheiden tussen cultuurrelativisme en waardereativisme. Cultuurrelativisme zegt dat de waardesystemen van culturen onvergelijkbaar en niet-meetbaar (incomparabel en incommensurabel) zijn en ze dus als gelijkwaardig moeten worden behandeld. Deze opvatting van culturen is holistisch en strijdig met feitelijke verschijnselen als uitwisseling tussen culturen en intern-cultureel pluralisme. Waardereativisme houdt in dat waarden voortdurend aan contextuele veranderingen onderhevig zijn en dat er geen mogelijkheid is om de verschillende waardesystemen te beoordelen. Jeffner brengt hiertegen in dat verschuivingen in de waardering van de diverse waarden niet betekent dat waarden niet langer gelden, maar alleen dat de prioritering van waarderingen verandert. Omdat er geen bewijs is dat alle waarden veranderen, kan men ook het waardereativisme afwijzen.⁴⁸ Dit is volgens mij juist, maar het neemt niet weg dat de waarderingssystemen van diverse culturen en religies sterk uiteen lopen. Juist op deze verschillen is het waardereativisme gebouwd. De conclusie moet naar mijn idee zijn dat relativisme verworpen moet worden maar dat moet worden erkend dat er geen onpartijdige oordelen mogelijk zijn. Deze constatering is consistent met dialogisch pluralisme.

c 'Tussen de diverse systemen bestaan tegenspraken en overeenkomsten'

In feite bestaan er veel overeenkomsten tussen religieuze tradities. Vrijwel steeds ('altijd' is een groot woord) worden egoïsme en gehechtheid aan bezit afgewezen, eerlijkheid en betrouwbaarheid aanbevolen en vrede en harmonie als ideaal tussen mensen gezien. Wie erkent dat aanhangers van elke religieuze en seculiere traditie hele

goede en ook hele verkeerde dingen hebben gedaan, kan geen massieve oordelen over de (on)waarde van een gehele traditie vellen.⁴⁹ Binnen de plurale samenleving kan de moraal van elke traditie ter discussie staan. Deze discussie kan alleen een open dialoog zijn waarin men de tegenspraken tussen religies kan bespreken en naar overeenkomsten en punten van eensgezindheid kan zoeken. Zo zullen westerlingen vaak aan hindoes vragen of geloof in karma en reïncarnatie niet bevordert dat velen in de armoede van de naaste berusten. En omgekeerd zullen hindoes en boeddhisten aan westerlingen vragen of de idee dat men slechts eenmaal leeft niet maakt dat mensen in één leven alles willen meemaken – met alle schadelijke gevolgen van dien voor de armen en voor het milieu. Een dergelijke eerlijke dialoog met de bijbehorende studie van vergelijkende theologie en ethiek (in hun onderlinge verband)⁵⁰ is waardevol omdat men wederzijds met elkaars inzichten en kritiek wordt geconfronteerd. Het uitgangspunt van deze dialoog is het anders-zijn van de ander en de potentiële waarde van diens inzichten.⁵¹ In deze dialoog kan blijken dat men morele regels deelt. Dit is een inductieve methode om overeenstemming en verschil vast te stellen; in hoeverre dit op een consensus uitloopt moet men afwachten.

Pluralisme en consensus

Er zijn enkele pogingen ondernomen om een gemeenschappelijke religieuze morele code op te stellen. De bekendste poging om tot een interreligieuze consensus over moraal te komen is ‘The Declaration of the Parliament of the World’s Religions’. Die werd voorbereid onder leiding van Hans Küng en onderschreven door vooraanstaande personen uit vele religieuze groeperingen, die – honderd jaar na het eerste wereldparlement der godsdiensten – in 1993 in Chicago bijeen waren. Omdat ethiek meer dan rechten omvat, wilde Küng geen duplicaat van de mensenrechten; ook wenste hij geen politieke verklaring noch een casuïstische preek, een wijsgerige verhandeling of een enthousiaste religieuze proclamatie.⁵² Het moest een verklaring worden over fundamentele menselijke attitudes, met een duidelijke religieuze basis en heldere lijnen naar het concrete leven. In de verklaring worden de mensenrechten bevestigd en wordt verantwoordelijkheid uitgesproken voor vrede, gerechtigheid en bescherming van de natuur. Vervolgens wordt gesteld dat elk mens gelijk moet worden behandeld. Niet alleen de (in vele tradities voorkomende) negatieve gulden regel wordt geciteerd – ‘wat gij niet wilt dat u geschiedt, doet dat ook een ander niet’ – maar ook de veel verder strekkende positieve vorm: behandel anderen zoals je zelf behandeld wilt worden.⁵³ De Verklaring somt vier idealen op: een cultuur van geweldloosheid met respect voor alle vormen van leven; van solidariteit met een rechtvaardige economische orde; van tolerantie en betrouwbaarheid, en van gelijke rechten en partnerschap tussen vrouwen en mannen. Tot slot wordt erop gewezen dat dit alles niet gaat zonder een diepe verandering in het bewustzijn. Küng hoopt dat ook vanuit seculiere levensbeschouwelijke bewegingen

een bijdrage zal worden geleverd, zodat er een werkelijk mondiaal ethos kan ontstaan. In de Verklaring worden religieuze gemeenschappen over de gehele wereld opgeroepen om ernst te maken met deze inhoudelijke moraal.

Het nut en de inhoud van deze Verklaring staan uiteraard ter discussie. Ik noem enkele punten. De meest voor de hand liggende vraag is waarom men een verklaring voor religieuze mensen zoekt en niet voor iedereen. Men kan hierop antwoorden dat religieuze tradities gemeenschappen vormen, die idealen koesteren en overdragen. Omdat religie vaak een rol speelt in conflicten, is interreligieuze consensus van groot belang. Bovendien kunnen gelovigen mensen geestelijke kracht ontleenen aan het vertrouwen in een uiteindelijke werkelijkheid. Dit laatste raakt de inhoud van de Verklaring niet maar alleen de motivatie en gaat dus voorbij aan de vraag wat religieuze van universele moraal onderscheidt. Deze kritische vraag krijgt een toespitsing in het verwijt dat de moraal waarover men het eens is, in beginsel algemeen-menselijk en niet specifiek religieus is.

Een volgende moeilijkheid komt voort uit de aard van een consensus. De methode van deze Verklaring is niet deductief maar ze is tot stand gekomen door vergelijking en dialoog.⁵⁴ De inductieve weg naar een consensus resulteert noodzakelijkerwijs in een smalle morele code en abstract taalgebruik. De smalle religieuze consensus wringt met de brede idealen omtrent het goede leven en de inspiratie die van religieuze tradities kan uitgaan.⁵⁵

Tegen de Verklaring is ook ingebracht dat ze antropocentrisch is, omdat ze de belangen van mensen hoger stelt dan die van andere levende wezens.⁵⁶ Het is inderdaad de vraag of de consensus geen westers antropocentrisme verraadt. Hetzelfde geldt, alleen al in de terminologie, voor de mensenrechten. Al deze bezwaren samengenomen komen neer op de vraag of het streven om uit de veelheid van idealen en normatieve tradities een gezamenlijke morele code te smeden – hoe sympathiek ook – niet noodzakelijkerwijs neerkomt op een reductie van het vreemde tot het bekende en van het brede tot het smalle. Dit is stellig niet de bedoeling van al degenen die aan het opstellen van de ‘Verklaring van mondiale ethiek’ hebben meegewerkt. Maar het is een onvermijdelijk effect van overeenstemming over formuleringen tussen andersdenkenden. De idee van een grootst gemene deler tussen culturen en religies berust op de misvatting dat levensbeschouwelijke idealen en normen zonder de rituelen en verhalen van de tradities hun betekenis behouden. Bij beelden van het goede leven is dat niet het geval, want de betekenis ervan is altijd evocatief.⁵⁷ Wie het anders-zijn van anderen aanvaardt, zal de verschillen niet kunnen veronachtzamen en tegelijk naar punten van overeenstemming zoeken.

Pluralisme en de samenhang in de samenleving

Op de vraag of religieus pluralisme de samenleving bedreigt, valt geen eenduidig antwoord te geven. Omdat de klassieke religies in hun kern een aantal waarden gemeen

hebben, is vreedzaam samenleven mogelijk. Aangezien religies een brede moraal prediken en hun kracht juist in de inspiratie daartoe ligt, kunnen ze echter gemakkelijk met elkaar botsen. Doordat godsdienst en seculiere levensbeschouwing een rol spelen in de identiteitsvorming van mensen en groepen, worden ze vaak misbruikt bij de zelfhandhaving van etnische groepen, zowel door minderheden als door meerderheden, zowel door religieuze als door seculiere groeperingen.

Omdat religieuze tradities idealen van goed leven overdragen, hebben zij invloed buiten het privé-domein. Men vormt groepen en gemeenschappen en manifesteert zich publiekelijk – een recht dat door de Raad van Europa ter erkenning is voorgedragen:

‘The Parties undertake to recognize that every person belonging to a national minority has the right to manifest his or her religion or belief and to establish religious institutions, organisations and associations.’⁵⁸

Het publieke aspect van religie komt al tot uiting in de vormgeving van gebouwen en openbare aspecten van sommige rituelen, zoals klokgelui, de oproep tot gebed vanuit de minaret, de ramadan en allerlei begrafenisgebruiken. De invloed van levensbeschouwing gaat veel verder waar standpunten aan de orde komen inzake abortus, euthanasie, gerechtvaardigde inkomensverschillen en de wijze waarop men zorg wil dragen voor diverse categorieën van mensen die hulp behoeven. Consensus of dissensie van levensbeschouwelijke groeperingen is maatschappelijk relevant.

De mate waarin religieuze groeperingen potentieel conflictueus zijn, is afhankelijk van de beelden van het goede leven die tradities overdragen en van contextuele factoren als groeps grootte en maatschappelijke positie. Bij tradities die sterk op persoonlijk heil zijn gericht, kan men eerder wereldverzaking verwachten en gebrek aan inzet voor de samenleving, terwijl tradities met normatieve idealen voor de gehele samenleving eerder hun wil aan anderen zullen opleggen. Voorbeelden van het eerste zijn de Indiase *sadhu's* en bedelmonniken, van het tweede de Indiase rituele traditie waarbinnen iemands plaats in de kosmische orde bepalend is voor diens taken (en niet diens godsdienstvrijheid)⁵⁹ en de wens de samenleving overeenkomstig de goddelijke geboden in te richten. Stromingen met exclusieve waarheidsclaims en idealen voor de samenleving als geheel kunnen makkelijker met andere botsen dan inclusieve stromingen en richtingen die meer op het individu zijn gericht. Deze tendens is echter niet specifiek voor religie, want ook seculiere levensbeschouwingen hebben deze kracht en zwakte. Voorbeelden van seculiere levensbeschouwingen met collectieve idealen waren de communistische en nationalistische regimes, terwijl het liberalisme een voorbeeld van een op het individu gerichte seculiere stroming is. Het gevaar van fundamentalisme en nationalisme ligt in overheersing van andersdenkenden. Het gevaar van liberalisme in het ‘ieder voor zich’ en een verminderd verantwoordelijkheidsgevoel voor maatschappelijke instituties en de samenleving als geheel. Vanwege de kracht en zwakheid van de diverse levensbeschouwelijke stelsels moet men de dialoog over de levensbeschouwe-

lijke aspecten van gemeenschappelijke vragen een plaats geven in het publieke domein en ervoor zorgdragen dat de verschillende groepen elkaar wederzijds kunnen stimuleren en, waar zij denken dat het nodig is, bekritisieren.

Dialogisch pluralisme en het publieke domein

Vanwege de publieke implicaties van religieuze overtuigingen kan religie niet geheel worden geprivatiseerd, zoals dit wordt erkend in de toekenning van groepsrechten en feitelijk vorm heeft gekregen in religieus geïnspireerde instellingen in onder andere de media, de zorg en het onderwijs. Indien men de inbreng van levensbeschouwing in het publieke domein afsnijdt, wordt de samenleving door economische waarden overheerst. Zowel met het oog op solidariteit en gemeenschappelijkheid binnen de samenleving als voor de ideeën over de richting waarin de samenleving zich moet ontwikkelen, is religie – in de ruimste zin van het woord – noodzakelijk. Voor haar kortetermijnbeleid lijkt de overheid aan een smalle gemeenschappelijke moraal en aan pragmatische oplossingen genoeg te hebben. Maar voor alle grote sociaal-economische en ecologische vraagstukken – en dus voor het beleid op de lange termijn – is een debat noodzakelijk over goed mens-zijn en samenleving onder de randvoorwaarden van een rechtvaardige mondiale orde en de bescherming van het milieu. Daarmee stuit men op levensbeschouwelijk pluralisme en dus op de noodzakelijkheid van dialoog. Dialoog berust op erkenning van het anders-zijn van anderen en vergt openstaan voor kritiek.

Een andere reden om religies een goede plaats te geven in het publieke domein tussen overheid en individu ligt in de onvermijdelijkheid van levensvragen. De overheid heeft geen antwoord op de vraag naar de zin van het leven. Zodra deze vraag zich bij mensen aandient, betreden zij het terrein van levensbeschouwing. De samenleving kan dit terrein niet negeren zonder veel individuen in een preciaire positie te brengen. In tijden van materiële overvloed doet dit zich wellicht minder direct gevoelen dan in moeilijker tijden.

Een volstrekte privatisering van religie is dus niet alleen onwenselijk maar ook onmogelijk. Vanuit de samenleving gezien heeft de voor ons land nieuwe situatie van religieus pluralisme het voordeel dat geen enkele groepering op nationaal niveau een meerderheid heeft die anderen zijn wil kan opleggen (uitgezonderd de richting die alle religie wil privatiseren). De scheiding kerk-staat bood rond 1800 een oplossing voor het pluralisme binnen de christelijke cultuur, waarin er vanuit de bronnen van de westerse cultuur voldoende gemeenschappelijke waarden aanwezig waren. Een volstrekte privatisering van alle levensovertuiging is bij de moderne pluraliteit van visies op de zin van het leven geen begaanbare weg, omdat deze consensus in de plurale cultuur verloren is gegaan en sterk gereduceerd wordt tot een aantal morele regels in de sfeer van ‘gij zult niet ...’, waarbij de veel belangrijker idealen van barmhartigheid, solidariteit en onderling hulpbetoon ontbreken. De recente herleving van aandacht voor religie laat zich

verklaren uit de noodzaak van een visie op goed en authentiek leven naast een reeks verboden en rechten.⁶⁰ Het is een belangrijke opgave om vormen te vinden waarin men het potentieel van religies voor de continuering van de samenleving benut en eventuele conflicten in goede banen leidt. Men mag religies niet geheel privé verklaren, want elke levensovertuiging raakt andere mensen. De scheiding van religie en staat vergt dat de staat de vrijheid van godsdienst respecteert en dat religieuze organisaties geen invloed op de overheid hebben. Zij betekent echter niet dat levensbeschouwelijke en religieuze idealen geen rol mogen spelen in de bredere samenleving en het publieke debat. Erkenning van pluralisme, van de noodzaak van levensbeschouwing en de onmogelijkheid van levensbeschouwelijke neutraliteit vergen dat de veelheid van ideeën zoveel mogelijk publiek zichtbaar en hoorbaar wordt, en zo in een respectvolle en kritische dialoog wordt betrokken. Het negeren van dergelijke verschillen zal bevorderen dat dissidente groepen zich niet in de samenleving thuis voelen.

De erkenning van de godsdienstvrijheid impliceert ruimte voor de uitoefening van gebruiken van de diverse religieuze en culturele tradities. Gebruiken en opvattingen kunnen strijdig zijn met elkaar, zoals boven meermalen besproken is. Pluraliteit kan betekenen dat er grenzen worden gesteld aan de godsdienstige vormgeving van het leven, om ruimte te laten voor andersdenkenden. Deze beperking kan als volgt worden gefundeerd. Het recht op vrijheid van geweten en geloofsovertuiging berust op de erkenning van de waarde en waardigheid van elk mens. Gebruiken die afbreuk doen aan de waardigheid en integriteit van de individuele mens, mag men dus verbieden, ook wanneer zij als uitingen van religie worden gezien. Soms zal men mensen ook tegen zichzelf en de gewoonten van hun groep willen beschermen of zal men maatregelen nemen om de waardigheid te beschermen van mensen die niet voor zichzelf kunnen opkomen. Omdat godsdienstvrijheid is gefundeerd in de waardigheid van elk mens, is het consequent om de waardigheid zelf te beschermen. Wie nu denkt een hoogste principe te hebben gevonden waaraan men iedereen mag houden, komt toch nog enigszins bedrogen uit. Want de opvattingen over welke aspecten van het menselijk bestaan het belangrijkste zijn en dus prioriteit dienen te hebben, verschillen per levensovertuiging en cultuur, net als de ideeën welke verantwoordelijkheid de gemeenschap heeft om mensen tegen zichzelf of tegen de gebruiken van hun groep te beschermen. De enige oplossing voor het leven met verschillen bestaat in het veelzijdige proces van publieke dialoog en vorming en voorlichting in onderwijs en media.

NOTEN

- 1 Integratiebeleid 1999-2002.
- 2 In een conceptuele studie als deze zal men wellicht een definitie van religie verwachten. De definitie van religie is een beruchte moeilijkheid, zozeer dat men wel heeft voorgesteld om van een definitie af te zien en te volstaan met een lijst familiekekenmerken die niet elk lid van de familie der

religies zal hebben, maar die toch karakteristiek genoeg zijn om ze onder het ene hoofd 'religie' te vatten. Als men deze lijst naziet, valt op dat het verschil tussen seculiere en religieuze tradities vooral daarin ligt dat religie verschil maakt tussen de 'gewone' en een hogere of echte werkelijkheid, die aan de zichtbare werkelijkheid ten grondslag ligt. Als men deze echte werkelijkheid met de term transcendentie benoemt, kan men religie omschrijven als beslissende betrokkenheid op transcendentie; zie Mulder 1973, en Alston 1972, 140-145. Zoals bij elke categorisering krijgt men grensgevallen waarover men kan twisten of ze religieus zijn of niet. Belangrijker dan de definitie van religie is dat eerst helder wordt hoe religieuze tradities het leven van mensen beïnvloeden. Daarom beginnen we eerst met een nadere omschrijving van de manier waarop het leven van mensen door religieuze tradities wordt beïnvloed. Cultuur verstaan we hier omvattend als de voorstellingen die in een samenleving bestaan en worden overgeleverd met betrekking tot de betekenis van handelingen, attitudes, gewoonten, normen en achterliggende waarden (Vergelijk Tennekes 1992, 14; Zijdeveld 1988, 45). In de nu volgende paragraaf beschrijven we de vervlochtenheid van religie en cultuur.

- 3 Mouw & Griffioen 1993, 51.
- 4 Zie Vroom 1996, 149-161, met name noot 45.
- 5 Als lid van de Franse Assemblée Constituante na de Revolutie vroeg de protestantse predikant Rabaut-Saint-Etienne vrijheid van mening en van 'culte'; de Constitutie van 1791 kende deze toe; Bost z.j., 205, 209.
- 6 Uitvoerig in Vroom 1988; Stoker & Vroom 2000.
- 7 Geertz 1973a, 89. Zie over de kritiek van Asad 1983, 237-259, dat Geertz het machtsaspect verwaarloost: Tennekes 1987, 69-83, die Asads benadering reductionistisch acht maar zelf Geertz' gebruik van termen als symbols, meanings etc. graag meer omschreven had gezien. Geertz' definitie van religie luidt als volgt: 'a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.' In: Geertz 1973a, 90. Vgl. ook: Bartels & Brouwer 1999, 14-22.
- 8 Shils 1981, 185: 'This combination of institutions inculcating moral and intellectual beliefs is the foundation of the trans-temporal and trans-local structure of society. These institutions provide the internal spine and the outer frame of the culture which maintains a society. Where they fail to do so, the society is in danger of losing its character as a society (...) If the internal spine and the outer frame of moral and intellectual traditions are so corrected that they lose their transmissive efficacy, parts of the society are in danger of becoming a horde, other parts are in danger of lapsing into the state of *bellum omnium contra omnes*'.
- 9 Vanwege de sterke verwantschap tussen religieuze en seculiere levensbeschouwingen is het in de godsdienstwijsbegeerte min of meer gebruikelijk geworden om in de theorie van religie zowel religie als seculiere levensbeschouwing onder het hoofd 'religie' te vatten. Deze gewoonte volg ik in deze bijdrage, al zal ik ter wille van de duidelijkheid levensbeschouwelijke tradities vaak expliciet noemen.
- 10 Vergelijk Mouw & Griffioen 1993, 53 e.v.
- 11 Agarwal 1993, 27.
- 12 Idem, 21 e.v.
- 13 Idem, 36 e.v.

- 14 Men kan hierbij aan de *Wirkungsgeschichte* van teksten denken, waarover Gadamer 1965, 284 e.v. schrijft, maar daarbij moet men bedenken dat de uitleg van gezaghebbende heilige geschriften een andere dynamiek kent dan de uitleg van de klassieke wijsgerige teksten uit de westerse wijsbegeerte.
- 15 Smith 1964, 50 e.v., 142.
- 16 Cesana 1996, 122.
- 17 Kuhn 1970, 181-191, passim.
- 18 Idem, 112 e.v.
- 19 Idem, 200.
- 20 Idem.
- 21 Idem, 191 e.v.; Polanyi 1958.
- 22 Bijvoorbeeld Van Peursen 1969, 38 e.v., 79.
- 23 Wittgenstein 1970a, 55. Verwante problematiek in de aantekeningen, in: Wittgenstein 1970b en 1980.
- 24 Wittgenstein 1970a, 56.
- 25 Green 2000, 77.
- 26 Over configuraties uitvoeriger in Vroom 1988, 257-272.
- 27 Met opzet ga ik hier niet in op de vraag of men dit gedeelde inzicht altijd in een gezamenlijke formulering moet kunnen uiten. Om dit te kunnen zeggen lijkt me nadere studie en de praktijk van de dialoog nodig.
- 28 Green 2000, 78, die ook naar de bekende eend-konijn-tekening in Wittgenstein 1968 verwijst, waarbij hij terecht opmerkt dat er één figuur is, die echter niet tegelijk als eend en als konijn kan worden voorgesteld. In die zin kan men zeggen dat de wereld waarin wij leven kennelijk toelaat dat men deze voorstelt als verschijningsvorm van het brahman, als gebaseerd in de tao of geschapen door God. Dit laat de waarheidsclaims van religies echter onverlet, zoals bijvoorbeeld reïncarnatie niet waar kan zijn als er een opstanding van alle doden is en daarna het oordeel, en vice versa.
- 29 Zie Cesana 1996, 127.
- 30 Mall 1996, 120.
- 31 Zie voor wat volgt bijvoorbeeld het overzicht van Bernhardt 1993².
- 32 Deze visie vindt men bij orthodoxe en evangelikale christenen en protestanten uit de 'barthiaanse' school en ook bij fundamentalistische moslims, en op analoge wijze bij fundamentalistische hindoes.
- 33 Rahner ging van twee geloofsinzichten uit: 'buiten de kerk geen heil' en 'Gods liefde strekt zich uit tot alle mensen'. Rahner 1965, 545 e.v.; zie ook Rahner 1975.
- 34 We denken daarbij aan mensen als Smith en Hick. Deze visie is onder liberale christenen wijdverbreid.
- 35 Hick 1989, 379.
- 36 Vergelijk Vroom 1993a. Zie ook D'Arcy May 2000, 63-82.
- 37 Zie Hick 1989, 122 e.v. Volstreckte gelijkwaardigheid van alle levensbeschouwingen is ook de voorstanders van de pluralisme-these niet vergund.
- 38 Zie Gort, Jansen & Vroom 2002 over religies en conflicten.
- 39 Braithwaite 1971, 72-91, met name 84.
- 40 In Swidler 1990, 20-28, 23.

- 41 *Handvest van de rechten van de mens* van de Verenigde Naties 1948, 15.
- 42 De rechtsgeleerde De Waart pleit echter juist voor uniforme formuleringen omdat die voor de handhaving van de mensenrechten onontbeerlijk zijn. Beide gezichtspunten (inculturatie en uniforme formulering) zijn mijns inziens valide maar staan met elkaar op gespannen voet. Vroom 1995, 45-61; vergelijk De Gaay Fortman 1995, 62-77 en An-Na'im 1995, 229-242.
- 43 Dat geldt mijns inziens voor elke universeel geldig verklaarde moraal, die zonder vergelijking en dialoog wordt ontwikkeld. Vergelijk bijvoorbeeld ook Green 1988 die het gemeenschappelijke element van alle religies ziet in het gebod dat men moreel zal zijn, en een kritiek op zijn visie door Reinders 1995.
- 44 Lemaire 1976, 83 e.v.
- 45 Bij Lemaire 1976, 91; zie Benedict 1971, 201. Lemaire wijst erop hoezeer het cultuurbegrip hier is veranderd vergeleken bij eerdere antropologen.
- 46 Aldus Tennekes; zie de bijdrage van Griffioen en Tennekes in deze bundel.
- 47 Troeltsch liet aan het einde van zijn leven de idee van *Die Absolutheit des Christentums* (1902) vallen. In Troeltsch 1923, 86 sprak hij van 'validity for us' en 'absolutely valid for them' (86) en vervolgde: 'If we wish to determine their relative value it is not the religions alone that we must compare but always only the civilizations of which the religion in each case constitutes a part incapable of severance of the rest'. Met 'geldig' blijft de waarheidsvraag overigens staan, ook al kan niemand religies en culturen vergelijken en een onpartijdig oordeel vellen.
- 48 Jeffner 1998, 171-174.
- 49 Zie Hick 1987.
- 50 Zie Carman & Juergensmeyer 1991, waarin moraal in verband met de religieuze denkbeelden wordt behandeld en veel literatuur wordt beschreven.
- 51 Zie D'Arcy May 2000, 56 e.v., 94.
- 52 Küng 1993, 55-58.
- 53 Declaration 1993, 23 e.v. Voor een vergelijking van religieuze moraal met betrekking tot naastenliefde en de (negatieve) gulden regel: Starkey 1985; zie ook Vroom 1993b, 112 e.v.
- 54 Küng 1993, 43-76; vergelijk Küng 1990.
- 55 Zie Jespers 1998, 60-73.
- 56 Waldau 1995, 76-89.
- 57 Vergelijk met name de laatste twee opstellen in Stoker en Vroom 2000.
- 58 Council of Europe *Framework Convention for the Protection of National Minorities* 1995, art. 8; Opened for signature by the Council of Europe on 1.2.1995; European Treaty Series No. 157. Aldus in: Lerner 2000, 145.
- 59 Carman 1988, 113-28; zie Vroom 1995, 24-42.
- 60 Zie Van Harskamp 2000, met name 18-115.

Essay over de oorzaken van allochtone misdaad*

Het probleem

In heel West-Europa is een probleem gesignaleerd van criminaliteit onder immigranten en etnische minderheden.¹ Het wetenschappelijk onderzoek naar deze kwestie is omvangrijk en gevarieerd. Er bestaat nochtans allerminst eenstemmigheid over de oorzaken van het probleem. Er zijn geleerden die onderzoek onzinnig vinden en gevaarlijk en die het zelfs willen verbieden. Anderen nemen de factor 'etnische afkomst' vanaf nu juist wel altijd als 'variabele' mee in al hun onderzoek naar criminaliteit ook al hebben ze eigenlijk geen idee waarom. Er wordt gespeculeerd over biologische en raciale oorzaken; er zijn auteurs die de nadruk leggen op de culturele en etnisch-specifieke verklaring van het verschijnsel en anderen zoeken de oorzaken in de sociaal-economische structuur van de samenleving als geheel of bij 'institutioneel racisme'. Sommige criminologen richten zich op de structurele overeenkomsten in de oorzaken van autochtone en allochtone criminaliteit, andere benadrukken culturele diversiteit.

In dit essay wil ik mijn licht laten schijnen over dit vraagstuk: welke theorieën en gezichtspunten worden er zoal gebruikt in de internationale (meestal Amerikaanse) literatuur? Wat zijn de sterke en de zwakke punten van de verschillende benaderingen, zoals blijkt uit concreet onderzoek in Nederland? Aan het eind van de beschouwing wil ik proberen om op grond van waardevol gebleken inzichten een eigen voorstel te formuleren. In de rest van deze paragraaf wordt de vraagstelling eerst nader ingeleid.

De politieke gevoeligheid van het probleem

Te onzent wordt nu al meer dan tien jaar betrekkelijk onbevangen onderzoek gedaan naar allochtone criminaliteit. We beseffen niet hoe voorlijk Nederland daarbij is.

Bij onze oosterburen is het onderwerp etnische criminaliteit uitermate beladen; Duitsers zijn benauwd dat er verband wordt gelegd met hun verleden. Kritische socio-

logen verzetten zich tegen het apart bestuderen van het probleem van de *Ausländerkriminalität* met het argument dat de betrokkenen (de tweede generatie) in Duitsland is geboren en er dus helemaal geen onderscheid behoort te worden gemaakt.² Als de socioloog Wilhelm Heitmeyer met zijn collega's uit Bielefeld in 1997 uitkomt met de resultaten van zijn enquête onder de Turkse immigranten jeugd over de aantrekkingskracht van het moslimfundamentalisme, blijkt een groot aantal jonge Turken te zeggen dat zij er niet tegenop ziet om geweld te gebruiken. Voor het Duitse publiek bevestigt zo'n onderzoek volgens hun critici het vooroordeel dat allochtonen crimineel zijn en zij vinden dat onacceptabel.

In het Verenigd Koninkrijk is het onderwerp gehypothekeerd met de nasleep van de blunders die de politie van Londen heeft gemaakt in de zogenaamde *Lawrence case*. De zwarte scholier Stephen Lawrence is in 1993 bij de bushalte in de wijk Eltham door blanke racisten met messteken om het leven gebracht, maar de politie zoekt de daders in het immigrantenmilieu. Vanaf het ogenblik dat de commissie onder leiding van het Hogerhuislid Macpherson in 1999 de staf breekt over het falen van de politie, discussiëren de politiechefs van Londen en Manchester nu openlijk over de vraag of racisme alleen maar veel voorkomt bij de politie, of dat de politie als geheel lijdt aan 'institutioneel racisme'. Het probleem van *black crime* is in Engeland slecht in het openbaar bespreekbaar; het heersende discours in de wetenschap gaat over racisme van de politie en het publiek.³

In 1999 geeft de Belgische minister van Justitie Verwilghen opdracht aan de Belgische, maar in Nederland gepromoveerde, criminologe Marion van San om de allochtone jeugdcriminaliteit te onderzoeken. De politie is al enkele malen slaags geweest met Marokkaanse en ook met Turkse jongeren en de openbare mening keert zich tegen de buitenlanders. De kwestie wordt op een voor Nederlanders niet gemakkelijk te begrijpen manier gepolitiseerd als Van Sans Belgische collega's voor de televisiecamera en in de kranten verklaren dat zulk onderzoek nergens toe dient en alleen het Vlaams Blok in de kaart speelt. De Leuvense specialist op het terrein van jeugdcriminaliteit prof. Lode Walgrave, interenieert op het vrt-journaal met de mededeling dat zijn eigen onderzoek waarvan de resultaten nog moeten worden uitgebracht, aantoonde dat criminaliteit een aangelegenheid is van sociale achterstand alleen en dat etniciteit geen rol speelt. Ofschoon niemand dan nog weet waar het onderzoek van Van San over zal gaan (de critici schrijven met zoveel woorden dat ze dat niet weten!)⁴, wordt elke enquête naar de relatie tussen etniciteit en criminaliteit op voorhand afgewezen. Intussen is het onderzoeksresultaat bij een Nederlandse (!) uitgever gepubliceerd.⁵ Het bevat een alleszins bevredigend overzicht van basisgegevens over allochtone criminaliteitscijfers en het resultaat van interessant sociologisch onderzoek in twee stadswijken waar het probleem speelt. Eind november 2001 wordt het boek met enorme politieke commotie in België ontvangen.

In Nederland is dit etnische *taboo in criminology*⁶ grotendeels opgeruimd met de discussies die in 1988 volgen op het uitlekken van een rapport van de Amsterdamse

gemeente over Marokkaanse misdaad;⁷ het proefschrift van Marianne Junger in 1990 waarin zij laat zien dat Marokkaanse en ook Turkse en Surinaamse jongemannen van dezelfde sociaal-economische klasse als Nederlanders echt beduidend veel meer crimineel gedrag vertonen; en Frank Bovenkerk – ik ben er niet trots op – die in 1995 voor de Parlementaire Enquêtecommissie Opsporingsmethoden verklaart dat de internationale georganiseerde misdaad zich heeft genesteld in enkele grotere immigrantengroepen. Daarna heeft het onderwerp een hoge vlucht genomen. Het onderzoek naar de criminaliteit van minderheden in Nederland is thans zo omvangrijk dat er zelfs al overzichtswerken zijn geschreven, zoals door Angenent in 1997.

Een enkele maal maakt iemand nog een faux pas, zoals burgemeester Wallage van Groningen die in januari 2001 een uitgelekte politierapportage over de criminaliteit van asielzoekers in zijn provincie aangrijpt om te waarschuwen tegen het afbrokkelen van het politieke draagvlak voor het asielbeleid. In de politienota in kwestie: *Asielzoekers crimineel?* uit december 1999 is een vergelijking gemaakt die wetenschappelijk onzinnig is.⁸ En zo zijn er vast nog meer wetenschappelijke en politieke flaters van dit type te verwachten. Maar overigens meen ik dat in Nederland over dit gevoelige onderwerp thans zeer wel op een zakelijke en fatsoenlijke manier van gedachten wordt gewisseld, zonder in populistisch of racistisch vaarwater terecht te komen.⁹

Nauwkeurig cijfermateriaal ontbreekt

Terughoudendheid bestaat in Nederland nog steeds wel als het gaat om de cijfers. Het Centraal Bureau voor de Statistiek verschaft sedert 1974 geen tabellen over misdaad omdat in dat jaar de registratie van etnische afkomst van verdachten door de politie is afgeschaft. Deze beslissing wordt in 1997 herbevestigd als de regering op kamervragen antwoordt dat ‘om redenen van bewaking van de persoonlijke levenssfeer een dergelijke registratie bij misdrijven niet plaats mag vinden’. De ervaring met de jodenvervolgging tijdens de Tweede Wereldoorlog fungeert als afschrikwekkend voorbeeld.¹⁰ De politie moet echter toch beleid voeren en klungelt thans op haar eigen manier onvergelijkbare misdaadtabellen bij elkaar.¹¹ Onderzoeksbureaus hebben de voor dit doel eigenlijk niet geschikte gegevens van het HKS-systeem (herkenning van personen die met de politie in aanraking zijn geweest) zo goed en zo kwaad als het gaat gerangschikt.¹² Van Tilburg en Grapendaal gebruiken het HKS om de verdachtenpopulatie in een recent jaar (1998) te beschrijven.¹³ Omdat zij alleen afkunnen gaan op de geboorteplaats levert hun overzicht slechts het profiel op van de eerste generatie van immigranten. Op de Antillen geboren jongemannen manifesteren een torenhoge criminaliteit, maar de enorme misdaad onder de tweede (deels in Nederland geboren) generatie van Marokkanen verdwijnt zo voor een deel uit het zicht. Mensen die in Indonesië zijn geboren, vertonen de allerlaagste criminaliteit. De vertekening is het gevolg van de omstandigheid dat hun leeftijdsgroep oud is (hun immigratie vond plaats tussen 1949 en 1961) en

die levert altijd veel minder misdaad op. Erg overzichtelijk zijn al die cijfers dus allemaal niet. De Haan en Bovenkerk hebben al eerder een overzicht gegeven van de vele foutenbronnen bij etnische registraties van verschillende fasen in de strafrechtpleging.¹⁴ Korf heeft dit onlangs opnieuw gedaan om te constateren dat als de etnische achtergrond wordt geregistreerd, zulks gebrekkig gebeurt.¹⁵ Zowel overschatting als onderschatting van het probleem is het gevolg.

Zelfrapportage van criminaliteit bij representatieve steekproeven is nog het beste, omdat de vertekening door mogelijke selectiviteit van strafrechtelijke beslissingen nihil is; maar toch zitten ook aan deze methode haken en ogen. Ten eerste is het, zoals met alle minderhedenonderzoek, moeilijk om tot een ondubbelzinnige indeling te komen van etnische afkomst van de ondervraagden: bepaalt de onderzoeker die of de respondent? Ben je etnisch met één allochtone ouder of grootouder of met meer? Ten tweede bestaat er een groot probleem van externe validiteit: juist de meest criminele personen hebben geen lust zich te laten enquêteren. Etnografische veldwerkers die juist wel met (kleine aantallen) criminele jongeren in groepsverband omgaan, onderzoeken daarom eigenlijk een andere (deel)populatie van de allochtone groep dan de surveyonderzoekers. Ten derde is er het levensgrote probleem van de interne validiteit. Ofschoon de onderzoeker discretie belooft, moet de respondent nog maar afwachten of het onderzoek echt anoniem blijft. Hoeveel vertrouwen stellen allochtonen in (meestal Hollandse) onderzoekers en enquêteurs? Het aantrekken van interviewers uit de eigen groep vormt ook al geen garantie; de ondervraagde kan vrezen dat zijn verhaal in de gemeenschap wordt doorverteld. Er wordt in criminaliteitsenquêtes gevraagd naar gedragingen die strafbaar zijn en die de betrokkenen bij voorkeur verborgen zullen houden. Junger vindt dat Marokkaanse en Turkse jongens, in tegenstelling tot Nederlanders, aantoonbaar vaak liegen over hun contacten met de politie.¹⁶ Een eerste aanwijzing van culturele verschillen!

Soms hebben de onderzoekers die zich verlaten op de enquête, weinig idee van de wijze waarop de vraaggerekken feitelijk verlopen: bijklussende studenten of werknemers van het enquêtebureau ondervragen. Er komen 'gelukkig' altijd wel antwoorden uit op vooraf geformuleerde vragen om mee aan de slag te gaan, maar waar die nu precies voor staan? Haen-Marshall die de moeite heeft genomen om zelf op de locatie te gaan kijken waar het door haar geconcipieerde onderzoek wordt uitgevoerd, geeft in het *Tijdschrift voor Criminologie* een levensechte en ook hilarische beschrijving van zo'n zelfrapportageonderzoek onder zwarten in een arm *housing project* in een Amerikaanse stad.¹⁷ Het wordt een complete nachtmerrie om geschikte respondenten te vinden en het is overduidelijk dat een heleboel van hen (*active liars* en *sloppy liars*) maar wat antwoorden als ze hun vergoeding voor het vraaggerek maar ontvangen. Zo vertekend als hier zal het onderzoek in Nederland misschien niet zijn, maar het voorbeeld is instructief.¹⁸ Levensecht etnografisch onderzoek verdient wat mij betreft in alle opzichten de voorkeur, maar voor het vaststellen van de omvang van de criminaliteit biedt het geen oplossing. Dat kan toch wel het beste met zulke zelfrapportage worden

gemeten. Het impliceert wel dat alle cijfermatige gegevens over dit lastige onderwerp met de nodige scepsis moeten worden bekeken.

Basisgegevens

Het is desondanks opmerkelijk dat de totale productie van kennis over de omvang van de criminaliteit in de verschillende groepen en ook de rangorde tussen de verschillende groepen, grosso modo hetzelfde resultaat oplevert. Er bestaan geen echte verschillen van inzicht tussen de vele onderzoekers aan universiteiten, bij het beleid en bij hen die werkzaam zijn bij commerciële onderzoeksbureaus, ook al hebben die de allochtone criminaliteit allemaal op hun eigen manier gemeten! Ik noem hier drie feitelijke vaststellingen.

a Bij sommige etnische minderheden is de *criminaliteit hoger* (Surinamers, Turken, Molukkers) of zelfs veel hoger (voormalige Joegoslaven, Antillianen, Marokkanen) dan gemiddeld. Bij andere immigranten is de criminaliteit nooit gemeten (Italianen, Kaapverdiërs, Belgen, Duitsers, Chinezen, Japanners) en daar is zo'n probleem ook niet gesignaleerd. Misschien is daar de criminaliteit ook wel lager. Onder de hoogst scorende etnische groepen is de *recidivegraad ook hoger* dan gemiddeld. De hierboven gesuggereerde rangorde van de groepen met een relatief hoge criminaliteit lijkt in grote trekken overeen te komen met indicatoren van sociale achterstand: werkloosheid, laag inkomen, slechte kwaliteit van huisvesting, achterblijvende schoolprestaties.

b Op het eerste gezicht verschilt het *soort* misdaad niet erg van het algemene Nederlandse criminaliteitspatroon. Zoals bij alle geconstateerde (pas op het *black figure!*) misdaad in Nederland – en andere hoogontwikkelde landen – gaat het vooral en in de eerste plaats om delicten in de sfeer van de vermogenscriminaliteit, meer dan tachtig procent van alle misdaad. Die delicten worden gepleegd door jonge mannen afkomstig uit de lagere sociaal-economische klassen van de samenleving. Bij nadere beschouwing ligt het ingewikkelder. Deze overeenkomst in fenomenologie van delict en dadertype impliceert geenszins dat de motieven of de rationalisaties om het delict te plegen, ook identiek zijn in de verschillende autochtone en allochtone deelpopulaties. Het overtreden van (de Nederlandse) regels kan binnen het normbesef van bepaalde allochtonen anders worden beoordeeld dan bij autochtonen. De politie merkt proefondervindelijk dat eenzelfde aanpak van diefstal bij daders van de ene etnische groep anders uitpakt dan bij de andere. Van der Torre en Stol berichten daarover uit de praktijk.¹⁹ Dit vormt voor de politie aanleiding om druk te experimenteren met allerlei vormen van etnisch specifieke aanpak.²⁰ De constatering is geobjectiveerd in het onderzoek van Van Dijk, Van Soomer en partners die verschillen aantonen tussen de 'strafbeleving' van allochtonen en autochtonen.²¹

Naast het grote gemeenschappelijke midden van de feitelijk gepleegde criminaliteit, is er dan ook sprake van per groep *specifieke eigen misdaadprofielen*. Turkse delinquenten plegen naar verhouding weinig vermogensdelicten (diefstal wordt in Turkije sociaal sterk afgekeurd) maar veel geweld (in eigen kring). Surinamers zijn oververtegenwoordigd in de kleinschalige drugshandel. Marokkaanse daders pieken bij diefstal en diefstal met geweld. Antilliaanse daders maken zich naar verhouding vaak schuldig aan ernstig geweld ('steken'). Deze logica volgend, moeten we ook verwachten dat bij autochtone daders een eigen criminaliteitskarakteristiek aanwijsbaar is. En dat is ook zo: delicten zoals voetbalvandalisme en het spuiten van graffiti zijn echt Nederlands en komen bij geen van de allochtone groepen veel voor. Ofschoon het empirische materiaal waar Werdmölder en Meel zich in hun vergelijkende analyse in 1993 naar criminaliteitspatronen van verschillende allochtone groepen op baseren nog dun is en geldt als speculatief en als zwemend naar stereotypen, zoeken zij met hun vergelijking wel in de goede richting.²² Hun inzichten zijn zeer onlangs niettemin bevestigd door Korf en anderen die relatief goed en recent cijfermateriaal van de politie over Amsterdam analyseren.²³

Voorts is er ook een markant verschil in de mate waarin verschillende etnische groepen zijn betrokken in de georganiseerde (drugs)criminaliteit.²⁴ De minderheden die banden onderhouden met landen die een rol spelen in de internationale handel in drugs – Suriname, Marokko, Turkije – komen dan prominent naar voren.

c Enkele bijzondere misdaadsoorten komen alleen of bijna uitsluitend voor bij bepaalde etnische groepen of allochtonen die afkomstig zijn uit samenlevingen waar bijvoorbeeld overwingen van eer een belangrijke rol spelen (Middellandse-Zeegebied, Zuid-Amerika). In de rechtsantropologische literatuur staan deze soorten bekend als *culturele delicten*:²⁵ gewoonten, gebruiken en cultureel 'bepaalde' gedragsregels brengen de betrokken leden van etnische groepen in aanvaring met het Nederlandse strafrecht. Anders dan bij 'gewone' *gezichtsverliezende misdrijven*²⁶ manifesteren culturele delinquenten zich voor de rechter met opgeheven hoofd; zij lijken als overtuigingsdaders ongevoelig voor strafsancities. Uit de standaardhandboeken van de criminologie die vrijwel uitsluitend Europese en Amerikaanse theorieën bevatten, valt over dit type misdaad meestal niet veel te leren. De grote uitzondering wordt gevormd door Sellin, die er al in 1938 over schreef in Amerika.²⁷

Zulke delicten komen meer voor dan men op het eerste gezicht zou denken. Het gaat niet alleen om de enkele Sikh die om religieuze redenen een klein zwaardje draagt en daarmee zijn omgeving angst inboezemt (hoe scherp is het? een *concealed weapon*? gebruiken ze het wel eens agressief?). Maar ook om een categorie Turkse mannen en Antilliaanse jongens die gewend zijn (illegaal) wapens te dragen. Neemt de politie die wapens een enkele keer af, dan krijgt zij te horen dat het dragen van zo'n wapen tot hun cultuur (mannelijkheid) behoort. Vetes tussen families (wat was generaties terug ook weer de aanleiding voor het geschil?) komen misschien niet zo vaak voor, maar eervraak wel degelijk wel. Van Eck schreef een proefschrift naar aanleiding van de straf-

dossiers van niet minder dan dertig zaken die zich in Turkse en Koerdische kring in Nederland tussen 1972 en 1993 hebben afgespeeld.²⁸ Nota bene: het gaat bij eerwraak altijd om moord.

Of kijken we naar een heel ander soort misdaad: mishandeling binnen het gezin en het huwelijk. Huiselijk geweld komt veel voor blijkens het aantal klachten van de burens en de oververtegenwoordiging van allochtone vrouwen die hun toevlucht nemen tot het blijf-van-mijn-lijfhuis. De daders zien dat geweld in welomschreven situaties niet als mishandeling, maar als pedagogische maatregel.²⁹ De politie laat het (zeer ten onrechte!) vaak lopen omdat het hier immers, vindt zij, een andere cultuur betreft.³⁰ Om dezelfde reden wordt de misdaad (geweldpleging) van de vrouwenbesnijdenis die in Somalische kring veelvuldig schijnt voor te komen, nauwelijks aangepakt. Tolerantie of onverschilligheid? Politie en justitie doen niets als er geen aangifte wordt gedaan; de gemeenschap zwijgt.

Probleemstelling

Het zal duidelijk zijn dat de vraag die hier aan de orde is: wat is het verband tussen etnische oriëntatie en criminaliteit? niet enkel van academisch belang is. De erkenning van etnische verschillen in criminaliteit en culturele diversiteit in normen en opvattingen over misdaad en straf, kan een zekere differentiatie en zelfs pluralisering van het strafrechtelijke bedrijf tot gevolg hebben. Hetzelfde geldt voor het beleid voor misdaadpreventie of het minderhedenbeleid in bredere zin. Omdat zulks reeds op enige schaal gebeurt,³¹ bestaat er alle aanleiding om de vraag te stellen of er überhaupt wel een zinvol theoretisch verband tussen etnische afkomst of etniciteit en criminaliteit kan worden gelegd. Pas op: zelfs als dat bestaat, hoeft dat nog helemaal niet te betekenen dat daarmee in de Nederlandse strafrechtpleging rekening moet worden gehouden.³²

Theorieeloos onderzoek naar ‘race’ and crime

In het sterk positivistisch georiënteerde *mainstream* onderzoek naar criminaliteit worden de factoren etnische afkomst of etniciteit (wat etnisch bewustzijn betekent) of ‘race’ in het Engels (de term houdt zowel het biologische ras als de nationale of etnische afkomst in) zelf nauwelijks geproblematiseerd. Naar gelijkenis met het natuurwetenschappelijke of meer specifiek het medische onderzoeksmodel worden de mate en aard van de criminaliteit van de categorie mensen waarbij de te onderzoeken factor aanwezig is, vergeleken met de verzameling mensen waar die factor niet aanwezig is. Wilson en Herrnstein presenteren een overzicht in hun ‘definitieve studie naar de oorzaken van misdaad’.³³ Zij gaan na in hoeverre misdaad samenhangt met factoren op het gebied van de menselijke constitutie: geslacht (de ‘voorspellende waarde’ van het *man*

zijn is uitzonderlijk hoog!), leeftijd, intelligentie, persoonlijkheidstype; op het terrein van de persoonlijke ontwikkeling: familiestructuur (opgroeien in gezinnen zonder vaders levert een hoog criminaliteitsrisico op), schoolomgeving, drugsgebruik enzovoort. Hoofdstuk 18 gaat over *race and crime* en zo'n verband blijkt er te zijn.

Het omgekeerde komt ook voor: positivistisch opgezet onderzoek leert dat er juist geen enkel verband tussen criminaliteit en 'ras' of etniciteit bestaat. In Nederland is in een pretentieuze boek onder redactie van Loeber en anderen onderzocht of etniciteit iets voorspelt over ernstige en gewelddadige jeugddelinquentie.³⁴ De grote verschillen in geweldscriminaliteit die de rapporteurs in een *self report survey* onder jongeren van verschillende etnische achtergrond aantreffen en ook het oudere onderzoeksmateriaal van Junger uit 1990 worden ontleed in 'algemeen erkende criminaliteitsverhogende risicofactoren': weinig opleiding, lage beroepsstatus, slechte positie op de arbeidsmarkt, opgroeien in een éénoudergezin, problemen in het gezin, gedragsproblemen op school, uithuizigheid, maar ook religiositeit en traditionalisme. Er wordt een lijst met correlaties gepresenteerd en in het residu van al deze bewerking zit dan géén significant verschil meer in de criminaliteit tussen de etnische groepen. Bij dit onderzoek wordt de factor etniciteit ook niet geproblematiseerd of geoperationaliseerd en het model van analyse komt neer op een grote verdwijntruc. Immers, cultuur en etniciteit zijn hier 'uitgekleet' door alleen opzichzelfstaande 'risicofactoren' te meten in plaats van de gemeten elementen te beschouwen als onderdeel van een stelsel van onderling samenhangende gedragingen, voorkeuren, normen en waarden. Zo iets als de gemeten factor 'uithuizigheid' krijgt in het geval van Marokkaanse jongens bijvoorbeeld pas betekenis wanneer het wordt geplaatst in het dagelijkse activiteitenpatroon. En in de opvattingen over verantwoordelijkheid daarvoor van de ouders en van de overheid voor gedrag binnenshuis en daarbuiten. Als Antilliaanse jongens opgroeien in een éénoudergezin, kan deze 'variabele' echt niet worden losgezien van het complex van armoede, inconsequent opvoedingsregime en zelfs het historische lot van de Curaçaose volksklasse.

De stellige conclusie die Loeber in zijn samenvatting van dit onderdeel van zijn onderzoek trekt: 'Verschillen in delinquentie kunnen grotendeels worden verklaard door risicofactoren die voor allochtonen vaker aan de orde zijn dan voor autochtonen', is beslist prematuur.³⁵ Het onderzoeksmateriaal is – juist naar positivistische maatstaven; vergelijk ook mijn aanmerkingen op de interne en externe validiteit van de vraagstelling bij het onderzoek – onvoldoende en de wijze van redeneren bij de verwerking zo zwak, dat men zo'n conclusie niet trekken kan. De wezenlijke fout berust naar mijn inzicht echter op het ontbreken van enige interessante en uitgewerkte theoretische hypothese over een mogelijk verband tussen etniciteit en criminaliteit.

Tegen zulk positivistisch onderzoek zijn ernstige bezwaren aan te voeren. Ten eerste correspondeert het gedachtemodel dat aan dergelijke exercities ten grondslag ligt, niet met de variatie van mensen en hun gedragingen. Er zijn mensen die de strafwet vaak en ernstig overtreden en mensen die dat zelden of nooit doen. Het gedrag van de meeste mensen zit daar ergens tussenin. Hier wordt de menselijke soort gedichotomi-

seerd terwijl er in feite sprake is van een continue overgang. Het tweede bezwaar betreft het analytisch individualisme dat aan deze methode ten grondslag ligt en dat is hier van fundamenteel belang: door het gewicht van de factor etniciteit of ‘ras’ apart te onderzoeken, wordt aan dat kenmerk essentiële werking toegekend en wel op individueel niveau. De reden waarom van deze factor een zelfstandige invloed uit zou gaan (terwijl het zowel bij etniciteit als bij criminaliteit gaat om sociaal geconstrueerde eenheden in een bepaalde maatschappelijke context) wordt niet expliciet gemaakt. Het meten van de ‘bijdrage’ aan criminaliteit van de factor etnische afkomst heeft zonder theoretische veronderstelling weinig zin. In wat te onzent nog steeds het beste stuk is over dit probleem: de verhandeling van Willem de Haan uit 1990, schrijft deze terecht dat

‘van onderzoekers een theoretische rechtvaardiging dient te worden verlangd’ en ‘als de verschillen tussen allochtonen en de autochtone bevolking methodologisch problematisch zijn en bovendien in theoretisch opzicht ongerefleeteerd worden gebruikt, kan positivistisch onderzoek naar etnische verschillen in criminaliteit, mede gelet op het preciaire karakter ervan, beter achterwege blijven.’³⁶

Theorie

In de (internationale) literatuur kom ik tientallen theorieën, hypothesen en ideetjes omtrent zulk een verband wel degelijk tegen. Wat zijn al die voorstellen waard? Ik wil ze in deze paragraaf eerst indelen en de centrale gedachten van ieder weergeven. Daarna komt in de volgende paragraaf aan de orde wat naar mijn oordeel de zwakke en sterke punten van de verschillende benaderingswijzen zijn, zoals die in het *Nederlandse* onderzoek naar de criminaliteit van minderheden zijn toegepast.

Eerst dan een globale indeling van theoretische perspectieven. Volgens het eerste gezichtspunt is er helemaal geen sprake van etnische criminaliteit en berust zulk onderzoek daarnaar op een redeneerfout. Ik noem deze gedachtegang de *ontkenning*. Het tweede gezichtspunt luidt: het verband bestaat wel, maar vloeit voort uit een algemeen maatschappelijk mechanisme dat op zichzelf op geen enkele manier etnisch is: *het indirecte verband*. Volgens de derde groep theorieën is etnische criminaliteit wel direct te herleiden tot de afkomst, de cultuur of de etniciteit van de betrokken groep: *het directe verband*.

De ontkenning: het verband is slechts schijn

De *ontkenning* kan puur (a) emotioneel zijn (bijvoorbeeld: al zulk onderzoek is in beginsel ‘racistisch’ en moet daarom verboden worden); ethisch geïnspireerd (onderzoek van dit type is misbruikt om de slavernij en de moord op joden en zigeuners te

rechtvaardigen en dat zou opnieuw kunnen gebeuren); of politiek ongewenst (de te onderzoeken etnische groepen of hun voorlieden en/of zaakwaarnemers maken bezwaar tegen mogelijke stigmatisering). Zulke emotionele en ethische bezwaren zijn op zichzelf legitiem en ze leggen onderzoekers in de praktijk beperkingen op (extra voorzichtig zijn), maar voor de wetenschappelijke vooruitgang en voor het voeren van geïnformeerd beleid hebben we er weinig aan. Deze bezwaren laat ik hier verder onbesproken.

Dan is er de ontkenning van degenen die (b) betogen dat het in alle of de meeste gevallen om niet anders gaat dan een *schijnverband*. Hun redenering berust op het ceteris paribus-argument:³⁷ 'immigranten en etnische minderheden vertonen waarschijnlijk geen betrokkenheid bij criminaliteit die afwijkt van andere burgers in de maatschappij die in dezelfde of soortgelijke structurele positie verkeren'. Als etnische minderheden bijvoorbeeld meer in de stad wonen dan op het platteland en als stedelingen vaker betrokken zijn bij criminaliteit dan plattelanders, dan verklaart de urbanisatiegraad de hoge misdaadcijfers van minderheden en niet hun etnische afkomst. Dit argument verdient zeker de aandacht. Laten we het betoog volgen van Jock Young, een van Englands meest vooraanstaande criminologen. Hij heeft de criminaliteit van de 'nieuwe moderniteit' in verband gebracht met processen van sociale uitsluiting in Europa. In zijn boek *The exclusive society* maakt Young zich boos over de korpschef van de politie in Londen die in 1995 in een open brief aan de leiders van de minderheden vaststelt dat de overgrote meerderheid – misschien zelfs wel tachtig procent – van de straatrovers (*muggings*) door zwarten wordt gepleegd.³⁸ Een uitgelezen gelegenheid voor de rechtse media om op de voorpagina af te drukken wat het hele land toch al denkt! Taylor neemt het op zich om deze domme bewering tegen te spreken in talrijke vraaggesprekken met de tv en de kranten.

'Het is een delict dat typisch gepleegd wordt door arme, jonge, opgroeiende jongens die wonen in de grote stad. Omdat de bevolkingssamenstelling van de binnenstad in Londen er nu eenmaal zo uitziet, zal een groot aantal van de straatrovers ook zwart zijn. In Newcastle in het noorden van Engeland of in Glasgow zijn zulke jongens onvermijdelijk blank. In Glasgow zullen het dan hoogstwaarschijnlijk rooms-katholieke jongens zijn, want die zijn armer. Stel je de publieke verontwaardiging voor als de Schotse commissaris van politie zijn misdaadstatistieken zou onderverdelen naar protestanten en katholieken!'

Hoge politiefunctionarissen en voorlichters hebben hun eigen redenen om de etnische component bij criminaliteit of bij problemen van de openbare orde te ontkennen. De korpschef van Amsterdam Jelle Kuiper volgt de gedachtegang van Young als hij verklaart 'dat je in de grote stad nu eenmaal altijd groepen hebt die op dat moment bijzonder lastig zijn en extra aandacht vragen. Op dit ogenblik zijn dat nu toevallig Marokkanen.'

Sociologische analyse: het indirecte verband

De oververtegenwoordiging van sommige allochtone categorieën in de geregistreerde misdaad is het indirecte gevolg van algemene sociale en economische structuren en processen. Deze hoofdcategorie wil ik weer onderscheiden in tweeën: (a) de klassieke criminologie en (b) de selectiviteitstheze. Hoezeer deze gezichtspunten ook van elkaar verschillen, volgens beide is het verband tussen etniciteit en misdaad niet meer dan indirect.

a Etnische successie, relatieve deprivatie en de controletheorieën

In de klassieke, grotendeels in Amerika ontwikkelde, sociologische theorieën over misdaad wordt de oververtegenwoordiging van (sommige) immigrantengroepen bij de criminaliteit verklaard als de bijzondere uitwerking van algemene maatschappelijke processen op minderheden. Dit inzicht is onder andere ontstaan toen de sociologen van Chicago in de jaren twintig en dertig ontdekten dat criminaliteit is gebonden aan de buurt en niet aan de etnische groep die daar op dat moment is neergestreken.³⁹ Iedere nieuw gearriveerde immigrantengroep in Chicago moet onderaan de maatschappelijke ladder beginnen en is aangewezen op de goedkoopste woningen. Die groep komt terecht in de 'schemerzones' van de stad waar de criminaliteit het hoogste is. De hoge criminaliteit gaat pas omlaag als de volgende generatie van de groep verhuist naar de betere buurt. De immigranten die zich na hen in de schemerzone vestigen, vertonen nu de hoogste criminaliteit. Volgens deze successietheorie lossen de immigrantengroepen met de hoogste criminaliteit elkaar af.

Bij de andere sociologische theorieën die hieronder aan bod zullen komen: de 'strain' theorie en de controletheorie (er is een 'oude' sociologische en een 'nieuwe' meer psychologische variant van deze theorie), is de basis van dit denkpatroon steeds hetzelfde. Te weten: het zijn geen 'raciale' of etnische kenmerken, achtergronden of oriëntaties die de (werkelijk bestaande hogere) allochtone criminaliteit bepalen, maar slechts algemeen werkende sociale en economische mechanismen. Bij strain theorie is dat de mate van relatieve deprivatie, bij de oude versie van de controletheorie het ontbreken van sociale bindingen met de conventionele samenleving, en bij de nieuwe controletheorie het vermogen tot uitstellen van behoeftebevrediging.

Wanneer zulke inzichten worden geplaatst in het perspectief van immigratie en aanpassing aan het nieuwe land, dan kan criminaliteit worden opgevat als één van de bijverschijnselen van nog onvolkomen integratie. Theoretisch zou men kunnen verwachten dat immigranten het criminaliteitspatroon meebrengen van de streek en de sociale klasse van het land waar zij vandaan komen. Naarmate de tijd en de generaties verstrijken, verflauwt dit patroon in een proces van intergenerationele erosie en zal het criminaliteitsprofiel steeds meer gaan lijken op dat van het land van vestiging. Zo gaat het immers ook met het demografische profiel van immigranten (bijvoorbeeld: als ze uit kinderrijke landen komen, neemt het geboortecijfer snel af) of met het opleidingsniveau

(dat neemt snel toe in de volgende generaties). Deze redenering laat zich gemakkelijk verbinden met de oudere versie van de controletheorie in de criminologie: er is minder criminaliteit naarmate de sociale bindingen met de conventionele wereld hechter zijn. Vooral de tweede generatie kampt met een hechtingsprobleem: horen zij bij de sociale wereld van de ouders of bij die van de ontvangende samenleving? Zijn die werelden in één persoon of binnen de subcultuur van de leeftijdsgroep te combineren, of levert het loyaliteitsproblemen en tegenstrijdigheid op, die criminogen kunnen werken?

b Selectiviteit in de strafrechtpleging

Rasdiscriminatie (kwaadaardig) of selectiviteit (moedwillig of onbedoeld) in het optreden van de politie en alle andere functionarissen in de strafrechtsketen, kunnen een probleem van etnische misdaad opleveren, ook als er in ‘werkelijkheid’ niets bijzonders aan de hand is. Is dit het geval, dan zouden we dit gezichtspunt scharen onder de geschriften van degenen die schrijven over een schijnverband. Dat zulke selectiviteit optreedt – onder andere als gevolg van de grotere ‘zichtbaarheid’ van allochtone verdachten – en dat de mate waarin dat gebeurt correspondeert met de hiërarchie van raciaal vooroordeel bij politie en justitie, is in een groot aantal studies in de Verenigde Staten, Engeland en in andere landen steeds weer opnieuw aangetoond. De grote vraag is echter: hoe groot is dat effect precies? Methodologisch is het buitengewoon lastig en volgens sommigen zelfs onmogelijk om deze factor te isoleren.

Het argument van de selectiviteit op grond van regelrecht rasvooroordeel wordt veelvuldig gebruikt om de disproportionele betrokkenheid van minderheden bij drugsdelicten te verklaren. Waarom zijn zwarten in de Verenigde Staten zo reusachtig oververtegenwoordigd bij de vervolging, berechting en bestraffing van het gebruik van narcotica? Omdat politie en justitie veel harder optreden tegen de gebruikers van *crack cocaine* dan tegen degenen die ongekookte coke of marihuana gebruiken. Crack geldt als de drugs voor de zwarten en Michael Tonry ziet in het Amerikaanse vervolgingsbeleid dan ook *malign neglect* van de gekleurde bevolking, ofwel racisme.⁴⁰

Nu de onbedoelde selectiviteit: die is veel lastiger aan te tonen. De Engelse autoriteit op het gebied van politieonderzoek Robert Reiner (geciteerd door Smith) meent dat

‘the main problem with either statistical or qualitative analysis of criminal justice practice is the inability to control all relevant variables apart from “race” (...) This means that it is always open to analysts of different persuasions to characterise any remaining differences in treatment as (so far) unexplained variation rather than discrimination.’

‘Wat een onzin!’ roept David Smith uit in zijn grote overzicht van het Britse onderzoek naar de mate van ongelijke behandeling van etnische minderheden in alle fasen van de strafrechtpleging; we kunnen immers ons best doen om met alle kennis een plausibele bewijsvoering op te bouwen. Smith: ‘Wie op voorhand onwillig is om welk bewijs van

het voorkomen van selectiviteit en discriminatie te accepteren (net zoals de onwil om open te staan voor het argument dat er werkelijke verschillen in criminaliteit tussen etnische groepen bestaan) pleit in feite tegen de mogelijkheid van de sociale wetenschappen in het algemeen.⁷⁴¹

Matthew Zingraff en zijn collega's van de State University of North Carolina koesteren de ambitie om met nieuw onderzoek een einde te maken aan de controverse door één specifieke klacht van discriminatie aan een uitputtend onderzoek te onderwerpen. In hun staat is 'racial profiling' een groot probleem: zwarte automobilisten klagen erover voortdurend te worden aangehouden op verdenking van het in bezit hebben van drugs. 'Driving While Black' geldt als een riskante onderneming. Alle patrouillerende politieagenten houden nu ten behoeve van het onderzoek administratie bij van iedere gebeurtenis. Als zij een automobilist tot stoppen brengen wordt eerst de reden van verdenking genoteerd en daarna wordt van de chauffeur de leeftijd, het geslacht en het 'ras' opgenomen; vervolgens de opgelegde maatregel (waarschuwing, bekeuring, inbeslagname van rijbewijs en auto), het mogelijke verzet van de automobilist, de eventueel aangetroffen smokkelwaar en nog meer. Bij een analyse van tienduizenden gevalsbeschrijvingen moet de etnische factor isoleerbaar zijn.⁴² Zo'n opzet vraagt erom toch weer nieuwe interveniërende variabelen te zoeken. Hoe weten de onderzoekers zeker dat er geen discriminatie sluipt in de wijze waarop de agenten zelf hun formulieren invullen?

Vooralsnog nemen de meeste criminologen aan dat selectiviteit in optreden van politie wel iets van het speciale probleem van etnische misdaad verklaart, maar het is niet duidelijk hoeveel.

Sommige kritische criminologen gaan een stap verder: het selectieve en bevooroordeelde optreden van de functionarissen van het strafrecht kan invloed hebben op de wijze waarop de statistisch strafrechtelijk verdachte minderheid zich manifesteert. Of algemener: in een racistische of bevooroordeelde samenleving vertonen de subjecten van onderwerping, al dan niet via het mechanisme van introjectie, het stereotiepe gedrag dat van wordt verwacht. Wanneer zulke minderheden eenmaal van het criminaliteitsetiket zijn voorzien, bestaat de kans – bij wijze van *self-fulfilling prophecy* – dat zij zich daarnaar ook gaan gedragen. In dat geval is er dus wel een reëel bestaand criminaliteitsprobleem, maar het is ontstaan door het optreden van politie en justitie. Of liever: in de interactie tussen de autoriteiten en de betrokken etnische delinquenten. Of nog algemener: in de wisselwerking tussen meerderheid en minderheid.

Het directe verband: de invloed van ras, cultuur en etniciteit

Tot de derde groep inzichten reken ik alle theoretische voorstellen waarbij een direct en oorzakelijk verband wordt gelegd tussen etnisch specifieke criminaliteit en (a) raciale gegevens en/of (b) de selectie die inherent is aan hun migratieproces, (c) de culturele

achtergrond van de betrokkenen of (d) hun nieuw verworven of in het immigratieland ontwikkelde etniciteit binnen de context van de multiculturele samenleving. Ik behandel deze uiteenlopende en overigens ongelijksoortige voorstellen in deze volgorde.

a Criminaliteit als product van differentiële biologie

Lieten de beoefenaren van de sociale wetenschap (in Nederland en elders) zich voor de oorlog nog inspireren door racistische en biologische ideeën,⁴³ juist in de criminologie is daaraan door de grote criminoloog Bonger in zijn *Ras en misdaad* van 1939 definitief een einde gemaakt.⁴⁴ Bonger vond dat de per bevolkingscategorie verschillende psychologische predisposities onmogelijk konden passen in de indeling van legale categorieën van handelingen die door de overheid strafbaar waren gesteld. De Tweede Wereldoorlog zelf heeft de gedachte aan criminele aanleg verder buitengewoon onpopulair gemaakt. Raciale theorieën gelden thans als een achterhaalde ontsporing van negentiende-eeuwse ideeën over de oorzaken van menselijk gedrag.

Maar inmiddels zijn met name in de afgelopen tien jaar enorme wetenschappelijke vorderingen gemaakt in de biochemie. Onder andere door de ‘uitvinding’ van de gedragsstoornis ADHD; de genetische verklaring voor criminaliteit ‘mag’ weer. En het idee over directe samenhang van ras en misdaad duikt ook weer op. Dat geldt in Amerika voor de geruchtmakende publicatie van de eerdergenoemde Herrnstein, samen met de aartsconservatieve Charles Murray, in het boek waarin zij de oorzaken van de inferioriteit van de zwarten in Amerika uiteenzetten.⁴⁵ Tot welke ontsporingen dit aanleiding kan geven blijkt uit de experimenten van kinderpsychiater Dr. Gail Wasserman van de Columbia University die jonge zwarte kinderen uit het Amerikaanse getto met een preventief oogmerk agressieonderdrukkende medicijnen toedient. Deze bevolkingscategorie levert immers een onaanvaardbaar hoog risico op voor gewelddadigheid? Ze is met haar experimenten gestopt toen het betreffende medicament tot hartstilstand bleek te kunnen leiden.⁴⁶ Het gematigde standpunt over de kwestie van omgeving en aanleg wordt verwoord door de erudiete socioloog James F. Short, Jr.⁴⁷ Aanleg kan een rol spelen bij agressiviteit op het niveau van de individuele persoon, maar nooit bij een heel volk, een ‘ras’ of een natie, vindt hij. Het lijkt mij het juiste standpunt.

b Criminele emigratie

De relatie tussen misdaad en land van herkomst wordt ook gelegd in de studies die sociaal geografen en anderen hebben gemaakt van de migratie naar Nederland; de werfing van arbeiders en de kettingmigratie die daarop volgde; de gezinshereniging, de secundaire gezinshereniging en de komst van vluchtelingen en asielzoekers. Een van de ‘wetten’ van emigratie⁴⁸ die reeds in 1885 door Van Ravenstein is geformuleerd, luidt dat migratie altijd selectief is: naar regio, sociale klasse, persoonlijkheidstype enzovoort. Welnu, juist delinquenten kunnen er baat bij hebben te emigreren teneinde elders een nieuw bestaan op te bouwen. De verplaatsing van de maffia uit Sicilië (de maffiosi vluchtten voor Mussolini) naar Amerika in de jaren twintig en dertig van de

vorige eeuw is in ieder geval vaak zo verklaard.⁴⁹ Toen Fidel Castro tussen april en november 1980 ruim honderdduizend landgenoten naar de Verenigde Staten liet vluchten, bevond zich onder hen een groot aantal misdadigers, prostituees, zwervers en drugsverslaafden. Deze *Marielitos* stonden in Cuba te boek als de criminelen en de ongewensten. De huidige transnationale misdaadorganisaties⁵⁰ zenden hun medewerkers vanuit het bronland vooruit om bruggenhoofden te bouwen in andere landen.

c *Etnische criminaliteit en cultuur*

De studie van minderheden is in Nederland, meer dan in andere landen, een aangelegenheid geweest van cultureel antropologen. Dat geldt ook voor onderwerpen als randgroepvorming, marginalisering en delinquentie onder etnische groepen. Wij beschikken over een unieke serie etnografische monografieën⁵¹ – op de eerste na allemaal dissertaties – die in de Nederlandse discussie de indruk heeft achtergelaten dat het hier vooral om een etnisch en cultureel vraagstuk gaat. De onderzoekers bestuderen delinquente jongens op korte afstand en verdiepen zich in de sociale en culturele omstandigheden van hun plaats van herkomst en die van hun ouders. Zij stellen zich op als een Gideonsbende die de factor cultuur bij zo'n beladen onderwerp als misdaad wel aan de orde durft stellen.⁵² In hun werk wordt de relatie met cultuur inderdaad wel zeer direct gelegd; alleen Zaitch die het gaat om arbeidsverhoudingen in de drugs wereld is genuanceerder. In geen enkel ander land is dit gezichtspunt in de moderne criminologie zo prominent aanwezig als in Nederland. In mijn bespreking verderop zal ik mij afvragen welk cultuurbegrip daarbij eigenlijk wordt gehanteerd.

d *De theorie van het cultuurconflict*

Een van de grondleggers van de Amerikaanse criminologie, Thorsten Sellin, heeft in 1938 zijn theorie gepubliceerd over *culture conflict and crime*. Binnen één en hetzelfde staatsverband leven meer culturele groepen bijeen die allemaal tot op zekere hoogte hun eigen gedragsvoorschriften (*conduct norms*) kennen. Die verplichten bepaalde personen om in welbepaalde omstandigheden op een cultureel voorgeschreven manier op te treden. Bij toenemende complexiteit van de samenleving – in geval van kolonisatie of na immigratie – ontstaat een patroon van overlapping van normen, maar ook van primair cultuurconflict. De gedragsvoorschriften van de verschillende cultuurgroepen staan in dat laatste geval tegenover elkaar. Wanneer een cultureel relatief homogene samenleving verandert in een veelheid van aparte subculturen, ontstaan daaruit wat hij noemt secundaire cultuurconflicten.

Op de kritische criminologie na, berusten alle hierboven aangehaalde criminologische theorieën op de aanname dat samenleven slechts mogelijk is door consensus. Sellins theorie gaat uit van conflict. Bij het bestaan van uiteenlopende culturele opvattingen vertegenwoordigt de nationale wet geen consensus; nee, ook de strafwet vormt slechts de uitdrukking van de dominante cultuur. De samenleving wordt bijeengehouden door de dwang van de overheersende groep. Het komt mij voor dat dit gezichtspunt

een goed fundament biedt om de criminologische problemen van de multiculturele samenleving en ook het voorkomen van zogenaamde culturele delicten te belichten.

De theoretische gedachtevorming over etnisch diverse criminaliteit in Nederland

Slechts een schijnverband?

Voordat de discussie losbarstte in 1989, golden in wetenschappelijke kringen de geruststellende verhandelingen van Van der Hoeven en van Maliepaard uit 1985 over allochtone jeugdcriminaliteit als bevredigend. De hoge criminaliteit van Turkse en Marokkaanse jongens in enkele onderzochte steden kon goeddeels verklaard worden uit de atypische opbouw naar leeftijd en geslacht van deze groepen; uit de lage sociaal-economische klasse waartoe zij behoorden; en uit het niveau van de criminaliteit in de buurten waar zij woonden. De Beer, die enkele jaren daarna een overzichtsartikel schreef van wat er toen toch reeds empirisch was onderzocht, stelde vast: 'dat de stelling dat leden van etnische groepen criminelijker zouden zijn dan autochtone Nederlanders in zijn algemeenheid niet houdbaar is'.⁵³ Het hoeft ons op zichzelf ook niet te verbazen dat zo veel daders uit minderheidsgroepen afkomstig zijn. Hun aantal groeit sterk en in de grote steden zal op afzienbare termijn meer dan de helft van de jeugd allochtoon zijn. Bij gelijke criminaliteitscijfers voor de jeugd is de kans op ouderschap dan al meer dan vijftig procent.

Inmiddels weten we dat de bestreden stelling voor sommige categorieën allochtonen toch wel degelijk opgaat. Junger heeft haar best gedaan om andere mogelijke oorzaken voor verschil zoveel mogelijk buiten te sluiten.⁵⁴ Zij laat evenveel (200) jongens ondervragen afkomstig uit vier verschillende etnische groepen (Marokkanen, Turken, Surinamers en autochtone Nederlanders) die wonen in dezelfde buurt of zelfs in dezelfde straat. Als er verschillen zijn, zullen die in ieder geval niet toegeschreven kunnen worden aan een verschil in sociaal-economische klasse of de buurt. Haar onderzoek levert markante verschillen op in criminaliteit en in haar studie wordt aangetoond dat er een ernstig probleem bestaat in de Marokkaanse groep.

Maar is dat werkelijk aangetoond? Zijn *alle* factoren buitengesloten die het verschil kunnen veroorzaken? De *ceteris paribus*-methode werkt alleen zolang we het eens zijn over de vraag welke factoren relevant zijn, schrijven Lea en Young.⁵⁵ Het is niet zo moeilijk om andere mogelijke oorzaken te verzinnen: Marokkanen leven in grotere gezinnen dan Nederlanders (daardoor hebben kinderen gemiddeld minder privacy om hun huiswerk te maken); binnen dezelfde buurt wonen zij in de slechtste en kleinste huizen (kinderen hebben minder bewegingsvrijheid); de beheersing van de Nederlandse taal blijft achter in gezinnen waar Marokkaans (Berbers) wordt gesproken (met een minder

voorzicht op later maatschappelijk succes). Deze factoren zijn niet uit de lucht gegrepen. In een later grootschalig surveyonderzoek door het Sociaal en Cultureel Planbureau⁵⁶ worden ze meegewogen om de etnische diversiteit van maatschappelijke omstandigheden te meten. Zo'n ceteris paribus-vergelijking laat zich alleen maken als het aantal uit te schakelen relevante variabelen wordt beperkt. Je kunt niet eeuwig doorgaan met elimineren. Met enquêteonderzoek gaat dat relatief gemakkelijk. De hele onderzoeksoperatie laat zich van achter de schrijftafel en voor het oog van de PC uitvoeren en van de minderheden in kwestie hoeft de onderzoeker zelf niets af te weten. Voor de etnograaf is dat moeilijk te begrijpen. Een decennium eerder hebben Brunt en ikzelf ons naar aanleiding van een systematische vergelijking van de onderzoeksmethoden die in proefschriften over sociaal-culturele onderwerpen waren toegepast, verbaasd over de dominantie van het afstandelijke sociologische surveyonderzoek, ook bij onderwerpen waarbij directe (al dan niet participerende) observatie veel meer voor de hand zou hebben gelegen.⁵⁷ In de *Justitiekraant* die uitkomt kort nadat Marianne Junger haar proefschrift in 1990 met succes heeft verdedigd, vertelt zij in een interview dat ze voor haar onderzoek toch ook 'het veld' is ingeweest. Ze is wezen *slummen* in de Haagse Schilderswijk en het

'was heel boeiend om met zo'n wijkagent door de straten te lopen (...) Die man wist werkelijk alles. Bij elk huis kon hij precies vertellen wat er achter de voordeur gebeurt, welke problemen er zijn, wat voor spanningen en noem maar op. Later ben ik ook nog met iemand van de woningbouwvereniging op pad geweest. Die man, een Marokkaan, bracht me in contact met een Marokkaans gezin, een leuke ervaring.'

Bij een onderzoek naar dat onderwerp zou een etnograaf juist beginnen om vertrouwd te worden met de buurt en hij zou proberen om – ongechaperonneerd – bij Marokkaanse gezinnen binnen te gaan. Hij of zij zou daar merken dat de televisie de hele dag het gebeuren in de woonkamer beheerst en dat er programma's aanstaan die kinderen niet interesseren; hij zou merken dat vader veelvuldig afwezig is en dat overigens de verhoudingen tussen ouders (vader) en kinderen afstandelijk is en autoritair. Als hij ze beter leert kennen zou hij zien dat het bestedingspatroon met hetzelfde inkomen wezenlijk anders is dan dat van hun Hollandse burens (grotere armoede als gevolg van het opsturen van geld naar de achtergebleven familie 'thuis'). Hij zou na verloop van tijd doorkrijgen dat de door etnisch uiteenlopende oriëntaties versterkte generatiekloof binnen Marokkaanse gezinnen en families onvergelykelijk veel groter is dan bij Hollandse gezinnen. Let wel, wat we hierover weten is bepaald meer dan impressies. Gowricharn heeft voor een flinke steekproef van immigranten uitgerekend hoeveel minder hun koopkracht is als gevolg van de geldzendingen naar 'huis'.⁵⁸ Gideon Bolt stelt in zijn dissertatie die handelt over de wooncarrières van Turken en Marokkanen, empirisch vast dat de gemiddelde kamerbezetting in even dure woningen bij Turken en

Marokkanen veel hoger is dan bij Nederlanders. En ook hij constateert weer dat hun besteedbaar inkomen in Nederland minder is omdat zij nog regelmatig geld zenden naar familie.⁵⁹

Nu ik dit zo schrijf, vraag ik mij af wat die etnograaf in Nederlandse gezinnen in dezelfde buurt eigenlijk zou waarnemen. Literatuur daarover is er nauwelijks. Ik realiseer me dat we onvergelykelyk minder geïnformeerd zijn over de autochtone bewoners van oude stadsbuurten. Het minderhedenonderzoek in Nederland moet het vaak zonder autochtone controlegroep stellen. Hier zou overigens een Hollandse contrastgroep nog beter op zijn plaats zijn. Het gaat dan niet om het vergelijken met een groep waarin alleen het allochtone kenmerk níet aanwezig is, maar om een soortgelijke sociaal-economisch laag gepositioneerde groep met haar eigen specifieke kenmerken.

Het vele onderzoeksmateriaal dat Junger en vele anderen inmiddels hebben verzameld, laat niettemin geen ruimte voor de veronderstelling dat de etnische verschillen in de aard en omvang van de criminaliteit louter berusten op een schijnverband. Conclusie: er is echt iets aan de hand. Maar wat precies? De redenering die Ed Leuw volgt voor zijn onderzoek naar criminaliteit en etnische minderheden voor het WODC, het Wetenschappelijk Onderzoek- en Documentatiecentrum van het ministerie van Justitie, is correct.⁶⁰ De grote verschillen tussen de criminaliteitscores (die van allochtonen, vooral Marokkanen en Antillianen, zijn wel vier of vijf maal zo hoog als die van autochtone Nederlanders) verdwijnen voor een deel wanneer zij worden ‘gecorrigeerd’ door groepen van gelijk sociaal-economisch profiel te vergelijken (dan zijn de cijfers nog maar twee of drie maal zo hoog). De overblijvende verschillen berusten volgens Leuw op cultuur. Ook correct. Wat hij dan vervolgens onder cultuur verstaat, wordt inzet van een nieuwe controverse, maar daarover verderop meer.

Sociologische criminologie

De geijkte Amerikaanse sociologische theorieën waarmee criminaliteit wordt verklaard, zoals de theorie van relatieve deprivatie (‘strain’) en de controletheorieën, worden voor het etnische vraagstuk in de eerste plaats gebruikt om de hoge misdaadcijfers van de tweede-generatie immigranten te verklaren.⁶¹

Alle criminologen hebben hun theoretische voorkeur en zo heb ik zelf in een eerdere bespreking van de waarde van zulke theorieën voor de verklaring van etnische criminaliteit een lans gebroken voor de theorie van de *relatieve deprivatie* of *strain*.⁶² Criminaliteit wordt met behulp van deze theorie verklaard uit het bestaan van een discrepantie tussen de maatschappelijke aspiraties (welstand) en de feitelijke mogelijkheid om die op een legale manier te bevredigen. Burgers aan wie gelijkheid wordt beloofd wat betreft hun maatschappelijke kansen om de top te bereiken, maar die als gevolg van achterstand en achterstelling (discriminatie) op het terrein van werken, wonen en weten (school), feitelijk die kansen niet kunnen verzilveren, vertonen frustratie als gevolg van vergelijking met degenen die dat wel doen: relatieve deprivatie. Houdt zulke deprivatie aan, dan kan zich gemakkelijk een alternatieve subcultuur vor-

men en wanneer deze op de volgende generaties wordt overgedragen kan dat leiden tot de vorming van een permanente etnische onderklasse.

Het voordeel van deze theorie is dat er zo goed mee wordt verklaard waarom juist de tweede generatie bloot staat aan de beschreven maatschappelijke spanning. Hun ouders, de immigranten, hebben moeite genoeg om het hoofd boven water te houden en hun referentiegroep bevindt zich nog goeddeels in het land van herkomst. Het bestaan van de eerste generatie is naar Nederlandse begrippen misschien allesbehalve riant; de statusverhoging van henzelf en hun familie wordt 'thuis' genoten tijdens vakanties, na pensionering en door het kopen van grond en het bouwen van een huis. De kinderen vergelijken zich echter met hun leeftijdsgenoten op school, op straat en op de televisie en zij staan bloot aan de sociale druk een zekere rijkdom tentoon te spreiden. Tot de standaarduitrusting van tieners behoren de spreekwoordelijke Nike-schoenen, het mobiele telefoontje en de scooter. Daarvoor is thuis geen geld als een deel van de inkomsten naar het land van herkomst vloeit.

Deze theorie biedt voorts het voordeel dat het een verklaring biedt voor het paradoxale feit dat de tweede generatie van immigranten die beter is aangepast dan de generatie van hun ouders, hogere criminaliteitscijfers vertonen. In de beleidsstukken die in het kader van de zogenaamde CRIEM-nota voor de Tweede Kamer zijn gemaakt in 1998: *Criminaliteit in relatie tot integratie van etnische minderheden*⁶⁵ wordt uitgegaan van de vanzelfsprekendheid dat integratie van immigranten hun hoge criminaliteitsniveau naar beneden zal brengen. Op de zeer lange termijn zal dit proces zeker plaatsvinden; het samengaan van integratie en 'normalisering' van de criminaliteit heeft zelfs iets tautologisch. De 'strain theorie' voorspelt echter dat het bij de migrantengeneraties waar wij de eerste tientallen jaren mee te maken hebben, ingewikkelder in elkaar zit: op korte termijn neemt de criminaliteit juist toe door integratie!

In de Verenigde Staten hebben immigratiesociologen zojuist 'ontdekt' dat integratie en assimilatie helemaal geen unilineair traject hoeft te doorlopen. Mary Waters laat bij haar studie naar West-Indische migranten naar Amerika zien dat de volgende generaties het gemiddeld juist slechter doen dan de eerste immigrantengroep, en niet beter.⁶⁴ De kinderen en kindskinderen lijden meer onder de ontmoedigende ervaring van rasdiscriminatie dan hun ouders en grootouders die zelfbewust refereren aan de afkomst uit onafhankelijke landen. Veenman toont zich enigszins ontgoocheld wanneer hij hetzelfde vindt bij de intergenerationele studie van Molukkers in Nederland.⁶⁵ Het gaat slechter met de derde generatie dan met de tweede en die zet zich ook meer af tegen de Nederlanders. Een heel slothoofdstuk lang verbaast Veenman zich over deze discontinuïteit, maar zonder een passende verklaring te vinden. Het belangrijkste voordeel van de theoretische interpretatie van het *strain model*, die dit verschijnsel voor criminaliteit reeds voorspelde, is nog wel dat de allochtone criminaliteit niet wordt bestudeerd als geïsoleerd etnisch verschijnsel, maar dat zij wordt geplaatst binnen de sociale en economische context van Nederland als geheel. Het is waarschijnlijk dat de voor de hand liggende, maar weinig doordachte, aanname van het Regeringsbeleid ter-

zake van allochtone criminaliteit – die gestalte heeft gekregen in het CRIEM-project – berust op een misverstand! De criminaliteit van bijvoorbeeld Marokkaanse jongens komt niet voort uit een gebrek aan integratie, maar juist uit een (te) snelle of ongelijke assimilatie.

De sociaal-psychologe Karin Prins vond in haar proefschrift in 1996 een opmerkelijk verschil tussen de aanpassing van Turkse en Marokkaanse jongeren in Nederland. De sociale identiteit van de Turken is sterk en gaat terug op het grote Osmaanse rijk. De zelfwaardering van Marokkanen is veel minder en dat berust in laatste instantie op de marginale positie van de Riffijnen (tachtig procent van de immigranten) in het Koninkrijk Marokko. Het ligt voor de hand dat de Marokkanen zich sneller aan Nederland aanpassen dan de Turken, die in groepsverband sterk bijeen blijven. Dagevos vindt bij zijn *survey* onder minderheden een relatief lage structurele integratie van zowel Marokkanen als Turken (afgemeten aan opleidingsniveau, werkloosheid, beroepsniveau van de werkenden enzovoort), maar een opvallend snelle sociaal-culturele assimilatie (omgang met Nederlanders, waardeoriëntatie op Nederland) van Marokkanen.⁶⁶ De criminaliteitscijfers zijn verreweg het hoogste bij deze snelst geassimileerde groep!

Crimineel gedrag van allochtone kinderen en adolescenten is in Nederland onderzocht met behulp van de *controletheorie* (van de ‘oude’ sociologische soort). De criminaliteit is het hoogst bij kinderen die geringe gehechtheid vertonen aan de conventionele wereld van het gezin, de school, de vereniging, de kerk of (nieuwere variant van de gelijknamige theorie) wanneer de opvoeding binnen het gezin liefdeloos en onharmonieus is verlopen. De theorie laat zich, zoals gezegd, gemakkelijk verbinden met onze algemene ideeën over het aanpassingsproces dat immigranten zouden behoren te doorlopen. En er zijn, gemakkelijker dan bij andere theorieën, beleidsimplicaties uit af te leiden. Junger-Tas omarmt dit gezichtspunt⁶⁷ en al eerder heeft zij er in een reeks geschriften en voordrachten voor gepleit om gezinnen waar de opvoeding niet goed verloopt, de helpende hand te bieden.⁶⁸ Deze opvoedingsondersteuning is een vorm van misdaadpreventie en als het niet anders kan, dan zou de overheid een zekere dwang en drang niet uit de weg moeten gaan om moeders zo ver te krijgen dat ze aan het programma deelnemen. Op de discussie die over deze voorstellen is ontbrand (hoe ver mag de overheid gaan bij interveniëren in het gezin? vanaf welke leeftijd kan men vaststellen dat er sprake is van criminaliteitsrisico? is er enig empirisch bewijs dat zulke programma’s werken?) wil ik niet ingaan omdat het hier enkel gaat om het verklaren van etnisch specifieke criminaliteit. Het is wel nodig om althans weet te hebben van deze vorm van criminaliteitspreventie omdat die logisch aansluit bij de controletheorie en het toegepaste onderzoek in Nederland mede vorm geeft.

Tesser en anderen geven een heel aardig overzicht van de sociologisch-theoretische discussie over de oorzaken van criminaliteit onder etnische minderheden.⁶⁹ Zij brengen naar aanleiding van de bevindingen van Junger⁷⁰ een ijzersterk argument naar voren ten gunste van de bindingen- of controletheorie: de waarde van andere theorieën voor het probleem in kwestie is in Nederland nooit empirisch getoetst! Alleen de controletheorie

is dat wel. Junger zelf claimt dat andere theorieën ('strain', 'differentiële associatie') volgens haar onderzoeksresultaten niet blijken te voldoen. Maar als we de operationalisering van die andere theorieën in haar onderzoek nader bekijken, dan moet Bruinsma gelijk worden gegeven:⁷¹ de controletheorie is in Jungers vraagstelling en questionnaire dusdanig dominant aanwezig dat andere theoretische perspectieven geen eerlijke kans krijgen. Het lijkt voor de discussie van belang dat zulk onderzoek wel wordt gedaan.

Intussen ben ik zelf steeds meer gaan twijfelen aan de bruikbaarheid van al deze Amerikaanse criminologische theorieën voor het doorgronden van de allochtone criminaliteit hier en nu in Nederland en ook daarbuiten. In de praktijk van dit onderzoek en ook bij de studie naar de effectiviteit van het optreden van politie en justitie, kunnen we met die theorieën niet goed uit de voeten en staan ze een goed begrip zelfs regelrecht in de weg, zoals Quint in zijn evaluatiestudie van zogenaamde eigen-plek-projecten voor Marokkaanse jongens betoogt;⁷² vergelijk ook de eerdergenoemde niet-gezichtsverliezende culturele delicten die Yeşilgöz bespreekt.⁷³ Juist de controletheorie (vooral in haar nieuwe, meer psychologische variant) berust op een uitgesproken ethnocentrisme schrijft David Nelken, die een poging doet om de gedachtegang buiten Amerika toe te passen.⁷⁴ Waar hun bedenkers Hirschi en Gottfredson misdaad beschouwen als gevolg van een laag niveau van zelfbeheersing en uitgestelde behoeftebevrediging, betonen zij zich uitgesproken exponenten van de protestantse ethiek. In andere culturen kunnen andere controlemechanismen – bijvoorbeeld het inboezemen van schande door anderen – hetzelfde effect bewerkstelligen.

Het probleem van de slechte toepasbaarheid van de sociologische *mainstream* theorieën in de criminologie is overigens nog niet eens dat ze onvoldoende abstract zijn om hun Amerikaanse ontstaansbasis te overstijgen. Maar wel dat enkele onuitgesproken vooronderstellingen in deze theorieën (in Nederland zowel als in de Verenigde Staten) niet – meer – kloppen en feitelijk achterhaald zijn. Is het vraagstuk van de allochtone criminaliteit werkelijk alleen of hoofdzakelijk een kwestie die de tweede generatie van immigranten aangaat, die bezig is te integreren in 'de' samenleving?

Ten eerste: gaat het echt om immigranten? In Amerika stelt men zich daarbij landverhuizers voor die hun best doen zo snel mogelijk de Amerikaanse nationaliteit te verwerven en de *American Dream* (*sweet middle class life*) na te jagen. De feitelijke immigratiegeschiedenis is natuurlijk veel ingewikkelder – rond 1900 keerden bijvoorbeeld veel Zuid-Europeanen nog terug – maar dit is het standaardbeeld. Van degenen die na de Tweede Wereldoorlog naar Europa trekken, zijn veel gastarbeiders en vluchtelingen met een geheel ander perspectief gekomen. Ze blijven gericht op 'thuis'. In Hollandse beschouwingen wordt dit wel aangemerkt als 'complicerende omstandigheid', mij dunkt echter dat het de hele theorie op losse schroeven zet. Voor de Verenigde Staten geldt intussen ook dat veel migranten (bijvoorbeeld 'Hispanics') de patriottische rituelen (hand op de vlag enzovoort) overslaan en liever Spaans blijven spreken dan goed Engels te leren. De grenzen zijn opengegaan, het massavervoer van personen en goederen is explosief toegenomen en de globalisering van economie en cultuur heeft andere

spelers op het migratietoneel doen verschijnen dan de hongerige landverhuizers van weleer. Hoogopgeleide arbeidskrachten trekken tussen de metropolen heen en weer; asielzoekers (of verkapte economische migranten) zoeken een voorlopig heenkomen; kinderen die voortkomen uit handelsminderheden worden eropuit gestuurd om nieuwe vestigingsplaatsen voor het familiebedrijf te zoeken, en internationale criminele organisaties overschrijden de grenzen. De criminologische theorie kent deze typen van *transnationale wereldburgers* nog niet.

Ten tweede: is het tweede-generatie probleem werkelijk zo geprononceerd? Als we er even bij stilstaan is het niet moeilijk om een reeks criminaliteitsproblemen op te noemen die echt bij de eerste migrantengeneratie hoort. Hierboven veronderstelden we dat de eerste generatie migranten het criminaliteitspatroon van thuis zou meenemen (en misschien reproduceren). Of dat inderdaad gebeurt, is niet gemakkelijk vast te stellen omdat de registratie van criminaliteit in de landen van herkomst zelden op orde is.⁷⁵ We kunnen dus slecht vergelijken. Het bestaan van culturele delicten en ook de eigen vormen van geschilbeslechting en rechtspraak buiten de sfeer van de Nederlandse autoriteiten, waarover rechtsantropologen schrijven, wijzen echter wel op zo'n reproductie.⁷⁶ Evenwel: de eerste generatie pleegt ook originele delicten. De Sociale Verzekeringsbank legde in 1998 een wijdverbreid gebruik bloot onder Turken om kinderbijslag op te eisen voor kinderen die alleen maar op papier bestaan. Men is achter die fraude gekomen nadat bij Turken uit de Turkse provincie Elazig opmerkelijk veel tweelingen waren geregistreerd.⁷⁷ Twee jaar later wordt zulke fraude ook in Marokko aangetoond.⁷⁸ Het is overigens niet duidelijk hoe dit moet worden geïnterpreteerd: wijst het op een gebrek aan integratie in Nederland of op een opportunistische houding tegenover de overheid in het algemeen? Dat dergelijke fraude disproporzioneel wordt bedreven in de kring van etnische minderheden is al veel eerder door de instanties opgemerkt, maar algemeen ziet men er dan nog vanaf om dit openbaar te maken. Zo heeft een ambtenaar van de Gemeentelijke Sociale Dienst in Amsterdam onder begeleiding van de vakgroep Planologie en Demografie van de Universiteit van Amsterdam al in 1992 in een (ongepubliceerd) rapport vastgesteld dat respectievelijk vijftig procent en negen procent van degenen die toen een proces-verbaal hadden ontvangen wegens 'witte fraude' (ongeoorloofd werken met een uitkering) uit Suriname en de Antillen afkomstig was, terwijl hun aandeel in de bevolking toen nog respectievelijk acht en een procent bedroeg.

Er zijn jonge alleenstaande immigranten die naar Nederland trekken om delicten te plegen of die hier tot criminaliteit vervallen. De Haan vond in zijn onderzoek naar straatroof in Amsterdam en Utrecht reeds in 1993 een groep van Noord-Afrikaanse daders die niet in Nederland leeft, maar die tussen de hoofdsteden van West-Europa heen en weer trekt. Viskil tekent in 1999 hun etnografische portret. Het gaat om jongens die overleven in de marge van de stedelijke samenleving en die met hun harde optreden als identificatiefiguren blijken te fungeren voor Marokkaanse jongens van de tweede generatie Marokkanen in Nederland. Dit is de manier waarop het rauwe leven van de Noord-Afrikanen, in door de Franse overheid verwaarloosde en door

drugsbendes beheerste bidonvilles van de grote Franse steden, binnen de gezichtskring van Nederlandse Marokkanen is gekomen.

Bij de strengst mogelijke maatregel die aan kinderen kan worden opgelegd die voor zeer ernstige feiten met justitie in aanraking komen (de zogenaamde PIJ-maatregel: Plaatsing in een Jeugdinstelling) betreft het in meer dan de helft van de gevallen allochtonen. Dit zijn vaak sterk verwaarloosde kinderen.⁷⁹ Soms zijn zij afkomstig uit frontsituaties in de oorlog (bijvoorbeeld enkele Surinaamse boslandcreolen) of uit de cultuur van de armoede in het getto (bijvoorbeeld in de Dominicaanse Republiek).

Dan is er de vraag naar het criminele potentieel onder asielzoekers in Nederland (vergelijk de eerdergenoemde rel in Groningen). De komst van heel veel asielzoekers op zichzelf heeft reeds direct met criminaliteit te maken: transnationale organisaties van mensensmokkelaars zorgen voor overkomst. Volgens het verslag van onderzoek onder leiding van Engbersen naar illegale vreemdelingen, hebben mensen zonder papieren een variëteit aan overlevingsstrategieën ontwikkeld.⁸⁰ Er zijn migranten bij die informele arbeid verrichten en er zijn informele ondernemers; er zijn mensen die door hun familie worden onderhouden en personen die leven van het sociale netwerk van hun etnische groep. Een minderheid van hen doorloopt een echt criminele carrière. Ofschoon ik geen echt duidelijke conclusie in dit boek kan vinden, is de teneur toch dat criminaliteit onder ongedocumenteerden wel meevalt.⁸¹

Ten derde: aan welke samenleving passen de immigranten zich eigenlijk aan? Het uitgangspunt in deze beschouwing is steeds de 'host culture', 'de' Amerikaanse samenleving, 'Nederland'. De vraag waaraan men geacht wordt zich aan te passen wordt niet geïssueerd. Welnu, er kan geen twijfel over bestaan dat Nederland zich tot een multiculturele samenleving heeft ontwikkeld: verschillende culturen bestaan naast elkaar binnen één natie-staat. Wordt van de immigranten nu verwacht dat zij zich aanpassen aan de Nederlandse cultuur of aan Holland? Voegen zij zich in de etnische gemeenschap? Leren zij zich als burgers gedragen die competent zijn in de pluriforme samenleving te opereren? Of moeten ze dat allemaal tegelijkertijd? Hier is de plaats om het verhelderende onderscheid te maken tussen *multiculturaliteit* en *multiculturalisme*.⁸² De gegroeide toestand is er een van multiculturaliteit en die laat zich empirisch beschrijven. Als we de term multiculturele samenleving opvatten als nastrevenswaardig ideaal, wordt een normatieve uitspraak gedaan: multiculturalisme. Daarover wordt verschillend gedacht. Het gaat mij hier alleen om het eerste: de feitelijkheid van multiculturaliteit. De vorming van multiculturele samenlevingen in West-Europa en ook daarbuiten is het product van de globalisering van economie en cultuur. Het ideologische verzet daartegen onder enkele prominente intellectuelen (Scheffer, Schnabel) beschouw ik als uitingen van de alleszins begrijpelijke tegenbeweging die deze ingrijpende verandering oproept. Het is misschien spijtig; vroeger was er wellicht meer sociale cohesie, maar Van der Veer stelt feitelijk vast: *Nederland bestaat niet meer*.⁸³ Dat is de realiteit.

Binnen het integratievertoog luidt de redenering dat het maatschappelijk achterblijven van de minderheden – en ook de daaraan gerelateerde relatief hoge criminali-

teit – voortkomt uit het gebrek aan oriëntatie op de Nederlandse taal en cultuur. Voor tal van de nieuwe categorieën van migranten die hierboven zijn genoemd, gaat dit echter niet op. Voor de professionele elite is het Engels belangrijker dan het Nederlands. Maar het geldt ook voor minder bevoorrechte migrantencategorieën. In hun onderzoek naar geslaagde immigranten laten Merens en Veenman zien dat Hindoestaanse Surinamers het bijvoorbeeld heel goed doen zonder zich op de autochtone omgeving te oriënteren.⁸⁴ De kwestie van de onvolkomen integratie speelt vooral op het terrein van onderwijs. Welnu, ook daar brokkelt de hegemonie van het Nederlands af. Het zijn niet langer enkel bevoorrechte minderheden – de Japanse en de Amerikaanse scholen – die hun eigen onderwijs inrichten, ook door moslims worden eigen scholen opgericht. Het is, althans op korte termijn, moeilijk voor te stellen dat kennis van het Nederlands niet van doorslaggevend belang meer zou zijn bij het bereiken van maatschappelijk succes. Evenwel: ‘Taal noch literatuur zal verdwijnen, maar het belang daarvan in het wereldbeeld en de zelfbeleving van Nederlanders zal afnemen’, schrijft Van der Veer.⁸⁵

Een verdere uiteenzetting over de ontwikkeling van het multiculturalisme gaat dit essay over criminaliteit te boven. Maar de strekking luidt dat de Nederlandse cultuur en maatschappij geen ondubbelzinnig referentiepunt kan vormen in de theorie over de oorzaken van allochtone criminaliteit. De migranten, en ook delinquente migranten, leven in transnationale verbanden en multi-pele werkelijkheden. Hun ambities, hun feitelijke ontplooiingsmogelijkheden en hun normbesef omtrent de toelaatbaarheid van de verschillende carrières berusten op meer oriëntaties dan ‘de’ Nederlandse cultuur alleen.

Selectiviteit in de strafrechtpleging

Het maatschappelijke en ook het wetenschappelijke beeld van aard en omvang van de criminaliteit worden in belangrijke mate beïnvloed door ervaringen binnen de instellingen, die daar beroepshalve het meeste mee te maken hebben: justitie en politie.⁸⁶ Deze autoriteiten behoren tot de dominante cultuur. Ondanks hardnekkige pogingen – althans bij de politie – om via positieve actie het personeelsbestand een afspiegeling te doen zijn van de (multiculturele) samenleving, is dit doel in Nederland nog op geen stukken na bereikt.⁸⁷ Zoals alle kennis over misdaad door hun selectieve waarneming en bemoeienis wordt gefilterd, zal dit ook opgaan voor de algemeen geldende indruk van het etnische aandeel daarbinnen.

Dat geldt voor de georganiseerde misdaad, waar de criminologencommissie onder leiding van Fijnaut over rapporteerde voor de Parlementaire Enquêtecommissie Opsporingsmethoden.⁸⁸ Het allochtone aandeel is in de beschrijving ruim bemeten. Dit resultaat weerspiegelt tot op zekere hoogte het politiemateriaal dat aan de commissie was verstrekt. Politie en justitie geven hoge prioriteit aan de handel in drugs en zij komen gemakkelijk terecht bij bendes die daarin handel drijven via de Surinaamse, Turkse, Marokkaanse, Chinese en Nigeriaanse connecties.⁸⁹

Met de zogenaamde kleine en veelvoorkomende criminaliteit is het niet anders. Het Nederlandse research mocht in de jaren zeventig en tachtig bogen op een kleine traditie van onderzoek naar selectiviteit.⁹⁰ Junger-Tas vindt in haar observatieonderzoek van de politie dat deze kleurlingen in verdachte situaties iets vaker aanhoudt.⁹⁵ Rovers stelt zeer onlangs nog vast dat er bij de politie ook in dit opzicht sprake is van klassejustitie.⁹² Maas en Stuyling de Lange constateren dat allochtone verdachten een grotere kans lopen om voor een delict te worden vervolgd.⁹³ Timmerman en anderen vinden dat allochtone daders zwaarder worden gestraft.⁹⁴

Er zijn ook onderzoekers die geen selectiviteit aantreffen; Rovers noemt er twee in zijn zojuist geciteerde studie. Junger zegt dat haar literatuurstudie aantoonde dat de politie enkel selecteert op overtreding en niet op etnische afkomst.⁹⁵ Maar zorgvuldige lezing van haar bronnen door Bovenkerk, De Haan en Yeşilgöz laat zien dat zij haar citaten selectief heeft uitgekozen.⁹⁶ Tenslotte heb ik zelf ook onderzoek gedaan waarbij werd getest of zwarte bestuurders van grote Amerikaanse automobielen ('Driving While Black') vaak langs de kant van de weg worden gezet.⁹⁷ Een etmaal lang rondjes draaien door de Randstad levert (onverwacht!) geen enkele aanhouding op en het experiment wordt gestopt.

Al dit onderzoeksmateriaal wegend zou ik, net als in de Verenigde Staten, tot de conclusie komen dat selectiviteit wel meespeelt. Maar hoe groot het effect precies is, blijft onduidelijk. Echter: stel nu eens dat het bij alle fasen van de strafrechtpleging een beetje gebeurt, dan kan het cumulatieve effect van al het selectieve optreden toch wel een belangrijk deel van de grote oververtegenwoordiging van allochtonen in de gevangenispopulatie verklaren.

In hoeverre selectiviteit en discriminatie door politie en justitie of door de bevolking in het algemeen nu weer invloed heeft op het gevoel van eigenwaarde en het zelfbeeld van de betrokken minderheden en op delinquenten in het bijzonder, is niet duidelijk. Is er werkelijk sprake van secundaire deviantie: criminaliteit conform het sociale stereotiepe over de betrokken etnische groep? De symbolisch interactionisten – Goffman met zijn boek over stigma uit 1963 is terzake toonaangevend – aan wie dit idee is ontleend, menen van wel. In het Nederlandse onderzoek naar etnische criminologie ben ik geen studie van dit type tegengekomen. Het werk van Siegel en Bovenkerk over de manier waarop Russisch-sprekende immigranten in Nederland de bestaande stereotypen over de Rode maffia in hun voordeel gebruiken, komt er nog het dichtste bij.⁹⁸ Dat geldt ook voor Zaitch die laat zien hoe Colombiaanse drugshandelaren de hardvochtige reputatie van de kartels manipuleren.⁹⁹ Maar dat is toch weer iets anders dan te zeggen dat hun hele criminele identiteit erdoor wordt bepaald. Zulk onderzoek zou wat mij betreft prioriteit genieten omdat het etnische zelfbeeld één van de bronnen vormt van de constructie van etnisch-criminele identiteit.

‘Ras’, cultuur en etniciteit

De biologische verklaring

De biologische verklaring van crimineel gedrag maakt in Nederland een opmerkelijke comeback. De Buikhuizen-affaire ligt al twintig jaar achter ons en prof. Doreleijers (Vrije Universiteit) onderzoekt de jeugd op aandachtsstoornis en hyperactiviteit (ADHD) zonder dat hij met protesten wordt lastig gevallen. Met de etnische of raciale factor weten de onderzoekers niet zo veel raad, ofschoon hun onderzochte pupillen voor een belangrijk deel ook allochtoon zijn. Op 31 maart 1999 publiceert *de Volkskrant* een interview met emeritus-hoogleraar psychologie Dolph Kohnstamm. Die pleit ervoor om behalve sociaal-structurele maatregelen te nemen om de achterstand van etnische minderheden op te heffen, ook pogingen in het werk te stellen om hun mentaliteit te veranderen. Etnische groepen zijn nu eenmaal niet gelijk aan elkaar en er is niets op tegen om bij de achterblijvers werklust, persoonlijke inzet en werkijver aan te leren. Er steekt een stormpje van protest op en Kohnstamm zet op 12 april in dezelfde krant nader uiteen wat hij bedoelt.

‘De gedachte dat binnen een bepaalde bevolkingsgroep individuele verschillen in prestaties gedeeltelijk een erfelijke basis hebben is vooral de laatste jaren algemeen geaccepteerd geraakt, door de nog steeds toenemende informatie over biogenetische invloed op het ontstaan van ziekten, op de leeftijd die men bereiken kan, op verslavingen, op crimineel gedrag.’

Daar is hij dan: de biologische oorzaak van misdadig gedrag. Hiermee wordt denkkelijk niet alle criminaliteit bedoeld (want die bestaat uit een bonte verzameling van daden die slechts met elkaar gemeen hebben dat ze via een proces van politieke besluitvorming in de wet strafbaar zijn gesteld) maar wel met name agressiviteit, die inderdaad tot misdaad kan leiden.

De vooraanstaande Amerikaanse criminoloog Michael Tonry schrijft op 7 maart 1997 een nota met een vergelijkend perspectief op minderheden voor de ministeries van Binnenlandse Zaken en Justitie. Hij citeert daarin op bladzijde 14 een Nederlandse geleerde die hem in overweging had gegeven dat Marokkanen hoge misdaadcijfers vertonen omdat zij afstammen van een nomadisch volk. Nomaden hebben immers een hoger serotonineniveau (moet zijn: lager serotonineniveau) en dat werk impulsiviteit in de hand en dus ook misdaad.¹⁰⁰ Eerder had ik in de criminologische wandelgangen het verhaal al gehoord maar toen ging het over (al even nomadische) Koerden. Dus toch erfelijkheid binnen een heel ‘ras’?

Met de biologische verklaringen voor misdaad bestaan – we zagen het al – een hele hoop problemen en die worden in alle inleidingen in het vak criminologie uitvoerig behandeld.¹⁰¹ aanleg is moeilijk te isoleren van omgevingsfactoren, eenzelfde aanleg kan ook tot ander excessief gedrag leiden dan criminaliteit, en nog veel meer. Als het om

zogenaamde rassen gaat bestaat het interpretatieprobleem eruit dat objectief vaststelbare fysieke verschillen niet corresponderen met de negentiende-eeuwse sociale indeling van rassen zoals wij die gebruiken. Als de uitlatingen van Nederlandse psychologen niet meer behelzen dan ik hier heb weergegeven en zolang de vele wetenschappelijke bezwaren tegen zulke theorieën niet zijn weerlegd, lijkt er toch weinig aanleiding om zulke rassistheorieën ter verklaring van criminaliteit weer van de schroothoop van wetenschappelijke vergissingen af te halen.

Criminele emigratie

De etnografen Buiks en Werdmölder rapporteren dat hun respectievelijk Surinaamse en Marokkaanse randgroepjongeren al met politie en justitie in aanraking waren gekomen voordat ze naar Nederland kwamen.¹⁰² Eerder beschreef Van den Berg-Eldering dat de onhandelbaarheid van hun zonen in Marokko vaak de reden was geweest voor de vader om zijn gezin dan maar naar Nederland over te halen.¹⁰³ Zoals hierboven reeds uitvoerig is betoogd: criminaliteit is ook een kwestie van de eerste generatie van migranten. Van de jongens uit Curaçao die in Nederland tegen de politie aanlopen, weten wij dat enkele reeds een geduchte criminele loopbaan achter zich hebben. Sommigen van deze ‘transnationale jeugddelinquenten’ zijn uitermate mobiel en zonder enig ouderlijk of familiaal toezicht. Zij bewegen zich tussen de Nederlandse Antillen en Nederland en ook binnen Nederland verplaatsen zij zich gemakkelijk. De Antilliaanse gewoonte om mensen aan te spreken met hun bijnaam, maakt het voor de politie buitengewoon lastig om deze verdachten te identificeren. Zo kan het gebeuren dat een en dezelfde jongen bij ieder nieuw contact met politie en justitie steeds weer als *first offender* wordt geboekt en soms wordt heengezonden. In hetzelfde boek als waarin ik de criminaliteit van de Antilliaanse volksklasse beschrijf (*Misdaadprofielen*), komt ook de immigratie van – voormalig – Joegoslavische beroepscriminelen naar Nederland aan de orde.¹⁰⁴ Zoveel is duidelijk: voor een goed begrip van de oorzaken van allochtone criminaliteit dient de criminele emigratie uitdrukkelijk meegewogen te worden.

Etnische criminaliteit en cultuur

Omdat een deel van de allochtone criminaliteit in een positivistisch factorenmodel niet door sociaal-economische omstandigheden verklaarbaar is, moet cultuur wel een rol spelen, hebben we hierboven met Leuw vastgesteld. De Nederlandse rij criminologische monografieën over groepjes criminele Surinamers, Turken, Marokkanen en Antillianen, biedt rijk materiaal om dit inzicht te adstrueren. Evenwel: wat wordt in dit verband onder cultuur verstaan? Naar aanleiding van de publicatie van Leuw voor het WODC is een pittige discussie ontstaan. Deze auteur hanteert buitengewoon globale aanduidingen van kenmerken van niet-westerse culturen of ‘de’ islam en de etnocentrische *bias* is duidelijk. De allochtonen zijn traditioneel, collectivistisch ingesteld, zij redeneren op basis van hun *in-group* en als vertegenwoordigers van een schandecul-

tuur kennen zij nauwelijks schuldgevoel over hun criminele daden. Daar staat ‘onze’ samenleving tegenover, die modern is, individualistisch, die rekening houdt met de *out-group*, waar delinquenten wroeging hebben over hun daden. Leuw wijt het gemak waarmee allochtonen criminaliteit plegen aan het ontbreken van ‘het in de postindustriële westerse samenleving geëvolueerde normbesef en rechtsbewustzijn’.¹⁰⁵ De auteur heeft zich sterk laten inspireren door Eppink die Nederlandse maatschappelijk werkers, politieagenten en anderen die beroepsmatig of in hun persoonlijk leven veel met buitenlanders te maken hadden, reeds een kwart eeuw lang met dergelijke theorieën gevoelig wil maken voor het bestaan van cultuurverschillen.¹⁰⁶ Cursussen met deze strekking worden nog steeds aangeboden bij allerlei opleidingen en op voorlichtingsbijeenkomsten.

Er worden nog meer van dergelijke schetsmatige aanduidingen van de niet-westerse culturen gehanteerd waar het ethnocentrisme vanaf druipt. Wouters beredeneert het verschil tussen allochtonen en autochtonen op grond van de civilisatietheorie van Elias.¹⁰⁷ Hij stelt dat het jongeren uit de minderhedenculturen die veel criminaliteit produceren, ontbreekt aan zelfsturing. Zij kunnen helaas nog niet zonder hardere of zachtere controle door andere mensen: *Fremdzwang*. Nederlandse jongeren zouden over ‘persoonlijk kapitaal’ beschikken dat zij door het aanleren van *Selbstzwang* tijdens hun opvoeding hebben verworven. Dit weerhoudt ze van misdadig gedrag.

Dergelijke grove cultuurbeschrijvingen waarin gebruik wordt gemaakt van waardebeladen dichotomieën tussen hen en ons of waarachter een unilineair ontwikkelingsperspectief schuilgaat, komen bij etnografen minder voor. De genoemde reeks criminologisch monografieën geeft specifieke informatie over de onderzochte groep en hun nationale, regionale of lokale achtergronden. Toch hebben ook deze monografieën verzet opgeroepen en daarvan hebben Yeşilgöz en ikzelf eerder geschreven dat dit te verklaren is uit de essentialistische en reïficerende wijze waarop ook de etnografen de begrippen etniciteit en cultuur gebruiken.¹⁰⁸ Twee opvattingen van het begrip cultuur zijn in dit debat dominant. Volgens de *culturologische* opvatting van het begrip¹⁰⁹ wordt de immigrantencultuur beschouwd als een programma van normen, waarden en gedragsvoorschriften dat door immigranten van elders is meegenomen. Aan zulke cultuur wordt een zelfstandige, dwingende kracht toegekend en de oorzaken van de criminaliteit zijn te vinden bij bepaalde culturele kenmerken van de etnische groep. Sansone ziet in de Surinaamse delinquentie bijvoorbeeld de voortzetting van de Creoolse hoeselcultuur; Van San brengt de vergoelijking van Curaçaose gewelddadigheid in verband met de Antilliaanse gezinscultuur; Van Gemert meent dat het onderlinge wantrouwen van Marokkaanse jongens direct voortkomt uit een amoreel familisme dat de cultuur van het Rifgebied kenmerkt.

Volgens een andere en in veel opzichten tegengestelde opvatting is cultuur evenwel geen gegeven, geen ‘ding’ dat menselijk gedrag buiten de betrokkenen om zelf bepaalt, maar een analytische notie die een abstractie vormt van diens gedrag en opvattingen.¹¹⁰ Cultuur is de uitkomst van het proces volgens welke mensen betekenis geven aan hun

wereld en de vorming van etnische groepen geschiedt door collectieve identificatie met anderen.¹¹¹ Bij zo'n meer dynamisch cultuurbegrip wordt aan de betrokkenen (*agency*) een actieve en scheppende rol toegekend. In veel antropologische studies over immigratie, integratie en de vorming van etniciteiten, wordt welbewust gebruik gemaakt van dit tweede *constructivistische* gezichtspunt en dat is goed te begrijpen. Juist immigranten ondergaan een proces van snelle verandering van opvattingen en gedrag en zij staan voor talrijke keuzen van identificatie. De vorming van etnische identiteiten geschiedt via het symbolisch trekken van grenzen. Het is dan niet de vraag welke cultuur het optreden en de opvattingen van een groep 'bepaalt'; het proces van vormgeven zelf is het voorwerp van wetenschappelijke aandacht. Cultuur wordt gevormd door de betrokkenen zelf, maar er vindt ook uitwisseling plaats met de omgeving. Welke verwachtingen koesteren buitenstaanders over deze groepering en haar cultuur, is er sprake van *labeling*? Daarover worden in de groep standpunten bepaald. Cultuur is ook doelgericht: zij leent zich voor manipulatie en voor politieke mobilisering. Op deze manier opgevat zijn cultuur en etniciteit zelf kwaliteiten die uitleg behoeven, en geen vaststaande gegevens of tradities die een verklaring bieden voor de bestudeerde verschijnselen, zoals bijzondere vormen van criminaliteit.

Bij de criminele etnografieën in Nederland is van dit constructivistische inzicht in de culturele antropologie tot nu toe nauwelijks gebruik gemaakt. De relatie tussen cultuur en criminaliteit is veel ingewikkelder dan uit deze studies blijkt. De implicatie van deze opvatting is dat etnisch specifieke criminaliteit zelf ook resultaat is van een sociale constructie en van manipulatie van opvattingen en praktijken. Zij komt tot stand binnen een bepaalde sociale context en in interactie met de omgeving. Delinquenten gebruiken hun 'cultuur' creatief en manipuleren haar om een doel na te streven. Met een bepaalde *modus operandi* (denk aan de wijze van geweldpleging en de cultuurspecifieke manier van moorden; gebruik van het typerende wapen), een bijzondere organisatievorm en criminele erecoed (vergelijk de criminele 'family' en de etnische jeugdbende) of een redeneerpatroon dat de criminaliteit faciliteert (het culturele excuus), drukt een criminele groepering haar eigenheid uit en markeert haar etnische grenzen.

Van de Port vraagt zich in zijn onlangs verschenen studie van liquidaties in Nederland af hoe we de etnische factor moeten waarderen.¹¹² Zijn verhandeling berust op recent cultureel antropologisch inzicht en volgens mijn schema zou je hem extreem constructivistisch moeten noemen. 'In de culturele antropologie zijn er nog maar weinigen die vasthouden aan het idee dat een cultuur een "gecodeerd besturingsprogramma" is waaraan mensen zijn onderworpen.' Hij demonstreert dit met de ontoereikendheid van de verklaringskracht van het 'Balkanvertoog' voor de gewelddadigheid van (voormalige) Joegoslavische gangsters. Als etniciteit al iets is, wordt het door de betrokkenen zelf zo gemaakt. Als hij in detail een moord beschrijft in het Antilliaanse milieu dan blijkt deze een reactie te zijn op het tonen van te weinig 'respect' en dat ziet er erg specifiek-etnisch en gedetermineerd uit. Evenwel: dat moordenaar

Franky de ander op korte afstand door het hoofd schiet is in laatste instantie een keuze van hemzelf.

‘Met het lossen van het schot vindt Franky zichzelf uit als Antilliaan. Voor één enkel moment kan hij zich ondubbelzinnig Antilliaan weten (...) hij bekent zichzelf tot Antilliaan’.¹¹³

Dit standpunt is extreem en even radicaal als de keuze van de meeste genoemde criminologen voor het culturalisme. Naar mijn inzicht is er ruimte voor een combinatie van beide en Bader doet dat vanuit de theorie van het kritische realisme.¹¹⁴ Dit probleem verdient het om door cultureel-criminologen nader te worden doordacht.

Cultuurconflict

We hebben gezien dat de criminaliteit van minderheden zich thans ontwikkelt binnen het kader van de globalisering van economie en cultuur en de multiculturele samenleving die daar de uitdrukking van vormt. Volgens de theorie van Sellin ontstaat criminaliteit uit de botsing van etnische gemeenschappen die hun eigen gedragsnormen volgen en het strafrecht dat opgelegd is door de dominante (etnische) groep. Deze gedachte sluit goed aan bij wat daarbij is gezegd over de rechtspraak in eigen kring en de culturele delicten die worden begaan door mensen die niet anders weten wanneer zij nog niet (ten volle) zijn geassimileerd. In Nederland is enig onderzoek verricht naar het culturele misverstand in het contact met politie en justitie. Vrij laat zien hoe de politie non-verbale signalen, zoals het wegstaren van Surinamers, ten onrechte als stap op weg naar een bekentenis interpreteert.¹¹⁵ Van Rossum beschrijft hoe Turkse verdachten met hun proceshouding niet goed passen in het ritueel van de rechtszaal.¹¹⁶

Het kan ook gaan om werkelijk andere rechtsopvattingen en normen. De normadressaten uit minderheidsgroepen voelen zich dan niet aangesproken door bepaalde verbodsbepalingen, zij begrijpen het optreden van de autoriteiten niet of zijn het er ronduit mee oneens. Zo keuren veel mensen uit minderheidsgroepen het Nederlandse drugsbeleid volstrekt af en zien met lede ogen toe hoe hun kinderen het bestaan van coffeeshops beschouwen als een aanmoediging om aan de handel in drugs te verdienen. Voor hen behoort het toegeeflijke gedoogbeleid tot dezelfde verfoeilijke Nederlandse vrijheden als het tolereren van schaamteloze publieke manifestaties van erotiek en homoseksualiteit. Zij zijn het met de overheid oneens dat jongeren zelfstandig sociale voorzieningen kunnen genieten waardoor die financieel onafhankelijk worden terwijl zij de vrijheid nog helemaal niet aankunnen. Allochtone ouders vinden dat politie en justitie vaak te zwak optreden en op de verkeerde momenten ineens hard ingrijpen. ‘Ze geven die jongens een kopje koffie op het politiebureau en laten ze dan weer de straat opgaan’, luidt het standaardverwijt. Ouders vinden het aan de andere kant onzin om de jongens en meisjes door te sturen naar de officier bij gevallen van geringe (winkel)diefstal. Dat zou toch wel informeel opgelost kunnen worden? Bij kleine bedragen

kan de familie de schade toch wel vergoeden? Ouders die afkomstig zijn uit landen waar familie-eer wordt afgemeten aan het zedelijke gedrag der vrouwen, begrijpen niet waar de overheid zich mee bemoeit als er problemen zijn met hun dochters. Opvoeding is een kwestie van ouders en het is de plicht van vader om soms noodzakelijke stappen te nemen als het erom gaat duidelijk te maken hoe laat ze thuis moet zijn, hoe ze op straat gekleed moet gaan, hoe ze wel en niet met mannen om mag gaan enzovoort. Bovenkerk laat met een reeks voorbeelden zien hoe de politie met haar tolerante houding het tegendeel bereikt van wat zij met delinquente Marokkaanse jongens wil bewerkstelligen.¹⁷ De Marokkaanse vader die zijn zoon meeneemt naar het politiebureau met het verzoek corrigerend op te treden, krijgt te horen dat er in Nederland niet wordt geslagen. Vader bedoelde het als pedagogische maatregel en zocht bij de gezagsdragers bevestiging van zijn autoriteit. De politiemans of -vrouw verweet hem echter zijn tot mislukken gedoemde opvoedingsmethode.

In hoeverre is hier nu werkelijk sprake van een etnisch-normatief pluralisme? Volgens het hierboven beschreven constructivistische cultuurbegrip geven mensen zelf actief vorm aan hun etniciteit. Hoeveel vrijheid ze daarbij ook aan de dag mogen leggen, hun keus is toch beperkt tot een reeks potentiële invloeden. Zij kunnen bij de vorming van hun oordeel en hun attitudes putten uit tenminste de volgende zes bronnen:

a Meegenomen opvattingen over misdaad en straf, zoals die golden in het gebied van herkomst en ten tijde van hun emigratie – of die van hun ouders.

b Ontwikkelingen van de moraal en het strafrecht in de streken en de gehele landen van herkomst worden aan de groep meegedeeld via (secundaire) gezinshereniging, nieuwe immigratie (onder andere van vluchtelingen), het regelmatig bezoeken van het land van herkomst, door voorlichting en propaganda van overheden en politieke partijen in de landen van herkomst en zeker ook door de buitenlandse media die via de kabel en de schotelantenne worden ontvangen.

c Opvattingen over misdaad en straf die in Nederland worden aangeboden op school, in de buurt en door de media.

d De multi-etnische mondiale cultuur biedt tal van identificatiemogelijkheden: de strijd van de zwarte Amerikanen, de Noord-Afrikaanse *beurs* van de Franse voorsteden enzovoort.

e *Peer group*-socialisatie is tenslotte heel belangrijk: in het clubhuis en op straat worden ervaringen met politie en justitie uitgewisseld en daar worden plannen beraamd voor gemeenschappelijke actie.

f Voorts zagen we dat stereotiepe opvattingen die bij buitenstaanders (vooral politie en justitie) zijn gegroeid over het criminaliteitsprobleem in de groep, een rol zullen spelen.

Deze bronnen beïnvloeden elkaar wederzijds en maken de normontwikkeling tot een moeilijk ontwarbare kluwen. Tot welke combinaties van opvattingen leidt de constructie van zulke visies? In welke context worden welke elementen uit deze configuratie

geactiveerd? Dit zouden naar mijn inzicht de vragen behoren te zijn die we moeten beantwoorden om meer te begrijpen van de criminaliteit van allochtonen en vooral van de jongeren onder hen. Akkas is ermee begonnen.¹¹⁸ Zij heeft vraaggesprekken gevoerd over criminaliteit met (een steekproef van) twintig Turkse jongens en meisjes tussen de zeventien en vierentwintig jaar en het resultaat gerapporteerd in haar doctoraalscriptie. Zij vindt in tal van opzichten zeer Nederlandse opinies, maar op bepaalde terreinen blijkt de traditionele Turkse norm doorslaggevend: aantasting van de familie-eer (*namus*) dient altijd ‘gezuiverd’ te worden en in uiterste gevallen rechtvaardigt dit ook geweld. Tegenover het delict diefstal staan zij zeer negatief. Instructief is de wijze waarop haar gesprekspartners fraude van sociale voorzieningen waarden. Dat mag natuurlijk niet! Maar als Nederlandse instanties concrete gevallen van fraude hebben ontdekt en spaargelden en bezit terugvorderen, dan overweegt in hun oordeel bij wijze van cultureel verweer de context van het gastarbeidersbestaan. Invordering van dat geld is onterecht, want ‘hebben onze ouders geen zwaar en vies werk voor Nederland verricht?’¹¹⁹

Conclusie

In Nederland wordt, net als in andere landen van Europa, een vraagstuk gesignaleerd van criminaliteit onder bepaalde etnische groepen. Voor een deel gaat het om een schijnprobleem: wanneer de criminaliteit van allochtonen wordt vergeleken met autochtonen met eenzelfde demografisch en sociaal-economisch profiel, valt een heleboel van het onderscheid weg. Desondanks blijven er markante verschillen bestaan.

Het vraagstuk kent een kwantitatief en een kwalitatief aspect. Omdat de getalsmatige oververtegenwoordiging van allochtonen in de misdaad vooral en in de eerste plaats door jongeren (jongens) wordt veroorzaakt, is de verklaring van het probleem met name gezocht in de integratieproblematiek van de tweede generatie. Het bestaan van min of meer van het Nederlandse gemiddelde patroon afwijkende misdaadprofielen van iedere etnische groep afzonderlijk en het voorkomen van zogenaamde culturele delicten, wijst op het bestaan van culturele diversiteit in opvattingen en gedrag.

Sommige criminologisch-theoretische inzichten dragen weinig bij om de relatieve oververtegenwoordiging van allochtone jeugdigen bij de geregistreeerde misdaad te verklaren; andere meer. Er lijkt voornamelijk geen aanleiding om racistisch-biologische verklaringen van stal te halen. Maar er bestaat alle reden om de migratiebewegingen zelf, of criminele selectiviteit te onderzoeken. Voor zover het gaat om het tweede-generatie probleem bieden twee sociologische theorieën aanknopingspunten. De theorie van relatieve deprivatie ‘voorspelt’ dat de criminaliteit van de tweede en misschien ook de derde generatie bij toenemende integratie meer wordt in plaats van minder. De sociale controletheorie leert dat de criminaliteit varieert met de mate waarin sprake is van een generatieconflict en van de betrokkenheid van de leden van etnische groepen bij zowel allochtone als algemeen Nederlandse instellingen en organisaties.

Het kwalitatieve aspect: de culturele variatie in de aard van criminaliteit is voor een deel te begrijpen als reproductie van het delinquentiepatroon in het land of de streek van herkomst. En voor een ander deel als het opportunistische gebruikmaken van de economische en sociale gelegenheid die de nieuwe samenleving aan criminaliteit biedt (bijvoorbeeld drugsimport, fraude van sociale voorzieningen). Voor zover de allochtone criminaliteit een culturele component heeft, kan deze worden begrepen als gevolg van cultureel misverstand of als het resultaat van de botsing van wezenlijke verschillen van inzicht over goed en kwaad. Dat laatste levert overtuigingsdadere op en stelt de strafrechtpleging voor een lastig probleem (wel of niet culturele verschoning accepteren?).

In het beleid van de Nederlandse overheid (vergelijk de *CRITEM*-operatie, wat staat voor criminaliteit in relatie tot integratie van etnische minderheden) wordt er vanuit gegaan dat aanpassing en integratie van immigranten zal leiden tot een afname van de allochtone criminaliteit. In de gangbare sociologische criminaliteitstheorieën is ondersteuning te vinden voor deze gedachte. Natuurlijk: op de lange duur en met het voortschrijden van generaties zal de groep assimileren of zal het criminaliteitspatroon steeds meer gaan lijken op het algemene Nederlandse misdaadpatroon van dat ogenblik.

Het komt mij voor dat de betreffende theorie en ook het Nederlandse beleid zijn gebaseerd op onjuiste veronderstellingen. Ten eerste zal het vraagstuk blijven bestaan omdat de immigratie doorgaat; er komen steeds nieuwe nationale en etnische groepen bij die ieder hun eigen criminaliteitspatroon ontwikkelen. Die nieuwe immigranten lijken, ten tweede, voor een deel niet meer op hen die vroeger kwamen. Aanpassingsbereide landverhuizers die er voor alles op uit zijn om het burgerschap in het nieuwe land te verwerven, zijn er steeds minder. Kosmopolieten en migranten die onderdeel vormen van transnationale verbanden verplaatsen zich in de ruimte van de multiculturele wereld.

De veranderingen in aard en richting van de migratie, het afnemende belang van nationale staten en de groei van een globale economie en cultuur, hebben consequenties voor de etnische en internationale criminaliteit. Binnen het nationale kader (het strafrecht is nationaal georganiseerd, maar er is een duidelijke beweging naar het hogere, in ons geval: Europese, niveau van politieke besluitvorming en rechtspraak) levert een multiculturele analyse van criminaliteit thans meer inzicht op dan de een-dimensionale studie van de samenhang tussen integratie en het criminaliteitscijfer. Het voorstel dat de Amerikaanse criminoloog Thorsten Sellin meer dan zestig jaar geleden heeft geformuleerd, biedt een uitgangspunt. Criminaliteit vertoont culturele diversiteit en daarop wordt gereageerd vanuit het strafrechtelijke systeem dat door de dominante cultuur is bepaald. Sellin heeft in zijn beschouwing het cultuurbegrip niet geproblematiseerd zoals antropologen dat nu doen. Hij heeft niet verder gedacht dan de transplantatie van cultuur uit het land van oorsprong. De immigranten van de multiculturele samenleving maken tot op zekere hoogte echter ook zelf hun eigen cultuur en de bronnen waaruit zij putten zijn divers. 'Cultuur' biedt daarom onvoldoende verklaring voor de aard en omvang van een criminaliteitsprobleem. Het is de cultuur die verkla-

ring behoeft. De uiterste consequentie van deze opvatting is dat criminaliteit zelf een van de manieren vormt waarop mensen hun etnische oriëntatie en hun eigen cultuur construeren.

NOTEN

- * Ik dank Willem de Haan en Mieke Komen voor hun commentaar op een eerdere versie van dit opstel.
- 1 Zie de overzichtswerken onder redactie van Haen-Marshall 1997 en Tonry 1997.
- 2 Ottersbach & Trautmann 1999.
- 3 Vergelijk Bowling 1998.
- 4 Vergelijk Feys 1999 en Van den Broeck 1999.
- 5 Van San & Leerkes 2001.
- 6 Karmen 1980.
- 7 Holla & Loef 1989.
- 8 Op zichzelf is er weinig tegen om het wel degelijk reëel bestaande probleem aan de orde te stellen. Er is ook wel veel criminaliteit te voorspellen van asielzoekers die vaak aan ellendige en verruwde politieke en economische omstandigheden zijn ontlucht. En hoe kun je anders verwachten van mensen die langdurig en tot jarenlang toe, dicht opeen gedwongen in de centra in een onzekere situatie verkeren? Vergelijking met het criminaliteitsniveau van de bevolking als geheel is echter gewoon fout. Om een vergelijking zinvol te doen zijn, moeten er ook overeenkomsten zijn; de achtergronden van geboren en getogen Groningers verschillen te veel van asielzoekers.
- 9 Het enige grote medium dat nog steeds bezig is het taboe te doorbreken is, opmerkelijk genoeg, dagblad *Trouw*. De steile en sensationele manier waarop met name de criminoloog Rutenfrans en de filosoof Vink doorgaan met 'onthullen' en oproepen om de realiteit onder ogen te zien, verdient aparte analyse. Zie bijvoorbeeld het artikel 'Angst voor het weten' in *Trouw*, 3 februari 2001.
- 10 Bovenkerk 2001b.
- 11 Vergelijk Coppes e.a. 1997, 13 e.v. en bijlage II.
- 12 Van Dijk, Van Soomeren & partners 1998.
- 13 Van Tilburg & Grapendaal 2000.
- 14 De Haan & Bovenkerk 1993.
- 15 Korf 2001a.
- 16 Junger 1990.
- 17 Haen-Marshall 1996.
- 18 Ik heb van mijn studenten die zulk enquêtewerk naar criminaliteit van minderheden (voor hun studie of als bijverdienste) soms doen, toch wel eens verhalen gehoord die erbij in de buurt komen.
- 19 Van der Torre & Stol 2000.
- 20 Bovenkerk e.a. 1999.
- 21 Klooster e.a. 1999.
- 22 Werdmolder & Meel 1993.
- 23 Korf e.a. 2001b.

- 24 Parlementaire Enquêtecommissie Opsporingsmethoden 1996, Bijlage VIII.
- 25 Strijbosch 1991; Wormhoudt 1986.
- 26 Yeşilgöz 1995.
- 27 Sellin 1938
- 28 Van Eck 2001.
- 29 Yeşilgöz 1995.
- 30 Wöstmann 1990.
- 31 Een overzicht van zulke allochtone projecten en culturele ontheffingen in: Bovenkerk & Yeşilgöz 1999a.
- 32 Dit is een kwestie die uitvoerig aan de orde komt in een onderzoeksproject naar multiculturaliteit in de strafrechtpleging dat thans door criminologen, strafrechtjuristen en rechtsfilosofen vanuit het Willem Pompe Instituut voor Strafrechtswetenschappen van de Universiteit van Utrecht wordt uitgevoerd. In dit essay gaat het alleen om de vraag of, en zo ja: welk verband tussen etniciteit en criminaliteit bestaat.
- 33 Wilson & Herrnstein 1985.
- 34 Loeber e.a. 2001.
- 35 Idem, 18.
- 36 De Haan 1990, 48.
- 37 I. Taylor 1999, 33.
- 38 Young 1999, 111.
- 39 De Haan 1999.
- 40 Tonry 1995.
- 41 Zie voor deze discussie Smith 1994, 1046.
- 42 Zingraff e.a. 2000.
- 43 Biervliet e.a. 1978.
- 44 Zie Bovenkerk 1992, 49-50.
- 45 Herrnstein & Murray 1994.
- 46 Shelden 2000.
- 47 Short 1997, 38.
- 48 Vergelijk Albrecht 1972.
- 49 Vergelijk Nelli 1976; Fox 1989.
- 50 Williams: opzoeken 1995.
- 51 Buiks 1983 over Creoolse Surinamers; Werdmölder 1990 over Marokkanen; Sansone 1992, eveneens over Creoolse Surinamers; Yeşilgöz 1995 over Turkse verdachten in het Nederlandse strafrecht; Van San 1998 over Curaçaose jongens; Van Gemert 1998 over Marokkanen; en Zaitch 2002 over Colombianen. Williams 1995.
- 52 Van Gemert & Van der Torre 1996.
- 53 De Beer 1988, 27.
- 54 Junger 1990.
- 55 Lea & Young 1984, hoofdstuk 4.
- 56 Tesser e.a. 1995.
- 57 Bovenkerk & Brunt 1983a.
- 58 Gowricharn 2000.
- 59 Bolt 2001, 160.

- 60 Leuw 1997.
- 61 Zie bijvoorbeeld : T. Waters 1999.
Terzijde: deze generatie wordt in de Verenigde Staten wel aangeduid als de eerste generatie, zij vormt immers de eerste generatie van (daar geboren) Amerikanen; een interessant verschil in conceptualisering!
- 62 Bovenkerk 1994a.
- 63 Zie ook Overdijk-Francis & Smeets 1998.
- 64 Waters 1999.
- 65 Veenman 2001.
- 66 Dagevos 2001.
- 67 Junger-Tas 1998.
- 68 Zie o.a. Junger-Tas 1996.
- 69 Tesser e.a. 1995, 303-364.
- 70 Junger 1990.
- 71 Bruinsma 1991.
- 72 Quint 2000.
- 73 Yeşilgöz 1995.
- 74 Nelken 1994, 239; zie ook Karstedt 2001, 294.
- 75 In het kader van het onderzoeksprogramma multiculturaliteit in de strafrechtpleging dat thans aan het Willem Pompe Instituut wordt uitgevoerd, is aan onderzoekers-counterparts die verbonden zijn aan de universiteiten van Ankara, Oujda, Paramaribo en Willemstad gevraagd alle gegevens terzake te verzamelen.
- 76 S. Harchaoui verricht thans, eveneens in het kader van het onderzoeksprogramma multiculturalisme in de strafrechtpleging, onderzoek naar zulke informele rechtspraak in de kring van Riffijnen uit Marokko.
- 77 Zie *de Volkskrant*, 23 december 1998. De stichting Inspraakorgaan Turken in Nederland (10T) heeft bij de Sociale Verzekeringsbank bezwaar aangetekend tegen het generaliserende karakter van de beschuldiging. Er bestaat een ernstig probleem maar dit betreft eigenlijk alleen emigranten van de genoemde stad Elazig (en ook een streek aan de Zwarte zee) en niet 'de' Turken. De oplichtingspraktijk wordt gestuurd door criminele organisatie onder Turken en Koerden in het koffiehuiscircuit van Den Haag. Deze mededeling van het 10T is geen aanleiding geweest om een strafrechtelijk onderzoek in te stellen.
- 78 Zie *de Volkskrant*, 17 augustus 2000. Misschien hebben de controlerende instanties wel selectief gezocht. Zijn de opgaven van Nederlandse aanvragers van kinderbijslag ooit grondig onderzocht? Als dit waar zou zijn, vormt het een illustratie van toepassing van de kritische criminologie.
- 79 Vergelijk Komen 2001.
- 80 Engbersen e.a. 1999, vooral hoofdstuk 7 door Van der Leun.
- 81 Ik ben (nog) niet overtuigd; gelukkig wordt het onderwerp thans nader onderzocht door de criminologische onderzoeksgroep van De Haan in Groningen.
- 82 Vergelijk Anthias 1995.
- 83 Van der Veer 2000.
- 84 Merens & Veenman 1992.
- 85 Van der Veer 2000, 745.

- 86 De rol van de media verdient aparte behandeling.
- 87 De Vries 1999.
- 88 Zie: Parlementaire Enquêtecommissie Opsporingsmethoden 1996, Bijlage VIII.
- 89 Zie ook Bovenkerk 2001a.
- 90 Maas-de Waal 1991.
- 91 Junger-Tas 1997.
- 92 Rovers 1999.
- 93 Maas & Stuyling de Lange, 1989.
- 94 Timmerman e.a. 1986.
- 95 Junger 1990.
- 96 Bovenkerk, De Haan & Yeşilgöz 1991.
- 97 Bovenkerk 1992.
- 98 Siegel & Bovenkerk 2000.
- 99 Zaitch 2002.
- 100 Zie ook de stukjes daarover in de Bijlagen van *NRC Handelsblad* van 21 juni en 5 juli 1997.
- 101 Bijvoorbeeld in Beirne & Messerschmidt 1991.
- 102 Buiks 1983; Werdmölder 1990.
- 103 Van den Berg-Eldering 1981.
- 104 Bovenkerk 2001a.
- 105 Leuw 1997, 27.
- 106 Zie bijvoorbeeld Eppink 1992.
- 107 Wouters 1997.
- 108 Bovenkerk & Yeşilgöz 1999a.
- 109 Tempelman 1999.
- 110 Baumann 1996, 11.
- 111 Baumann 1999.
- 112 Van de Port 2001.
- 113 Idem, 178.
- 114 Bader 2001.
- 115 Vrij 1991.
- 116 Van Rossum 1998.
- 117 Bovenkerk 1992.
- 118 Akkas 1999.
- 119 M. de Boer voert thans in het kader van het al eerder genoemde onderzoeksprogramma multiculturaliteit en strafrechtpleging onderzoek uit naar de opvattingen van allochtone jongeren over misdaad en straf.

Etnische minderheden, maatschappelijke integratie en criminaliteit

Een theoretisch raamwerk

Deze bijdrage is zowel door wetenschappelijke nieuwsgierigheid als door mijn interesse voor beleid ingegeven. Met name de hoop dat we met hulp van de wetenschap betere wegen zullen vinden om etnische minderheden in ons samenleving te integreren, etnische spanningen en conflicten te vermijden, de oververtegenwoordiging in de criminaliteitscijfers van sommige groepen te verminderen en gelijkheid voor de wet te vergroten.

De basishypothese van dit betoog is dat een gebrek aan maatschappelijke integratie van etnische minderheidsgroepen in de samenleving kan leiden tot anti-sociaal en crimineel gedrag. In dat verband komen enkele vragen aan de orde die met deze basis-hypothese samenhangen.

Het eerste deel behandelt verschillende dimensies van die maatschappelijke integratie. Sommige daarvan hangen samen met kenmerken van de samenleving, andere houden verband met kenmerken van de verschillende etnische groepen. Daarbij wordt aandacht besteed aan groepsverschillen in integratieprocessen. Nuttige concepten zijn in dit verband de mate waarin die groepen beschikken over sociaal, informatief en cultureel kapitaal dat hen kan helpen in de dominante samenleving te integreren.

Het tweede deel beschouwt de theoretische verbanden tussen integratie en crimineel en afwijkend gedrag. Gepoogd wordt een theoretisch raamwerk te ontwikkelen dat verschillen in deelname aan criminaliteit tussen etnische minderheidsgroepen en tussen individuele jongeren binnen die groepen zou kunnen verklaren. Dit raamwerk maakt gebruik van enkele onderscheiden theoretische invalshoeken die we met elkaar willen verbinden: de sociale controle theorie, de ‘strain’ theorie, de ecologische benadering, met name het exploratieve onderzoek naar het verband tussen woonwijk en criminaliteit, en tenslotte de mogelijke invloed van individuele en cultuurgebonden variabelen.

Etnische minderheden

Wat moeten we verstaan onder het begrip ‘etnische minderheden’? Volgens een definitie van de VN-subcommissie uit 1952 voor de Bescherming van Minderheden zijn minderheden ‘niet-dominante bevolkingsgroepen met stabiele etnische, religieuze of taalkundige kenmerken en tradities, die hen onderscheiden van de rest van de bevolking en die zij wensen te behouden.’ Een andere, al een halve eeuw oude definitie stelt de zaak aanzienlijk scherper door op discriminatie te wijzen.¹ Volgens deze definitie is een minderheid ‘een groep mensen die, op grond van hun fysieke of culturele kenmerken ten opzichte van de anderen in de samenleving er wordt uitgelicht voor differentiële en ongelijke behandeling, en die zich daarom beschouwt als voorwerp van collectieve discriminatie.’ Wirth stelt dat het bestaan van een minderheid in een samenleving het bestaan van een corresponderende dominante groep impliceert die een hogere sociale status en meer privileges bezit. De status van minderheid brengt uitsluiting van volledige participatie in de samenleving met zich mee.²

De meeste westerse landen hebben een aantal minderheidsgroepen op hun grondgebied, waarbij men de volgende groepen kan onderscheiden. In de eerste plaats hebben een aantal betrekkelijk nieuwe naties, zoals het Amerikaanse continent, Australië en Nieuw Zeeland, binnen hun grenzen minderheden die de overlevenden zijn van de oorspronkelijke bevolking. Daarnaast hebben westerse landen altijd behoefte gehad aan goedkope arbeid. Sommige minderheidsgroepen zijn dan ook nakomelingen van slaven die in vroeger tijden met dit doel geïmporteerd zijn.

De grootste categorie migranten bestaat echter uit arbeidsmigranten. Sommige groepen werden, en worden nog steeds gerecruteerd op grond van een gebrek aan ongeschoolde en – tegenwoordig ook – geschoolde arbeidskrachten. Sinds 1950 zijn er in de Verenigde Staten achttien miljoen immigranten het land binnengekomen, waarvan de meeste met een niet-Europese achtergrond. Naar West-Europa kwamen zo’n vijftien miljoen immigranten, de meeste als gastarbeiders.³ Zuid-Europeanen werden gerecruteerd door Zwitserland, België en Nederland. Het aantrekken van Turkse en Marokkaanse arbeiders vond plaats in de jaren 1960 en 1970 in Duitsland en Nederland. Het merendeel van deze immigranten heeft nog steeds de eigen nationaliteit.

Een andere belangrijke categorie omvat migranten uit eertijds gekoloniseerde gebieden, die naar het moederland trekken, meestal op zoek naar werk en een betere toekomst. Deze groepen, zoals de West-Indiërs, Pakistani en Bangla-Deshi in Engeland en de Surinamers in Nederland, hebben veelal de nationaliteit van het gastland. Een groeiende categorie bestaat verder uit immigranten die willen ontsnappen aan armoede en werkloosheid. Dit is bijvoorbeeld het geval voor de Mexicaanse arbeiders in Californië, van wie overigens velen een illegale status hebben.⁴ In dat verband is het belangrijk op te merken dat ondanks de steeds strengere immigratiewetgeving, immigratie op grond van economische motieven naar Noord-Amerika en Europa een doorlopend en druppelsgewijs proces is. Het gevolg daarvan is een toenemend – maar nauwelijks te

meten – aantal illegale of ‘ongedocumenteerde’ inwoners in deze delen van de wereld. In ons land is op grond van gegevens over *alle* geregistreerde aanhoudingen van illegale vreemdelingen in de vier grote steden in 1995, een statistische analysemethode toegepast die een redelijk betrouwbare schatting geeft van het aantal illegaal daar verblijvenden.⁵ De illegalen bleken afkomstig uit honderdtwintig verschillende landen, waarbij de grootste groepen bestonden uit Marokkanen en Turken. De schatting voor de vier grote steden bedraagt veertigduizend illegale vreemdelingen (zeven procent van de legale migrantenpopulatie) waarvan het grootste aantal, achttienduizend, in Amsterdam.⁶

Tenslotte zijn er degenen die op grond van politieke redenen, onderdrukking en oorlog, uit hun land gevlucht zijn en waarvan een aantal weer naar hun geboorteland terugkeert, als er zich in hun vaderland een democratisch regime vestigt.

Het is wellicht goed er nog eens op te wijzen dat immigratie een eeuwenoud verschijnsel is. Zo waren er bijvoorbeeld aan het eind van de zestiende eeuw in ons land grote immigratiestromen, bestaande uit sefardische joden, protestante hugenoten, Duitsers en Scandinaviërs. Dit leidde in de Nederlandse republiek van de zeventiende eeuw tot een vreemdelingenpopulatie die naar verhouding tweemaal zo groot was als die van vandaag! In die tijd werd de scheidslijn natuurlijk niet bepaald door etniciteit, maar door geloof en sociale klasse. Toch bestonden er ook toen al aanzienlijke vooroordelen ten aanzien van deze nieuwkomers, die werden gezien als volstrekt verschillend van de Nederlandse bevolking met een cultuur die geen enkel raakvlak had met de Nederlandse cultuur. Vergelijkbare vooroordelen bestaan thans ten aanzien van moslimbevolkingsgroepen, waarbij de islam soms als een bedreiging van de westerse democratie beschouwd wordt.

Samenvattend kunnen etnische minderheidsgroepen als volgt worden gekarakteriseerd:

- Hun etnisch-culturele positie verschilt van die van de oorspronkelijke bevolking.
- Hun sociaal-economische positie is gewoonlijk laag.
- De omvang van de groepen is te klein om in staat te zijn veel (politieke) invloed te hebben op het beleid.
- Deze ongunstige situatie kan langer dan één generatie voortduren.

De integratie van etnische minderheden in het gastland

Er bestaan veel concepten die uitdrukking geven aan bepaalde beleidseisen en aan het proces waardoor iemand een volledig burger wordt van het gastland. *Assimilatie* is een term die men vooral in de Amerikaanse literatuur tegenkomt. Het betekent dat praktisch alle immigranten die tot een bepaalde groep behoren, volledig in de bevolking van het gastland worden opgenomen in de zin dat: nakomelingen niet langer worden geïdentificeerd met hun voorouders; dat ze zich volledig burger van het gastland voelen;

dat hun positie op de arbeidsmarkt niet verschilt van die van de bevolking van het gastland, en dat hun eigen cultuur praktisch is verdwenen en is geabsorbeerd door die van het gastland.⁷ Sommigen zijn van mening dat een nationaal minderhedenbeleid hier naar zou moeten streven en assimilatie kan inderdaad het eindresultaat zijn van succesvolle participatie in de nieuwe samenleving. Hoewel de meeste immigranten uiteindelijk niet meer van de oorspronkelijke bevolking zijn te onderscheiden, is dit geenszins altijd het geval. Sommige groepen, zoals de Chinezen, Japanners, Zuid-Koreanen en tot op zekere hoogte ook de Joden, proberen de eigen culturele en religieuze kenmerken te behouden en te verdedigen, ondanks een zeer succesvolle economische en soms ook politieke integratie.

Een ander begrip is *sociale aanpassing*, veelal gebruikt in het geval van vluchtelingen en gedefinieerd als 'een actief proces dat van de kant van de immigrant inspanning en initiatief vergt'.⁸ Aanpassing plaatst de zwaarste last van de vereiste inspanningen praktisch uitsluitend op de schouders van de immigrant. Dat concept lijkt blind voor het feit dat er voor succesvolle participatie in het gastland een interactief proces nodig is tussen de ontvangende samenleving en de immigrant.

Een derde begrip is tenslotte *maatschappelijke integratie*. Daarbij kan men onderscheid maken tussen verschillende dimensies van integratie, zoals structurele integratie, sociaal-culturele integratie⁹ en politieke en wettelijke integratie, gebaseerd op het beginsel van gelijkheid van burgers voor de wet.

Structurele integratie

Structurele integratie verwijst naar de positie van etnische minderheden in het onderwijs, op de arbeidsmarkt, met betrekking tot inkomen en huisvesting. Men hoeft niet bepaald marxist te zijn om te erkennen dat de sociaal-economische situatie van minderheden van fundamentele betekenis is voor hun integratie in de samenleving.¹⁰ Daarbij is het goed om in het oog te houden dat er naast de sociaal-economische ongelijkheid tussen de bevolking van het gastland en de allochtone inwoners eveneens verschillen bestaan tussen de verschillende etnische groepen, tussen jongeren en ouderen, eerste- en tweede-generatie immigranten en ook binnen al deze groepen. Veenman stelt dat verandering in de sociaal-economische positie van iedere bevolkingsgroep bepaald wordt door wijziging in de kansenstructuur van de samenleving. Zoals veranderingen in het onderwijssysteem, uitbreiding of inperking van de werkgelegenheid, wijzigingen in het stelsel van de sociale zekerheid, in het gebruik van de grond en de huizenmarkt en in het toewijzingsbeleid van woningen. Dit soort veranderingen wordt in de praktijk bewerkstelligd door de 'poortwachters' van de instituties, zoals leerkrachten, onderwijsinspecteurs, arbeidsbemiddelaars, personeelsselecteurs, maatschappelijk werkers en huisvestingsambtenaren. Deze functionarissen bepalen de mate van insluiting en uitsluiting van individuen en groepen.

Nu zijn in alle westerse landen op de arbeidsmarkt ingrijpende veranderingen opgetreden, waarbij industriële productie meer en meer vervangen werd door een

diensteneconomie. De eisen die de arbeidsmarkt in deze sector aan werknemers stelt betreffen niet alleen een hogere opleiding maar ook een grotere flexibiliteit, meer sociale en communicatieve vaardigheden en een groter aanpassingsvermogen. Eisen waaraan allochtone jongeren lang niet altijd kunnen voldoen. Het proces van sociale uitsluiting wordt verder versterkt door discriminerende stereotypen over allochtone werknemers van de kant van werkgevers en personeelsselecteurs. Geconfronteerd met deze beperking van sociaal-economische integratiekansen verwerpt een aantal jongeren uit minderheidsgroepen sommige fundamentele instituties in onze samenleving. Ze verlaten voortijdig het onderwijs, leiden een onregelmatig – en laaggeschoold – arbeidsleven of nemen hun toevlucht tot criminele activiteiten.

Het concept van structurele integratie past goed bij wat Entzinger ‘het emancipatie paradigma’ noemt, een beleidsmodel dat streeft naar collectieve versterking van de economische positie van minderheidsgroepen, waarbij hun onderscheiden identiteit gerespecteerd blijft.¹¹ Men zou dit ook een ‘proportionaliteitsmodel’ kunnen noemen omdat het doel is, te komen tot gelijkheid in de sociaal-economische positie van alle burgers, onafhankelijk van etnische achtergrond of cultuur. In de praktijk betekent dit dat de toegankelijkheid van sociale instituties verbeterd dient te worden zodat er gelijkheid in participatie optreedt. Teneinde dit te realiseren en onderwijsachterstand en discriminatie te verminderen zijn langdurige inspanningen en ondersteuning van minderheden op nationaal en lokaal vlak noodzakelijk. Dit was tot voor kort het dominante beleidsmodel in ons land.

Tegenover dit model stelt Entzinger echter het liberale ‘inburgeringsparadigma’, dat er van uitgaat dat de staat aan alle burgers de garantie biedt van gelijke toegang tot sociale en economische hulpbronnen. De essentie van dit paradigma is – in tegenstelling tot het proportionaliteitsmodel – dat de samenleving al haar burgers met de noodzakelijke vaardigheden toerust om toegang te krijgen tot deze hulpbronnen. Etniciteit en culturele zaken worden beschouwd als behorend tot de privé-sfeer en zouden derhalve geen voorwerp moeten zijn van specifiek beleid. In dit individualistische model wordt de verantwoordelijkheid voor verbetering van de sociaal-economische situatie van de minderheden veel meer op hun eigen schouders gelegd dan op die van de staat. In dit verband lijkt het veel op het Zweedse ‘aanpassingsmodel’.¹² Het is het model dat op dit moment het vorige emancipatiemodel aan het vervangen is en dat aan het toekomstig beleid in ons land vorm geeft.

Sociaal-culturele integratie

Sociaal-culturele integratie betreft de participatie in de instituties van de samenleving, de ontwikkeling van interpersoonlijke contacten met leden buiten de eigen groep en de mate waarin gedragspatronen van het gastland worden overgenomen. Dit proces impliceert eveneens de mate waarin de levensstijl en gewoonten van etnische groepen geaccepteerd worden door het gastland.¹³ Vanuit een andere invalshoek is volgens de Amerikaanse criminoloog Glazer

‘het doel [van assimilatie] om nieuwkomers tot burgers van het land te maken, hen aan te moedigen deel te nemen aan de politiek, hen Engels te leren, immigrantenkolonies op te breken en hen Amerikaanse gewoonten aan te leren (...) dit alles zou immigranten tot betere Amerikanen maken.’¹⁴

Glazer merkt echter op dat het Amerikanisering- en assimilatieproces tot 1960 de zwarte bevolking volledig uitsloot, wat rampzalige gevolgen had in termen van segregatie, arbeid, onderwijs, inkomen en huisvesting.

Sociaal-culturele integratie kan door middel van verschillende indicatoren gemeten worden. Evidente indicatoren zijn segregatie en taal. Andere zijn participatie in recreatieve en sociale activiteiten met niet-groepsleden. Nog andere zijn vriendschapsrelaties en huwelijken tussen leden van groepen. Van belang is ook de mate waarin fundamentele westerse waarden worden geaccepteerd, zoals individuele autonomie versus groepsloyaliteit, respect voor individuele mensenrechten, gelijkheid tussen de seksen en opvattingen over waarden en doelstellingen in het leven. Sociaal-culturele integratie wordt echter ook sterk bepaald door de acceptatie van minderheidsgroepen door het gastland en door een zekere tolerantie voor culturele verschillen. Er zijn, zowel in Europa als in de Verenigde Staten, indicaties dat langdurige discriminatie en uitsluitingsmechanismen in het gastland kunnen leiden tot een sterke nadruk binnen groepen immigranten op hun anders zijn. Anders zijn in termen van religie, cultuur, onderwijs en taal, tot zelfs het vormen van fundamentalistische, religieuze bewegingen en terrorisme. Een andere reactie op uitsluiting en marginalisering kan de ontwikkeling zijn van een criminele levensstijl.

Een illustratie van dit proces is segregatie. Dit bevordert isolement, waarbij de contacten met de bevolking van het gastland minimaal zijn. Het ontmoedigt het leren van de taal van het gastland en vermindert daardoor onderwijs- en arbeidskansen, hetgeen op zijn beurt interacties met de bevolking en de cultuur van het gastland nog verder reduceert.¹⁵

Een van de indicatoren van sociaal-culturele integratie is interetnische vriendschap. Sociometrisch onderzoek in het Nederlandse basisonderwijs geeft aan dat interetnische vriendschappen toenemen met het aandeel van etnische minderheden in de schoolpopulatie. Onderzoek onder leerlingen in het voortgezet onderwijs toont dat interetnische vriendschap veel meer voorkomt en geaccepteerd wordt in de grote steden dan in plattelandsgemeenten. Dit zou kunnen samenhangen met het feit dat de grotere populatie van allochtonen in de grote steden dan op het platteland, ertoe leidt dat jongeren in de steden veel frequenter contact hebben met allochtone jongeren dan in rurale gebieden.¹⁶ Sommige auteurs geven aan dat dergelijke vriendschappen zich kunnen ontwikkelen ondanks vooroordelen en stereotypen. Gesteld wordt dat de voornaamste hindernis voor interetnische contacten en vriendschap niet ligt in vooroordelen of discriminatie maar in de culturele afstand tussen etnische groepen. Mensen sluiten immers vooral vriendschap met personen die dezelfde opvattingen, waarden en gedrag hebben als zichzelf.

Een andere indicator voor sociaal-culturele integratie is het aantal gemengde huwelijken. Dit aantal verschilt sterk per etnische groep. Zo trouwde bijvoorbeeld tachtig procent van de Italiaanse gastarbeiders in ons land met een Nederlandse partner, terwijl de meeste Portugese arbeiders hun huwelijkspartner in de eigen groep zochten. Het aantal gemengde huwelijken onder de Surinaamse bevolking is veertig procent,¹⁷ hetgeen op een aanzienlijk grotere integratie in de Nederlandse samenleving wijst dan het geval is voor de Turkse en Marokkaanse bevolkingsgroep.

Het belang van gemengde huwelijken als teken van sociaal-culturele integratie komt naar voren in enkele Amerikaanse gegevens.¹⁸ Dit cijfer is voor de autochtone (Indiaanse) bevolkingsgroep en Aziatische immigranten dertig tot veertig procent, terwijl het voor de grote groep Latijns-Amerikaanse Hispanics varieert van vijftien tot vijftig procent, afhankelijk van de soort groep. Het aangaan van een gemengd huwelijk hangt ook sterk samen met de structurele integratie van groepen. Zo trouwde bijvoorbeeld slechts 13,3 procent van de eerste generatie Mexicaans-Amerikaanse mannen met een niet-Mexicaanse vrouw, terwijl dit onder de tweede generatie Mexicaanse mannen 23,4 procent was en onder de derde generatie 30,2 procent. Daarbij was dit cijfer bijna tweemaal zo hoog voor mannen met werk van hoge status (40,4 procent) als voor mannen met lage status arbeid (21,4 procent).¹⁹ De enige uitzondering is weer de zwarte bevolking met een aantal gemengde huwelijken dat varieert van twee tot zes procent.²⁰ Wel is het zo dat waar etnische grenzen samenvallen met taal, religie of sociale klasse gemengde huwelijken minder waarschijnlijk zijn. Bovendien hebben individuele – met etniciteit samenhangende – houdingen, waarden en vooroordelen, invloed op het aantal gemengde huwelijken op een wijze die sterk gerelateerd is aan een schaal van ‘sociale afstand’. Tenslotte worden in sommige samenlevingen huwelijken gearrangeerd, terwijl in andere het huwelijk gebaseerd is op individuele keuze. Waar individuele keuze voorop staat – hetgeen een typische westerse waarde is –, zullen er meer gemengde huwelijken tot stand komen.²¹

Een laatste element dat een rol kan spelen bij culturele integratie is religie. In dit verband bestaat er in sommige Europese landen een zekere angst voor de invloed van fundamentele islamitische bewegingen in het Midden-Oosten op moslim immigranten. De islam wordt vaak geassocieerd met fanatisme, geweld, intolerantie en anti-westerse gevoelens. Men neigt ertoe traditionele normen en waarden, zoals de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen, ideeën over homoseksualiteit, de ramadan en het dragen van een hoofddoek door vrouwen, aan een dreigend fundamentalisme toe te schrijven. Die angst lijkt echter grotendeels onterecht.²² In de eerste plaats zijn er veel verschillende islamitische organisaties en ze zijn even verdeeld als christelijke organisaties. Zo waren er in 1996 in ons land zo’n twaalf islamitische organisaties en dertig islamitische basisscholen. Slechts 3,5 procent van de daarvoor in aanmerking komende kinderen bezocht op dat moment een islamitische school. Bovendien zijn de meeste leerkrachten Nederlanders en wijkt het schoolcurriculum nauwelijks af van dat in Nederlandse scholen. Onderzoek naar de religieuze participatie van tweede-generatie immigranten

in Nederland toonde bovendien aan dat de grote meerderheid (85 procent) niet meer actief participeert. Slechts eenderde van de ouders is orthodox islamitisch.²³ In een onderzoek naar pesten op school bleek achttien procent van de elf- tot vijftienjarige jongeren in de steekproef tot een etnische minderheidsgroep te behoren en negen procent gaf op, een islamitische achtergrond te hebben. Ze bezochten echter slechts zelden de moskee.²⁴

De belangrijkste vraag is of de politiek-ideologische islam, zoals die zich in een aantal Midden-Oosten landen manifesteert, aantrekkelijk is voor moslims in de westerse landen.²⁵ In dit opzicht kan het moederland alleen invloed uitoefenen op moslim immigranten, als het rekening houdt met de situatie waarin zij zich in het gastland bevinden. Op grond van het feit dat de islam een heel andere rol speelt in bijvoorbeeld Marokko dan in Nederland zal die invloed echter relatief gering zijn. Wel is het zo dat naarmate discriminatie en sociale uitsluiting allochtonen verhindert volledig in de Nederlandse samenleving te participeren – en daardoor de baten te verkrijgen die met een dergelijke participatie gepaard gaan – fundamentalisme een optie kan zijn, evenals criminaliteit. Dit zal des te meer het geval zijn wanneer angst voor fundamentalisme in het gastland samengaat met religieuze intolerantie, zoals bijvoorbeeld een verbod om islamitische scholen op te richten, het verbod om hoofddoekjes op school te dragen of het niet willen erkennen van de islam als één van de officiële religies.

Sommigen verwachten dat culturele en/of religieuze organisaties en eigen scholen zullen leiden tot een betere integratie van minderheden in de samenleving. Naarmate jongeren enige opwaartse sociale mobiliteit ervaren, vrij zijn hun religieuze plichten te vervullen en een toekomst voor zichzelf zien in het gastland, schijnt dit inderdaad het geval te zijn.²⁶ Zo zijn bijvoorbeeld succesvolle Turkse jongeren in Nederland geneigd etniciteit en religie te scheiden, sommige traditionele waarden geleidelijk te verwerpen en een aantal westerse waarden over te nemen.

Politieke en wettelijke integratie

Zij die de nadruk leggen op de politieke en wettelijke dimensie, stellen dat etnische minderheden door overheid en burgers worden beschouwd als tweederangs burgers en als onderwerpen van discriminatie en racisme. Om hierin verbetering te brengen pleiten zij voor formele wettelijke maatregelen, zoals anti-discriminatie wetten, toekenning van gelijke rechten, heroverweging van fundamentele grondwettelijke rechten – zoals de vrijheid van godsdienst –, vereenvoudiging van naturalisatieprocedures, toekenning van politieke rechten, en speciale raadgevende organen van etnische minderheidsgroepen inzake onderwerpen die voor hen van belang zijn.²⁷

Op dit gebied is er in een aantal landen speciale wetgeving ontwikkeld, waarbij met name de Amerikaanse wettelijke hervormingen een voorbeeldrol hebben gespeeld. Hierbij kan men denken aan de *Civil Rights Act* van 1964 waarbij gelijke burgerrechten worden gegarandeerd; de *Immigration Act* van 1965; de *Fair Housing Act* van 1968 die discriminatie bij toewijzing van woningen onwettig maakt, en *Affirmative Action* waar-

bij met name de zwarte bevolking een voorkeursbehandeling op de arbeidsmarkt krijgt.²⁸ Canada heeft een *Equal Opportunities Act* aangenomen en naar dit voorbeeld is in Nederland de *Wet bevordering evenredige arbeidsdeelname allochtonen* (WBEAA) door het parlement aangenomen en in 1994 van kracht geworden. Ook in 1994 werd de *Algemene wet gelijke behandeling* van kracht.²⁹ Daarnaast hebben Zweden en Nederland beperkte politieke rechten toegekend aan buitenlanders die sinds lange tijd in het land gevestigd zijn waardoor zij mogen deelnemen aan de lokale verkiezingen. Tevens wordt in ons land naturalisatie aangemoedigd door de procedures te vergemakkelijken en de mogelijkheid van duale nationaliteit open te houden. Volgens recente informatie heeft echter slechts elf procent van de Turkse en zestien procent van de Marokkaanse bevolkingsgroep de Nederlandse nationaliteit aangenomen.³⁰

De vraag is echter in hoeverre dit soort maatregelen werkelijk integratie bevordert. Sommige van deze wettelijke maatregelen, zoals *Affirmative Action*, blijken duidelijk positieve resultaten opgeleverd te hebben.³¹ De wet heeft echter aanzienlijke weerstand opgeroepen en in bepaalde Amerikaanse staten is ze inmiddels afgeschaft.

Groepsverschillen in succesvolle integratie

Sommige wetenschappers zijn van mening dat integratie hoe dan ook tot stand komt, wat je ook doet of laat om het proces te versnellen. Zij menen dat het voornamelijk een kwestie is van afwachten tot de problemen van minderheden zich vanzelf oplossen.³² Zo stelt Martens bijvoorbeeld dat het immigranten in de Zweedse verzorgingsstaat tien jaar kost om in de samenleving geïntegreerd te raken. En volgens Glazer worden in de Verenigde Staten alle groepen immigranten – en daarvan zijn er zeer vele – tenslotte in één of twee generaties tot volledig Amerikaanse burgers, waarbij ze in dit proces de eigen oorspronkelijke cultuur verliezen. De enige uitzondering in dit patroon is de zwarte bevolkingsgroep waarvan de integratie nog steeds niet voltooid is.

Dit laatste verwijst naar een belangrijke empirisch feit, namelijk de bevinding dat sommige groepen aanzienlijk sneller integreren dan andere. Binnen één generatie zijn sommige, in economisch, sociaal en cultureel opzicht nauwelijks te onderscheiden van de bevolking van het gastland. Andere groepen blijven achter, wonen in gesegregeerde wijken die gekenmerkt worden door armoede, werkloosheid, alcohol- en drugsmisbruik en criminaliteit. Dit is bijvoorbeeld het geval voor bepaalde groepen Algerijnen en Marokkanen in Frankrijk, Turken en Marokkanen in Nederland, West-Indiërs in Engeland en zwarten in de Verenigde Staten. Deze groepen vormen bovendien het grootste contingent in onze gevangenissen.³³

Praktisch alle groepen immigranten zijn met succes in de Amerikaanse samenleving 'geassimileerd'.³⁴ Dit geldt zelfs voor de Mexicaanse Amerikanen, ondanks hun zeer laag niveau van opleiding en beroepsscholing als zij het land binnenkomen en ondanks de discriminatie waarvan zij het slachtoffer zijn. Toch volgen zij het normale

integratieproces, afgaande op indicatoren als taal, opleiding en gemengde huwelijken. Dezelfde processen doen zich voor bij andere Latijns-Amerikaanse bevolkingsgroepen. Alleen de zwarte bevolking blijft achter en heeft uitzonderlijk lage scores op alle integratiecriteria.

In West-Europa bestaan vergelijkbare verschillen in integratie onder minderheidsgroepen. In Zwitserland, België en in mindere mate in Nederland, zijn grote groepen Zuid-Europese arbeiders in de jaren zestig en zeventig binnengekomen en aan het werk gesteld. Sommige daarvan – met name de Portugezen – keerden later terug naar hun geboorteland, maar degenen die bleven integreerden zonder veel problemen in het gastland. Een van de tekenen van dit geruisloze integratieproces lijkt de bevinding dat het aandeel van deze groepen in de criminaliteit niet verschilt van dat van de autochtone bevolking.³⁵

Een Nederlands onderzoek vergeleek de integratie van Zuid-Europese immigranten in Nederland met die van de Turkse groep.³⁶ Gegeven waren de vele overeenkomsten in hun respectievelijke economische uitgangspunten: beide groepen kwamen hier in het begin van de jaren zestig, de Zuid-Europese en Turkse vaders hadden dezelfde gebrekkige opleiding, ze kwamen allen het land in als gastarbeiders en het scholingsniveau en type ongeschoold werk was ook hetzelfde.³⁷ In feite bevonden beide groepen zich op dat tijdstip in een vergelijkbare positie in de economische structuur. Aan het eind van de jaren zestig werkten beide groepen nog steeds als ongeschoolde arbeiders in traditionele industrieën. In de daarop volgende jaren verbeterde echter een aanzienlijke minderheid van de Zuid-Europese arbeiders haar positie. Sommigen maakten de overstap naar de dienstensector, anderen verbeterden via scholing hun beroepsniveau, en toen de traditionele industriële sector in elkaar stortte leden zij daar minder onder dan de Turkse arbeiders.

Er is een aantal factoren dat het relatieve succes van de eerste generatie Zuid-Europeanen helpt verklaren. In de eerste plaats verliep hun structureel integratieproces beter. Zo heeft extra scholing er waarschijnlijk toe bijgedragen dat er minder werkloosheid onder hen optrad. Dit was veel moeilijker te realiseren voor de Turkse groep, waar voortdurend nieuwe immigranten het land binnenkwamen, terwijl de Zuid-Europese immigratie inmiddels gestopt was. Schoonmaakbanen in de dienstensector betekenden weliswaar geen economische vooruitgang maar zorgden wel voor minder werkloosheid in de Zuid-Europese groep. Een tweede factor is dat hun huisvestingssituatie relatief goed was en, nog belangrijker, dat de groep aanzienlijk minder segregatie kende dan de Turkse groep. Een zowel structureel als sociaal-cultureel belangrijke factor was de hoge arbeidsparticipatie van eerste-generatie Zuid-Europese vrouwen in vergelijking met de Turkse vrouwen. Tenslotte was van belang dat de Zuid-Europese gezinnen kleiner waren. Vanuit het oogpunt van culturele integratie moet opgemerkt worden dat de Zuid-Europeanen een betrekkelijk open houding hadden ten opzichte van de dominante cultuur; ze namen zelf veelvuldig het initiatief om deel te nemen aan Nederlandse sociaal-culturele organisaties. Dit was niet het geval in de Turkse groep

die een sterke interne sociale cohesie had en heeft, met effectieve sociale controlemechanismen en die zeer kritisch stond tegenover de Nederlandse cultuur. Onafhankelijk van de sociaal-economische situatie van hun ouders of het type huwelijk deed de tweede generatie Zuid-Europeanen het bovendien heel goed op school. Lindo suggereert dat dit met name verband houdt met de hoge graad van arbeidsparticipatie van de moeders. Door hun contacten met de autochtone bevolking kregen deze veel informatie over Nederland in het algemeen en over het Nederlandse schoolsysteem in het bijzonder. Daardoor konden ze hun kinderen beter leiding geven en hen ondersteunen bij hun schoolcarrière, recreatieve en sportactiviteiten. Zonder twijfel hebben ook de gelijkheid tussen de seksen en de invloed van de moeder op haar kinderen een belangrijke rol gespeeld in het integratieproces. Wel dient opgemerkt dat de startpositie van de groepen die vergeleken werden in dit onderzoek niet zo gelijk was als op het eerste gezicht leek. De resultaten van het onderzoek geven aanzienlijke verschillen te zien in culturele waarden tussen de twee groepen. Het is duidelijk dat de Zuid-Europese gezinnen, vergeleken met Turkse gezinnen, een positievere houding hadden ten opzichte van het aanleren van nieuwe vaardigheden, meer egalitaire opvattingen koesterden over de positie van vrouwen – waardoor deze zowel een economische als opvoedende rol konden spelen –, en meer open stonden voor de Nederlandse cultuur.

Volgens de Zweedse onderzoeker Martens is de integratie van nieuwkomers niet alleen in tien jaar voltooid,³⁸ maar geven de Zweedse cijfers aan dat de criminaliteit van tweede-generatie immigranten minder omvangrijk is dan die van de eerste generatie.³⁹ In dit verband is echter de grote diversiteit en de specifieke aard van de immigranten in elk Europees land van belang. Zo komt bijvoorbeeld tweederde van Zwedens immigranten uit andere Scandinavische en Europese landen. De geringe culturele afstand tussen deze immigranten en de Zweedse bevolking – enigszins vergelijkbaar met die van Zuid-Europeanen in Zwitserland, België en Nederland – lijkt een belangrijke factor voor de verklaring van het gunstige en snelle integratieproces.

Factoren die van invloed zijn op de integratie van etnische minderheden

Er is een aantal factoren dat samenhangt met de mate waarin en de snelheid waarmee allochtonen integreren in het gastland. Hiervan lijken de volgende onder meer van belang.

1 *Het land van oorsprong.* In dit geval gaat het niet zozeer om etniciteit als wel om culturele afstand. Belangrijk in dit verband is de vraag of de immigrant uit een geürbaniseerde omgeving dan wel van het platteland afkomstig is, of hij kan lezen en schrijven, of zijn religieuze achtergrond verschilt van die van het gastland en of er (aanzienlijke) verschillen bestaan in waarden en normen met het gastland. Zo zou bijvoorbeeld de succesvolle integratie van Zuidoost-Aziaten in de Verenigde Staten en Europa gedeeltelijk verklaard kunnen worden door het feit dat ze voor het merendeel uit een stedelijke omgeving afkomstig zijn, goed kunnen lezen en schrijven en een aantal waar-

den delen met de westerse samenleving. Waarden zoals het belang van een goede opleiding, een sterke studie- en arbeidsethiek, een stevige ambitie om hogerop te komen en een grote deelname van vrouwen aan het economisch leven. Hoewel Amerikanen nogal eens de nadruk leggen op de factor ras, lijken land van oorsprong en culturele nabijheid in feite veel belangrijker.

2 *Het migratie proces.* Wanneer de immigratiestroom stopt wordt integratie gemakkelijker. Een voortdurende stroom nieuwkomers in een buurt heeft een groot verloop van de bevolking tot gevolg, waarbij zij die het beter doen verhuizen en zij die daar niet in slagen achterblijven. Lokale instellingen raken overbelast bij hun pogingen om te zorgen dat nieuwkomers op een enigszins acceptabel niveau in de samenleving zullen kunnen functioneren. Daarnaast vormt het gebrek aan goed georganiseerde en goed functionerende sociale diensten en instellingen én het gebrek aan sociale cohesie in zulke buurten een barrière voor succesvolle integratie en een ernstige risicofactor voor criminaliteit.⁴⁰

3 *De economische situatie.* Integreren gaat veel gemakkelijker in een tijd van economische expansie dan wanneer er een recessie is. Als de economie groeit zijn er meer banen beschikbaar, wat jonge allochtonen de kans biedt op een hoger inkomen en opwaartse sociale mobiliteit. In een neergaande economie zullen allochtone werknemers niet alleen de eerste zijn die ontslagen worden, maar discriminatie en racistische stereotypen zullen toenemen en dit kan leiden tot een verhevigd proces van segregatie. Zo leidde bijvoorbeeld de recessie van de jaren zeventig in de Verenigde Staten tot massale ontslagen van – voornamelijk zwarte – industriearbeiders en tot een drastische vermindering van laaggeschoold werk, terwijl de ontwikkeling van een dienstensector gepaard ging met kwaliteitseisen waaraan deze fabrieksarbeiders niet konden voldoen. Als gevolg hiervan ontwikkelden de gesegregeerde arbeiderswijken zich tot de bekende ‘armoede getto’s’, gekenmerkt door verpaupering, drugsdealen en criminaliteit. Vergelijkbare processen komen voor in Europa, waar zogenaamde ‘concentratiegebieden’ ontstaan die kunnen verworden tot hardnekkige gettoachtige buurten.

4 *Segregatie* heeft, zoals eerder opgemerkt, een sterk remmend effect op integratie. Het kan evenwel het gevolg zijn van een proces van zelfselectie, onder omstandigheden als een lage sociaal-economische status, de behoefte aan onderlinge steun en (economische) samenwerking en aan het bewaren van de eigen identiteit. Als de stroom immigranten in een buurt groeit tot een punt waarop hun aandeel in de lokale bevolking groter is dan hun vertegenwoordiging in de totale bevolking, dan trekken de oorspronkelijke bewoners uit de buurt weg. Dit versterkt weer het proces van segregatie. In zekere zin is dit een ‘normaal’ proces wanneer aanzienlijke stromen migranten een land binnenkomen. De verwachting daarbij is dat er binnen de minderheidsgroepen na verloop van tijd een proces van economische en sociale differentiatie optreedt, waardoor een deel van die groep het gesegregeerde gebied verlaat en geïntegreerd wordt in de samenleving van het gastland. Andere omstandigheden kunnen dit proces echter verstoren en de segregatie in stand houden. Zo zien bijvoorbeeld sommigen de Amerikaanse getto’s

als een vorm van ‘apartheid’ waarbij de dominante blanke bevolking de zwarten heeft gedwongen in gesegregeerde wijken te wonen.⁴¹ In Nederland heeft de ontwikkeling van zogenoemde ‘concentratiegebieden’ geleid tot negatieve gevolgen voor de bewoners, zoals een groeiend isolement, het ontbreken van de noodzaak Nederlands te leren, een over de generaties heen laag opleidingsniveau en hoge jeugdwerkloosheid.

5 *Stereotypering en discriminatie.* Hoewel altijd aanwezig, worden de aard en mate van discriminatie sterk bepaald door de staat van de economie. Bij een economische hoogconjunctuur is het gemakkelijk om tolerant en genereus te zijn. Als de werkloosheidscijfers hoog zijn nemen intolerantie, discriminatie en steun voor extreem rechtse partijen toe. Dit kan leiden tot meer sociale, economische en culturele segregatie van minderheidsgroepen die daar het slachtoffer van zijn en het integratieproces remmen.

6 *Politieke en wettelijke status.* Een fundamenteel aspect in dit opzicht is het verwerven van het Nederlanderschap. Nederland poogt naturalisatie te bevorderen, eventueel met behoud van de dubbele nationaliteit. De vraag is echter of het Nederlanderschap een voorwaarde voor, of eerder een gevolg van integratie is. Onderzoek onder minderheden in ons land suggereert dat het laatste het geval is.⁴² Hetzelfde geldt voor politieke rechten. Zoals eerder opgemerkt heeft ons land aan leden uit etnische minderheden die tenminste vijf jaar in het land verblijven het recht toegekend om aan lokale verkiezingen deel te nemen. Hoewel een aantal leden van die groepen inderdaad aan de verkiezingen deelnam, was die deelname betrekkelijk gering. De voornaamste redenen voor het niet deelnemen waren gebrek aan interesse en politieke druk van het moederland – in dit geval van de Marokkaanse overheid. Vergelijkbare factoren spelen een rol in het stemgedrag van minderheden in de Verenigde Staten. Andere wettelijke initiatieven zijn ‘affirmative action’ wetten en anti-discriminatie wetten. De effectiviteit van dit type maatregelen is niet eenvoudig aan te tonen en blijft onderwerp van veel controversen. De vraag is of succesvolle sociaal-economische integratie niet een eerste voorwaarde is voor elke realistische politieke en wettelijke integratie.

7 *Sociaal-demografische variabelen.* Een aantal van deze variabelen heeft directe invloed op het integratieproces van allochtone gezinnen en individuele gezinsleden. Zulk een variabele is bijvoorbeeld *seks*. Uit onderzoek blijkt dat jonge tweede-generatie vrouwen van Marokkaanse afkomst het vaak beter doen in de Nederlandse samenleving dan hun broers.⁴³ Een kwalitatief onderzoek onder 271 tweede-generatie immigranten vond twee redenen voor dit verschil.⁴⁴ In de eerste plaats zijn de meisjes – vaak aangemoedigd door hun moeder – vastbesloten om voor zichzelf een betere sociale positie te bereiken dan die van hun moeder. In de tweede plaats dwingt de strenge sociale controle op meisjes hen ertoe thuis te blijven in plaats van op straat rond te hangen, en dit bevordert de studie. Daarnaast is het vaak makkelijker voor hen om later aan werk te komen. Een tweede variabele is *leeftijd*: kinderen die in Nederland geboren zijn of op heel jonge leeftijd in ons land komen doen het aanzienlijk beter in het onderwijs en op de arbeidsmarkt dan eerste-generatie allochtonen of laatkomers. Andere variabelen die van invloed kunnen zijn op het integratieproces zijn: sociaal-economische

status, de taalbarrière, werkloosheid, het ontwikkelingsniveau van kinderen als ze het basisonderwijs inkomen, de schoolcarrière en gezinsdesintegratie, waarbij cultuurconflicten kunnen optreden tussen huwelijkspartners en tussen ouders en kinderen.

Etnische minderheden en criminaliteit

Het criminologisch perspectief in dit betoog is in essentie gebaseerd op de *sociale controle* theorie. Dit perspectief is gekozen vanuit de aanname dat deze theoretische invalshoek een adequaat kader biedt om crimineel gedrag onder allochtone jongeren te onderzoeken. We hebben daar echter een aantal belangrijke dimensies aan toegevoegd.

Dat zijn in de eerste plaats aspecten van de ‘*strain*’ theorie, die met name aandacht schenkt aan sociale en economische structurele variabelen die de context vormen waarin veel allochtone jongeren opgroeien. Uit nieuw onderzoek en toetsing van de theorie is echter naar voren gekomen dat die structurele factoren weliswaar een zwak direct verband hebben met criminaliteit, maar dat ze vooral van invloed zijn op de opvoedingsvaardigheden en mogelijkheden van ouders, dat wil zeggen op sociale bindingsfactoren.⁴⁵ Daarnaast hebben vooral Sampson en collega’s⁴⁶ en Wikström⁴⁷ de *ecologische benadering* van Shaw en McKay⁴⁸ uit 1942 nieuw leven ingeblazen. Hun bevindingen zijn vooral interessant in verband met de situatie van minderheden in zogenaamde ‘concentratiegebieden’. Tenslotte kunnen bepaalde specifieke *culturele waarden en individuele factoren* een succesvolle integratie in de samenleving in de weg staan en daarmee crimineel gedrag bevorderen. Deze dimensies worden in de klassieke sociale controle theorie in feite verwaarloosd, maar ze zouden naar onze mening in een verklarend model moeten worden opgenomen en getoetst. In het nu volgende zetten we een dergelijk model uiteen, waarbij we aangeven in hoeverre we de klassieke ‘strain’ theorie evenals de (sub)culturele theorie volgen, dan wel verwerpen.

Dit model wordt thans getoetst in een surveyonderzoek onder ongeveer 4.500 veertien- à vijftienjarige Rotterdamse leerlingen, een steekproef die zo’n zestig procent van alle veertien- tot vijftienjarige leerlingen in deze stad omvat. Het onderzoek is een samenwerkingsproject tussen de GGD van Rotterdam en de Universiteit van Leiden.⁴⁹ Het richt zich op verschillen in delinquentie, in deviant gedrag (gokken, alcohol- en drugsgebruik) en in slachtofferschap, tussen én binnen etnische minderheidsgroepen, vergeleken met Nederlandse jongeren.

De sociale controle theorie

De sociale controle theorie is in de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw ontwikkeld. De theorie is vervolgens gesystematiseerd door Travis Hirschi⁵⁰ en later aanzienlijk uitgebreid.⁵¹

De centrale vraag die in de sociale controle theorie wordt gesteld is niet waarom mensen de regels overtreden maar de omgekeerde vraag: 'Waarom respecteren mensen de regels en normen van de samenleving eigenlijk?' Die vraag impliceert noodzakelijkerwijs een visie op het functioneren van mensen en de motivatie van menselijk handelen. Volgens Hirschi heeft ieder menselijk wezen behoeften, wensen en aspiraties die op zichzelf neutraal zijn. Iedereen wenst bepaalde materiële goederen, erkenning en status onder zijn gelijken en een zekere mate van veiligheid. Het is de manier waarop men tracht die doelen te bereiken, die anti-sociaal kan zijn. Het is dan ook de relatie die het individu met de samenleving heeft, die bepalend is voor de mate waarin hij of zij de normen en regels zal respecteren.⁵² Essentieel in dit opzicht is wat men te winnen of te verliezen heeft door de regels te respecteren. Interessant is dat deze benadering ook aansluit bij de inzichten van antropologen die op grond van hun studies hebben gewezen op het belang van wederkerigheid als basis voor sociale bindingen. Met name het geven van geschenken is gebaseerd op een systeem van wederzijdse verplichtingen,⁵³ dat fungeert als 'het morele cement van de samenleving'. Dit betreft zowel materiële zaken als immateriële zaken zoals hulp, zorg en diensten. Deze vormen de basis voor duurzame sociale bindingen, cohesie en solidariteit.⁵⁴ Waar het hier om gaat is dat jongeren zullen investeren in een norm-conforme levensstijl als zij ervan overtuigd zijn dat de samenleving hen daarvoor beloont in de vorm van werk, inkomen, erkenning, aanzien en maatschappelijke status.

Het opvoedingsproces dat tot norm-conformisme in individuele personen moet leiden wordt het 'binden' van jongeren aan de samenleving genoemd. Globaal gezien vindt 'binding' plaats via een tweeledige benadering. Directe externe controles worden uitgeoefend door middel van informele negatieve reacties op normovertredend gedrag en door formele sanctionerende autoriteiten. Indirecte controles opereren door middel van beloning van conformerend gedrag teneinde jongeren een belang te geven bij zulk gedrag. Sommigen hebben dit 'een engagement voor conformisme' ('commitment to conformity') genoemd.⁵⁵ Sterke, geïnternaliseerde sociale controles worden tot stand gebracht door normoverdracht van zowel formele als informele sociale instituties, zoals het gezin, de school, de kerk en de jeugd- of sportclub. Naarmate ouders sterker de conventionele cultuur vertegenwoordigen en het kind die normen heeft geïnternaliseerd wordt het beschermd tegen betrokkenheid bij criminaliteit.

De internalisatie van conventionele waarden en normen gaat echter niet vanzelf. In dit opzicht moet aan een aantal voorwaarden worden voldaan. In het gezin is dat de positieve band of relatie die kinderen met hun ouders ontwikkelen. Van belang is echter ook dat ouders inzicht hebben in de belangrijke eisen die de samenleving stelt voor een adequaat functioneren, nu en later, van hun kinderen. Daarnaast moeten ze in staat zijn om hun kinderen hierin leiding te geven, het zogenaamde 'monitoren'. Interne controles die op deze wijze bevorderd worden zijn onder meer zelfbeheersing, een positief zelfbeeld, een hoge frustratietolerantie en verantwoordelijkheidsgevoel.⁵⁶ Wat de school en de arbeidsplaats betreft zijn het voornamelijk de daar geleverde goede

prestaties die de betrokkenheid bij conventioneel gedrag en toekomstplannen bepalen en beschermen tegen antisociale activiteiten.

Kortom, jongeren die goede relaties met hun ouders hebben, die het goed doen op school en die succesvol op hun werk zijn, hebben veel te verliezen als ze betrokken zouden raken bij criminaliteit en deviant gedrag. Zulk gedrag is riskant en het brengt hoge sociale kosten met zich mee: men kan er het respect van zijn familie mee verliezen, niet langer geaccepteerd worden door vrijetijds- of sportorganisaties en door de sociale omgeving worden uitgestoten. Dit alles gaat gepaard met een groot verlies aan respect van de sociale groep waartoe men behoort en aan sociale status in de bredere samenleving.

Indien de band met het gezin echter zwak is en het functioneren in fundamentele sociale instituties, zoals de school en de arbeidsplaats, onder de maat is; indien conventioneel normrespecterend gedrag geen beloningen oplevert in de vorm van respect, status, inkomen en veiligheid, dan kan het jongeren niets schelen wat de samenleving van hen verwacht of wat conventionele anderen van hen denken. Dan zullen ze slechts gemotiveerd worden door wat ze als hun directe eigenbelang zien. Ze zullen zich dan ook niet gebonden of beperkt voelen door de waarden en normen van de gemeenschap en zich vrij voelen om de eigen doelstellingen te bereiken door middel van ieder – eventueel crimineel – middel.

De klassieke sociale controle theorie⁵⁷ onderscheidt vier elementen die de band met de samenleving vorm geven:

- De band van jongeren met voor hen significante personen (*attachment*). Dit betekent dat internalisering van normen, of wat men ook wel gewetensvorming noemt, verloopt via de banden die het individu met andere voor hem belangrijke personen heeft. Zoals Durkheim stelde: ‘We zijn morele wezens voor zover we sociale wezens zijn’.⁵⁸ Significante personen zullen meestal en in de eerste plaats de ouders zijn, maar het kunnen ook anderen zijn, zoals een leerkracht of een sportcoach of een goede vriend.
- De inzet van jongeren in conventionele subsystemen (*commitment*), volgens Hirschi de rationele component van conformerend gedrag. Het betekent dat iemand op grond van ‘gezond verstand’ overwegingen de kosten en baten van delinquent en ander risico-gedrag afweegt. Zo krijgt men bij goed functioneren in die systemen velerlei beloningen in termen van geld, erkenning, waardering en status. Ook ambitie en aspiraties versterken conformerend gedrag en maken anti-sociaal gedrag steeds riskanter.
- Het actief functioneren in conventionele subsystemen (*involvement*). Het principe is dat hoe meer tijd, energie en aandacht daaraan wordt besteed, hoe minder men ertoe komt anti-sociaal gedrag in overweging te nemen. Dit element van die band werd in toetsingsonderzoek niet altijd gevonden.
- Het geloof in het morele karakter van het normen- en waardestelsel van de samenleving (*beliefs*). Daarbij wordt er vanuit gegaan dat die normen en waarden weliswaar door de meeste mensen gedeeld worden, maar dat de ondersteuning ervan variabel is. Is de binding aan de conventionele orde zwak dan zal men geneigd zijn tot anti-sociaal

gedrag, onafhankelijk van de mate waarin men de samenlevingsnormen (in abstracto) onderschrijft.

Uit het vele toetsingsonderzoek dat naar de sociale controle theorie is uitgevoerd kwamen voornamelijk de eerste twee en het laatste bindingselement naar voren. Die elementen bleken bovendien niet onafhankelijk van elkaar te zijn maar samen te hangen. Analyses in het reeds genoemde Rotterdamse survey onderzoek hebben inmiddels aangetoond dat factoren als gezinssamenstelling, relatie met de ouders, steun van ouders, ouderlijk toezicht en controle, mishandeling thuis en schoolprestaties sterk samenhangen met delinquent en deviant gedrag. Deze samenhang, die overigens uit de literatuur wel bekend is, geldt echter voor alle onderzochte groepen en is onafhankelijk van etniciteit; een aanwijzing voor de veel grotere externe validiteit van de sociale controle theorie dan wellicht in de verwachting lag. De verschillen in delinquent en deviant gedrag tussen de Nederlandse groep en etnische minderheidsgroepen lagen niet op het vlak van die samenhang maar op *de mate waarin* de genoemde factoren een negatief karakter hadden. Zo bleek dat jongeren uit de minderheden minder vaak een goede relatie met hun ouders en meer conflicten over toezicht en controle hebben, en dat zij minder steun ontvangen van hun familie. Met andere woorden: de interne gezinsdynamiek is in alle onderzochte groepen dezelfde, wat verschilt is de mate waarin ongunstige factoren voorkomen.

Hoewel de term 'sociale controle' binnen de wetenschappelijke gemeenschap algemeen aanvaard is, doet deze sterk denken aan controle door burgers op andere burgers, alsof externe controlemechanismen de voornaamste manier vormen waarop een samenleving ervoor zorgt dat haar leden zich gedragen in overeenstemming met de wet. Dit is een ongelukkige implicatie omdat het gehoorzamen aan de wet niet voorafgaat, maar in sterke mate *het resultaat* is van succesvolle sociale, economische en culturele integratie in die samenleving. Daarbij verstaan we onder sociale en economische integratie een succesvolle participatie aan het economische en sociale leven. Wat betekent dat men werk heeft, voldoende inkomen, een zekere status en dat men deelneemt aan sociale- en ook sportactiviteiten in de gemeenschap. Als wij willen dat mensen zich aan de wetten van ons land onderwerpen dan moeten zij daar een zeker belang bij hebben. Anders gezegd: norm-conformerend gedrag vereist bepaalde sociale en economische beloningen, die wetsovertredend gedrag niet zal kunnen bieden. Cruciaal voor een goede integratie is bovendien dat het om een wederkerig proces gaat:⁵⁹ positieve sociale integratie kan alleen de uitkomst zijn van gerichte acties, zowel van de kant van individuele allochtone gezinnen als van de kant van de overheid, sociale en economische instituties en autochtone burgers.

De sociale context – ‘strain’ theorie en ecologische benadering

Een vrij ernstige kritiek die men tegen de sociale controle theorie kan inbrengen is het micro- en mesokarakter ervan. De sociale controle theorie, zoals deze door Hirschi ontwikkeld is,⁶⁰ beperkt zich tot de onmiddellijke omgeving van jongeren en strekt zich niet uit tot het bredere perspectief van de sociaal-economische organisatie van de samenleving. Zo houdt de theorie geen rekening met het gegeven dat gezinnen en kinderen onder zeer verschillende sociale en economische omstandigheden leven.⁶¹ De sociale klasse- en etnische structuur van de samenleving en de geografische spreiding daarvan worden nauwelijks bij de beschouwingen betrokken.

De straintheorie werd ontwikkeld door Merton en vervolgens nader uitgewerkt door Cloward en Ohlin.⁶² De essentie van die theorie is dat één van de allerbelangrijkste waarden in onze westerse cultuur het bereiken van maatschappelijk succes is, uitgedrukt in rijkdom, bezit en sociale status. Het bereiken van deze succesdoelen doordringt dan ook de socialisatie van alle kinderen. Als men dan vervolgens aan sommige kinderen de mogelijkheden ontnemt om deze doelen langs wettelijk voorgeschreven paden te bereiken, dan zullen er zulke spanningen en frustraties optreden dat deze zullen trachten die doelen te bereiken via alle mogelijke – desnoods criminele – wegen. Criminaliteit wordt dan gezien als een reactie op geblokkeerde maatschappelijke doelstellingen. Belangrijk is dat men er daarbij vanuit gaat dat de sociale bindingsprocessen constant zijn, maar dat de strain- of stressfactoren variëren. Dit uitgangspunt wordt echter niet door empirisch onderzoek ondersteund. Bovendien is het zo dat ‘mensen heus niet door hun cultuur geïndoctrineerd hoeven te worden om meer comfort, meer economische zekerheid, de waardering van hun gelijken en meer controle over hun leven te wensen’.⁶³ Daarbij is wel gebleken dat sociaal-structurele achtergrondfactoren van groot belang zijn, maar deze hangen op indirecte wijze, namelijk via sociale bindingsprocessen, met criminaliteit samen.⁶⁴

Kornhauser wees in dit verband ook op het belang van buurtintegratie, waarbij zij stelde dat in gedesintegreerde buurten bewoners niet in staat zijn gedeelde normen en waarden te realiseren doordat ze geen informele sociale controle op buurtbewoners en hun kinderen kunnen uitoefenen. Gezien het feit dat omgeving en leefomstandigheden van gezinnen van grote invloed zijn op de opvoedingscapaciteiten van ouders en op de succesvolle participatie van hun kinderen in sociale instituties, en dus op hun sociale binding met de samenleving,⁶⁵ is het ontbreken van deze dimensie in de klassieke sociale controle theorie een serieuze tekortkoming.

Sommige onderzoekers hebben getracht de sociale controle theorie uit te breiden door daar exogene variabelen toe te voegen, zoals sociale klasse en intelligentie,⁶⁶ of andere structurele achtergrondfactoren, zoals werkloosheid en huisvesting.⁶⁷ Recenter onderzoek heeft daarnaast meer licht geworpen op de invloed van buurtvariabelen op criminaliteit.⁶⁸ Daarbij werd uitgegaan van het concept ‘collective efficacy’ of sociale controle, die de sociale cohesie in een buurt – als een functie van onderling vertrouwen

en solidariteit – verbindt met de bereidheid van mensen om concreet normen af te dwingen. Sampson en collega's analyseerden het verband tussen het wonen in achterstandswijken met een groot verloop onder de bevolking en de mate van geweldscriminaliteit in 343 buurten in Chicago. Het onderzoek is van bijzonder belang omdat 8.782 buurtbewoners persoonlijk thuis geïnterviewd werden, zodat men de informele sociale controle op kinderen, de sociale cohesie en slachtofferschap in de wijk kon meten. Wijken verschilden in armoede en etniciteit van de bewoners, in aantal immigranten, percentage werklozen, leeftijdsopbouw, gezinsstructuur, huiseigendom en bevolkingsstabiliteit. Uit het onderzoek bleek dat een grote sociaal-economische achterstand in de wijk, een concentratie van minderheden en een groot bevolkingsverloop negatief samenhangen met sociale controle in de wijk en positief met het niveau van geweldscriminaliteit. Nadere analyses toonden aan dat ook andere sociale factoren, zoals lokale dienstverlening, vriendschaps- en familiebanden een negatief verband hadden met het geweldsniveau. De uitgeoefende sociale controle ('collective efficacy') was echter de sterkste voorspeller van geweld. Verder kwam uit het onderzoek naar voren dat sociale controle, veel meer dan etniciteit, een mediërende variabele is voor achterstand. In een verdere uitwerking van deze gegevens is met name gekeken naar de wijze waarop in een buurt de sociale controle op kinderen totstandkomt.⁶⁹ Basisuitgangspunt is dat die sociale controle op kinderen niet uitsluitend plaatsvindt door ouders binnen het gezin maar eveneens via wat Coleman 'sociaal kapitaal' noemt.⁷⁰ Dit is niet een kenmerk van individuele personen maar het betreft de sociale organisatie van de buurt, die uit drie dimensies bestaat.

De eerste dimensie zou men *intergenerationele betrokkenheid* ('intergenerational closure') kunnen noemen. Dit houdt in dat ouders, behalve de vele contacten met hun kinderen, ook contact onderhouden met andere ouders in de buurt, met name met de ouders van de vrienden van hun kinderen. De tweede dimensie is *wederkerige uitwisseling* ('reciprocated exchange'). Dit verwijst naar de inhoudelijke kant van de uitwisseling tussen ouders: zij kunnen elkaar materieel steunen, maar ook informatie geven over opvoeding en daarbij elkaar en hun kinderen sociale steun bieden. De derde dimensie verwijst naar *informele sociale controle en wederzijdse steun* ('informal social control and mutual support'). De auteurs leggen er de nadruk op dat het hierbij niet alleen gaat om gedeelde normen over acceptabel gedrag van kinderen maar meer bepaald om de bereidheid over te gaan tot het afdwingen van die normen, als dat nodig is. Hierbij is het niet noodzakelijk dat er tussen buurtbewoners sterke persoonlijke banden zijn: het is voldoende dat men bepaalde normen over bewonersgedrag en waarden ten aanzien van een leefbare buurt deelt en bereid is tot actie te komen om die normen en waarden te handhaven. Het is duidelijk dat het vermogen van buurten om een dergelijke leefbaarheid te bewerkstelligen variabel is. Zo is bijvoorbeeld het probleem met betrekking tot achterstandswijken dat daar een concentratie bestaat van negatieve factoren, waarbij met name armoede, minderheidsstatus en één-ouderschap, isolement in de hand werken. Dit betekent dat men van sociale hulpbronnen, zo-

als hierboven beschreven, verstoken blijft en dat het leven gedomineerd wordt door (economische) afhankelijkheid, wantrouwen, angst voor vreemden en angst voor criminaliteit. In dit type buurten is het bijzonder moeilijk om – in een collectief proces – effectieve sociale controle op kinderen uit te oefenen. Het mag dan ook geen verbazing wekken dat het onderzoek aanzienlijk meer contacten en uitwisseling tussen ouders – en derhalve meer sociale controle – vond in stabiele en welvarende buurten dan in arme en gesegregeerde buurten.

Hoewel criminografische studies hebben aangetoond dat buurten verschillen met betrekking tot criminaliteitscijfers, heeft de vraag of dat veroorzaakt wordt door een concentratie van criminele individuen in bepaalde buurten, of – tenminste voor een deel – door factoren die met de buurtcontext te maken hebben, nog geen duidelijk antwoord gekregen. In een poging om deze vraag te beantwoorden heeft Wikström de samenhang onderzocht tussen een aantal individuele risicofactoren⁷¹ (gebrek aan ouderlijk toezicht, gebrek aan schoolmotivatie, delinquente vrienden en een positieve houding ten opzichte van delinquentie), enkele buurtkenmerken (Sociaal Economische Status (SES) en de aanwezigheid van sociale woningbouw) en ernstige criminaliteit (autodiefstal, inbraak, grof geweld, ernstige bedreiging, gedwongen seks en drugs-handel). Zoals verwacht werden er meer jongeren in arme dan in welvarende wijken gevonden met gebrekkig ouderlijk toezicht, delinquente vrienden, een hekel aan school en een positieve houding ten opzichte van delinquentie. Wikströms uitkomsten komen naar voren in de volgende tabel.

Tabel 1 Percentage jongens in Pittsburgh dat ernstige delicten gepleegd heeft, naar soort buurt en aantal risicofactoren (gegevens uit de 'Pittsburgh Youth Study')⁷²

<i>SES van de buurt</i>	<i>hoog</i>	<i>gemiddeld</i>	<i>laag (geen soc. woningbouw)</i>	<i>laag (soc. woningb. flats)</i>
<i>risicofactoren</i>				
0	3,4	13,7	13,6	51,3
1-2	32,8	37,5	38,1	53,1
3-6	56,3	60,3	72,9	63,9

Bron: Wikström 1998, 275

Er blijkt een duidelijk verband te bestaan tussen het aantal risicofactoren en ernstig crimineel gedrag in alle buurten met uitzondering van één. In achterstandswijken met sociale woningbouw is er geen samenhang tussen aantal risicofactoren en ernstige delinquentie gevonden. Dit betekent dat in deze buurten de invloed van buurtfactoren op het gedrag van de jongens aanzienlijk sterker is dan die van individuele risicofactoren. Die invloed is met name sterk als er sprake is van geen of slechts een of twee risicofactoren. Als het aantal risicofactoren groot is dan is er geen verschil in criminaliteit tussen buurten.

Deze uitkomsten suggereren dat er een aantal buurtfactoren is dat, bij voldoende concentratie, van buitengewoon sterke invloed is op het gedrag van jongeren. Daarbij dient opgemerkt dat die invloed onafhankelijk is van de aanwezigheid van eventuele risicofactoren in het kind en in het gezin.

Bovengenoemde resultaten zijn van bijzonder belang voor het onderzoek naar de hoge criminaliteitscijfers onder sommige allochtone groepen, in het licht van de toenemende segregatieprocessen in Europese steden. De volgende tabel geeft eerst een overzicht van de groei van etnische minderheidsgroepen in de vier grote steden van ons land, vergeleken met het landelijke niveau.

Tabel 2 Percentage etnische minderheden in de vier grote steden

	1975	1980	1986	1992	1996
Amsterdam	6	11	16	27	33
Rotterdam	6	10	14	25	30
Den Haag	5	9	14	22	32
Utrecht	5	8	9	17	21
Nederland	2	3	4	7	8

Bron: Van Praag 1997

Zoals uit tabel 2 blijkt is die concentratie in de grote steden aanzienlijk groter dan in Nederland in zijn totaliteit. Daar komt bij dat er eveneens een concentratie is van minderheden in specifieke wijken. Op een totaal van 89 wijken had Amsterdam in 1980 slechts één wijk met een concentratie van meer dan dertig procent allochtonen. In 1996 had de stad dertig van zulke wijken en in zeven daarvan was er een meerderheid van allochtone bewoners. In Rotterdam waren er in 1980 slechts drie buurten met meer dan dertig procent minderheden op een totaal van 85 buurten. In 1996 was dit het geval in 27 buurten en in veertien daarvan was de allochtone bevolking in de meerderheid. Concentratiegebieden zijn lage SES buurten met veelal naoorlogse sociale woningbouw van lage kwaliteit, hoogbouw flats uit de jaren 1970 en oude woningen die door huisjesmelkers worden verhuurd. Ruimtelijke segregatie is echter eveneens sociale segregatie: zowel werkloosheid als uitkeringsafhankelijkheid zijn hoog in concentratiegebieden en het aantal één-oudergezinnen met een laag inkomen is onder de Surinaamse en Antilliaanse groep hoger dan in andere buurten. Contacten met de autochtone bevolking zijn minimaal, de opleiding van ouders is laag en die blijft laag voor de kinderen, die op vierjarige leeftijd op school komen zonder (voldoende) Nederlands te spreken.⁷³ Dertig procent van de basisscholen in de grote steden en veertig procent van die in Amsterdam zijn concentratiescholen met een aandeel van meer dan vijfenzeventig procent leerlingen uit etnische minderheidsgroepen. Onderzoek heeft aangetoond dat de prestaties van de zogenaamde 'zwarte scholen' gemiddeld lager liggen dan die van 'witte scholen'. Prestatienormen in die zwarte scholen worden dikwijls verlaagd en

veel van de leerlingen worden verwezen naar het VMBO (Voorbereidend Middelbaar en BeroepsOnderwijs).⁷⁴ In Amsterdam verlaat bovendien de helft van de allochtone leerlingen voortijdig de school.

Een concentratie van verpaupering, armoede en gebrek aan perspectieven leidt tot een groeiend isolement in de samenleving.⁷⁵ Aangezien men niet meer gelooft in de inherente rechtvaardigheid van het systeem, worden centrale waarden zoals een goede opleiding, hard werken, ambitie, eerlijkheid en zelfstandigheid niet langer aanvaard.⁷⁶ Contacten met jonge allochtonen brengen dikwijls frustraties, bitterheid en woede aan de oppervlakte. Uitkeringsafhankelijkheid, anti-sociaal en crimineel gedrag worden dan beschouwd als aanvaardbare vormen van calculerend, profijtzoekend gedrag en niet als levenswijzen die men afkeurt en moet zien te voorkomen.

In het Rotterdamse onderzoek is onder meer naar een mogelijk verband tussen bepaalde risicofactoren en de woonbuurt gekeken. Het statistisch bureau van de stad Rotterdam (COS) heeft voor alle 85 buurten van de stad achterstandscores uitgerekend, die gebaseerd zijn op het percentage werklozen, het percentage uitkeringen, inkomen per hoofd van de bevolking, geografische mobiliteit (aantal mutaties), waarde van de woningen, gemiddeld opleidingsniveau en gestandaardiseerde mortaliteit (rekening houdend met de samenstelling van de populatie).⁷⁷ In eerste instantie werd geen enkel verband gevonden tussen achterstandscores en delinquent gedrag: de scores op een delinquentieschaal waren onafhankelijk van het type buurt waarin de jongeren woonden. Wel was uit het onderzoek naar voren gekomen dat bepaalde risicofactoren – zoals een gebroken gezin, een slechte relatie met de ouders, gebrekkig ouderlijk toezicht, mishandeling door de ouders en slechte schoolprestaties – een sterke samenhang met delinquentie vertoonden. Teneinde enige indicatie te verkrijgen over de vraag of er wellicht sprake is van interactie-effecten tussen woonbuurt en risicofactoren hebben we de tien beste buurten met de tien slechtste buurten en die daar tussenin zitten met elkaar vergeleken. Daarbij kwam allereerst naar voren dat als geen van de genoemde risicofactoren aanwezig is, het delinquentieniveau van jongeren in slechte buurten hoger is dan dat van jongeren die in de beste buurten wonen. Daarnaast zagen we dat er in alle buurten een verband is tussen het aantal risicofactoren en de scores op de delinquentieschaal. Interessant is echter dat het effect van de aanwezigheid van drie tot vijf risicofactoren verreweg het sterkst is in de beste woonbuurten. Het ziet ernaar uit dat juist in goede buurten de cumulatie van risicofactoren een buitengewoon ongunstig effect heeft op jongeren, in termen van delinquent gedrag, terwijl dat effect in slechte buurten als het ware gedempt wordt door de aard van de buurtinvloeden.

De culturele dimensie

De (sub)culturele theorieën gaan er vanuit dat in onze sterk gedifferentieerde en heterogene samenleving veel conflicterende subculturen bestaan met elk hun eigen waarde-

patroon. In sommige gevallen zal zo'n subcultuur waarden bevatten die door de 'dominante' cultuur als crimineel bestempeld worden. De leden van een dergelijke subcultuur handelen echter in overeenstemming met de waarden en normen van de eigen cultuur.⁷⁸ Deze theoretici zijn van mening dat de mens dermate plastisch en flexibel is dat de cultuur er bij wijze van spreken 'alles' van kan maken. Kornhauser wijst er in dit verband echter op dat in deze redenering geen onderscheid gemaakt wordt tussen cultuur en sociale structuur. Ernstige conflicten ontstaan niet door botsingen tussen culturen, maar door de differentiële distributie van zaken als macht en rijkdom over verschillende sociale posities.⁷⁹ Na Sellin gingen ook Sutherland en Cressey⁸⁰ er vanuit dat criminaliteit het gevolg is van conflicten over waarden en niet van belangen. Jongeren zouden delinquent worden via vele, herhaaldelijke en intensieve interacties en integratie in groepen met een delinquent waardepatroon. Deze theoretische benadering lijkt echter te simplistisch. Hoewel empirisch onderzoek heeft aangetoond dat de delinquente vrienden-groep een aanzienlijk rol speelt bij het totstandkomen van crimineel gedrag, is dit niet de enige en wellicht ook niet de belangrijkste verklarende factor. Wel is het zo dat cultuurgebonden variabelen indirect van invloed kunnen zijn op de ontwikkeling van criminaliteit omdat ze door hun invloed op het socialiseringsproces de maatschappelijke integratie van jongeren in de samenleving zouden kunnen bemoeilijken.

In dit opzicht belangrijke waarden zijn onder meer: traditionalisme – bijvoorbeeld in de religiebeleving – versus modernisme; respect voor autoriteit versus democratisch beslissen; individualisering versus gezins- en groepsloyaliteit; opvattingen over presteren in het onderwijs en op de werkplaats; ambities en aspiraties; discipline en uitstel van onmiddellijke behoeftebevrediging; huwelijk en de rol van de vrouw. Daarbij is de veronderstelling dat verschillen in sociale en economische participatie en in cultuurgebonden variabelen tussen het gastland en migrantengroepen alsook binnen deze groepen zelf, mede een verklaring vormen voor verschillen in deelname aan criminaliteit.

Voor deze veronderstelling zijn aanwijzingen voorhanden in de onderzoeksliteratuur. Zo vond Veenman dat Turkse jongeren veelal niet werden aangemoedigd om door te leren omdat het voor een Turkse jonge man belangrijker is om werk te vinden zodat hij een gezin kan onderhouden, dan om onderwijs te blijven volgen.⁸¹ Dit leidt tot een groot aantal voortijdig schoolverlaters, waardoor de werkloosheid onder hen groot is en de verleiding tot het vergaren van illegale inkomsten eveneens. Wat Marokkaanse jongens betreft valt op dat de werelden van volwassenen en hun opgroeiende kinderen zo sterk gescheiden zijn.⁸² Kinderen in de basisschoolleeftijd brengen veel tijd door met leeftijdgenoten zonder enig toezicht van volwassenen, waardoor hun leefwereld veel grotere vrijheden kent dan die van Nederlandse kinderen. Bovendien menen ouders dat als jongens (in tegenstelling tot meisjes) in de puberteit komen, de opvoeding in feite voltooid is. Die grote vrijheid gaat samen met een uitgesproken hedonistische jeugdcultuur. Participatie daarin brengt aanzienlijke financiële kosten met zich mee waardoor druk ontstaat om eerder van school te gaan en inkomsten te genereren – hetzij op de zwarte markt, hetzij door middel van criminele activiteiten. Matza heeft dit

beschreven als een ‘drifting’ proces,⁸³ waarbij gebrekkige informele sociale controle op jongens – in tegenstelling tot meisjes – leidt tot spijbelen, schooluitval, verveling en rondhangen met andere gemarginaliseerde jongeren. Het plegen van ‘kleine’ criminaliteit wordt onderling aangemoedigd en de jongens leren al snel dat er alternatieven voor arbeid zijn die een redelijk inkomen genereren. Sterke groepspressie om deel te nemen aan de consumptieve jeugdcultuur vergemakkelijkt dit proces.⁸⁴ Motor- en fietsdiefstal, heling en drugsdealen zijn populaire criminele activiteiten, waarbij vooral de drugshandel een hoog inkomen garandeert. Criminele activiteiten rivaliseren met regulier werk omdat ze, in ieder geval op de korte termijn, een hogere opbrengst hebben. De criminele levensstijl zal pas worden verlaten als de kosten-batenafweging negatief wordt, bijvoorbeeld door herhaalde detentie of wanneer een vaste relatie of toekomstig huwelijk erdoor wordt bedreigd.

Onderzoekt men de factoren die met succes in het basisonderwijs – en vervolgens in het voortgezet onderwijs – te maken hebben, dan blijken onder meer van groot belang te zijn: de openheid van het gezin voor de Nederlandse samenleving; het stimuleren van omgang met Nederlandse kinderen en het spreken van de Nederlandse taal; het gebruik van culturele voorzieningen, zoals de bibliotheek; en het bezoeken van een gemengde school – in tegenstelling tot de zogenaamde ‘zwarte’ scholen –, evenals goede contacten met leerkrachten.⁸⁵ In het onderzoek van Crul – dat zowel op survey onderzoek als op kwalitatief materiaal is gebaseerd – is nauwkeurig nagegaan welke factoren in waarden, opvoedingsdoelen en opvoedingsgedrag onder Turkse en Marokkaanse gezinnen samenhangen met een succesvolle dan wel mislukkende schoolloopbaan van hun kinderen.

Helaas is er onvoldoende bekend over opvoedingsfactoren die verband houden met ernstig disfunctioneren van jongeren en mogelijk afglijden naar de criminaliteit. De studies die recent over opvoeding zijn verschenen geven hierin onvoldoende inzicht.⁸⁶ Het meeste van dit onderzoek is methodologisch zwak onderbouwd.⁸⁷ Door gebruik te maken van de sneeuwbalmethode is generalisatie moeilijk, zo niet onmogelijk, en er is nauwelijks gebruik gemaakt van controlegegevens, laat staan van controlegroepen. Het zijn stuk voor stuk zonnige boekjes waarin veel over continuïteit en verandering wordt geschreven maar die weinig inzicht geven in de werkelijke mate van acculturatie en in de mogelijke verbanden tussen de opvoeding van de ouders en de maatschappelijk succesvolle dan wel negatieve ontwikkeling van hun kinderen. In dit opzicht is er nog veel onderzoek te doen. Ander, meer sociologisch georiënteerd onderzoek geeft een beter beeld van de wijze waarop culturele verschillen doorwerken in gedrag.⁸⁸ Een belangwekkend beeld van de samenhang tussen verschillen in cultuur en patronen van criminaliteit wordt eveneens geboden in het reeds vermelde onderzoek van de Erasmus Universiteit naar illegale migranten.⁸⁹ In de eerste plaats bleek meer dan de helft van de aangehouden illegalen in de vier grote steden door de politie gepakt te zijn in verband met illegaal verblijf. Elf procent werd aangehouden voor een overtreding (veelal zwartrijden) en een kwart voor kleine delicten. Slechts vier en acht procent werd aangehouden voor respec-

tievelijk een ernstig dan wel een drugsdelict.⁹⁰ Opvallend is echter dat, net zoals dit naar voren komt in politiecijfers en *self-report* onderzoek onder legale jongeren, illegale Turken weinig betrokken zijn bij criminaliteit. Niet alleen werden veel minder Turkse illegalen aangehouden dan Marokkaanse, maar de eerste werden vooral aangehouden in verband met illegaal verblijf en arbeid terwijl dit bij de laatste vooral was in verband met een misdrijf. De onderzoekers schrijven de geringe betrokkenheid van Turkse illegalen bij criminaliteit toe aan hun inbedding in de Turkse gemeenschap en de ondersteuning die ze van die gemeenschap ontvangen. Daardoor hoeven ze niet te vervallen in overlevingscriminaliteit. Daarentegen ontvangen Marokkaanse illegalen weinig of geen steun van hun landgenoten. Zij zijn veel meer aangewezen op illegale inkomsten voor overleving en worden dan ook frequenter aangehouden voor diefstal, inbraak en drugsdelicten.⁹¹ De onderzoekers contrasteren in dit verband de zeer hechte Turkse gemeenschap met hun normen van loyaliteit en solidariteit ten opzichte van landgenoten, met de 'gefragmenteerde' Marokkaanse gemeenschap, die veel meer verdeeld en meer individualistisch is en waarbij de solidariteit beperkt blijft tot de eigen familie en 'stam'.⁹² Bovendien leidt die verdeeldheid tot wantrouwen, waardoor de bereidheid tot steunverlening aan nieuwkomers zeer beperkt is.

Individuele factoren

Eerder is betoogd dat sociale binding en integratie niet uit het niets ontstaan en dat belangrijke structurele achtergrond- en buurtfactoren hierop van invloed zijn. Dit geldt echter ook voor de individuele kinderen en jongeren die aan socialisatieprocessen van gezin, school en leeftijdsgenoten blootstaan. Ook zij zijn geen onbeschreven bladen maar ze brengen een scala van individuele en situationele kenmerken met zich mee.

Er is de laatste tien à vijftien jaar veel empirisch onderzoek verricht naar de invloed van individuele en gezinsfactoren die een risico vormen in termen van anti-sociaal en probleemgedrag.⁹³ Daarbij is een belangrijke vraag in hoeverre latere ongunstige uitkomsten direct kunnen worden verklaard door individuele risicofactoren of door tussenkomst van sociale bindingsprocessen.

Een aantal individuele risicofactoren is geheel of gedeeltelijk aangeboren, zoals temperament, impulsiviteit, intelligentie en hyperactiviteit (ADHD). Daar komt bij dat sommige factoren, zoals agressief gedrag en anti-sociaal gedrag op vroege leeftijd, zeer stabiele kenmerken zijn, die van grote invloed zijn op later gedrag.⁹⁴ Daarnaast kunnen bijvoorbeeld ingrijpende gebeurtenissen (*life events*) een rol spelen waarbij niet zozeer de gebeurtenissen op zichzelf, maar vooral het *aantal* daarvan, van bepalende negatieve invloed kan zijn.⁹⁵ Die factoren kunnen leiden tot gedragsproblemen in het gezin, maar ook tot leerproblemen en probleemgedrag op school.⁹⁶ Daardoor zou het bindings- of integratieproces, zoals dat in de sociale controle theorie geëxpliciteerd wordt, ten

zerste verstoord kunnen worden en daarmee kunnen leiden tot antisociaal gedrag en verschillende vormen van risicogedrag. Hoewel men het onder wetenschappers erover eens is dat erfelijke factoren hoogstens een zwakke samenhang met delinquentie hebben,⁹⁷ kan antisociaal gedrag op school bijvoorbeeld er wel de oorzaak van zijn dat kinderen op school worden afgewezen en dat hun schoolcarrière mislukt. Die mislukking maakt ze vervolgens ontvankelijk voor het omgaan met andere gemarginaliseerde en deviante vrienden en voor psycho-sociale stoornissen, zoals bijvoorbeeld depressies.⁹⁸

Nu is het zeker niet zo dat alle kinderen met gedragsproblemen later delinquent gedrag ontwikkelen. De meeste kinderen 'groeien daar uit' als ze volwassen worden. Wel zijn er bepaalde ongunstige omstandigheden aan te wijzen, zoals wanneer kinderen probleemgedrag tonen op meerdere fronten – zowel thuis als op school –, wanneer het probleemgedrag frequent en intensief is, en wanneer kinderen verschillende vormen van anti-sociaal gedrag vertonen – zoals diefstal en agressie.⁹⁹

Hoewel tot nu toe als afhankelijke variabelen uitsluitend criminele gedragingen aan de orde zijn geweest, zou dit toch tot een te enge opvatting en interpretatie van ongunstige uitkomsten leiden. De besproken onafhankelijke variabelen kunnen namelijk ook heel andere negatieve uitkomsten hebben, met name op het gebied van welzijn en gezondheid. Zo weten we bijvoorbeeld dat criminaliteit samenhangt met een grotere kans op slachtofferschap, voornamelijk omdat daders en slachtoffers van misdrijven jongeren zijn die een overeenkomstige levensstijl hebben: ze gaan veel uit, bezoeken café's, bars en disco's en komen laat thuis.¹⁰⁰ Daarnaast lijden jongeren uit minderheidsgroepen nogal eens onder al dan niet expliciete discriminatie en we zouden dit dan ook willen beschouwen als een vorm van slachtofferschap. Dit is des te belangrijker omdat veelvuldige ervaringen met discriminatie een succesvolle integratie in Nederland in de weg kunnen staan.

Verder is uit onderzoek bekend dat een aantal socio-demografische en sociaal-economische factoren samenhangt met lichamelijke ziektes, geestelijke stoornissen en ongelukken. Zo zijn jonge kinderen uit etnische groepen vaker slachtoffer van een verkeersongeluk en hun overlijdensrisico is eveneens groter dan dat van autochtone kinderen.¹⁰¹ Als oorzaken hiervan worden de zwakke sociale en economische positie en het gebrekkig ouderlijk toezicht genoemd. Anderzijds worden delinquenten vaker in het ziekenhuis opgenomen voor ziektes, verwondingen en ongelukken.¹⁰² Weinig inkomen en een lage opleiding houden eveneens verband met fatale ongevallen door brand, in het verkeer, door verdrinking en door ongelukken in huis.¹⁰³

Factoren die goede voorspellers zijn voor delinquentie, zoals een lage sociaal-economische status, een groot gezin, huwelijksconflicten en gezinsgeweld, voorspellen eveneens psychologische en psychiatrische stoornissen in het gezin. Zo hebben delinquenten, vergeleken met niet-delinquenten, meer last van psychische stoornissen zoals schizofrenie en depressie en lopen ze een groter risico zelfmoord te plegen. Ook jongeren die disciplinaire problemen op school hebben, veel alcohol drinken, soft drugs gebruiken en verkeersrisico's nemen, lopen grotere gezondheidsrisico's.¹⁰⁴ Overigens

blijkt uit het hierboven genoemde onderzoek dat deze afhankelijke variabelen onderling sterk samenhangen.

Een verklarend model

De vraag is nu waartoe de hierboven beschreven theoretische noties en concepten en de daaruit voortgekomen empirische toetsing moeten leiden. Anders gezegd: op welke wijze kunnen zij een leidraad zijn voor meer inzicht in de opvoedings- en samenlevingsprocessen die er de oorzaak van zijn dat disproportioneel veel leden uit etnische minderheidsgroepen behoren tot de 'losers' van onze samenleving: als drop-outs van school, werklozen, criminelen, slachtoffers en (psychisch) zieken. Wil de overheid op dit terrein effectiever kunnen optreden dan is het van belang om tot duidelijker inzichten te komen. Niet alleen in mogelijk geïsoleerde oorzaken van ontsporing, maar vooral in hun onderlinge samenhang en interacties. Wij hebben daarom getracht tot een inzichtelijk, helder en geïntegreerd theoretisch model te komen, dat voortbouwt op de hierboven uiteengezette empirisch getoetste theorieën, en op relevante empirische bevindingen uit de antropologie, sociologie en psychologie.

Dit heeft geleid tot een conceptueel model zoals vormgegeven in figuur 1, waarbij de pijlen de richting van de veronderstelde relaties aangeven, evenals mogelijke interacties. Afhankelijke variabelen zijn naast criminaliteit ook riskante gedragingen zoals overmatig drinken, gokken en drugsgebruik, en slachtofferschap van criminaliteit. Dit is het model dat door ons getoetst wordt in het reeds genoemde onderzoek dat we samen met de GGD uitvoeren.

In de eerste plaats gaan we er vanuit, zoals reeds in de inleiding is gesteld, dat de fundamentele causale processen die tot de ontwikkeling van criminaliteit en andere negatieve uitkomsten leiden, onafhankelijk zijn van land van oorsprong, etnische groep of het land waar men zich heeft gevestigd. Met andere woorden: wij verwachten dat deze processen een universeel karakter hebben.

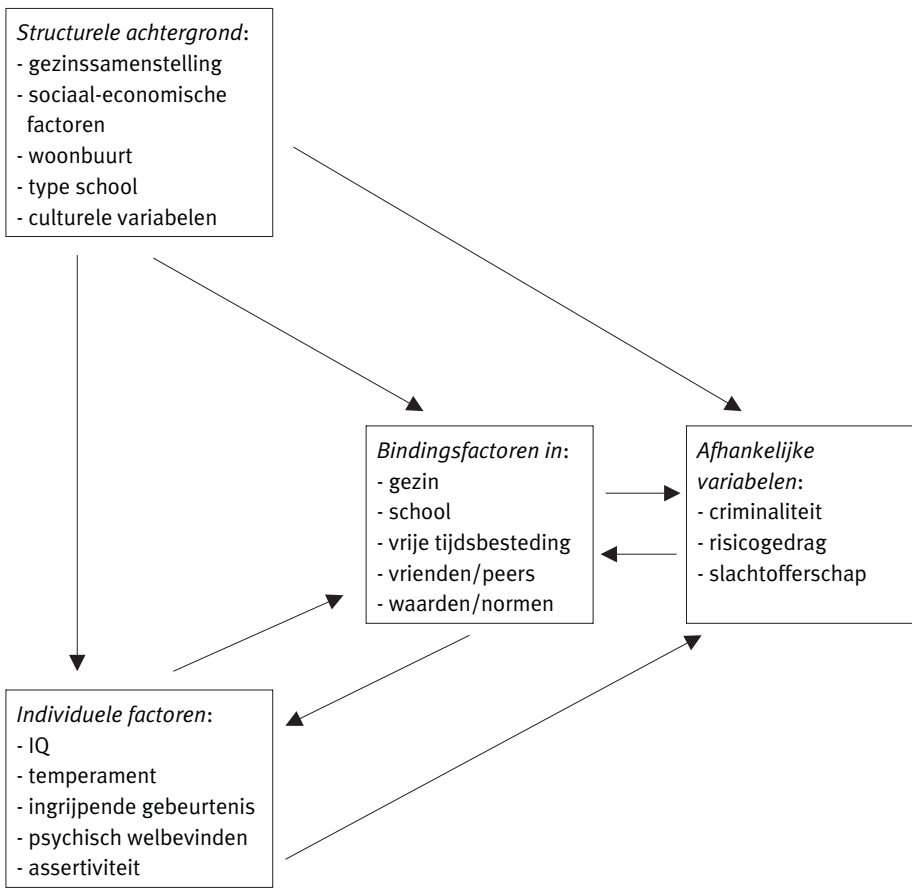
Daarnaast veronderstellen we, op basis van de onderzoeksliteratuur,¹⁰⁵ dat structurele sociale, economische en demografische factoren niet een *direct* verband met criminaliteit hebben, maar dat dit verband *indirect* is en loopt via de aard en omvang van sociale bindingsprocessen. Verder verwachten we dat ook individuele en situationele factoren zowel rechtstreeks verband houden met crimineel gedrag als wel via de intermediaire rol van sociale bindingsprocessen. Tussen de individuele en situationele kenmerken en sociale bindingsfactoren zijn bovendien interacties mogelijk.

In de tweede plaats veronderstellen wij dat verschillen in criminaliteit *tussen* etnische groepen samenhangen met verschillen in sociaal-economische structurele achtergrondfactoren. De buurt waar een jongere woont zal daarin een belangrijke rol spelen, onder meer omdat buurten verschillen in sociale cohesie en derhalve in de mate waarin ze informele sociale controle kunnen uitoefenen op de kinderen en jongeren die daar

wonen. En eveneens omdat buurten verschillen in de gelegenheid die ze bieden tot het verwerven van een legaal dan wel illegaal inkomen. Daarnaast kunnen er eveneens verschillen optreden in cultuurgebonden variabelen tussen groepen en tussen buurten.

In de derde plaats zijn er ook verschillen in deelname aan crimineel gedrag van jongeren *binnen* etnische groepen. We gaan er vanuit dat binnen etnische groepen structurele achtergrondfactoren nauwelijks variëren en dus constant zijn. Desondanks wordt verondersteld dat verschil in delinquentie binnen deze groepen samenhangt met enerzijds een verschil in binding aan sociale instituties zoals gezin en school, en anderzijds met een verschil in acceptatie van specifieke westerse normen en waarden. Terwijl ook hier situatieve factoren zoals bijvoorbeeld het aantal ingrijpende gebeurtenissen waar een jongere mee geconfronteerd wordt, een belangrijke rol kunnen spelen.

Figuur 1 Theoretisch model van structurele achtergrondvariabelen, individuele variabelen, sociale bindingsprocessen en afhankelijke variabelen



Samengevat is onze stelling dat voor alle groepen – ook de Nederlandse jongeren – geldt dat negatieve structurele macrofactoren de capaciteit tot socialisering van opvoeders zwaar belasten. Die factoren zijn onder andere: werkloosheid, armoede, slechte huisvesting, een vervallen buurt met overlast, drugs en criminaliteit, evenals individuele kenmerken die een harmonieuze ontwikkeling van kinderen bemoeilijken. Dit kan leiden tot gebrekkige bindingen aan sociale instituties. Als dat bovendien gepaard gaat met het afwijzen of een selectieve acceptatie van fundamentele westerse waarden – zoals bijvoorbeeld een combinatie van school drop-out en het tegelijkertijd willen deelnemen aan de consumptieve jeugdcultuur – zal dit samenhangen met meer delinquentie. Anderzijds veronderstellen we dat een gunstige sociaal-economische achtergrond en evenwichtige persoonlijke kenmerken een harmonieus opvoedingsmilieu bevorderen, waardoor een goede binding met maatschappelijke instituties totstandkomt en criminaliteit achterwege blijft.

NOTEN

- 1 Wirth 1945.
- 2 Geciteerd in Yinger 1994.
- 3 Yinger 1994.
- 4 Maharidge 1996.
- 5 Van der Leun, Engbersen & Van der Heijden 1998.
- 6 Gevolgd door Rotterdam (11.000), Den Haag (8.400) en Utrecht (2.600).
- 7 Lucassen 1997; Glazer 1997.
- 8 Martens 1995.
- 9 Vermeulen & Penninx 1994.
- 10 Veenman 1997.
- 11 Entzinger 1996.
- 12 Martens 1995.
- 13 Lindo 1997.
- 14 Glazer 1997, 102.
- 15 Zo meldt Glazer bijvoorbeeld dat de zwarte gettobevolking in de Verenigde Staten een heel eigen taal heeft ontwikkeld, die weliswaar gerelateerd is aan, maar verschilt van het Amerikaanse Engels dat leden van de dominante samenleving spreken.
- 16 Tesser et al. 1995.
- 17 Van Heelsum 1997.
- 18 Yinger 1994.
- 19 Mittelbach & Moore 1968.
- 20 Yinger 1994; Glazer 1997.
- 21 Yinger 1994, 160.
- 22 Shadid 1998.
- 23 Shadid 1996.
- 24 Junger-Tas & Van Kesteren 1999.

- 25 Landman 1997.
- 26 Sunier 1997.
- 27 Galenkamp & Tempelman 1997.
- 28 Glazer 1997.
- 29 Groenendijk 1998.
- 30 Staring et al. 1998.
- 31 Bowen & Bok 1998.
- 32 Glazer 1997; Martens 1995.
- 33 Tonry 1995.
- 34 Yinger 1994.
- 35 Junger-Tas 1976.
- 36 Lindo 1997.
- 37 Lindo & Penninx 1992.
- 38 Martens 1995.
- 39 Gerapporteerd op de VIIe Conference on Psychology and Law in Stockholm, 3-6 september 1997.
- 40 Kornhauser 1978; Sampson et al. 1997.
- 41 Massey & Denton 1993.
- 42 Van den Bedem 1993.
- 43 Tesser & Veenman 1997; Crul 2000.
- 44 Veenman 1996a; 1996b.
- 45 Larzele & Patterson 1990; Sampson & Laub 1993.
- 46 Sampson, Raudenbusch e.a. 1997.
- 47 Wikström 1998.
- 48 Shaw & McKay 1942.
- 49 Junger-Tas, Reelick, Bun & Van de Looij [2002].
- 50 Hirschi 1969.
- 51 Sampson & Laub 1993; Sampson et al. 1997; Wikström 1998; Sampson et al. 1999.
- 52 Reckless 1961; Matza 1964.
- 53 Mauss 1990; Komter & Schuyt 1993; Komter et al. 2000, hfst. 6.
- 54 Komter et al. 2000, 32.
- 55 Briar & Piliavin 1965.
- 56 Reckless 1961.
- 57 Hirschi 1969.
- 58 Durkheim 1961.
- 59 Dit is de reden dat wij de term *integratie* verkiezen boven die van *adaptatie* (Martens 1995). *Adaptatie* suggereert dat inspanningen voor goed functioneren in het gastland uitsluitend moeten komen van de kant van de immigrant, terwijl *integratie* ook inspanningen van de kant van het gastland veronderstelt.
- 60 Hirschi 1969.
- 61 Box 1981; Kornhauser 1978.
- 62 Merton 1957; Cloward & Ohlin 1960.
- 63 Kornhauser 1978, 169.
- 64 Larzele & Patterson 1990; Sampson & Laub 1993.
- 65 Sampson & Laub 1993.

- 66 Wiatrowski et al. 1981.
- 67 Sampson & Laub 1993.
- 68 Sampson et al. 1997.
- 69 Sampson et al. 1999.
- 70 Coleman 1988.
- 71 Wikström 1998.
- 72 In: Loeber, Farrington e.a. 1998.
- 73 Tesser et al. 1995.
- 74 Idem.
- 75 Wilson 1987.
- 76 Rank & Hirschi 1988.
- 77 Ook het percentage 'nieuwkomers' is onderdeel van de achterstandscores, maar omdat etniciteit een afhankelijke variabele is in het onderzoek, kan het niet tevens onafhankelijke variabele zijn: daarom is deze factor ten behoeve van het onderzoek uit de achterstandscores verwijderd.
- 78 Sellin 1938.
- 79 Kornhauser 1978, 37.
- 80 Sutherland & Cressey 1955.
- 81 Veenman 1996a; 1996b.
- 82 Pels 1991; Van der Hoek 1994.
- 83 Matza 1964.
- 84 Elliott & Menard 1996.
- 85 Crul 2000.
- 86 Geense & Pels 1998; Distelbrink 1998; Nijsten 1998; Pels 1998.
- 87 Met uitzondering van Nijsten 1998 die een goede aselechte steekproef heeft getrokken en zich veel moeite heeft getroost de validiteit en betrouwbaarheid van de antwoorden te optimaliseren.
- 88 Werdmölder & Meel 1993; Van Hulst & Bos 1993; Bovenkerk 1994.
- 89 Van der Leun et al. 1998; Burgers & Engbersen 1999; Engbersen et al. 1999.
- 90 Van der Leun et al. 1998, 78.
- 91 Burgers & Engbersen 1999.
- 92 Engbersen et al. 1999, 198.
- 93 Farrington 1986; 1987; 1988; Farrington & West 1990; Hirschi 1994; Loeber & Dishion 1983; Loeber & Stouthamer-Loeber 1986.
- 94 Olweus 1979; Huesmann et al. 1984; Loeber 1991.
- 95 Rutter 1979.
- 96 Barnum 1987.
- 97 Rutter & Giller 1983; Loeber & Stouthamer-Loeber 1986.
- 98 Patterson 1994.
- 99 Loeber 1987; 1991.
- 100 Van Dijk et al. 1990.
- 101 Junger 1990; Cummings et al. 1994.
- 102 Farrington 1995.
- 103 Rivera 1995.
- 104 Farrington 1995.
- 105 Larzele & Patterson 1990; Sampson & Laub 1993; Sampson et al. 1997.

Bastion of bindmiddel?

Organisaties van immigranten in historisch perspectief*

In *Heilige wijsheid in Amsterdam* beschrijft de antropoloog Lindo een conflict tussen het bestuur van stadsdeel De Baarsjes en de Turkse moskeevereniging Ayasofya, een vereniging gelieerd aan de Turks-islamitische beweging Milli Görüş.¹ Het conflict ontstond in 1994, nadat Ayasofya een perceel in de wijk had gekocht en daar een moskee en multifunctioneel centrum voor religieuze, culturele en op integratie gerichte activiteiten wilde vestigen. Het stadsdeelbestuur had niet alleen andere plannen met het perceel, maar vooral andere opvattingen over wat ‘op integratie gerichte activiteiten’ waren en wie deze diende uit te voeren. Beide partijen bestreden elkaar met ideologische argumenten. Ayasofya onderbouwde haar claims met het argument van emancipatie door soevereiniteit in eigen kring, daarbij verwijzend naar de Nederlandse geschiedenis van verzuiling:

‘Emancipatie op basis van de eigen cultuur is heel Nederlands. De emancipatie van katholieken en gereformeerden als individuen kreeg pas echt gestalte na de verzuiling, het ontstaan van een netwerk van eigen sociale structuren. (...) De mogelijke emancipatie (en erkenning) van Turken en Marokkanen zal eerder tot stand komen door accentuering van de eigenheid dan via vervaging van de eigen culturele achtergrond door geforceerde assimilatie.’²

De stadsdeelvoorzitter daarentegen beschouwde het beoogde centrum als een ‘Turks bolwerk’:

‘Ik ben er nog steeds van overtuigd dat als je in die wijk, op die plek, een gesloten systeem van voorzieningen toelaat, jongerenwerk, recreatie, opleidingen, winkels, sportvoorzieningen, de santenkraam (...) dat dat ten eerste slecht is voor de emancipatie van de jongeren, met name voor de meiden (...). In een gesloten systeem (...) als het fout zou gaan, door de positie van minderheden hier in dit land, dan wordt dat een bolwerk van fundamentalisten, en moeten we daar dus de extremisten bestrijden.’³

De twee partijen bevochten elkaar tot bij de Raad van State. De controverser weerspiegelt de discussie over de mogelijke of gewenste rol van immigrantenorganisaties. Vormen zulke organisaties bolwerken van particularisme en voorboden van een gesegegerde samenleving? Of zijn zij voor de overheid de aangewezen partners om haar integratiebeleid te realiseren? Vormen ze een bastion waarin immigranten zich kunnen terugtrekken of juist een bindmiddel voor de samenleving? Zo geformuleerd zijn deze vragen ontleend aan de politieke retoriek. Een neutralere analyse is gebaat bij neutralere vragen. *Welke* rol moeten of kunnen immigrantenorganisaties in het integratieproces van nieuwkomers spelen? Wanneer het antwoord op die vraag in uiteenlopende contexten en voor diverse immigrantengroepen anders uitvalt, volgt de vraag naar *het waarom* van de verschillen.

De laatste jaren is in Nederland betrekkelijk veel onderzoek verricht naar hedendaagse organisaties van immigranten.⁴ Daaruit blijkt dat immigranten zich niet in dezelfde mate en niet op dezelfde punten organiseren. Bovendien blijken organisaties in de loop van de tijd sterk te kunnen veranderen in aantal, aard en oriëntatie. In alle gevallen zijn religieuze en sociaal-culturele organisaties verreweg het belangrijkste: organisaties met een politiek of sociaal-economisch doel zijn zeldzaam.

Verschillen tussen groepen immigranten in de aard en omvang van hun organisaties vinden enerzijds een verklaring in de kenmerken van de immigrantengroepen zelf, zoals beschikbare sociale en culturele hulpbronnen, voorkeuren, oriëntatie op het land van herkomst, de aard van de immigratie en de leeftijdsopbouw en sekseratio van de immigrantengemeenschap.⁵ Verschillen kunnen anderzijds worden verklaard uit de geleghedenstructuur van de samenleving waarin men zich heeft gevestigd.⁶ De vraag is dan in de eerste plaats of en in hoeverre immigranten aansluiting zoeken en vinden bij bestaande organisaties. Als dat niet of slechts gedeeltelijk lukt, is het vervolgens de vraag of ze eigen organisaties kunnen en willen oprichten. Hierbij speelt opnieuw de geleghedenstructuur een rol. In het meest extreme geval is de formele organisatie van vreemdelingen verboden, zoals in Frankrijk tot 1981 het geval was. Wanneer organisaties zijn toegestaan, gaat het erom of de overheid die organisaties of hun activiteiten erkent en ondersteunt.⁷ Het minderhedenbeleid in Nederland, dat vanaf 1981 een duidelijke taak en betrokkenheid van organisaties stipuleerde en daarvoor subsidiegelden vrijmaakte, heeft waarschijnlijk het aantal organisaties doen toenemen.⁸ De aard, doelstellingen en oriëntaties van de organisaties zijn er eveneens door beïnvloed. Zo is aannemelijk dat het relatief grote aantal Turkse en Marokkaanse organisaties gericht op de opheffing van de zogenaamde dubbele achterstandspositie van vrouwen, deels een weerspiegeling is van Nederlandse emancipatie-idealen. Het aanspreken van organisaties als vertegenwoordigers van een immigrantengemeenschap leidt bovendien tot formalisering van de positie van die organisaties en daarmee tot continuering en versterking.⁹

De mate waarin en de wijze waarop immigranten zich organiseren zijn dus zowel afhankelijk van kenmerken van immigrantengroepen als van de mogelijkheden en beperkingen in de ontvangende samenleving. Het ontwikkelingsproces van organisaties

is een wisselwerking tussen deze factoren. In het algemeen is de invloed van achtergrondkenmerken het meest herkenbaar in de beginfase van het vestigingsproces. Zo waren organisaties van Turken en Marokkanen in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw bijna een afspiegeling van de (politieke) organisaties in Turkije en Marokko. Er was een sterke oriëntatie op het land van herkomst, die samenhang met de gedachte dat het verblijf in Nederland slechts tijdelijk zou zijn. In de volgende fase, globaal vanaf 1975, vond op grote schaal gezinshereniging plaats, waardoor de immigrantenpopulaties niet langer uit overwegend alleenstaande, jonge mannen bestonden. Veel Turken en Marokkanen gingen de islam bovendien meer en meer zien als een ‘etnisch baken’ dat hen onderscheidde van de rest van de samenleving. Het aantal religieuze organisaties nam toe. In de jaren negentig werden de Turkse en Marokkaanse gemeenschappen meer divers, mede door het aantreden van een tweede generatie die haar onderwijs carrière in Nederland had gevolgd en meestal hier was geboren. Nu werden ook de organisaties meer divers: toneel- en sportclubs en muziek- en taalverenigingen kregen een plaats, naast organisaties die zich concreet met de maatschappelijke positie van groepen bezighielden, zoals huiswerkklassen, buurtwerk en jongerenopvang. De initiatieven verraden zowel een maatschappelijke oriëntatie op de Nederlandse samenleving, als een behoefte aan het ontwikkelen van etnisch-specifieke activiteiten. De Molukse en Surinaamse organisaties kenden een ander startpunt dan de Turkse en Marokkaanse, maar ook bij hen weerspiegelen de organisaties de voortgang van het vestigingsproces.

Hedendaagse analyses van immigrantenorganisaties hebben als nadeel dat het gaat om momentopnames van een langdurig integratieproces waarvan we de uitkomst nog niet kennen. In dit essay zullen we de analyse verdiepen door de rol van immigrantenorganisaties in Nederland te beschouwen over een periode van vier eeuwen. Dit historisch perspectief maakt het mogelijk om de wezenlijke en permanente factoren die bijdragen aan het ontstaan en functioneren van immigrantenorganisaties te onderscheiden van tijdelijke en incidentele factoren.

Immigrantenorganisaties en integratieprocessen in de Nederlandse geschiedenis

Voor de historische analyse van de rol van immigrantenorganisaties bekijken we deze organisaties van twee kanten. Vanuit het perspectief van de samenleving van vestiging gaat het om vragen als: hoe zag de politieke gemeenschap waarin immigranten zich vestigden er in het verleden uit?; welke opvattingen heersten er over (verschillende groepen) nieuwkomers en hun plaats in de (politieke) gemeenschap?; welke mechanismen van in- en uitsluiting golden voor nieuwkomers en wie waren de belangrijke actoren daarbij?; hoe sterk bemoeiden overheden en andere actoren zich met nieuwkomers? Vanuit het perspectief van immigranten gelden vragen als: op welke gronden en

op welke terreinen namen zijzelf het initiatief om zich te organiseren en waar konden zij aansluiten bij bestaande organisaties?; welke functies hadden die organisaties en voor wie?; welke veranderingen traden in de loop van de tijd op? Met deze laatste vraag zijn we terechtgekomen bij de kernvraag: in hoeverre weerspiegelt het ontwikkelingsproces van immigrantenorganisaties de wisselwerking tussen kenmerken van immigrantengroepen en kenmerken van de samenleving van vestiging?

De antwoorden op deze vragen blijken over een periode van vierhonderd jaar aanmerkelijk te verschillen. We verdelen deze lange periode voor de overzichtelijkheid in drieën: de periode van de Republiek (circa 1580-1795), de negentiende eeuw en de eerste helft van de twintigste eeuw, en de periode na de Tweede Wereldoorlog. Per tijdvak gaan we systematisch op voornoemde vragen in. Voordat we dat doen, plaatsen we twee kanttekeningen.

De eerste kanttekening heeft betrekking op de omvang en de aard van de immigratie, die sterk varieerde in de hier beschreven periode van vier eeuwen.¹⁰ In de zestiende eeuw nam, met de welvaart, de emigratie naar Nederland toe. Het merendeel van de immigranten was afkomstig uit de buurlanden. Omstreeks 1620 vormden immigranten naar schatting tien procent van de Nederlandse bevolking. In steden kon hun aandeel oplopen tot een kwart van de bevolking.¹¹ Immigratie was, ook toen al, vooral een stedelijk fenomeen. Gedurende de achttiende eeuw schommelde hun aandeel landelijk rond de zes procent. Na 1780 stagneerde de economie en liep het aandeel immigranten terug, naar twee procent rond 1860. Pas na 1965 nam het aandeel weer toe, tot een niveau net onder dat van de zeventiende en achttiende eeuw.¹² Vanaf 1972 werd de buiten-Europese herkomst belangrijker. Niet zozeer de reistijd, als wel de gereisde afstand werd steeds groter. Ook de aard van de immigratie veranderde. Tot omstreeks 1900 kwam een groot aantal migranten als trekarbeider of trekhandelaar naar Nederland. Zij keerden merendeels in de wintermaanden terug naar hun geboorteland. Aan het einde van de negentiende eeuw verdween deze seizoenmigratie vrijwel geheel. Migranten kwamen weliswaar nog steeds vaak met de bedoeling tijdelijk te blijven, zoals de gastarbeiders van de jaren zestig van de twintigste eeuw, maar die eventuele terugkeer was niet meer aan een seizoen gebonden.¹³

De tweede kanttekening betreft de vraag welke organisaties we tot die van immigranten moeten rekenen. Dat is niet altijd zonder meer duidelijk. Hoe moeten we bijvoorbeeld de Waalse Kerk beschouwen? Deze kerk begon in de zestiende en zeventiende eeuw als een organisatie van Zuid-Nederlandse vluchtelingen. Een eeuw later ving zij Franse hugenoten op. Ofschoon de Waalse Kerk wel degelijk een hulporganisatie voor hugenoten was, is het de vraag in hoeverre het om een eigen organisatie van hugenoten ging. Een vergelijkbaar later voorbeeld is de Chinese vereniging Chung Hwa Hui, die in 1931 in Katendrecht ontstond. Deze vereniging werd opgezet door Chinese studenten uit Nederlands-Indië, met als doel hulp te verlenen aan de zogenaamde 'pindachinezen' in Rotterdam. De Chinese studenten behoorden tot een andere sociale klasse, spraken een andere taal en kwamen uit een andere streek dan de pinda-

verkopers.¹⁴ We hebben ervoor gekozen in deze beschouwing een ruime definitie aan te houden en dit soort organisaties in te sluiten.

Bij onze verantwoording van de keuzes van de organisaties is het belangrijk te wijzen op de selectiviteit van historische bronnen. Die selectiviteit en derhalve vertekening van het beeld doet zich op vier punten voor. Ten eerste vormen de bronnen slechts een weerslag van de formele organisatie; de informele heeft zelden sporen nagelaten. De bronnen weerspiegelen hierdoor eigenlijk niet de mate waarin groepen tot organisatie overgingen, maar vooral de mate van *formele* organisatie. Hier kan zich een zekere vertekening voordoen ten nadele van vrouwen. Uitsluiting van formele organisaties kan ertoe hebben geleid dat zij vooral informele organisaties vormden en daarmee tot onzichtbaarheid in bronnen.

De tweede vertekening betreft de vlottende bevolking van kooplieden, marskramers, seizoenarbeiders, zeelieden en soldaten. Juist omdat zij slechts tijdelijk aanwezig waren, zijn deze groepen niet altijd terug te vinden in de Nederlandse archieven. De sporen van hun organisaties moeten wellicht eerder buiten de landsgrenzen worden gezocht.

De derde vertekening is er een ten gunste van vluchtelingen. Vluchtelingen – die groepsgewijs, in grote aantallen en in een korte periode naar Nederland kwamen – werden anders behandeld dan individueel komende immigranten. In alle gevallen leidde hun komst tot een toename van overheidsbemoediging, hetgeen weer reacties oproep van andere instanties. Over vluchtelingen, die geringer in aantal waren dan de continu maar druppelsgewijs komende economische immigranten, is derhalve meer in de archieven te vinden.

Ten slotte is de bronvorming afhankelijk van de instellingen waarbij immigranten zich aansloten. Deze aansluiting verliep bijvoorbeeld voor katholieke immigranten anders dan voor protestantse, omdat de laatsten hun eigen minderheidskerk vormden. Katholieke immigranten werden opgenomen in de Katholieke Kerk en werden daardoor relatief onzichtbaar.

Het stedelijk-corporatieve regime van de Republiek: circa 1580-1795

Toelating van vreemdelingen en de politieke gemeenschap

In de Republiek waren vreemdelingen niet noodzakelijkerwijs mensen die buiten de landsgrenzen waren geboren. Tot de negentiende eeuw was iedereen die van buiten de stad of het gewest kwam een vreemde, die soms werd achtergesteld bij ingeborenen.¹⁵ De politieke eenheid waarmee immigranten primair te maken hadden, was de stad. Er waren vrijwel geen landelijke of gewestelijke verordeningen voor immigratie of de vestiging van immigranten. De gewesten waren soeverein en daarbinnen hadden de ste-

den een grote mate van autonomie. De gewestelijke regelgeving beperkte zich tot plakaten tegen joden en zigeuners. Overheden probeerden vooral greep te krijgen op rondreizende vreemdelingen.¹⁶ Zij werden, ondanks hun zeer uiteenlopende achtergrond, onder één noemer gebracht. In het vreemdelingenbeleid werd zo onderscheid gemaakt tussen vreemdelingen en rondreizende vreemdelingen.

De praktijk van het vreemdelingenbeleid werd hoofdzakelijk bepaald door de inrichting van de armenzorg. Iedere plaats was verantwoordelijk voor de ondersteuning van haar 'eigen' armen. Rondreizenden pasten slecht in die structuur, omdat voor hen niemand in het bijzonder verantwoordelijk was. Daarnaast speelde de belastingpolitiek een rol. Het ontbreken van een woonplaats betekende dat mensen zich konden onttrekken aan het betalen van lokale belastingen. Dit argument was niet alleen van belang voor de lokale overheid, maar ook voor de gevestigde handelaren. Rondreizende handelaren zouden in het voordeel zijn en bijgevolg oneigenlijk concurreren.

In de zeventiende eeuw werd in sommige gewesten vastgesteld dat iemand tot één jaar na vertrek aanspraak kon maken op ondersteuning door de verlaten woonplaats. Hiermee werd de nieuwe woonplaats voor één jaar gevrijwaard van aanspraken op ondersteuning. Dit systeem werd in de achttiende eeuw geformaliseerd met de invoering van de akten van indemniteit.¹⁷ Hiermee stelde een persoon of instelling zich borg voor de onderstand wanneer iemand tot armoede verviel. In theorie zou zo duidelijk moeten zijn wie recht had op ondersteuning en wie dat moest betalen. De uitvoeringspraktijk bleek echter per stad te verschillen, en binnen de steden voor verschillende categorieën immigranten.

Ondanks de stedelijke autonomie was het beleid in de praktijk echter overal min of meer gelijk.¹⁸ In het algemeen waren immigranten tot de late zestiende eeuw in principe welkom, met uitzondering van joden, zigeuners en vreemde bedelaars. Die 'gastvrijheid' hing direct samen met de stedelijke oversterfte in die tijd; de sterfte in de stad was zo groot dat steden slechts konden blijven bestaan als de bevolking werd aangevuld door nieuwkomers. Na 1600 gingen de aan de vestiging van vreemdelingen gestelde eisen per stad meer verschillen. Joden werden bijvoorbeeld geweerd uit Utrecht, Delft, Schiedam, Gouda, Deventer en Zutphen. Wanneer zij wel tot een stad werden toegelaten, accepteerden de meeste gilden hen vervolgens niet.¹⁹ De joden waren dan ook aangewezen op beroepen waarvoor geen gilden bestonden: voornamelijk handel in lommen en tweedehands goed en venthandel. Sommige joden gingen in de internationale handel, die evenmin door gilden werd gereguleerd.

Binnen sommige steden hadden naast de gilden ook buurten iets te zeggen over wie er werden toegelaten. Buurtbewoners waren gezamenlijk verantwoordelijk voor het betalen van lasten die voortvloeiden uit buurtonderhouds- of herstelwerkzaamheden. Zij waren voorts verantwoordelijk voor het nemen van brandwerende maatregelen, moesten deelnemen aan de 'buurspraak' en besluitvorming, waren verplicht elkaars begravenissen bij te wonen en beheerden gezamenlijk de 'buurpot'. Er werd rondgegaan met een armenbus om nooddriftige buurtbewoners te kunnen steunen. Omdat

de buurt een deel van de zorg droeg voor haar eigen armen, had ze ook belang bij de toelating van vreemdelingen en derhalve soms inspraak.²⁰

Burgerschap, gilden en steunfondsen

Ten tijde van de Republiek bestond de stadsbevolking in politieke zin uit burgers of poorters, ingezetenen en vreemdelingen. De laatsten hadden de minste macht, ook vanwege hun tijdelijke aanwezigheid. Burgerschap was verplicht voor het uitoefenen van politieke rechten en openbare ambten. Burgers konden aanspraak maken op berechting door de schepenbank in de eigen stad, op tolvrijheid en op verschillende vormen van armenzorg van stadswege. Burgerschap werd verkregen door geboorte uit burgers, door schenking of koop en soms door huwelijk.²¹ Steden konden individuen het burgerschap schenken vanwege een bijzondere prestatie. Aan sommige vluchtelingen werd collectief het burgerschap verleend, bijvoorbeeld aan de hugenoten. De meest gangbare manier voor mensen van buiten om burger te worden, was koop. Daarvoor moesten leges worden betaald, die varieerden naar tijd en plaats.²² Door verhoging of verlaging van de leges trachtten steden de toestroom te reguleren van mensen van buiten.

Ingezetenen waren immigranten die reeds gedurende enige tijd in de stad woonden. Zij hadden meer rechten dan vreemdelingen, maar minder dan burgers. Ze werden niet beschermd door de schepenbank, konden geen ambten bekleden en waren uitgesloten van lidmaatschap van de gilden.²³ Wanneer zij het burgerschap niet konden of wilden verwerven, konden zij slechts als loonafhankelijken werken. Ingezetenen konden in principe wel rechten op armenzorg verwerven, nadat ze gedurende een aantal jaren inwoner van de stad waren geweest en in die tijd in het eigen levensonderhoud hadden voorzien.

Het burgerschap was dus vereist om lid te kunnen worden van de gilden. Voor dat lidmaatschap moest worden betaald, maar de tarieven waren niet voor iedereen gelijk. Zonen en schoonzonen van gildemeesters betaalden gewoonlijk de helft van het bedrag dat ingeboren andere mannen betaalden. Mensen van buiten de stad betaalden het dubbele.²⁴ Uitsluiting van de gilden betekende niet alleen uitsluiting van een groot aantal beroepen en binnen die beroepen van de positie van zelfstandige, maar ook uitsluiting van andere voorrechten. De gilden hadden hun eigen 'bossen' of 'bussen' waaruit begrafenissen werden betaald en soms ook een uitkering werd verstrekt bij ziekte of werkloosheid.²⁵

Ofschoon er formele drempels waren voor de toetreding tot de gilden en het verwerven van burgerschap, was het voor buitenstaanders geenszins onmogelijk om gildelid of burger te worden en veel nieuwkomers werden dat ook.²⁶ Zo was volgens Panhuysen 37 procent van de leden van het Amsterdamse kleermakersgilde in de periode van 1730 tot 1811 afkomstig uit Duitsland, 22 procent kwam uit de Noordelijke Nederlanden en

slechts 21 procent uit Amsterdam zelf.²⁷ Gildelidmaatschap was bovendien geen vereiste om binnen de stad een bestaan te vinden. Dienstpersoneel en handelaren bijvoorbeeld konden buiten de gilden aan werk komen.

Werknemers in sectoren die niet werden gereguleerd door de gilden, of werknemers die geen lid wisten te worden, richtten hun eigen steunfondsen op.²⁸ Ofschoon ook niet-immigranten zulke steunfondsen hebben opgericht, waren het vooral immigranten die hierin een belangrijke rol speelden. In Haarlem zetten immigranten uit Westfalen, die als textielarbeiders werkten, in 1631 als eersten een fonds op. Deels kwamen immigranten tot deze vorm van organisatie omdat ze er reeds vóór hun migratie mee bekend waren. Maar zulke fondsen werden ook gestimuleerd door de onzekere toestand van de bedrijfstakken waarin zij werkzaam waren. Volgens Bos heeft de constante stroom immigranten de behoefte aan eigen steunfondsen sterk bevorderd.²⁹

Kerken, immigranten en stedelijke overheden

Behalve het gewest, de stad, de gilden en de buurt, speelden de kerken een rol in het vreemdelingenbeleid, omdat zij verantwoordelijk waren voor armlastige geloofsgenoten. Daarbij was de positie van de verschillende kerken niet gelijk. De Lutherse en de Waalse Kerk bijvoorbeeld, waren niet alleen minderheidskerken maar tevens immigrantenkerken. Voor de Joodse Kerk ging dit slechts gedeeltelijk op. Indien de minderheidskerk een immigrantenkerk was, viel organisatie op religieus gebied samen met zelforganisatie. Het merendeel van de immigranten behoorde echter niet tot een minderheidskerk die tevens immigrantenkerk was. Dit gold in ieder geval voor de katholieke, maar ook voor veel protestantse immigranten. Indien kerken de toevloed van vreemde geloofsgenoten financieel niet aankonden, stonden twee mogelijkheden open. Ze konden de stedelijke overheid vragen financieel bij te springen, of ze konden haar verzoeken de immigratie van hun geloofsgenoten aan banden te leggen. Zo verzochten de parnassijns (kerkmeesters) van de joodse gemeente in de stad Utrecht in 1803 de vroedschap om aan joden die zich in de stad wilden vestigen een prohibatieve belasting op te leggen.³⁰ Het voorgestelde belastingbedrag was zó hoog, dat het in de praktijk zou neerkomen op wering van vrijwel alle joodse immigranten.

De kerken hadden nog een andere mogelijkheid om de aanslag op hun armenkas af te weren. Wanneer het aantal onder hun hoede vallende armen de mogelijkheden van de kerkelijke armenkas te boven dreigde te gaan, konden zij de definitie herzien van wie tot hun kerk behoorde wel Portugese, maar geen Hoogduitse joden bijvoorbeeld. We beschrijven hier kort drie casussen ter illustratie van de rol van kerken, maar ook van de dilemma's waarmee zij werden geconfronteerd. Aan de hand van deze casussen geven we 'de macht van de definitie aan' en hoe die bijdroeg tot groepsvorming.

De Lutherse Kerk en lutherse immigranten

Binnen de Lutherse Kerk namen de Zuid-Nederlanders aanvankelijk een belangrijke plaats in, maar sinds het midden van de zeventiende eeuw konden vrijwel alle lutheranen hun herkomst op een Duitse of Scandinavische oorsprong terugvoeren.³¹ Geografische oorsprong, taal en religieuze zelforganisatie vielen hierdoor grotendeels samen. De Lutherse Kerk was een goedgeorganiseerde minderheids- en immigrantenkerk, met eigen armenzorg en een wees- en bejaardenhuis. In de praktijk was de lutherse gemeenschap echter minder een eenheid dan op het eerste gezicht lijkt. Jaren achtereen en steeds opnieuw werd strijd gevoerd over de vraag of er een Duits- of Nederlandsprekende predikant moest worden aangesteld. Die strijd ging niet alleen over wie het best verstaanbaar was voor de kerkbezoekers. De inzet was vooral aanpassing aan Nederland dan wel oriëntatie op het herkomstgebied. Daarmee samenhangend speelde ook de mate van orthodoxie een rol. Enkele episodens uit de geschiedenis van de Lutherse Kerk kunnen dat verduidelijken.

In Holland ontwikkelde zich binnen de Lutherse Kerk een stroming die zich minder vijandig opstelde tegenover ander godsdiensten dan gebruikelijk was in Duitsland. Dit was een logische houding, gezien de positie van de lutheranen als kleine religieuze minderheid binnen de Republiek. In veel Duitse gebieden had de Lutherse Kerk het karakter van een staatskerk en was zij strenger in de leer.³² De orthodoxe Duitse theologische opvattingen werden in de Republiek verkondigd door predikanten die hun opleiding aan Duitse universiteiten hadden gevolgd. Amsterdamse aanhangers van de Hollandse richting probeerden dit te veranderen door het opzetten van een eigen opleiding.

Binnen de Utrechtse Lutherse Kerk, waar vanaf begin 1608 in het Duits werd gepreekt en vanaf 1638 ook in het Nederlands, ontwikkelde zich in de tweede helft van de achttiende eeuw een hevig conflict. Na 1770 wilde een gedeelte van de gelovigen, overwegend in Nederland geboren lutheranen, dat de Duitse preek werd afgeschaft. Zij stelden dat vreemdelingen die Nederlands geld accepteerden, zich ook aan de Nederlandse taal moesten gewennen. Ze dreigden niet meer bij te dragen aan de collecte. De kerkenraad schaarde zich achter hun wens voor een Nederlandstalige predikant. Een ander deel van het kerkvolk, waarschijnlijk de meerderheid, wenste echter vast te houden aan een Duitstalige predikant. Deze voornamelijk in Duitse streken geboren immigranten voerden op hun beurt aan dat vreemdelingen anders de preek niet meer konden volgen. Zij vroegen het stadsbestuur om in te grijpen en de beroeping van een Hoogduitse predikant mogelijk te maken. Het stadsbestuur kwam aan deze wens tegemoet.

Het conflict binnen de Lutherse Kerk werd aangewakkerd door de politieke strijd tussen patriotten en orangisten (1780-1787), die in het voordeel van de laatsten werd beslecht. De patriotten zagen hun nederlaag als een direct gevolg van 'buitenlands geweld' (de inval van de Pruisische troepen) en dat gaf nieuw

voedsel aan anti-Duitse gevoelens bij sommige leden van de lutherse gemeente. Het conflict werd beslecht door het ontslag van de Duitse predikant in 1797. Volgens Rommes brak de lutherse gemeente van Utrecht met deze gebeurtenis 'op symbolische wijze met haar historische wortels als Duitse immigrantengemeenschap en werd definitief een Nederlandse gemeente'.³³ Daaraan droeg bij dat het aantal Duitsers binnen de gemeente in deze periode sterk was teruggelopen en het merendeel van de gemeenteleden in Nederland was geboren. De politieke omslag van 1795 (het einde van de Republiek) speelde ook een rol. De invoering van de scheiding tussen kerk en staat ontnam het Utrechtse stadsbestuur de mogelijkheid om de Duitstalige predikant nog langer te steunen tegen de wens van de kerkenraad in. Na het wegvallen van deze steun werd de positie van de predikant onhoudbaar. Het conflict in Utrecht en vergelijkbare conflicten elders hadden overigens tot gevolg dat de Hersteld Lutherse Kerk zich in 1792 van de Lutherse Kerk afsplitste. In deze richting verenigden zich de orthodox-lutherse en Duits-georiënteerde lutheranen.

Joodse kerkgemeenschappen

De joodse geloofsgemeenschap was in lang niet alle tijdvakken een immigrantengemeenschap.³⁴ In het begin van de zeventiende eeuw kwamen Portugese (sefardische) joden naar Nederland, in de jaren dertig van dezelfde eeuw Hoogduitse of asjkenazische joden uit Duitsland en Polen en later ook uit Litouwen, Frankrijk en Praag. Rond 1700 bestond de joodse gemeenschap in Nederland uit mensen die noch hun taal (Portugees en Jiddisch), noch hun geografische oorsprong deelden. Bovendien behoorden beide groepen tot verschillende sociale klassen: de Portugese joden hoorden merendeels tot de bovenlaag, de Hoogduitse tot de onderlaag. Deze verschillen resulteerden in twee gescheiden geloofsgemeenschappen: de Portugees-joodse natie en de Hoogduits-joodse natie. Toen in de zeventiende eeuw het aantal asjkenazische joden toenam, dwongen de sefardische joden hen een eigen gemeenschap op te richten. De asjkenazische joden mochten niet langer de diensten in de sefardische synagoge bijwonen en hun doden ook niet meer op de Portugese begraafplaats begraven. De Hoogduitse joden kregen hun eigen synagoge, vleeshal en begraafplaats.

Na pogroms in Polen (1648-49) nam in Amsterdam het aantal Poolse joden toe. Tot ongenoegen van de Hoogduitse gemeente stichtten zij in Amsterdam een eigen gemeente met een eigen rituele bad- en begraafplaats. Behalve dat er nu een Hoogduitse, Portugese en Poolse gemeenschap bestond, was de Hoogduitse gemeenschap nog verdeeld in betalende en niet-betalende leden. De eersten hadden een zitplaats in de synagoge, vervulden erefuncties tijdens de dienst en mochten gebruikmaken van het rituele bad en de begrafeniscolleges. De niet-betalende of bijzittende leden werden gedeeltelijk uitgesloten van het officiële

religieuze leven. Zij reageerden hierop met de oprichting van onofficiële religieuze instellingen. Het gevolg was dat de joodse gemeenschap, althans in Amsterdam en tot de opheffing van de Poolse gemeenschap in 1673, uit vier groepen bestond. Buiten Amsterdam was dat niet het geval; de Portugese gemeenschap bestond feitelijk alleen in de hoofdstad, met een kleine groep in Den Haag, en de Hoogduitse gemeente was behalve in Amsterdam in de gehele Republiek te vinden. Waar de gemeenschap kleiner was, was de eenheid groter.

In de achttiende eeuw kende de Hoogduitse gemeente nog wel immigratie. De Portugese gemeenschap werd toen echter vooral gevormd door joden wier (over)grootouders immigranten waren. De Portugees-joodse Kerk was op dat moment wel een minderheidskerk, maar geen immigrantenkerk meer. Een eeuw later gold hetzelfde voor de Hoogduitse gemeenschap.

De verschillende joodse gemeenschappen hadden niet alleen zeggenschap op religieus gebied, maar ook op burgerlijk en strafrechtelijk terrein. De bestuurders konden huwelijken verbieden, bijvoorbeeld tussen een weduwe en haar zwager, vóór het huwelijk geboren kinderen uitsluiten van de gemeenschap en joden beboeten die vlees buiten de vleeshal kochten. Om hun gezag te kunnen uitoefenen, riepen de parnassijns regelmatig de hulp in van de stadsbestuurders, die hen het recht verleenden om boetes af te dwingen. Meningsverschillen tussen de diverse joodse gemeenschappen in Amsterdam leidden er in de zeventiende eeuw toe dat de bemoeienis van de vroedschap met de gemeenschappen steeds groter werd. Hierdoor werd de autonomie van de parnassijns ondermijnd.

Na de Burgerlijke Gelijkstelling van 1796 kregen joden niet alleen dezelfde rechten als andere burgers, maar werd ook een einde gemaakt aan het relatieve zelfbestuur van de joodse gemeentes. Daarmee verviel het recht van de parnassijns een beroep op de overheid te doen om hun wil aan weerspannige gemeentesleden op te leggen. In 1814 werden alle joodse gemeenschappen, door ingrijpen van Willem I, in één organisatie bijeengebracht. Portugees en Jiddisch werden verboden als taal voor de eredienst. Naast Hebreeuws mocht alleen Nederlands worden gesproken. Eenheid van organisatie werd zo door overheidsingrijpen opgelegd.

De Waalse Kerk

Tussen 1540 en 1630 ontvluchtten ongeveer 175.000 mensen de Zuidelijke Nederlanden, van wie er volgens voorzichtige schattingen 100.000 richting de Noordelijke Nederlanden trokken.³⁵ Een deel van de vluchtelingen, uit Lille en omgeving, Henegouwen en Artois, sprak Frans; deze Franssprekenden werden Walen genoemd. Zij kwamen niet alleen vanwege hun geloof, maar ook om economische redenen. Een deel van deze vluchtelingen was katholiek, maar de meesten waren luthers en vooral calvinistisch. De protestantse, Vlaamssprekende Zuid-Nederlanders legden de grondslag voor de Lutherse Kerk of

versterkten de Nederduits Gereformeerde Kerk. De Franssprekende protestanten organiseerden zich in de Waalse Kerk. In 1578 gaf de Tweede Nationale Synode in Dordrecht toestemming voor het stichten van Waalse kerken in Noord-Nederland, hopen op een versterking van het protestantse geloof. Hiermee werden de verschillende Waalse kerken verenigd. De Waalse Kerk was bedoeld als een tijdelijke organisatie voor Franstalige immigranten. Behalve in het taalgebruik verschilde de kerk niet van de Nederduitse. Zij ondersteunde, net als andere kerken, de eigen armen. Aanvankelijk hadden de vluchtelingen, onder wie nogal wat armlastigen, zich tot de diaconie van de Nederduits Gereformeerde Kerk gewend. Dit bevorderde ongetwijfeld de stichting van de Waalse Kerk. Na haar stichting vonden hier ook de zogenaamde Waldenzen onderdak, protestanten uit het Italiaanse Piemonte, die daar na 1655 wegvluchtten.

Vanaf 1680 kwamen Franse calvinisten, hugenoten genoemd, naar Nederland; hun aantal wordt geschat op 50.000 tot 60.000. Zij vestigden zich, net als de Zuid-Nederlanders, voornamelijk in de grote steden. Al in 1681 werden plakaten uitgegeven waarin hugenoten werden aangespoord naar Nederland te komen, onder het aanbod van burgerrecht, gratis gildelidmaatschap, vrijstelling van belasting en financiële en materiële hulp. De hugenoten werden aangetrokken omdat ze niet alleen 'huisgenoten des geloofs' waren, maar ook welvarende kooplieden en bekwame textielarbeiders. In verschillende steden werden collectes gehouden voor de opvang van deze geloofsgenoten.

Aanvankelijk stichtten de hugenoten hun eigen Franse kerken, maar later nam de Waalse synode die onder haar hoede. Het verzamelde collectegeld werd waarschijnlijk overhandigd aan de predikant van deze gemeente. Leden van de Waalse Kerk vingden de hugenoten bij aankomst op en maakten hen wegwijs. Niet alle organisaties van hugenoten werden onmiddellijk bij de Waalse Kerk ondergebracht. In Rotterdam bijvoorbeeld bevonden zich twee sociëteiten van 'gerefugeerde juffers'.³⁶ Dit waren huizen waarin rijke Franse vrouwen onderdak vonden. Deze damessociëteiten en hun leden hadden genoeg contacten om elders, los van de Waalse Kerk, financiële ondersteuning te krijgen. De Waalse Kerk deed evenwel haar best om zo veel mogelijk vrouwen in de sociëteiten onder te brengen, waardoor binnen de sociëteit onenigheid ontstond. Sommige vrouwen vreesden dat het exclusieve karakter van de sociëteit verloren zou gaan. Onenigheid binnen een van deze sociëteiten was voor het stadsbestuur aanleiding om de beide huizen onder toezicht van de Waalse Kerk te brengen.

Ten tijde van de komst van de hugenoten was onder de Nederlandse elite de Franse taal en cultuur in de mode. De elite imiteerde de cultuur en sprak onderling Frans om zich van de rest van de bevolking te onderscheiden. Nadat de oorspronkelijke immigrantenstroom uit Frankrijk was opgedroogd, bleef de

Waalse Kerk als ontmoetingsplaats voor de elite dienen. Aan de vorming en continuering van deze kerk hebben derhalve vier groepen bijgedragen: de Walen, de kleine groep Waldenzen, de hugenoten en ten slotte de Nederlandse elite.

Concluderend kunnen we stellen dat immigranten, kerken en overheden in een ingewikkelde verhouding tot elkaar stonden. Allereerst waren kerken belangrijk voor immigranten, vooral door hun verantwoordelijkheid voor de armenzorg – een taak die lokale overheden maar al te graag naar de kerken toeschoven. Of vreemdelingen welkom waren in een bepaalde stad, hing mede af van de vraag of er een kerk was die hen eventueel wilde opvangen. Wanneer dat het geval was, vergemakkelijkte dat de toelating. Voor immigranten was het om die reden noodzakelijk aansluiting te zoeken bij een kerkgemeenschap. Via de kerk konden ze bovendien regelen dat hun kinderen verzorgd werden wanneer zijzelf vroegtijdig kwamen te overlijden; zeker in de Republiek was dit geen overbodige risicoverzekering. Kerkelijke instellingen bemiddelden daarnaast bij het vinden van werk en woonruimte. Omgekeerd was het voor immigrantenkerken, wier bestaan werd gelegitimeerd door een continue aanvoer van nieuwe immigranten, belangrijk om nieuwkomers aan zich te binden. Het lidmaatschap van kerken werd op deze wijze van twee kanten bevorderd, maar er waren ook grenzen. Juist vanwege de verantwoordelijkheid van kerken voor hun arme geloofsgenoten, hadden zij er belang bij om sommige ‘geloofsgenoten’ buiten hun kerk te definiëren. In dat geval deden zij vaak een beroep op de overheid om bepaalde immigranten buiten hun organisatie te houden. In andere gevallen werd op diezelfde overheid juist een beroep gedaan om bepaalde immigranten ‘binnen’ te krijgen.

Van afzijdige nationale overheid naar regulerende verzuilde natie-staat: 1796-1940

In de periode na de Republiek traden wezenlijke veranderingen op. De politieke macht verschoof van de stad naar het nationale niveau; het stedelijk burgerschap maakte plaats voor nationaal burgerschap. Tegelijkertijd ontwikkelde zich een specifieke opvatting over de staat, namelijk die van de natie-staat. De praktijk van het toelatingsbeleid van vreemdelingen verschoof mee en gaandeweg werden nieuwe instrumenten ontwikkeld voor de beheersing van immigratie. Overheidsbemoeyenis nam op een aantal punten toe, maar diezelfde overheid bleef op andere domeinen op afstand en delegerde taken. De samenleving veranderde, waarbij politieke verzuiling gepaard ging met een opbloei van velerlei organisaties die tezamen het maatschappelijk middenveld gingen vormen.

In deze paragraaf gaan we, vooral aan de hand van wetgeving, eerst in op de verschuivingen in de definities van de politieke gemeenschap en de consequenties daarvan

voor vreemdelingen. Vervolgens kijken we naar de praktijk van het toelatingsbeleid voor vreemdelingen en de instrumenten die daarvoor werden ontwikkeld. De rol van kerken en armenzorg vormt een derde aandachtspunt. Ten slotte beschrijven we de veranderingen in de maatschappelijke ordening en de gevolgen daarvan voor organisaties in het algemeen en die van en voor immigranten in het bijzonder.

Van stad naar natie

Wie werden in de nieuwe politieke constellatie als ‘vreemdeling’ beschouwd en wat betekende de conceptie van de nationale staat als politieke gemeenschap? In het nationale beleid zijn enkele ijkpunten in de wetgeving aan te wijzen waarin die veranderende ideeën zijn vastgelegd. Allereerst werd in 1798 het begrip ‘Bataafs burgerschap’ geïntroduceerd. Vreemdelingen konden dat nationale burgerschap na tien jaar verblijf verkrijgen. Niet langer golden de grenzen van de stad of het gewest als criterium voor burgerschap, maar de landsgrenzen. In de Grondwet van 1814 werd voor het eerst het begrip ‘het Nederlandse volk’ geïntroduceerd. Daartoe behoorden alle ingeborenen van de negen provincies en genaturaliseerde vreemdelingen. Het geboorteland werd dus een belangrijk criterium voor verwerving van burgerschap.

In de loop van de negentiende eeuw zien we een verscherping van het discours over wie Nederlander is en wie niet. In eerste instantie concentreerde die vraag zich op de positie van op Nederlands grondgebied in de koloniën geboren Nederlanders en hun kinderen. In het Burgerlijk Wetboek van 1838 was vastgelegd dat iedereen die in Nederland of in de koloniën was geboren uit daar gevestigde Nederlandse ouders, de Nederlandse nationaliteit had. De koloniën waren volgens de regering Nederlands grondgebied, maar dat betekende nog niet dat al hun inwoners Nederlanders waren. Inlanders werden van het Nederlanderschap uitgesloten.³⁷ Daarmee werd voor een speciale categorie voor het eerst ‘afstamming’ (hier nog in een bijzondere combinatie met geboortegrond) als criterium voor Nederlanderschap ingevoerd.

Naarmate de negentiende eeuw vorderde en ideeën over de natie-staat – waarin volk, cultuur en taal, grondgebied en staat idealiter samenvallen – sterker werden, werd ook de discussie over de vraag wie aanspraak kon maken op het Nederlanderschap meer beïnvloed door die natie-staat gedachte. Het politieke antwoord verschoof van formele eisen van ingeborenschap naar inhoudelijke vereisten: Nederlandse burgers moesten over voldoende nationale gemeenschaps- en loyaliteitsgevoelens beschikken. Mensen geboren uit Nederlandse burgers werden geacht deze gevoelens vanzelf te hebben. Of die gevoelens bij nieuwkomers voldoende aanwezig waren, zou in de praktijk kunnen worden afgemeten aan de lengte van hun verblijf in Nederland, de bereidheid om de Nederlandse nationaliteit te verwerven en ervoor te betalen, en de wil om de oorspronkelijke nationaliteit op te geven. Iemand die de Nederlandse nationaliteit aanvroeg, moest bovendien blij hebben gegeven van maatschappelijk en zedelijk goed

gedrag en moest zich ‘in geest en gemoed’ Nederlander voelen. Aan de andere kant moesten Nederlanders die jarenlang buiten de landsgrenzen verbleven, op vergelijkbare gronden hun Nederlandschap kunnen verliezen.³⁸

De Wet op het Nederlandschap van 1892 verankerde deze nieuwe ideeën in formele zin. Slechts diegenen die geboren werden uit in Nederland geboren ouders, waren Nederlanders. In Nederland geboren kinderen wier ouders in het buitenland waren geboren, waren voortaan vreemdelingen.³⁹ Het tot dan toe geldende ‘automatische’ Nederlandschap voor ingeborenen had in sommige gevallen geleid tot dubbele nationaliteit, en dat werd als een groter probleem gezien dan een tweede generatie vreemdelingen.

Vreemdelingen- en toelatingsbeleid in de praktijk

Deze herdefinitie van de politieke gemeenschap en haar leden had uiteraard praktische consequenties, maar lang niet altijd onmiddellijk en soms zelfs met een aanzienlijke vertraging. Voor een deel hing dat samen met het gegeven dat de immigratie in deze periode veel geringer was dan daarvoor. Internationale politieke spanningen, zoals die rond 1848 en 1914-1918, vormden aanleiding voor de invoering van een nieuw toelatingsbeleid. Een kort overzicht van belangrijke wijzigingen kan dat verduidelijken.

De eerste grote verandering ligt in de Vreemdelingenwet van 1849. Daarin werd een onderscheid gemaakt tussen toegelaten vreemdelingen en niet-toegelaten vreemdelingen.⁴⁰ De eersten kregen een reis- en verblijfspas die drie maanden geldig was. Aan bepaalde groepen, zoals rondreizende muzikanten, werden geen reis- en verblijfspassen verstrekt. Zij waren niet-toegelaten vreemdelingen en konden zonder tussenkomst van het kantongerecht over de grens worden gezet. Dat kon bij toegelaten vreemdelingen alleen nadat ze door de kantonrechter waren gehoord. In de Vreemdelingenwet van 1849 werd de nieuwe rol van de centrale overheid wel benadrukt, maar de betekenis ervan in de praktijk was in de tweede helft van de negentiende eeuw nog beperkt. De nationale overheid hield zich in die periode bewust afzijdig.⁴¹ Voor het langdurig in Nederland verblijven of werken was geen toestemming vereist. Vreemdelingen zonder middelen van bestaan of zij die een gevaar voor de openbare orde opleverden, konden wel over de grens worden gezet. Plaatselijke overheden hadden ruime bevoegdheden bij de uitvoering van het landelijk beleid – als ze daarvan al op de hoogte waren. De lokale praktijk kon bijgevolg nogal verschillen. De Haagse overheid bijvoorbeeld, liet vreemde prostituees over de grens zetten, omdat prostitutie ontucht was en dus niet als middel van bestaan kon worden gezien; in Rotterdam en Amsterdam daarentegen mochten zij blijven.⁴²

Vanaf 1918, met de invoering van een nieuwe Vreemdelingenwet, nam de directe bemoeienis van de nationale overheid toe.⁴³ Aanleiding voor de wetsherziening was, zoals eerder in 1849, politieke beroering, vooral buiten de landsgrenzen. Evenals in eer-

dere perioden werd de wet aanvankelijk streng toegepast, maar na verloop van tijd in de praktijk versoepeld. Wel kwam er meer eenheid in de beleidsuitvoering en werden vreemdelingen (blijvend) beschouwd als een categorie die meer dan andere in de gaten moest worden gehouden en geregistreerd.⁴⁴ Toezicht en registratie gingen daarbij verder dan alleen het vaststellen van aan- of afwezigheid.⁴⁵

De toenemende overheidsbemoeyenis werd in 1919 ook geconcretiseerd in de koppeling tussen toelating van vreemdelingen en de situatie op de arbeidsmarkt, vooral voor loonafhankelijken. Nieuwkomers moesten nu in het bezit zijn van papieren waaruit al bij voorbaat bleek dat ze in Nederland werk zouden kunnen vinden. Deze koppeling werd in 1924, onder invloed van de economische crisis in Duitsland, nog kracht bijgezet met de eis dat een vreemdeling bij het Rijkspaspoortenkantoor een ‘werkgeversverklaring’ moest overleggen, waarin stond dat een werkgever de betrokkene in dienst zou nemen, én een ‘arbeidsverklaring’ van de directeur van de districtsarbeidsbeurs, als bewijs dat er voor dat werk geen geschikte Nederlander te vinden was.⁴⁶ Op deze wijze werd een instrument voor beheersing van de arbeidsmarkt geschapen; een instrument dat echter nog weinig effectief bleek, deels omdat de regeling soepel en royaal werd toegepast, deels omdat mensen die in Nederland wilden werken, eenvoudigweg als vakantiegangers kwamen. Die ineffectiviteit leidde in de crisisjaren tot verdere aanscherping: in 1933 beschikte het ministerie van Justitie dat de ‘werkgeversverklaring’ door de politie moest zijn ondertekend. Op 16 mei 1934 werd zelfs een wet ingevoerd die de overheid de bevoegdheid gaf rechtstreeks in te grijpen op de arbeidsmarkt: zij kon nu besluiten dat werkgevers in bepaalde sectoren geen arbeid door vreemdelingen mochten laten verrichten.

Kerken, armenzorg en overheid

In de periode na de Republiek bleef de kerk voor immigranten een belangrijke organisatie, ook in het sociaal-economische domein. In de negentiende eeuw behielden kerken lange tijd hun taak van armenzorg voor geïmmigreerde geloofsgenoten, hoewel de taakverdeling tussen overheden en kerken verscheidene keren werd herzien. Allereerst legde de centrale overheid in 1818 de (tot dan toe) geldende gemeentelijke verantwoordelijkheid voor de armenzorg formeel vast in de Wet op het Domicilie van Onderstand.⁴⁷ Deze wet hield in dat de kosten van onderstand voor rekening kwamen van de plaats waar de desbetreffende armlastige was geboren of de laatste vier jaar had gewoond. Pas in 1870 werd dit gewijzigd en kreeg de gemeente waar iemand woonde de verantwoordelijkheid voor de onderstand. Die verandering maakte het voor gemeentebesturen belangrijker erop toe te zien dat armlastige nieuwkomers werden geweerd.

Voor de uitvoeringspraktijk was de nieuwe Armenwet van 1854 van groot belang, omdat die uitvoering daarmee volledig in handen van kerken en particuliere instellingen kwam. Alleen in volstrekt onvermijdelijke gevallen sprong de gemeente bij.

Kerken en particuliere instellingen waren vrij om te bepalen wie ze wilden bedelen. Sommige kerken bleven hun taak van armenzorg ruim interpreteren door goede woningen beschikbaar te stellen en een soort werkloosheidsvoorziening te bieden. De kerkelijke (en particuliere) armenzorg ving bijvoorbeeld seizoenwerklozen op, zodat er voldoende en goedkope arbeidskrachten beschikbaar waren op het moment dat de bouwactiviteiten na de winter werden hervat.

In de eerste decennia van de twintigste eeuw won de burgerlijke armenzorg terrein ten koste van de kerkelijke. De in- en uitsluitingscriteria veranderden daarmee ook. Zo hadden buitenlanders in het Interbellum geen recht op via de gemeente verstrekte overheidssteun, tenzij ze getrouwd waren met een Nederlandse vrouw.⁴⁸ Echtparen van wie alleen de vrouw Nederlander was, kregen minder steun dan Nederlandse echtparen; na 1936 werden ook eerstgenoemde echtparen van ondersteuning uitgesloten. Dit betekende dat deze gezinnen onder zware druk werden gezet om Nederland te verlaten.

De kerken zetten hun oude activiteiten voor immigranten voort, maar vanaf het midden van de negentiende eeuw kwamen er ook nieuwe spelers in het veld. In een aantal gevallen gingen kerken uit het moederland zich bekommeren om de geestelijke zorg voor landgenoten in den vreemde. Zo zond de *Zentral Ausschuss für Innere Mission*, een organisatie die zendingswerk binnen Duitsland verrichtte, predikanten naar Nederland om hier onder de Duitse seizoenmigranten te werken.⁴⁹ Andere kerken, zoals de katholieke, gingen later ook activiteiten met of voor immigranten ontplooiën. We komen daar bij de organisaties van immigranten op terug.

In de twintigste eeuw deden, naast de vertrouwde christelijke en joodse varianten, ook nieuwe kerken hun intrede. In vooroorlogs Nederland was dat echter nog uitzonderlijk: in 1932 werd in Den Haag de eerste islamitische vereniging opgericht, die een eigen gebedsruimte en een eigen begraafplaats stichtte.⁵⁰

Maatschappelijke ordening en organisaties van immigranten

Werd het dagelijkse leven in de Republiek sterk bepaald door kerken, gilden en buurten, in de negentiende eeuw zien we langzaam een andere maatschappelijk ordening ontstaan met een rijk verenigingsleven.⁵¹ De toegenomen communicatiemogelijkheden, de verbeterde infrastructuur en, in de tweede helft van de eeuw, de geleidelijke toename van de welvaart bevorderden de tendens tot organisatievorming. Verlichte opvattingen over de maakbaarheid van de samenleving droegen daartoe bij, evenals de verzuiling die aan het einde van de negentiende eeuw inzette. De kerken plaatsten tegenover de opkomende burgerlijke organisaties hun eigen variant, veelal in drievoud (hervormd, gereformeerd en katholiek). Na 1918 voegden de socialisten daar nog een variant aan toe.

Niet alleen het aantal, maar ook de verscheidenheid van de verenigingen was groot rond de eeuwwisseling.⁵² Leesmusea, -verenigingen en bibliotheken kwamen op. Ieder dorp, stad of gehucht had een mannenzangvereniging, een rederijderskamer, een

afdeling van 't Nut en later in de negentiende eeuw een harmonie. Er waren particuliere organisaties die zich bezighielden met bevordering van de geneeskunde, verbetering van de volksgezondheid en landbouw, bescherming van dieren, bestrijding van drankmisbruik en prostitutie, ziekenverzorging en reclassering, onderwijs, huisvesting van armen, werkverschaffing en ontspanning voor minvermogenen. Er ontstonden 'rechtbeoefenende gezelschappen', verenigingen tot vermindering van jeugdcriminaliteit, en kunst- en wetenschapbevorderende maatschappijen. Sport in georganiseerd verband deed haar intrede: boogschutterij en schiet-, roei-, turn-, scherm- en gymnastiekverenigingen, en voetbalclubs.

Behalve particuliere organisaties en kerken speelden vanaf het einde van de negentiende eeuw de grote (en soms verlichte) werkgevers een rol in het verenigingswezen, al dan niet als tegenwicht voor een aarzelend opkomende arbeidersbeweging. Deze werkgevers hadden tal van voorzieningen voor hun personeel: zanggezelschappen, muziek-, kaart-, toneel- en biljartclubs en gymnastiek- en fietsverenigingen, naast een kegelbaan, leesgezelschap en bibliotheek. Zo ze die voorzieningen niet zelf opzetten, subsidieerden grote ondernemingen clubs en verenigingen, naast hun steun aan kerken.⁵³

Deze ontwikkeling in het verenigingsleven had voor organisaties van immigranten tweërlei gevolgen. Door de relatief afstandelijke houding van de overheid was er ruimte voor eigen organisaties. Tegelijkertijd bestond het risico dat eigen organisaties van immigranten concurrenten werden van bestaande organisaties.⁵⁴ Immigranten hadden de keuze tussen aansluiten bij een bestaande organisatie en het oprichten van een eigen organisatie. De uitkomst was sterk afhankelijk van de vraag of reeds bestaande organisaties voor hen toegankelijk waren. Naarmate de verscheidenheid aan organisaties toenam, kozen immigranten steeds vaker voor eigen varianten. Aanvankelijk hadden die meestal een kerkelijke binding of kwamen ze daar uit voort.

De casus van een van de eerste organisaties, de Gustaaf Adolf Vereniging, laat niet alleen zien hoe deze verenigingen zich op de samenleving van vestiging richtten, maar ook hoe dat de verhouding met het land van herkomst of de diaspora compliceerde.⁵⁵

De Gustaaf Adolf Vereniging

In 1832 werd in het Duitse Leipzig de *Gustav Adolf Stiftung* (GAS) opgericht, ter herdenking van de sterfdatum van de Zweedse koning Gustaaf Adolf – die twee eeuwen daarvoor, in 1632, in de slag bij Lützen was gevallen in de strijd voor het behoud van het lutheranisme. In 1853 stuurde de GAS twee afgevaardigden naar Nederland. Zij vonden gehoor bij Dr. Chantepie de la Saussaije, predikant bij de Waalse gemeente in Leiden, en in november van dat jaar werd een Nederlandse zustervereniging opgericht, onder de naam *Gustaaf Adolf Vereniging* (GAV). Omdat de Nederlandse GAV niet akkoord ging met de eis van de Duitse GAS dat het een evangelische vereniging moest zijn waarin naast lutheranen ook 'unionisten' en gereformeerden welkom waren maar remonstranten en doopsgezinden nadrukkelijk niet, werd de GAV geen onderafdeling van de

GAS, maar een zelfstandige organisatie. In Nederland was de Lutherse Kerk namelijk een minderheidskerk en de GAV wilde toegankelijk zijn voor alle protestanten, dus ook remonstranten en doopsgezinden.

Doel van de Duitse GAS was steun bieden aan protestanten die in overwegend katholieke streken woonden. Er werd voor hen geld ingezameld, zodat zij hun kerk konden bouwen of repareren, een predikant konden betalen en een school stichten. Noodlijdende gemeenten konden een verzoek om steun direct aan een plaatselijke afdeling van de GAS richten of aan het hoofdbestuur in Leipzig. De lokale afdelingen bepaalden zelf welke doelen zij steunden en droegen de rest van de ingezamelde gelden af aan Leipzig. De Nederlandse GAV sloot zich bij deze werkwijze aan. De Nederlandse lokale afdelingen haalden geld op, besteedden dat aan vergelijkbare projecten en droegen via het hoofdbestuur in Leiden de rest af aan Leipzig. Leipzig accepteerde de gelden en liet daarop een uitnodiging volgen voor de algemene vergadering van de GAS. De Nederlandse GAV interpreteerde die acceptatie en uitnodiging als een erkenning van haar zelfstandige status als zustervereniging. Toch lag de verhouding tussen GAV en GAS niet zo simpel.

Vóór de oprichting van de GAV was er in Nederland al een aantal GAS-leden. Sommige van hen bleven lid van de Duitse organisatie. Het naast elkaar bestaan van GAS en GAV – die beslist niet alleen Duitse leden telde – leidde in 1867 tot een dreigende breuk binnen de GAV. De Rotterdamse GAV noemde zich de *Neue GAV* en met name haar Duitse leden wilden zich nauwer met de Duitse organisatie verbinden. De GAV liet Leipzig daarop weten dat zij liever had gezien dat deze leden zich, zoals andere Duitsers in Nederland, rechtstreeks bij de Duitse GAS hadden aangesloten, in plaats van een splitsing in de Nederlandse GAV te forceren. De *Neue GAV*, op haar beurt, verzocht Leipzig om erkenning als organisatie, maar Leipzig koos ervoor om de reeds bestaande Nederlandse organisatie te blijven steunen, waarna de *Neue GAV* ophield te bestaan. De reden voor deze keuze was waarschijnlijk vooral gelegen in het feit dat de GAS de GAV als een succesvolle en goedfunctionerende onderafdeling beschouwde, en dus als een Duitse vereniging. De GAV zelf evenwel beschouwde zich niet of slechts in beperkte zin als een Duitse vereniging, hetgeen nog eens werd versterkt door veranderingen binnen de GAS onder invloed van het opkomende nationalisme in Duitsland – en de daaruit voortvloeiende twijfel in hoeverre de werkzaamheden van de GAS buiten de landsgrenzen een poging waren tot Duitse overheersing.

Ook de Duitse katholieken richtten hun eigen verenigingen op, aanvankelijk vooral gericht op migranten die naar overzee gingen. Later werd dit uitgebreid tot de zorg voor Duitse katholieke zeelieden en Rijnschippers.⁵⁶ Pogingen om tevens de Duitse katholieken in Rotterdam bij de activiteiten te betrekken, stuitten op weerstand van de

Nederlandse Katholieke Kerk en gebrek aan belangstelling van Duitse zijde. Op vergelijkbare gronden liep ook de oprichting van een koopliedenvereniging op niets uit. De katholieke Duitse kooplieden, die zich aan het einde van de negentiende eeuw in Rotterdam hadden gevestigd en zich daar tot vermogende zakenlui hadden opgewerkt, hadden reeds hun eigen vereniging in de vorm van de Duitse sociëteit *Verein*, waar zij ook niet-katholieke Duitse ondernemers en Nederlanders konden ontmoeten.⁵⁷

Naast de verenigingen die aan kerken waren gelieerd, ontstonden er ook steeds meer organisaties op niet-confessionele basis, vooral onder Duitse immigranten. Zo verenigden immigranten zich ook op basis van hun beroep, mede in verband met arbeidsbemiddeling. In 1902 werd bijvoorbeeld in Rotterdam de eerste Nederlandse afdeling van de Duits-nationale bond van handels- en kantoorbedienden opgericht, die uitsluitend voor Duitse mannen openstond. Afgevaardigden van deze bond reisden naar congressen in Duitsland, organiseerden bijeenkomsten en gaven het maandblad *Der Deutsche Kaufmann* uit. Duitse kelners verenigden zich in een Nederlandse afdeling van de *Deutscher Kellner Bund*. Na de Eerste Wereldoorlog kwamen daar nog bij een Nederlandse afdeling van de Vereniging van Duitse ingenieurs en een afdeling 'Holland' van Duitse leerkrachten binnen het *Verband Deutscher Ausandlehrer und -lehrerinnen*.

Voordat de overheid zich in het begin van de twintigste eeuw met arbeidsbemiddeling ging bezighouden, waren vooral particuliere organisaties, vaak uit de kring van immigranten zelf, hierin actief. Hoeveel van deze organisaties er in de negentiende eeuw bestonden, is niet duidelijk. Tijdgenoten stelden vast dat de bemiddelingsbureaus in het verborgen bloeiden en kwijnden.⁵⁸ Aan het begin van de twintigste eeuw werden tweehonderd commerciële bemiddelaars geteld, maar daarbij werd meteen opgemerkt dat dit slechts een fractie van het werkelijke aantal was. Behalve de commerciële organisaties waren er organisaties (van werkgevers en -nemers) zonder winstoogmerk, die bemiddelden voor de plaatsing van bijvoorbeeld hotelpersoneel. Het belang van dit soort organisaties mag niet worden onderschat. De Nederlandse afdeling van de *Deutscher Kellner Bund* bemiddelde alleen al voor Den Haag en Scheveningen duizend tot tweeduizend mensen per jaar. Ondoorzichtige praktijken, winstoogmerk en gebrekkig functioneren leidden ertoe dat de overheid, na de economische crisis van 1902, deze taak van arbeidsbemiddeling op zich ging nemen en arbeidsbeurzen in binnen- en buitenland stichtte. Daarmee ging een belangrijke, zij het niet altijd even zichtbare taak van immigrantenorganisaties verloren.

Het belang van de rol van arbeidsbemiddeling kan worden geïllustreerd met het voorbeeld van de Chinese zeelieden. Zij werden, in tegenstelling tot hun Europese collega's, niet rechtstreeks en individueel aangenomen, maar collectief via een Chinese wervingsagent.⁵⁹ In de periode tussen de verschillende vaarten werden zij gehuisvest in een pension van de werver. Volgens Wubben hielden de wervingsagenten de zeelieden in organisatorisch opzicht in een stevige houdgreep door gebruik te maken van een traditionele verenigingsstructuur, gebaseerd op regionale afkomst. Dit werd vergemakkelijkt omdat de meeste zeelieden afkomstig waren uit dezelfde regio van de Chinese

zuidkust. Bij de vereniging *Bo On* bijvoorbeeld, waren de rechten en plichten van de leden vastgelegd. Zij betaalden contributie als ze werk hadden en kregen een voorkeursbehandeling bij aanmonstering. De vereniging kende ook een kas voor uitkeringen bij ziekte, ongeval en begrafenis.

Opvallend genoeg verenigden immigranten zich lang niet altijd expliciet op economische basis, of misschien zelfs overwegend niet. De Italiaanse ijsbereiders die in het Interbellum naar Nederland kwamen, kunnen hier als voorbeeld dienen.⁶⁰ De Nederlandse ijsbereiders zagen deze nieuwe concurrenten zeer tegen hun zin op het toneel verschijnen. In reactie hierop stichtten zij een belangenorganisatie, waarbij Italianen niet alleen werden buitengesloten, maar ook fel bestreden. Een tegenreactie in de vorm van een Italiaanse vereniging bleef echter uit. Wellicht was een dergelijke organisatie overbodig, omdat de Italiaanse ijsbereiders – die overwegend uit de provincie Belluno kwamen – elkaar toch kenden en ontmoetten, zonder daarvoor een formeel kanaal te hebben. De Italiaanse ijsbereiders kwamen pas na de Tweede Wereldoorlog met een eigen organisatie, toen zij hun plaats op de afzetmarkt reeds hadden bevochten.

In de eerste helft van de twintigste eeuw werd onderwijs een steeds belangrijker terrein waarop immigranten zich organiseerden. Duitse en Britse immigranten hadden in de negentiende eeuw al in tal van grotere Nederlandse steden hun eigen scholen gesticht. Meestal waren dit kleine privé-ondernemingen met slechts enkele leerlingen. Aan het einde van die eeuw werden, daar waar de omvang van de immigrantengemeenschap dat mogelijk maakte, pogingen gedaan om meer officiële scholen te stichten.⁶¹ Zo probeerde de Duits-evangelische gemeente in Rotterdam in 1890 een Duitse school op te zetten. De evangelische gemeente kon de financiële lasten echter niet dragen en de school werd overgedragen aan een neutrale Duitse schoolvereniging onder voorzitterschap van de Duitse consul. De schoolvereniging zorgde ervoor dat de Duitse school met subsidie van het Duitse rijk en met toestemming van de Nederlandse overheid in 1904 van start kon gaan.

Immigranten hadden verder een belangrijk aandeel in het grote aantal sportverenigingen dat aan het einde van de negentiende eeuw werd opgezet. Zo werd in 1862 de *Deutsche Turnverein* opgericht, in 1874 gevolgd door de *Deutsche Turn- und Ruderverein*. Britse immigranten stichtten fiets- en voetbalverenigingen en tennisclubs. Al deze sportverenigingen raakten evenwel snel ‘vernederlandst’; kennelijk stonden ze redelijk open voor niet-immigranten en verloren ze al gauw hun karakter als ‘immigrantclub’. Niet alle sporten vonden daarbij ingang in Nederland: het Duitse kegelspel – waarvoor bij Duitse sociëteiten speciale banen werden aangelegd⁶² – en de Italiaanse variant ervan kregen geen verbreiding.

In de culturele sfeer vormden de mannenzangverenigingen een hoofdstuk apart. Deze Duitse *Liedertafels* werden aan het begin van de negentiende eeuw opgericht.⁶³ De eerste Nederlandse variant verscheen in 1827 in Dordrecht, waarna er tussen 1827 en 1915 in heel Nederland zo’n kleine vijfhonderd volgden. De ‘Liedertafels’ stonden veelal onder Duitse leiding, gebruikten Duitse les- en studiemethoden en zongen zonder

uitzondering Duits repertoire. De zangers zelf waren echter niet alleen afkomstig uit Duitsland, integendeel, en in dat opzicht kunnen deze verenigingen slechts in beperkte mate als immigrantenverenigingen worden beschouwd.

Welke consequenties dit had, laat zich illustreren aan de hand van het dilemma dat in de loop van de tijd binnen deze beweging ontstond. In Duitsland werden zulke zanggezelschappen gezien als een steun voor het zich ontwikkelend Duitse nationalisme. Deze rol konden de Nederlandse gezelschappen, die zich vanaf 1853 in een Nationaal Nederlands Zangersverbond gingen organiseren, voor het Nederlandse nationalisme niet vervullen wanneer ze in het Duits zongen. De koepelorganisatie probeerde daarom het Nederlandse element te versterken door op de nationale en regionale concoursen Nederlands repertoire verplicht te stellen, componisten uit te nodigen om een Nederlands repertoire te schrijven en door een Nederlandse lesmethode te ontwikkelen. Deze 'vernederlandsing' was gaandeweg zó succesvol, dat tegen het einde van de negentiende eeuw weer nieuwe zanggezelschappen ontstonden die zich expliciet als Duits profileerden.

Zoals we eerder bij de kerken hebben gezien, gingen in de negentiende en twintigste eeuw ook buitenlandse overheden zich direct met het lot van hun onderdanen buiten de landsgrenzen bemoeien.⁶⁴ De Lipper steenbakkers zijn daar een vroeg voorbeeld van.⁶⁵ Een door de overheid van Lippe benoemde 'tichelbode' speelde een belangrijke rol bij de organisatie van het werk van de steenbakkers in Nederland. Hij zorgde voor het aannemen van het personeel, onderhandelde over de lonen en hield contact met de tichelwerkers als die in Groningen aan het werk waren. Deze bode had een door het vorstendom Lippe ingesteld en gesanctioneerd monopolie op de bemiddeling van deze arbeiders. Een ander vroeg voorbeeld is dat van het in 1895 opgerichte *Seemannsheim* in Rotterdam, dat werd geleid door een Duits-evangelische zendeling. Op voorspraak van het Duitse consulaat werd in 1906, mede op kosten van het Pruisische ministerie van Handel en Nijverheid, een zendeling-huisvader aangesteld die zich uitsluitend bezighield met het werk onder de Duitse zeelieden.⁶⁶

Dergelijke bemoeienis vanuit het herkomstland kon ingewikkelde vormen aannemen. Zo hadden de Polen vanwege de opdeling van hun land tussen Duitsland en Rusland feitelijk geen overheid. Dat verhinderde echter niet, of bevorderde wellicht juist, dat er pogingen werden gedaan het Poolse nationalisme levend te houden. In 1915 werd in Limburg de eerste Poolse *Sokow*-vereniging in Nederland opgericht.⁶⁷ In Duitsland bestonden deze verenigingen al eerder: in het Ruhrgebied waren er 128, die samen 4.700 Polen hadden georganiseerd. Ze werden opgezet als turn- en gymnastiekverenigingen, maar waren bedoeld als paramilitaire organisaties die na de onafhankelijkheid van Polen de kern zouden vormen van het Poolse leger.

In de Limburgse mijnstreek zorgden de Polen en de Italiaanse overheid ook voor de oprichting van Poolse en Italiaanse scholen. De Italiaanse overheid detacheerde Italiaanse leerkrachten en de Italiaanse consul zette leden van de Italiaanse gemeenschap onder druk om hun kinderen (die veelal geen Italiaans spraken) naar deze school te

sturen door met uitzetting te dreigen. Op de school werden gratis uniformen verstrekt (die leken op uniformen van de Italiaanse grenstroepen) en leerlingen uit de hele omgeving werden gratis per bus opgehaald en weer thuisgebracht. Zij kregen gratis warm eten op school en konden op kosten van de Italiaanse overheid een maand op vakantie naar een van de vakantiekolonies in Italië. Rondom de school werden culturele en sportactiviteiten georganiseerd. Kort voor de Tweede Wereldoorlog werd de druk op de Italiaanse gemeenschap opgevoerd om lid te worden van de fascistische organisatie Fasco. Een dergelijke gang van zaken gold niet alleen voor de mijnstreek: ook in Den Haag bestond een Italiaanse school en werd een vergelijkbare organisatie opgezet.⁶⁸

De Eerste Wereldoorlog vormde voor de Duitse overheid aanleiding om een actief en meer systematisch beleid te ontwikkelen voor Duitsers buiten de landsgrenzen. Velen van hen werden vanwege hun herkomst immers bij het uitbreken van de oorlog geconfronteerd met een vijandige houding. Een aanvullende reden was dat Duitse onderdanen na een verblijf van tien jaar buiten de landsgrenzen niet langer hun Duitse nationaliteit verloren, maar Duitser bleven. De casus van de Duitse dienstbodes in Nederland in het Interbellum kan een aantal aspecten van die bemoeienis en de complexiteit ervan illustreren.⁶⁹

Duitse dienstbodes

De komst van grote aantallen Duitse dienstbodes leidde tot een heel nieuw soort bemoeienis met immigranten. Aanvankelijk werden de Duitse meisjes en vrouwen opgevangen door dames van het zogenaamde stationswerk. Deze organisatie, bedoeld voor de opvang van alleen reizende meisjes en vrouwen, bestond reeds vóór de Duitse dienstmeisjes op grote schaal kwamen. De activiteiten van het stationswerk waren in eerste instantie niet zozeer op Duitse immigrantes gericht, maar golden vooral Nederlandse meisjes en vrouwen. Naast deze organisatie waren er in Nederlandse steden verenigingen die zich met de eerste opvang en ook met de latere zorg voor rondreizende meisjes en vrouwen bezighielden. Deze verenigingen wilden vooral voorkómen dat jonge plattelandsvrouwen in de stad in de prostitutie terechtkwamen. Voor de Duitse dienstmeisjes gingen deze organisaties aparte bijeenkomsten organiseren, waarvoor als leidsters Duitse vrouwen werden aangesteld.

Bij de opvang van de Duitse meisjes werkten de Nederlandse protestantse en katholieke organisaties samen met Duitse confessionele organisaties in Nederland, zoals de *Deutsche Evangelische Gemeinden* en later de *Verein für Deutschsprechende Katholiken* en de *Jugendbünde für Entschiedenes Christentum*. Geleidelijk kwam dit opvangwerk echter steeds meer in handen van de Duitse organisaties. De invalshoek van beide type organisaties bleek te verschillen: de Nederlandse organisaties trokken zich het lot van de Duitse dienstmeisjes vooral aan omdat het meisjes waren en zij bijgevolg een kwetsbare groep vormden;

bij de Duitse organisaties stonden hun Duits-zijn en hun verbondenheid met het vaderland en het geloof (protestants of katholiek) meer op de voorgrond.

Voor de Duitse meisjes waren de verenigingen aantrekkelijk, omdat ze een mogelijkheid boden andere Duitse meisjes te ontmoeten. De Nederlandse werkgeefsters stonden veelal ook positief tegenover de verenigingen; er werd zo niet alleen voor hen gezorgd, maar ook controle uitgeoefend over hun vrijetijdsbesteding. Maar lang niet alle Duitse meisjes bezochten de verenigingen, naar schatting slechts een kwart van hen. Ze gingen daarnaast naar andere, niet-Duitse verenigingen. De belangstelling voor de Duitse verenigingen nam af naarmate de meisjes langer in Nederland verbleven. De verenigingen vormden vooral in de beginperiode van hun verblijf een vertrouwde basis vanwaar uit de nieuwe omgeving kon worden verkend.

Waar de macht van de Duitse overheid ophield bleek aan het einde van de jaren dertig. Duitse en Oostenrijkse dienstbodes ontvingen op 20 december 1938 een officiële oproep zich met hun paspoort bij het consulaat te vervoegen. Daar kregen ze te horen dat de geldigheidsduur van het paspoort werd ingekort tot 2 februari 1939. Op 1 februari zouden ze met extra treinen naar het vaderland worden teruggebracht. Hoewel er op dat moment nog enkele duizenden Duitse dienstbodes in Nederland waren, meldden slechts weinigen zich aan voor deze *Hausmädchenheimsschaffungsaktion*.

Toenemende overheidsbemoeyenis in de verzorgingsstaat: 1945-2000

Welke veranderingen traden er in deze laatste periode op in de Nederlandse samenleving, vooral in het immigratie- en immigrantenbeleid?⁷⁰ En welke consequenties hadden deze veranderingen voor de rol van immigrantenorganisaties in het integratieproces van nieuwkomers?

Nederland is géén immigratieland...

Direct na de Tweede Wereldoorlog beschouwde de overheid Nederland primair als een emigratieland en werd immigratie in de als overbevolkt beschouwde natie ongewenst geacht. Dat betekende echter niet dat er geen immigratie plaatsvond. We moeten daarbij in de eerste plaats denken aan immigranten uit de (voormalige) koloniën. De 'repatrianten' uit het onafhankelijk geworden Nederlands-Indië (naar schatting circa driehonderdduizend) kwamen in de periode tussen 1945 en 1968. Zij werden echter niet als immigranten gezien maar als 'terugkeerders naar het vaderland' – waar overigens tweederde van hen nooit eerder was geweest. Zij waren Nederlandse staatsburgers, of daaraan gelijkgesteld, maar geboren en getogen in de koloniën. De opvang was

intensief en gericht op spoedige integratie of zelfs assimilatie, een proces dat zich binnen enkele decennia leek te voltrekken.⁷¹

Ook de rijksgenoten uit Suriname en de Nederlandse Antillen waren Nederlandse staatsburgers. Toen de immigratie uit Suriname aan het einde van de jaren zestig toenam, versterkte dit in Nederland het streven naar de politieke zelfstandigheid van Suriname, in de hoop zo de immigratie beter te kunnen reguleren. Dat pakte echter anders uit, zowel vóór de Onafhankelijkheid als daarna.⁷² Antillianen zijn nog steeds Nederlandse staatsburgers en hun immigratie is vooral de laatste decennia sterk toegenomen.

De komst van de Molukse militairen uit het Koninklijk Nederlands-Indisch Leger (KNIL) en hun gezinnen in 1951 en de wijze waarop zij werden opgevangen, stonden in schril contrast met die van de repatrianten. Hun komst was afgedwongen door een uitspraak van de rechter en zowel de Molukkers als de regering zagen hun verblijf lang als tijdelijk. Noch Nederland, noch Indonesië beschouwde hen als staatsburgers. Deze uitgangssituatie leidde tot een langdurig en specifiek proces van vestiging en integratie.⁷³

De definitie van tijdelijkheid gold ook voor de latere gastarbeiders. De eerste van deze arbeidsmigranten verschenen al in 1955 in Nederland, maar vooral vanaf het midden van de jaren zestig nam deze groep in aantal en verscheidenheid toe. Nederland was geen immigratieland, maar had wel tijdelijk laaggeschoolden nodig om het productiepotentieel optimaal te kunnen benutten. Voor deze categorie 'vreemdelingen' gold in principe dat de staat de voorwaarden voor toelating en verblijf kon regelen met de juridische instrumenten van het vreemdelingenbeleid. Het instrumentarium ter regulering van de arbeidsmarkt was reeds voor de Tweede Wereldoorlog in het leven geroepen. De economische recessie van 1967 maakte duidelijk dat gastarbeid structureel was dan gedacht en vooral moeilijk was te reguleren. In de periode van 1968 tot 1973 werd gewerkt aan een strakker beheersinstrumentarium, dat echter pas na de eerste oliecrisis van 1973 feitelijk werd gebruikt. Er kwam wel een wervingsstop, maar zó eenvoudig was de beheersing van die immigratie niet. Zo was er het probleem van 'illegalen', dat ook met een strengere Wet Arbeid Buitenlandse Werknemers in 1979 niet geheel kon worden opgelost. Belangrijker voor de voortgaande immigratie waren de verworven rechten van langverblijvende arbeidsmigranten: gezinshereniging werd met name voor Turken en Marokkanen de belangrijkste grond voor immigratie, vanaf het midden van de jaren tachtig gevolgd door gezinsvorming.⁷⁴ Was de immigratie van (ex-)koloniale staatsburgers moeilijk te sturen, ook die van vreemdelingen met een langer verblijf en opgebouwde rechten in de Nederlandse verzorgingsstaat bleek lastig te reguleren. Als gevolg van de toenemende globalisering, waarin informatie sneller en met een grotere reikwijdte dan voorheen werd uitgewisseld en transport relatief goedkoop was, werd immigratie sterker bepaald door het aanbod van buiten dan door de vraag vanuit Nederland.

Dat laatste geldt bij uitstek voor de derde categorie van immigranten die de laatste twee decennia het beeld zijn gaan bepalen: vluchtelingen en asielzoekers. Van 1945 tot ongeveer 1975 stond de beperkte vluchtelingenimmigratie uit Hongarije (1956) en Tsjecho-Slowakije (1968) in het teken van de politieke tegenstelling tussen Oost en

West. Daarna veranderde dat beeld in meerdere opzichten. Vluchtelingen kwamen niet meer uitsluitend uit communistische landen, maar in de jaren zeventig ook uit landen met rechtse totalitaire regimes. Vanaf het midden van de jaren tachtig ging de asielmigratie naar Europa de discussie overheersen. Het aantal asielaanvragen steeg explosief en bereikte in de jaren negentig een niveau van 40.000 tot 50.000 per jaar. Omdat de opkomst van deze nieuwe immigratie samenviel met de eenwording binnen de Europese Gemeenschap en de Europese Unie (EU), werd de beheersing ervan onderwerp van transnationaal beleid.⁷⁵ De toename van het aantal asielzoekers leidde tot maatregelen om hen te weren. Daartoe werden in Nederland, gecoördineerd in de EU, drie soorten maatregelen ontwikkeld. In de eerste plaats maatregelen gericht op het minder aantrekkelijk maken van het vestigingsland: versoberde opvangregelingen (brood, bed en bad) en geen of een sterk geclausuleerde toegang tot de arbeidsmarkt. Ten tweede kwamen er maatregelen die moesten voorkomen dat mensen zich konden melden als asielzoeker: 'risicolanden' kregen visumplicht en (luchtvaart)vervoerders werden verantwoordelijk gesteld voor het binnenbrengen van mensen met onjuiste papieren. Ten derde werden de criteria voor toekenning van asiel scherper gesteld: asielzoekers moesten kunnen aantonen dat zij persoonlijk werden bedreigd, terwijl daarvóór groepsbedreiging voldoende was.

Het beleidsuitgangspunt is in de gehele naoorlogse periode hetzelfde gebleven: Nederland is géén immigratieland. De context is echter wezenlijk veranderd, zeker in vergelijking met voorgaande perioden. Er is een nieuwe internationale economische orde ontstaan, met een nieuwe arbeids- en welvaartsverdeling. Terwijl economische groei in het verleden tevens groei van de werkgelegenheid impliceerde en derhalve op termijn tot arbeidsmigratie leidde, bleek nu een periode te zijn aangebroken waarin die regel niet, of althans veel minder sterk opging. Westerse economieën, waaronder Nederland, specialiseerden zich steeds meer in technologisch hoogwaardige en arbeidsextensieve productie en hoogwaardige (internationale) dienstverlening. Economische groei ging daarbij gepaard met een afnemende vraag naar laaggeschoolde arbeid. Het omslagpunt van deze ontwikkeling lag rond 1975. De gevolgen ervan werden pas later, in de jaren tachtig, zichtbaar in de oplopende werkloosheid. Daar kwam nog bij dat de migratiedruk als gevolg van globalisering wereldwijd sterk toenam.⁷⁶ Het juridische beleidsinstrumentarium bleek onvoldoende te zijn om de immigratie te kunnen reguleren: het grootste deel van de feitelijke immigratie werd eerder door het aanbod bepaald dan door de vraag gestuurd. Dat heeft immigratie in Nederland en de EU tot een van de meest actuele politieke problemen gemaakt.

Immigranten in de verzorgingsstaat

Met het uitgangspunt dat Nederland geen immigratieland was, werd onvoldoende onderkend dat er al decennialang groepen van buiten de landsgrenzen kwamen en zich

hier blijvend vestigden. De wijze waarop deze immigrantengroepen werden gezien en in beleid tegemoet getreden, verschilde. Voor de omvangrijke groep ‘repatrianten’ uit voormalig Nederlands-Indië en voor vluchtelingen, zoals de Hongaren en Tsjechen, werd een actief opvang- en integratiebeleid gevoerd. De nationale overheid stelde gesubsidieerde en gecontroleerde instellingen in staat dat beleid uit te voeren. Bij andere groepen, zoals de werknemers uit de wervingslanden en de Molukse *ex-KNIL*-militairen, werd uitgegaan van een tijdelijk verblijf. Voor hen kwamen er dan ook tijdelijke voorzieningen en vormden het openhouden van de mogelijkheid tot terugkeer en de voorbereiding daarop lange tijd de belangrijkste beleidsingrediënten. Voor de Molukkers werd dat beleid direct door een apart overheidsorgaan uitgevoerd en bekostigd. Aan kerken, werkgevers en lokale overheden gelieerde particuliere organisaties initieerden aanvankelijk het (schaarse) beleid voor gastarbeiders, dat vanaf de jaren zestig door het ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk werk steeds meer werd gesubsidieerd.

In de jaren zeventig werd duidelijk dat het uitgangspunt van tijdelijk verblijf niet meer houdbaar was en dat de toepassing ervan in het beleid juist tot gevolg had dat de positie van de desbetreffende immigrantengroepen in de Nederlandse samenleving marginaal bleef. Mede door het rapport *Etnische minderheden* van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid nam het beleid in het begin van de jaren tachtig een wending.⁷⁷ Deze vond in 1983 haar weerslag in de definitieve *Minderhedennota*.⁷⁸ De nationale overheid nam het initiatief en bleek daardoor de rol van andere mogelijke actoren, zoals kerken en vakbonden, in te perken.⁷⁹

In beleidsstukken en in de uitvoeringspraktijk werd het idee van tijdelijk verblijf verlaten en werd uitgegaan van permanente vestiging van een groot deel van de immigranten. De immigrantengroepen die als ‘cultureel anders’ werden gezien en een lage maatschappelijke positie innamen, werden vervolgens als doelgroepen van het minderhedenbeleid aangemerkt. De overheid zag in die combinatie van een ‘andere cultuur’ en een lage maatschappelijke positie het gevaar dat deze immigranten blijvend een marginale positie zouden innemen.

Vanaf 1983 volgde het minderhedenbeleid twee sporen. Het primaire doel werd de bestrijding van maatschappelijke achterstand, vooral op de terreinen van arbeid, onderwijs en huisvesting. Tegelijkertijd werd benadrukt dat er ook veranderingen in de samenleving als geheel noodzakelijk waren: onderscheid naar afkomst werd taboe en de samenleving moest ‘multicultureel’ worden. Daarbij moest culturele verscheidenheid minstens worden geaccepteerd, maar het liefst als verrijking worden verwelkomd. Organisaties van de doelgroepen kregen een belangrijke rol toebedeeld, zowel bij het realiseren van de maatschappelijke gelijkheid als bij het tot stand brengen van de ‘multiculturele samenleving’. Deze doelstellingen vielen alleen te realiseren als de rechtspositie van vreemdelingen werd versterkt en ongelijke behandeling, vooroordeel en discriminatie werden bestreden. Een belangrijke voorwaarde voor het slagen van een dergelijk breed beleid was wel dat verdere immigratie beperkt zou blijven.

Inhoudelijk was het beleid op drie aspecten van burgerschap gericht. Op politiek-juridisch terrein werd ernaar gestreefd de rechtspositie van legaal verblijvenden zo veel mogelijk gelijk te laten zijn aan die van Nederlandse burgers, het Nederlanderschap toegankelijker te maken voor vreemdelingen en de mogelijkheden voor hun politieke participatie te verbeteren.

Op sociaal-economisch gebied werd veel inspanning geleverd om ten minste formele gelijkstelling van vreemdelingen te realiseren. Achteraf kan worden geconstateerd dat zowel de intensiteit van de beleidsinspanning als het succes ervan op verschillende deelterreinen nogal uiteenliep. De huisvestingspositie van immigranten verbeterde aanzienlijk, mede omdat de overheid op dit terrein een sterke en directe invloed heeft. Bij het arbeidsmarktbeleid werd vooral gerekend op 'marktwerking' en medewerking van sociale partners. Het resultaat ervan bleek teleurstellend en werd bij voortduring als onvoldoende ter discussie gesteld. Dat laatste was ook het geval in het onderwijs, hoewel de investeringen van overheidswege hierin aanzienlijk waren. Het bewerkstelligen van gelijkheid en vooral van gelijke uitkomsten op dit deelterrein vereist echter een veel langere termijn.

Wat betreft het derde aspect, het etnisch-culturele en religieuze domein, werd ervan uitgegaan dat immigranten vergeleken met andere groepen in de samenleving dezelfde rechten en kansen moesten hebben om hun culturele en religieuze identiteit te ontwikkelen. De overheid zou daarvoor ruimte moeten scheppen. Erkenning van het *recht* op behoud en ontwikkeling van de eigen cultuur, religie en taal en het recht zich te organiseren, is echter niet altijd voldoende. In de praktijk zouden immigranten en hun nakomelingen, zo redeneerde de overheid aanvankelijk, minder van hun kansen gebruik kunnen maken, omdat hun aantal klein was en ze bovendien in een achterstandspositie verkeerden. Daarom was een zekere inspanning ter ondersteuning van minderheden te verdedigen en werden maatregelen genomen om hun positie te versterken, zoals de ondersteuning van organisaties van minderheidsgroepen door de overheid. Deze organisaties zouden ook een actieve inbreng moeten hebben bij de vorming van beleid, waartoe aparte inspraakorganen werden ingesteld. Verder werden maatregelen getroffen in het onderwijs en de informatievoorziening, bijvoorbeeld in de vorm van 'Onderwijs in Eigen Taal en Cultuur' en speciale radio- en televisieprogramma's voor minderheidsgroepen. In het religieuze domein nam de overheid in de loop van de tijd een reeks van maatregelen die godsdiensten als de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme in staat moesten stellen hun godsdienstige praktijk in Nederland te verwezenlijken. Vanaf 1988 stichtten islamitische en hindoeïstische ouders, geheel volgens de regels van de Nederlandse wetgeving, basisscholen op religieuze grondslag. Tien jaar later waren er al meer dan dertig van zulke scholen.

Het minderhedenbeleid is al twintig jaar in discussie, maar desondanks valt er een grote mate van continuïteit te bespeuren. Hoe verhoudt de nieuwe aanpak zich tot het gevoerde beleid in eerdere fasen? Een van de belangrijkste naoorlogse ontwikkelingen is het ontstaan van de verzorgingsstaat. Binnen die staat zijn niet alleen het takenpakket

en de bemoeienis van de overheid sterk uitgebreid, maar worden ook steeds meer rechten en minimumstandaarden geformuleerd, die bovendien op basis van gelijke behandeling dienen te worden toegepast. Het minderhedenbeleid van na 1980 kan in deze context als een specifieke vorm van 'verzorgingsstaatbeleid' worden beschouwd. De nationale overheid dwingt zichzelf er als het ware toe het integratieproces in goede banen te leiden en denkt via allerlei maatregelen invloed op dat proces te kunnen uitoefenen.

Rechten, plichten en toegang tot faciliteiten binnen de verzorgingsstaat worden vooral op individueel niveau vastgelegd. Op dit punt zijn er duidelijke verschillen met de verzuilde staat, zoals die in Nederland tot de jaren zestig bestond. Daarin speelden groepen en (verzuilde) organisaties een belangrijke rol. In het huidige minderhedenbeleid lijkt naar een compromis te worden gezocht tussen de groepsgerichte verzuiling en de individu-gerichte verzorgingsstaat. Daarbij maakt de overheid, in ieder geval in het etnisch-culturele en religieuze domein, gebruik van structurele mogelijkheden en regelingen die aan de verzuilde samenleving ten grondslag lagen, en gebruikt ze bij tijd en wijle ook de concepten die daarbij hoorden.

Het immigrantenbeleid van de verzorgingsstaat conflicteert in een aantal opzichten met de uitgangspunten van de natie-staat. Ten eerste wordt in de verzorgingsstaat een zekere mate van multiculturalisme voorgestaan en daarmee de nationale cultuur gerelativeerd. Ten tweede is binnen de verzorgingsstaat de principiële gelijkberechtiging niet beperkt tot staatsburgers, maar worden aan alle legale ingezetenen gelijke rechten en minimumstandaarden toebedeeld. In de praktijk van het Nederlandse minderhedenbeleid zien we dan ook dat wanneer vreemdelingen eenmaal legaal toegang hebben gekregen, en naarmate hun verblijf langer duurt, gelijkheid en gelijke kansen aan betekenis winnen. Zelfs rechten die voorheen expliciet aan de staatsburgers van de natiestaat toebehoorden, zoals het (lokale) kiesrecht, zijn toegankelijk geworden voor legale vreemdelingen. Bovendien is de formele toegang tot het Nederlanderschap sinds de nieuwe Naturalisatiewet van 1985 en de acceptatie van een dubbele nationaliteit aanzienlijk vergemakkelijkt.⁸⁰ Terwijl de natie-staat ideologie in het immigrantenbeleid wordt opgegeven, blijft die opvallend genoeg in het immigratiebeleid ten volle gehandhaafd.

Naoorlogse nieuwkomers en hun organisaties

We kunnen hier aan al het materiaal over naoorlogse immigrantenorganisaties geen recht doen.⁸¹ We hebben er dan ook voor gekozen om voor deze laatste periode twee casussen te presenteren: de organisaties van de Chinezen en die van de Turken. We hebben niet alleen voor deze twee groepen gekozen omdat zij bij het grotere publiek de reputatie hebben tamelijk gesloten gemeenschappen te vormen, maar ook omdat van beide groepen ruimschoots materiaal voorhanden is. We kunnen zo nauwkeurig laten zien hoe interne gerichtheid en participatie en integratie in de samenleving zich tot

elkaar verhouden, hoe die verhouding zich in de loop van de tijd heeft ontwikkeld en welke mechanismen daarbij een rol spelen. De casussen fungeren als lakmoesproef voor de vraag of immigrantenorganisaties een bindmiddel of een bastion zijn.

Naoorlogse Chinese organisaties in Nederland

De geschiedenis van Chinese verenigingen in Nederland gaat terug tot 1910, maar de Tweede Wereldoorlog vormt een waterscheiding.⁸² De naoorlogse Chinese gemeenschap heeft slechts een dunne verbindingsdraad met de vooroorlogse. Het nieuwe startpunt ligt in 1947, toen de eerste nieuwe Chinese vereniging werd opgericht, maar de grote bloei van de naoorlogse Chinese organisaties vond pas na 1980 plaats. De introductie van het minderhedenbeleid in dat jaar speelde daarbij ongetwijfeld een rol, hoewel de formele erkenning van de Chinezen als groep die in aanmerking kon komen voor de faciliteiten van het minderhedenbeleid pas in 1987 volgde. In 1997 telde Nederland meer dan honderd Chinese organisaties, waarvan ongeveer een derde tamelijk actief was. De Landelijke Federatie van Chinese Organisaties in Nederland (LFCON) fungeert als koepel en als aanspreekpunt voor overheid en samenleving.

De doelstellingen en activiteiten van de Chinese organisaties variëren. Een belangrijke groep organisaties is die rond Chinese scholen. In 1996 waren er in Nederland 41 van zulke scholen (vooral gericht op taalonderwijs), waarvan er elf overheidssubsidie ontvingen – de gesubsidieerde instellingen moesten daarnaast zelf per jaar ongeveer een half miljoen gulden bij elkaar brengen. Een interessante recente ontwikkeling is dat een aantal scholen, ondersteund door een speciale afdeling van de LFCON, probeert het onderwijs- en lerarenniveau te verbeteren om zo voor subsidie in aanmerking te komen.

Culturele activiteiten vormen een tweede speerpunt. Daaronder vallen bijeenkomsten, kampen en reizen voor jongeren ter kennismaking met Chinese muziek, dans, kalligrafie of traditioneel handwerk. De organisatie van Chinese festivals hoort hier ook bij. Voor en door ouderen (er zijn drie Chinese ouderenverenigingen) worden vergelijkbare activiteiten georganiseerd, zij het minder in het kader van culturele overdracht en meer in de vorm van hernieuwde kennismaking.

De genoemde activiteiten zijn vrijwel uitsluitend op de eigen etnische groep gericht. Deze organisaties vervullen echter vaak tegelijkertijd een belangrijke externe functie door in de Nederlandse samenleving op te komen voor de rechten en belangen van Chinezen. De schoolorganisaties presenteren zich, zoals we zagen, om hun onderwijs en de financiering ervan veilig te stellen. Daarnaast hebben de Chinese ouderenorganisaties, in samenspraak met Nederlandse autoriteiten, twee Chinese bejaardenhuizen van de grond gekregen, in Den Haag en in Rotterdam. Naast de organisaties die op deze wijze een dubbelrol vervullen, zijn er enkele organisaties die belangenbehartiging en representatie

van de Chinese gemeenschap als kerntaak uitoefenen. Een voorbeeld zijn de (veelal plaatselijke) organisaties voor maatschappelijk werk, zoals de Chinese Brug in Den Haag. Een tweede voorbeeld zijn de Chinese horecaondernemers, die zich hebben verenigd in de sectie Chinees-Indische Bedrijven van, interessant genoeg, het Koninklijk Verbond van Ondernemers in het Horeca- en Aanverwante bedrijf. Die sectie behartigt de belangen van de restaurateurs, organiseert cursussen en houdt de leden via een nieuwsbrief op de hoogte. Er zijn overigens nog minstens twee andere 'Chinese verenigingen' die zich breder hebben verankerd. Zo heeft het Netwerk Chinese Vrijwilligers zich vanaf zijn oprichting in 1996 als onderdeel van het grote Nederlandse netwerk van vrijwilligerswerk georganiseerd, en heeft de Vereniging voor Traditionele Chinese Geneeskunst in Nederland sinds 1955 zowel Nederlandse als Chinese beoefenaars van deze geneeskunst binnen haar gelederen.

Li Minghuan⁸³ heeft getracht inzicht te krijgen in de op China gerichte activiteiten van Chinese organisaties in Nederland. Zij onderscheidt drie soorten activiteiten, waarvan de eerste het ontvangen van delegaties uit China is, vooral uit de twee belangrijkste provincies van herkomst van de Chinezen in Nederland, Zhejiang en Guangdong. De tweede activiteit is geldinzameling en -schenking aan de steden van herkomst. Het gaat daarbij om inzamelingen naar aanleiding van rampen of grote maatschappelijke problemen, of om bijdragen aan voorzieningen in een stad van herkomst. De derde activiteit is het organiseren van bezoeken van (leden van) Chinese organisaties in Nederland aan het land of de provincie van herkomst.

Sinds het begin van de jaren tachtig richten Chinese organisaties zich in toenemende mate en ongevraagd op de Nederlands samenleving en getuigen zo van hun actieve betrokkenheid daarmee. Een interessant voorbeeld is de groot-schalige geldinzameling die zij binnen de eigen gemeenschap in 1995 organiseerden naar aanleiding van de overstromingen in Nederland.⁸⁴ Er is ook een sterkere, zakelijk-gegronde oriëntatie op de Nederlandse samenleving en haar potentiële clientèle. Met de oprichting van de Vereniging van Chinese Ondernemers in Chinatown Amsterdam (COCA) bijvoorbeeld, werd getracht meer Nederlanders voor het Amsterdamse Chinatown te interesseren. Opvallend bij de Chinese organisaties is dat ze zich zowel in hun contacten met de herkomstgebieden als in die met de Nederlandse samenleving voornamelijk richten op de autoriteiten.

Hoe kunnen deze organisaties en hun activiteiten en oriëntaties worden geïnterpreteerd? Volgens Minghuan vervullen deze organisaties voor recent gekomen Chinezen een belangrijke sociale brugfunctie tussen het land van herkomst, dat fysiek ver weg is maar psychologisch dichtbij, en de Nederlandse samenleving, die ondanks haar fysieke nabijheid psychologisch op afstand

blijft.⁸⁵ Het benadrukken en cultiveren van het eigene, en het creëren van een etnische niche die in sociaal en cultureel opzicht zowel van China als van Nederland verschilt, scheppen als het ware een muur die hen moet beschermen en waarachter zij zich veilig voelen. Minghuan nuanceert dat beeld zelf meteen nadat ze het geschapen heeft, hoe wáár deze typering voor sommigen ook mag zijn en hoezeer duidelijk is dat veel organisaties hier graag aan bijdragen. De Chinese organisaties en het leiderschap daarbinnen vormen immers ook een arena voor degenen die zich zakelijk hebben gevestigd en degenen die hun etnische achtergrond nodig hebben om de sociale ladder te beklimmen. Bovendien hebben veel Chinezen geen boodschap aan de organisaties: slechts een minderheid van de Chinezen is lid. Niettemin, ook zulke nuanceringspoetsen de beschreven interne functie niet geheel weg. Daar komt bij dat de Chinese organisaties niet alleen als 'beschermende muur' functioneren; ze vervullen ook een brugfunctie, niet alleen ten opzichte van de Chinese gemeenschap in het land van herkomst, maar ook ten opzichte van de Nederlandse overheid en samenleving. De erkenning (en subsidiëring) van Chinese organisaties vanaf 1987 heeft een spel van geven en nemen op gang gebracht, waarmee deze organisaties onder Nederlandse jurisdictie zijn gekomen, hun plannen en activiteiten in ieder geval deels worden beïnvloed door en ingepast in breder beleid en er meer openheid is ontstaan.

Turkse organisaties in Nederland

In de beginfase van de vestiging van Turkse immigranten in Nederland waren hun organisaties sterk geïnspireerd door de gepolariseerde politieke situatie in Turkije. In het vereenvoudigde beeld stond de organisatie van de nationalistische extreem-rechtse beweging van de Grijsse Wolven tegenover een versplinterde linkse beweging. Dit leidde in Nederland soms tot heftige onderlinge conflicten.⁸⁶ Vanaf het begin van de jaren tachtig, toen duidelijker werd dat de meeste Turken zich blijvend in Nederland zouden vestigen en er een steeds sterkere gemeenschapsvorming optrad, nam het belang van deze politieke organisaties af en dat van religieuze organisaties toe. Daarmee liet zich een andere invloed vanuit Turkije gelden, omdat de ontwikkeling van de Turkse islamitische organisaties in Nederland moet worden gezien tegen de achtergrond van de positie van de islam in de 'laïcistische' Turkse republiek vanaf 1923.⁸⁷ Kern daarvan was de Turkse interpretatie van de scheiding van kerk en staat, waarbij het Turkse ministerie van Godsdienstzaken (Diyanet) een gematigde, soennitische islam propageerde en stimuleerde, bijvoorbeeld via de opleiding van religieuze voorgangers en het beheer van moskeeën. Door het aanstellen van religieuze attachés bij ambassades en consulaten, de ondersteuning van moskeeororganisaties en de uitzending van in Turkije opgeleide imams trachtte de Diyanet de officiële Turkse islam onder immigranten in Europa te bevorderen. Deze

bemoeyenis was in zoverre succesvol, dat deze stroming zowel in Nederland als in Duitsland het grootste aantal moskeeën heeft. Beperkingen ten aanzien van organisatie in Turkije stimuleerden daarbuiten de ontwikkeling van in Turkije verboden stromingen, zoals Milli Görüş, de Süleymanlı-beweging en de İCCB-beweging van Kaplan, een radicale afsplitsing van Milli Görüş. Vooral de eerste en de laatste kregen vaak het etiket 'fundamentalistisch' opgeplakt. Hoe hebben deze Turks-islamitische organisaties zich in de loop van de tijd ontwikkeld?

Rath et al. hebben laten zien dat de islam in Nederland, deels dankzij de verzuilde wetgeving en structuren uit het verleden, in de jaren zeventig en tachtig als godsdienst werd erkend en geaccepteerd.⁸⁸ Daarbij ging het niet zozeer om de acceptatie van moslims en de islam door individuele Nederlanders, maar om erkenning van hun organisaties en instituties. In de *Minderhedennota* van 1983 werden religieuze organisaties erkend als mogelijke partners voor beleid, zij het niet op grond van hun religieuze maar van hun maatschappelijke functies. De overheid voerde vervolgens een actief beleid om religieuze organisaties bij het minderhedenbeleid te betrekken. Zo oefende het ministerie van Binnenlandse Zaken bij de oprichting van het Inspraakorgaan Turken in 1983 met succes druk uit op de Turkse gemeenschap om ook religieuze organisaties een plaats binnen dat orgaan te geven. En omdat het ministerie al jaren met islamitische organisaties als gesprekspartner werkte, was de minister van Binnenlandse Zaken zowel in de Rushdie-affaire als bij de Golfoorlog in staat een beroep op die organisaties te doen om de gevolgen van deze internationale ontwikkelingen binnen Nederland te beperken.

Inmiddels zijn islamitische organisaties op allerlei manieren opgenomen in netwerken van overleg met landelijke en plaatselijke overheden en andere actoren. Dat is niet zonder gevolgen gebleven voor het interne functioneren en de oriëntatie van deze organisaties. Sunier heeft bijvoorbeeld voor Rotterdam laten zien dat lokale moskee-organisaties, ook wanneer zij formeel deel uitmaken van Europees-georganiseerde bewegingen, zich steeds meer oriënteren op hun directe omgeving van wijk en stad.⁸⁹ Binnen die lokale context organiseren zij voor hun achterban activiteiten van sociaal-culturele en maatschappelijke aard, niet zelden in samenwerking met andere (algemene) instellingen. Dat gebeurt uiteraard vanuit een specifiek levensbeschouwelijk perspectief, maar is niet beperkt tot het strikt religieuze domein. Vooral de tweede generatie speelt een belangrijke rol in deze heroriëntatie, die bovendien gepaard gaat met een afstandelijker en zelfstandiger houding jegens de koepels waartoe die lokale organisaties behoren. De casus van de moskeevereniging Ayasofya waarmee we dit essay begonnen, kan in dit licht niet alleen worden gezien als een principieel conflict over integratiestrategieën, maar wellicht en vooral ook als een strijd die geheel binnen de regels van het democratische spel en met alle middelen die dat spel toestaat, wordt 'uitgevochten' en waarbij vele andere actoren als bemidde-

laar of anderszins betrokken worden om de strijd binnen de aanvaarde en aanvaardbare regels te houden.

De voorgaande beschrijving van de op zichzelf indrukwekkende organisatie van Turkse moslims behoeft een laatste, maar belangrijke kanttekening. Onderzoekers zijn het erover eens dat de relatie tussen deze organisaties en hun (geclaimde of veronderstelde) achterban genuanceerd moet worden beschouwd. Allereerst blijkt de graad van formele organisatie beperkt te zijn: lang niet alle Turkse moslims zijn 'lid' van moskeeverenigingen. Veel moslims laten zich bij hun keuze voor een moskee eerder leiden door de locatie (in de buurt) dan door de inhoudelijke richting ervan. Tegelijkertijd blijken deze verenigingen op sommige tijdstippen en rondom specifieke onderwerpen in staat te zijn grote groepen moslims te mobiliseren. Juist deze 'losse' relatie tussen organisatie en achterban is van belang om de dynamiek van veranderingen binnen organisaties en hun voortbestaan of wegwijnen te begrijpen.

Ten slotte willen we in deze casus kort ingaan op de relatie tussen de interne organisatie van Turken en hun politieke participatie in de Nederlandse samenleving. De dominante veronderstelling op dit punt is dat een hechte interne organisatie van immigrantengroepen een belemmering vormt voor politieke participatie in de samenleving van vestiging. Fennema en Tillie en Fennema et al. hebben aannemelijk gemaakt dat die veronderstelling voor de Turken in Amsterdam en in Nederland onjuist is.⁹⁰ De Turkse gemeenschap telt niet alleen een zeer groot *aantal* organisaties, maar kent ook een sterk verweven organisatie*netwerk*. Deze auteurs laten zien dat een dergelijk hecht etnisch-sociaal netwerk juist hand in hand kan gaan met een (ten opzichte van andere vergelijkingsgroepen als Marokkanen, Surinamers, Antillianen en Ghanezen) grote politieke participatie en sterk politiek vertrouwen in het Nederlandse politieke systeem. Turken nemen niet alleen meer deel aan verkiezingen, maar hebben in de grote steden ook veel gekozen raadsleden en Tweede-Kamerleden. Fennema c.s. benadrukken dat deze twee fenomenen – een hecht verenigingsleven en sterk politiek vertrouwen enerzijds en grote politieke participatie anderzijds – in elkaars verlengde liggen, zoals het maatschappelijk middenveld in Nederland als geheel de voedingsbodem is voor het formele politieke systeem. Uiteraard kan dit alleen gebeuren als het formele politieke systeem openstaat voor deelname van immigranten. Op dit punt blijkt het Nederlandse beleid (de introductie van het lokale kiesrecht voor vreemdelingen in 1985 en het openen van de mogelijkheid van dubbele nationaliteit vanaf 1992) een belangrijke rol te hebben gespeeld.

We willen deze paragraaf eindigen met een relativering: deze twee casussen zijn hier uitsluitend opgevoerd als illustratie en mogen dan ook niet als representatief voor alle

minderheidsgroepen in Nederland worden beschouwd. Andere groepen blijken zich – binnen dezelfde Nederlandse context en onder hetzelfde beleidsregime – anders te manifesteren. Uit een vergelijkende studie van het integratieproces van de zes grootste minderheidsgroepen in Nederland over de laatste halve eeuw komt naar voren dat deze groepen van elkaar verschillen wat betreft de aard van het sociale en culturele kapitaal dat ze meebrachten én hier ontwikkelden.⁹¹ Die verschillen zelf en de manier waarop die kenmerken in de Nederlandse context anders uitwerken, leiden ertoe dat er uiteenlopende incorporatiepatronen zijn. Vooral de Turkse variant is er een waarin een sterke interne organisatie en een hoge mate van integratie op het niveau van organisaties een belangrijke rol spelen.

Bastion of bindmiddel?

In welke maatschappelijke context zijn immigranten door de eeuwen heen terechtgekomen en tot welke organisatievormen heeft dat geleid? Voor het beantwoorden van deze vragen keren we in deze slotparagraaf terug naar de oorspronkelijke vraag: zijn immigrantenorganisaties bastion of bindmiddel? Daarnaast gaan we kort in op het conceptuele kader waarmee de plaats van organisaties in het integratieproces analytisch kan worden bestudeerd.

Veranderingen in de maatschappelijke context

Immigranten zijn, weinig verwonderlijk, in de loop van de tijd in een steeds wisselende maatschappelijke context terechtgekomen. Een eerste ingrijpend veranderingsproces was de ontwikkeling van kleinschalige stedelijke samenlevingen naar een nationale politieke gemeenschap. Een tweede veranderingsproces hing daarmee samen: de ontwikkeling van een afstandelijke, passieve overheid en actieve andere partners, zoals kerken, naar een overheid die steeds meer trachtte zowel de vestiging als de positie van nieuwkomers te reguleren.

Min of meer parallel aan deze staatkundige wijzigingen liepen inhoudelijke veranderingen. In de politiek-inhoudelijke opvattingen zien we een verschuiving van een betrekkelijk open, burgerlijke en stedelijke gemeenschap naar een meer gesloten, nationale gemeenschap, waarin burgerschap erfbaar was en inhoudelijke eisen werden gesteld aan wie van buiten wilde toetreden. De criteria waarop die gemeenschappen zich organiseerden, veranderden eveneens. Ten tijde van de Republiek waren godsdienst en beroep verreweg de belangrijkste principes van maatschappelijke organisatie en golden kerken en gilden – gegeven de afstandelijke rol van de overheid – bij wijze van spreken als toegangspoorten tot de samenleving. Vanaf het begin van de negentiende eeuw verloren de gilden hun dominante rol en kwam een veelvoud aan

maatschappelijke organisaties tot leven. De kerken bleven ook in die periode een belangrijke rol spelen, zij het meer als kader waarbinnen allerlei specifieke organisaties werden overkoepeld. Pas na de verzuiling nam de invloed van de kerken beduidend af.

Deze veranderingen in de samenlevingsvorm hadden ook voor nieuwkomers consequenties, om te beginnen voor de vraag wie als vreemdeling gold. In die context zien we een verschuiving van ‘mensen van buiten de stad of het gewest’ in de Republiek naar ‘diegenen die niet uit staatsburgers zijn geboren’ vanaf 1892. Die laatste strakke definitie is pas in de laatste decennia van de twintigste eeuw en in het kader van een expliciet integratiebeleid afgezwakt, ten gunste van in Nederland geboren en langverblijvende vreemdelingen. Daarnaast hadden de veranderingen ook consequenties voor wie toegelaten werd, hoe de ontvangende samenleving vreemdelingen tegemoet trad en welke kansen hun geboden of onthouden werden. Overigens was dit onderscheid tussen toelating zelf en behandeling daarna in de Republiek nauwelijks van toepassing. Stedelijke overheden stonden in het algemeen welwillend tegenover de vestiging van nieuwkomers die de stad niet tot last zouden (kunnen) zijn. Alleen rondtrekkende vreemdelingen waren vanuit dat perspectief problematisch, wat ook in latere perioden zo bleef. Voor de zich vestigende vreemdelingen gold de overheidszorg vooral de vraag hoe groot het risico was dat zij van de armenzorg afhankelijk werden. De stedelijke autoriteiten schoven de verantwoordelijkheid daarvoor zo veel mogelijk door: naar de plaats van herkomst of naar lokale kerkelijke organisaties die deze verantwoordelijkheid wisten over te nemen. Dit algemene beeld van het vestigingsbeleid moet voor de periode van de Republiek worden aangevuld met twee observaties over het beleid voor religieuze groepen. Ten eerste hebben de vervolgingen van ‘geloofsgenoten’ elders op sommige tijdstippen en in sommige steden tot extra inspanningen ten gunste van bepaalde religieuze groepen geleid. Daarentegen hebben enkele steden, ten tweede, uit naam van diezelfde geloofsijver, andere religieuze groepen expliciet getracht te weren. Na de Republiek verloor het geloof zijn betekenis als onderscheidend criterium voor toelating. Nationaal burgerschap werd het primaire criterium, in die zin dat alleen de nationale overheid vreemdelingen toelating kon weigeren. In de praktijk bleven de genoemde risicoargumenten ten volle gelden: vreemdelingen die geen middelen van bestaan of werk hadden en vreemdelingen die ten laste van de staat kwamen, kon toegang worden geweigerd. In de twintigste eeuw heeft de nationale overheid die regels uitgewerkt in aanvullende regelingen.

De staat werd daarmee de hoeder van het nationale belang, maar kwam in het laatste kwart van de twintigste eeuw in steeds grotere problemen, ondanks het uitgewerkte juridische instrumentarium voor beperking van de toelating van ongewenste vreemdelingen. De als gevolg van globalisering toegenomen migratie en het wegvallen van de vraag naar laaggeschoolde arbeid na 1975 hebben het restrictieve toelatingsbeleid onder druk gezet. Hierdoor is toelating op grond van andere dan economische overwegingen, vooral humanitaire, van steeds groter belang geworden. In de liberaal-democratische

verzorgingsstaat zijn die toelatingscriteria inmiddels niet alleen verankerd in internationale vluchtelingenverdragen, maar ook in het verworven recht van langverblijvende vreemdelingen op gezinshereniging en -vorming. Immigratie wordt nu meer bepaald door het aanbod van buiten dan door de interne vraag. Dat heeft het immigratie- en immigrantenbeleid in het laatste kwart van de twintigste eeuw tot een van de meest omstreden politieke problemen gemaakt, zowel in Nederland als in de rest van de Europese Unie.

Vier eeuwen immigrantenorganisaties

Vergelijkingen door de tijd laten zien dat de wijze waarop en de domeinen waarin immigranten zich organiseren, sterk uiteenlopen. In de Republiek waren kerken de belangrijkste toegangspoort voor immigranten, waarbij deze een veel bredere functie vervulden dan strikt levensbeschouwelijk, bijvoorbeeld in het sociaal-economische domein. In de negentiende en vooral in de twintigste eeuw trad in de samenleving, maar ook binnen organisaties van immigranten, een sterk differentiatieproces op. Het sociaal-economische domein werd publiek en onder staatsverantwoordelijkheid geregeld, hetgeen uitmondde in de verzorgingsstaat en een marginalisering van de organisatie van immigranten op dit terrein. De organisatievorming in de meer private sfeer van cultuur, taal, levensbeschouwing, ontspanning en sport daarentegen nam toe. Net als in eerdere perioden waren immigrantenorganisaties een afspiegeling van de algemene organisaties in de samenleving. In de verzorgingsstaat echter kwamen steeds meer functies van immigrantenorganisaties onder verantwoordelijkheid van de staat. Alle organisaties die directe belangen vertegenwoordigden, werden geïnstitutionaliseerd. Vergeleken met de periode van de Republiek, werden immigranten in de Nederlandse samenleving tegelijk zichtbaarder als specifieke groepen. Deze ontwikkeling was deels een gevolg van de opkomst van de natie-staat, die een scherper onderscheid naar nationale herkomstgroepen impliceerde. Niet toevallig nam in diezelfde periode de bemoeienis uit de herkomstlanden toe.

Bezien we vervolgens de vraag voor wie deze organisaties betekenis hadden, dan treedt het beeld naar voren van een eerste generatie immigranten die zich organiseert, om zo een deel van de wereld die zij heeft verlaten te herscheppen. Naast deze intern gerichte, sociaal-psychologische rol vervullen deze organisaties tegelijkertijd de 'functie' van vertrouwde omgeving van waaruit de onbekende samenleving wordt tegemoet getreden en 'veroverd'. Binnen deze externe functie mobiliseren organisaties informatie en hulpbronnen en treden zij op als belangenbehartiger voor de eigen groep. Immigrantkerken combineerden beide functies in de Republiek en islamitische organisaties doen dat nu. Naarmate organisaties meer worden erkend en sterker worden aangesproken, gaan ze meer deel uitmaken van de samenleving van vestiging, ook zonder dat individuele leden dat noodzakelijkerwijs ook doen.

In een volgende fase van het vestigingsproces ontstaat een nieuwe dynamiek. Voor de in Nederland geboren generaties hebben de hiervoor beschreven functies immers minder betekenis, vooral naarmate zij meer kennis hebben verworven over en meer kansen hebben weten te benutten in de samenleving. Immigrantenorganisaties worden dan als het ware voor een keuze gesteld. Ze kunnen zich richten op recente immigranten en steeds nieuwe cohorten werven, zoals enkele immigrantenkerken dat in de Republiek hebben gedaan. Een tweede optie is zich te ontwikkelen tot organisaties die voor bepaalde herkomstgroepen een tijdlang een specifiek levensbeschouwelijk of cultureel aanbod blijven bieden. Na enige tijd kunnen deze organisaties het karakter van folkloristische ‘clubs’ krijgen en op den duur verdwijnen. Ze kunnen zich echter ook tot algemeen geaccepteerde en voor iedereen toegankelijke organisaties ontwikkelen, zoals de oorspronkelijk door Britse immigranten geïntroduceerde *Football Clubs*.⁹² In de beschouwde periode lijkt er slechts één uitzondering op deze algemene regel te zijn: de organisatievorming van joden vóór 1796, vooral in Amsterdam. Hun uitsluiting van de rest van de samenleving en het gelijktijdig ruim toestaan van bevoegdheden binnen de groep, hebben gedurende lange tijd geleid tot een continue, joodse organisatie in een klassieke minderheidssituatie.

Deze uitzondering werpt een helder licht op de dynamiek achter het ontwikkelingsproces van organisaties van immigranten. Vóór 1796 ontnam de categorische uitsluiting van joden uit het publieke domein individuen binnen de groep elke keuze en schiep daarmee monopolieposities voor hun organisaties. Een dergelijke afgedwongen keuze bestond voor andere immigranten niet of veel minder. Hun organisaties moesten als het ware dingen naar de gunst van een achterban. Voorzover valt na te gaan, hebben immigrantenorganisaties altijd slechts een deel van hun potentiële achterban weten te rekruteren; het selectief profiteren van verworvenheden van organisaties lijkt meer regel dan uitzondering te zijn. Naarmate een achterban verandert, bijvoorbeeld doordat een groter deel hier is geboren, moeten organisaties mee veranderen, althans, willen ze hun aantrekkelijkheid en voortbestaan veiligstellen.

Dit inzicht in de functies en de dynamiek van immigrantenorganisaties stelt de oorspronkelijke vraag – bastion of bindmiddel? – in een nieuw licht. Het idee van bastion lijkt vooral gebaseerd te zijn op het gegeven dat immigranten zich in de eerste fase van hun verblijf herorganiseren op basis van voor hen vertrouwde principes. Wanneer die principes uit het perspectief van de ontvangende samenleving zijn gebaseerd op minder gewenste of gewoon onbekende politieke, religieuze of culturele beginselen, ontstaat gemakkelijk het idee van dreigend isolement. Het historische materiaal laat zien dat geen van de sterk op het herkomstland georiënteerde organisaties een lang leven was beschoren. Ze verdwenen soms omdat de steun uit het herkomstland wegviel, maar meestal waren ze gewoon niet in staat een blijvende achterban te mobiliseren. Soms bleven ze als organisatie wel bestaan, maar veranderde de functie, bijvoorbeeld door zich te richten op de positie van haar leden in de Nederlandse samenleving, mogelijk met behoud van enkele oorspronkelijke politieke, religieuze of culturele karakteris-

tieken. Hierdoor werden ze deel van de Nederlandse samenleving en voegden daar tegelijkertijd iets aan toe. Het tempo waarin deze ontwikkelingen plaatsvinden, is afhankelijk van twee factoren: de mate waarin de samenleving van vestiging zulke organisaties als gesprekspartners aanvaardt en aanspreekt op hun brugfunctie, en de mate waarin individuele immigranten en hun kinderen kansen krijgen binnen die samenleving. Hoe sterker de uitsluitingsprocessen in de samenleving, des te groter de aantrekkingskracht van specifieke immigrantenorganisaties; gecombineerd met niet-erkenning van deze organisaties en het ontbreken van overlegnetwerken tussen deze organisaties en de samenleving, hoe groter de kans op het ontstaan en voortbestaan van bastions. Het omgekeerde van de hiervoor geformuleerde stellingen geldt evenzeer: hoe sterker immigrantenorganisaties worden erkend en aangesproken op hun brugfuncties, des te groter de kans dat zij als bindmiddel in het integratieproces fungeren. Dit laatste blijkt voor Nederland over een periode van vier eeuwen de regel te zijn met slechts weinig uitzonderingen.

De ‘bastion of bindmiddel-vraag’ heeft hiermee een voorlopig antwoord gekregen. Maar levert deze historische exercitie ons wellicht nog iets meer op? Het antwoord luidt bevestigend, omdat hiermee ons inziens ook duidelijk is geworden dat concepten als ‘integratie’ en ‘integratieprocessen’ op verschillende niveaus kunnen worden onderzocht. We staan hier tot slot van dit essay kort bij stil.

Wanneer we integratie ruim omschrijven als ‘een geaccepteerd onderdeel vormen van de samenleving’ en het integratieproces derhalve als de ontwikkeling die bij immigranten tot die uitkomst leidt, is het zinvol om drie analyseniveaus te onderscheiden waarop integratie kan worden bestudeerd. In de eerste plaats op het niveau van *individuele immigranten*. De kernvraag is dan in hoeverre die individuele immigrant zich heeft toegerust voor en aangepast aan de nieuwe samenleving en ten minste in de publieke sfeer in de onderscheiden domeinen participeert. De mate van participatie is dan bepalend voor de vraag in hoeverre deze immigrant onderdeel vormt van de samenleving.

Bij integratieprocessen gaat het echter niet alleen, en misschien zelfs niet primair om individuen. We hebben gezien dat *organisaties* – het tweede analyseniveau – eveneens een belangrijke rol kunnen spelen en dat de functies van die organisaties in het integratieproces in de verschillende stadia van het vestigingsproces kunnen verschillen. In de allereerste fase vervullen zij voor individuele immigranten vooral de functie van het tegengaan van desintegratieverschijnselen: ze bieden de zekerheid van een vertrouwde omgeving. Voor de mate waarin zulke organisaties een rol in het integratieproces kunnen spelen, is de Gelegenheidsstructuur van groot belang, vooral in hoeverre de samenleving die organisaties erkent en accepteert. Organisaties kunnen geïntegreerd zijn, terwijl (een groot deel van) hun achterban dat op individueel niveau (nog) niet is. In latere fasen, wanneer de potentiële achterban ook op individueel niveau sterker geïntegreerd raakt in de samenleving, ontstaat een nieuwe dynamiek die tot verandering in functies van organisaties kan leiden, of tot verdwijnen van organisaties, zoals we eerder hebben uiteengezet.

Wanneer we willen begrijpen hoe integratieprocessen op het individuele en organisatieniveau zijn ingekaderd, moeten we nog een derde niveau van analyse toevoegen, dat van *institutes*. Daarbij is het van belang twee soorten instituties te onderscheiden: de algemene, publieke instituties die worden geacht voor ieder individu in de samenleving geldigheid te hebben en toegankelijk te zijn, en de instituties met beperkte reikwijdte die slechts betekenis hebben voor wie ervoor kiest. De vraag is of die algemene instituties voor iedereen even toegankelijk zijn. Zijn het Nederlandse onderwijs, het politieke systeem en het publieke mechanisme voor het verkrijgen van adequate huisvesting, om een paar voorbeelden te noemen, inderdaad voor individuele immigranten toegankelijk? Het tempo van integratie op individueel niveau is in sterke mate afhankelijk van deze toegankelijkheid.

Bij de talloze instituties met beperkte reikwijdte moeten we denken aan levensbeschouwelijke instituties, maar ook aan allerlei sociale of culturele instituties, zoals vakbonden. Hoewel zij, in tegenstelling tot algemene publieke instituties, vaak als *privaat* worden aangeduid, worden ze meestal toch ook aanvaard als belangrijke spelers in het publieke domein. Immigranten brengen specifieke instituties in de Nederlandse samenleving tot ontwikkeling, vooral als ze in levensbeschouwelijk en cultureel opzicht verschillen van de Nederlandse samenleving en dus moeilijk aansluiting kunnen vinden bij bestaande instituties. De institutionalisering van de Lutherse Kerk ten tijde van de Republiek of die van de islam in de huidige tijd, zijn daar sprekende voorbeelden van. In relatie tot het integratieproces is het van belang, of de samenleving deze eigen instituties van immigranten (vergeleken met andere private instituties) op gelijke voet erkent en accepteert.

Een voordeel van dit analytische onderscheid is dat de relaties tussen de niveaus duidelijk te beschrijven en te analyseren zijn. De minderheidssituatie van joden vóór 1796 bijvoorbeeld, valt dan te typeren als een situatie die primair voortkwam uit hun categorische uitsluiting van algemene, publieke instituties. Hierdoor ontstond een uitvoerige en continue institutionalisering en organisatie in eigen kring, die daarbuiten evenwel geen erkenning vond. Verbindingen met andere instituties en organisaties in de samenleving ontbraken geheel.

Een vergelijking van deze historische situatie van de joden met de nog korte geschiedenis van Turkse immigranten in Nederland brengt aan het licht dat integratie op de drie onderscheiden niveaus en de onderlinge wisselwerking ervan heel anders kan uitpakken. De erkenning van het proces van institutionalisering van de islam en van religieuze en andere Turkse organisaties loopt voor een deel vooruit op de individuele integratie van de eerste generatie immigranten. Het proces van het ontstaan van een 'Nederlandse islam' en de toenemende oriëntatie van organisaties op de Nederlandse samenleving, eerder dan op het land van herkomst, worden versterkt door een opkomende tweede generatie, die de Nederlandse publieke instituties goed kent en erdoor is gevormd. De intern hechtgeorganiseerde Turkse immigrantengroep heeft in het politieke domein gekozen voor participatie via het algemene, publieke systeem.

Specifieke Turkse of islamitische partijen hebben nooit een voldoende achterban weten te rekruteren. Gezien de relatief hoge opkomst van Turken bij verkiezingen én het relatief grote aantal gekozenen voor uiteenlopende partijen, kunnen we voor hen spreken van een voortschrijdende integratie op alle niveaus. Gezien de betrekkelijk korte tijdsperiode van het vestigingsproces is dit een opmerkelijk resultaat.

NOTEN

- * We zijn dank verschuldigd aan Jan Lucassen, Leo Lucassen, Wim Willems, Corrie van Eijl en Ronald Rommes voor hun opbouwende commentaren en aan Hans Vermeulen voor zijn suggesties voor de titel.
- 1 Lindo 1999.
 - 2 Ayasofya-woordvoerder Kabaktepe, geciteerd in Lindo 1999, 110.
 - 3 Stadsdeelvoorzitter Salm, geciteerd in Lindo 1999, 112.
 - 4 Zie onder andere Bloemberg 1995; Landman 1992; Lindo et al. 1997; Minghuan 1999a en 1999b; Niessen 1987; Steijlen 1996; Sunier 1996; Van der Valk 1996.
 - 5 Zie respectievelijk Minghuan 1999a; Bloemberg 1995; Steijlen 1996.
 - 6 Zie voor de term 'gelegenheidsstructuur': Morawska 1996.
 - 7 De vergelijking tussen Nederland met Duitsland is hier illustratief. Zo constateerde Doornik 1991 dat het aantal (Turkse) moskeeën per 1.000 inwoners in Duitse steden aanmerkelijk lager lag dan in Nederlandse steden.
 - 8 Zie de drie belangrijkste nationale beleidsnota's van het Ministerie van BiZa 1983, 1994 en 1998. Zie ook Penninx & Slijper 1999.
 - 9 Berger & Alink 1999.
 - 10 Lucassen & Penninx 1994, 28.
 - 11 Hart 1976, 115-182.
 - 12 Het gaat hier steeds om mensen geboren buiten Nederland. De huidige, veel ruimere definitie van 'allochtonen' omvat, naast mensen die in het buitenland zijn geboren, ook hun hier geboren kinderen.
 - 13 Lucassen 1984; Lucassen & Penninx 1994.
 - 14 Zeven 1987, 56.
 - 15 De beschrijving van de wetgeving die hier volgt, stoelt grotendeels op Rommes 1998; Rommes & Schrover 2001.
 - 16 Lucassen 1990.
 - 17 In sommige plaatsen werd dit een akte van cautie of borgstelling genoemd.
 - 18 Prak 1999, 36.
 - 19 Lucassen & Prak 1998a.
 - 20 Bogaers 1997; Van der Schoor 1998.
 - 21 Van der Schoor 1998, 107.
 - 22 Lucassen & Prak 1998a.
 - 23 Prak 1999, 41.
 - 24 Lucassen & Prak 1998a, 66.
 - 25 Idem, 67.

- 26 Lourens & Lucassen 2000.
- 27 Panhuysen 2000, 163-164. In Amsterdam was in 1642 het onderscheid in entreegeld voor geboren poorters en vreemdelingen opgeheven.
- 28 Bos 1998.
- 29 Bos 1998.
- 30 Jansen 1986, 65.
- 31 De casus van de Lutherse Kerk is voornamelijk gebaseerd op Rommes 1996 en 1998.
- 32 Vogel 2000.
- 33 Rommes 1998, 196.
- 34 De navolgende beschrijving stoelt grotendeels op Berg et al. 1994; Michman et al. 1992.
- 35 Deze casus is overwegend gebaseerd op Briels 1978 en 1985.
- 36 Zijlmans 1998.
- 37 De inlanders waren wel Nederlandse onderdanen, maar geen Nederlanders. Daardoor waren ze feitelijk stateeloos. Deze situatie duurde voort tot 1910; Heijs 1995.
- 38 Zo werd aan het einde van de negentiende eeuw bepaald dat mensen die tien jaar buiten Nederland woonden, de Nederlandse nationaliteit kwijtraakten; Heijs 1995.
- 39 Heijs 1995.
- 40 Cottaar et al. 1998, 38.
- 41 Zie Van der Harst & Lucassen 1998; Lucassen & Van der Harst 1998; Lucassen & Vermeulen 1999.
- 42 Leenders 1993, 94.
- 43 De navolgende beschrijving stoelt grotendeels op Van der Harst & Lucassen 1998.
- 44 De razzia's onder Chinezen in Amsterdam op 1 augustus 1922 en de later ingevoerde landelijke registratie van deze groep – door een aparte Dienst Chinezenregistratie – zijn daarvan sprekende voorbeelden.
- 45 Zo kon de politie onderzoek instellen naar het morele gedrag van sommige vreemdelingen. In de negentiende eeuw gebeurde dit ook, maar werd daarmee vooral het toezicht op prostitutie bedoeld. In het Interbellum werd dat soms sterk opgerekt. Zo gaven Duitse dienstbodes die zoenden op het station reden voor onderzoek en bemoeienis, zij het niet voor uitzetting; Lucassen 2000.
- 46 De gegevens over deze verklaringen en de ontwikkelingen die daarop volgden, zijn gebaseerd op Van Lier 1934.
- 47 Onderstaande is voornamelijk gebaseerd op Van Leeuwen 1990, 94.
- 48 Brassé & Van Schelven 1980, 175.
- 49 In Amsterdam werden in het midden van de negentiende eeuw plannen gemaakt voor het opzetten van een Duits huis, waar Duitse immigranten onder leiding van een Duitse 'huisvader en -moeder' gezelligheid en bescherming zouden kunnen vinden. Met dank aan Jan Lucassen voor deze informatie.
- 50 Landman 1992.
- 51 Blom 1981.
- 52 In Alkmaar werden bijvoorbeeld tussen 1900 en 1910 160 nieuwe verenigingen opgericht; het decennium erop nog eens 170. Zie Labrie 1984.
- 53 Grote werkgevers hielden zich ook bezig met woningbouw, hetgeen arbeiders sterker van hen afhankelijk maakte. In Limburg verplichtte de mijndirectie vreemde arbeiders om in de mijnkolonies en gezellenhuizen te wonen. Leegstand was voor de werkgevers ongunstig. Zie Brassé & Van Schelven 1980.

- 54 Vgl. Clark 2000.
- 55 De gegevens over deze vereniging zijn gebaseerd op archiefonderzoek van Marlou Schrover; HUA (Het Utrechts Archief) Archief Gustaaf Adolf Vereniging, toegang 492, inv. nr. 1.
- 56 De gegevens over deze en de volgende Duitse verenigingen zijn afkomstig van Henkes 1998.
- 57 Op soortgelijke wijze stuitte ook de Duitse dominee Ostertag, uitgezonden door de Zentral Ausschuss für Innere Mission, in Rotterdam op weerstand, toen hij aan de Nederlandse evangelisch-lutherse gemeente vroeg om gebruik te mogen maken van hun voorzieningen. Het verzoek werd afgewezen, omdat de kerkenraad meende reeds voldoende te doen voor de Duitse lidmaten.
- 58 Staatscommissie 1914, 606.
- 59 Wubben 1986.
- 60 Hun geschiedenis is beschreven door Bovenkerk et al. 1983.
- 61 Henkes 1998.
- 62 Henkes 1998.
- 63 Het voorbeeld van de *Liedertafels* is gebaseerd op Vos 1997; Zomerdijk 1982.
- 64 Niet alleen de overheden van herkomstlanden steunden organisaties van hun (voormalige) onderdanen. Werkgevers, zoals de mijndirecties, deden dat ook. Zo kwam er in 1937 met steun van de mijndirectie een Pools gemeenschapshuis in Brunssum. De Katholieke Kerk bevorderde ook de organisatie van immigranten in afzonderlijke kerkgemeenschappen. Zie Brassé & Van Schelven 1980.
- 65 Hun geschiedenis is beschreven door Lourens & Lucassen 1999.
- 66 Henkes 1998.
- 67 Dit voorbeeld en volgende voorbeelden uit de Limburgse mijnstreek zijn gebaseerd op Brassé & Van Schelven 1980.
- 68 Cottaar 1998, 45.
- 69 Deze casusbeschrijving is gebaseerd op Henkes 1995.
- 70 Voor overzichten van naoorlogse ontwikkelingen en beleid, zie onder andere Van Amersfoort 1974 en 1982; Entzinger 1984; Lucassen & Penninx 1994; Penninx 1988; Vermeulen & Penninx 2000.
- 71 Zie Verwey-Jonker 1971; Willems & Lucassen 1994.
- 72 Van Amersfoort & Penninx 1993.
- 73 Smeets & Veenman 2000; Steijlen 1996.
- 74 Muus & Penninx 1991.
- 75 Groenendijk 1989 en 1992.
- 76 Migratiedruk is hierbij gedefinieerd als het aantal migranten dat zou komen als zij daartoe de gelegenheid zouden krijgen.
- 77 Zie Penninx 1979a.
- 78 Ministerie van BiZa 1983.
- 79 Voor de rol van vakbonden, zie Penninx & Roosblad 2000; Wets 2000.
- 80 Zie *Demos* 16 (2000) 7, 52 e.v.
- 81 Zie De Graaf 1983 en 1985; Jenkins 1988; Miller 1981; Rex 1994; Rex et al. 1987; Schoeneberg 1983; Bloemberg 1995; Landman 1992; Lindo et al. 1997; Minghuan 1999a en 1999b; Niessen 1987; Steijlen 1996; Sunier 1996; Van der Valk 1996; Fennema & Tillie 1999; Fennema et al. 2000.
- 82 Deze casus is gebaseerd op Minghuan 1999a en 1999b. Zie verder Benton & Vermeulen 1987; Van Heek 1936; Wubben 1986.

- 83 Minghuan 1999a.
- 84 De actie bracht f108.888,- op. Minghuan 1999b, 16-17 vestigt de aandacht op het grote aantal achten in dit getal; de acht staat voor veel Chinezen voor het 'geluksgetal'.
- 85 Minghuan 1999a en 1999b.
- 86 Penninx 1980.
- 87 De beschrijving van islamitische organisaties is vooral gebaseerd op Landman 1992; Rath et al. 1996; Rath & Sunier 1998; Sunier 1996.
- 88 Rath et al. 1996.
- 89 Sunier 1996.
- 90 Fennema & Tillie 1999; Fennema et al. 2000.
- 91 Vermeulen & Penninx 2000a.
- 92 Een interessante hedendaagse casus is de ontwikkeling van de oorspronkelijk Turkse voetbalvereniging Türkiyem Spor in Amsterdam-Sloterdijk tot een algemene voetbalclub. Zie de acht-delige documentaire die de NPS in 2000 over deze club uitzond.

Transnationalisme, moderne diaspora's en sociale cohesie

Diaspora's, transnationalisme en sociale cohesie

De sociale wetenschappen zijn rijk aan begrippen en termen. Maar deze rijkdom is voor een beoefenaar van die wetenschappen dikwijls eerder een last dan een lust. Dezelfde woorden worden nogal eens in verschillende betekenissen gebruikt en als de betekenis al hetzelfde is, dan is de empirische referentie (de operationalisering) nog lang niet altijd gelijk. Kortom, het rijke assortiment aan termen leidt dikwijls meer tot spraakverwarring dan dat het bijdraagt tot het vermogen de sociale werkelijkheid te begrijpen. Dit geldt ook voor de termen, diaspora, transnationalisme en sociale cohesie. Het zijn woorden die weliswaar reeds lang bestaan, in het bijzonder 'diaspora', maar die vrij recent in de mode zijn gekomen. In het *Cambridge survey of world migration*, verschenen in 1995, komen deze woorden nog niet als specifieke termen voor.¹ Vecoli gebruikt in zijn beschrijving van het proces van emigratie uit Italië het woord diaspora wel in de titel van zijn bijdrage, maar dat heeft hier geen specifieke betekenis en zou ook door een woord als emigratie of exodus kunnen worden vervangen.² Daarvóór was er wel een aantal andere studies waarin de term diaspora werd gebruikt. In de Franse politieke geografie was het woord al enige tijd courant. In 1989 had het invloedrijke politiek-geografische tijdschrift *Hérodote* aan diaspora's een speciaal nummer gewijd, en in 1991 publiceerden Chaliand en Rageau hun *Atlas des diasporas*.³ De Israëlische politicoloog Gabriël Sheffer kwam zelfs nog enkele jaren eerder met een bundel over de 'moderne diaspora's'.⁴

Ongeveer in dezelfde tijd begon de opmars van het begrip 'transnationalisme', in omloop gebracht door de Amerikaanse antropologen Basch, Glick Schiller en Szanton Blanc.⁵ De transnationalismebenadering komt grotendeels overeen met die van auteurs die het concept diaspora hanteren, al ligt de klemtoon bij de transnationalisten meer op de economische en sociaal-culturele en bij de diasporabenadering meer op de politieke dimensie van de grensoverschrijdende 'transacties'. Beide stromingen komen in zoverre overeen dat er nieuwe ontwikkelingen worden onderkend, die een bedreiging,

of in ieder geval een uitdaging inhouden voor de huidige verzorgingsstaten of, om het anders te zeggen, voor de sociale cohesie. Het gaat daarbij om specifieke effecten die massale immigratie in de huidige constellatie van globalisering heeft op het functioneren van moderne staten. Deze worden meestal aangeduid met de term natie-staten, maar bedoeld worden eigenlijk de westerse democratische verzorgingsstaten. In dit essay zullen we het studieveld dan ook tot dit type staat beperken en ons niet afvragen wat de effecten van de internationale migratie (kunnen) zijn op bijvoorbeeld de Golfstaten of op de verschillende staten van Latijns-Amerika.

De vraag of grote stromen immigranten de cohesie van de ontvangende samenlevingen bedreigen is overigens niet nieuw. Immigratie heeft altijd geleid tot bezorgdheid, zo niet tot regelrechte vijandigheid. In haar analyse van de publieke opinie over immigranten in de Verenigde Staten in de periode van 1880 tot 1980, constateert Simon dat de negatieve reacties sterk overheersen. Zij concludeert dan ook dat de angst dat de 'American way of life' verloren zou gaan door de immigratie van rooms-katholieke Polen en Italianen, om nog te zwijgen van Oost-Europese joden, wijdverbreid was.⁶ Of deze immigranten de sociale cohesie werkelijk hebben aangetast, zullen we nog moeten bezien nadat we aan dit begrip nadere aandacht hebben besteed.

Een vergelijking met voorgaande periodes van omvangrijke immigratie ligt voor de hand, omdat de these van de auteurs die in dit essay centraal staan nu juist is, dat er iets wezenlijk is veranderd in het interactieproces tussen immigranten en ontvangende staten. Zij volgen daarbij in grote lijnen de volgende redenering.⁷ De groei van de wereldbevolking en de ontwikkelingen in transport- en communicatietechnologie hebben de internationale migratiestromen doen toenemen tot een voordien ongekende omvang. Ondanks alle pogingen van de westerse landen om deze migratiestromen te reguleren of zelfs stop te zetten, zijn landen als Nederland tegen hun zin tot immigratieland geworden en hebben traditionele immigratielanden de controle over de immigratie verloren.⁸ Dit roept de vraag op of de huidige bevolkingsmobiliteit alleen in omvang is toegenomen of dat er ook nieuwe vormen van migratie en nieuwe typen immigranten zijn ontstaan. De auteurs die de termen diaspora en transnationalisme hanteren, beantwoorden deze vraag bevestigend. Zij menen dat de 'klassieke immigranten' (waarbij ze vooral de negentiende-eeuwse immigranten in de Verenigde Staten op het oog hebben) zich aan de ontvangende samenleving aanpasten. Bij sommige immigranten ging dat proces betrekkelijk snel, bij andere duurde het enige generaties, afhankelijk van factoren als de karakteristieken van de immigranten, de ondervonden discriminatie en het verloop van de economische conjunctuur. In de loop der generaties oriënteerden de 'klassieke immigranten' zich steeds meer op het land van vestiging en verdween het land van herkomst steeds verder achter de horizon. Welke terminologie ook werd gebezigd (absorptie, assimilatie, integratie), dit blijft het algemene beeld zoals dat uit de migratiestudies van Park et al. uit 1925 tot Lieberson uit 1980 naar voren komt.⁹

De 'moderne immigranten' worden verondersteld zich in een andere situatie te bevinden. De toegenomen communicatiemiddelen maken het mogelijk de banden

met familieleden en vrienden aan te houden en moderne vervoermiddelen maken min of meer frequente bezoekcontacten mogelijk. Instituties van politieke of culturele aard maken ook gebruik van deze middelen en houden zo culturele tradities en/of politieke aspiraties, gericht op het land van herkomst, in stand. Het assimilatieproces komt op deze wijze niet op gang, of krijgt een beperkt partieel karakter. Op deze wijze ontstaan 'moderne diaspora's' of 'transnationale gemeenschappen'. Wat voor de vroegere landverhuizers een tussenstadium was, kenmerkend voor de eerste generatie, leidt nu tot de formatie van intergenerationele groeperingen wier ideaal niet het opgaan in de nieuwe samenleving is, maar het bestendigen van een diffuse, meervoudige situatie, gesymboliseerd in het dragen van twee, of zelfs meer dan twee paspoorten.

Zo weergegeven is deze redenering uiteraard niet meer dan een hypothese. Vanzelfsprekend worden in de vermelde studies voorbeelden gegeven van netwerken die immigranten met de landen van herkomst en soms ook met elkaar over verschillende landsgrenzen heen onderhouden. Ook het belang van immigrantenpopulaties voor bepaalde nationalistische bewegingen wordt terecht onder de aandacht gebracht. Maar zulke voorbeelden zijn ook uit vroegere periodes te geven. Parijs en Londen huisvestten in de negentiende eeuw kolonies Russische ballingen, die zich bezighielden met de politieke situatie in hun vaderland. De grote klassieke studie van Poolse immigranten in de Verenigde Staten was gebaseerd op hun uitgebreide briefwisseling met familie en vrienden in het land van herkomst.¹⁰ Rooms-katholieke geestelijken uit Ierland, Polen en Italië opereerden in de Verenigde Staten als 'transnationaal kader' en trachtten de landverhuizers te behouden voor de nationale katholieke tradities. Het gaat er dus om, vast te stellen of dit verschijnsel van grensoverschrijdende oriëntaties en interacties thans een grotere en vooral ook een constantere rol speelt dan in vroegere periodes van massale migratiebewegingen.

In de loop van dit essay zullen we ons derhalve richten op twee, in elkaar hakende vragen:

- 1 Leidt de huidige migratie naar de westerse verzorgingsstaten tot de vorming van etnische groepen, die kunnen worden omschreven als transnationale gemeenschappen of moderne diaspora's?
- 2 Zijn moderne transnationale gemeenschappen of moderne diaspora's een bedreiging voor de sociale cohesie binnen de verzorgingsstaten?

De opbouw van dit essay

Zoals in de vorige paragraaf naar voren is gekomen, berust de huidige literatuur over het transnationalisme op de aanname dat er een kwalitatieve verandering is opgetreden in het proces van incorporatie van immigranten. Het lijkt derhalve noodzakelijk om ons eerst een beeld te vormen van het 'traditionele' incorporatieproces en van de varianten die daarbij op te merken zijn. Het gaat daarbij vooral om het verband tussen

migratie en de vorming van min of meer stabiele etnische groepen en in hoeverre dat als diasporavorming of transnationalisme kan worden omschreven. Vervolgens moeten we ons nader bezighouden met het begrip sociale cohesie, in het bijzonder met sociale cohesie in verzorgingsstaten. Pas dan kunnen we de begrippen ‘moderne diaspora’ en ‘transnationalisme’ werkelijk analytisch benaderen en operationaliseren. We sluiten de beschouwing af door te verkennen of en in hoeverre deze begrippen behulpzaam kunnen zijn om de Nederlandse immigratiesituatie te beschrijven en nader te onderzoeken.

Immigratie en etniciteit

Immigranten als etnische groepen

De studie van de interactie tussen immigranten en ontvangende samenlevingen is niet in gelijke mate op alle typen immigranten gericht. Het studieveld wordt gedomineerd door aandacht voor die immigranten die, althans in de eerste generaties, een ‘etnische groep’ binnen de samenleving vormen. Etniciteit en etnische groep zijn dan ook sleutelbegrippen in het onderhavige studieveld. Lange tijd heeft er een richtingenstrijd gewoed tussen auteurs die de behoefte aan geborgenheid en identiteit (die de mens is ingeschapen) beklemtonen, de zogeheten primordialisten, en de situationisten die vooral oog hebben voor de sociale omstandigheden waarin deze gevoelens tot groepsvorming en organisatie leiden. De tegenstelling tussen deze twee benaderingen is de laatste jaren op de achtergrond geraakt. De meeste auteurs gaan er thans van uit dat bij het concept *etniciteit* zowel een (individueel) psychologische als een (situationeel) sociale dimensie van belang is, zij het niet altijd in gelijke mate.¹¹

Het verband tussen immigratie en etniciteit kunnen we dan als volgt schetsen. Ieder individu wordt vanaf zijn of haar geboorte gesocialiseerd in een culturele groep. *Rites de passage* vormen de schakel tussen individu en groep en rusten het individu uit met eigenschappen die zijn of haar functioneren in de gemeenschap mogelijk maken. In het algemeen zijn mensen zich nauwelijks bewust van de eigenschappen die zij zich in dit proces eigen hebben gemaakt. Deze zelfde ‘vanzelfsprekende’ karakteristieken krijgen echter een grote, soms allesoverheersende betekenis in het contact met ‘vreemden’, met mensen die geen weet hebben van wat altijd als waar heeft gegolden, of die de geldigheid daarvan zelfs volledig verwerpen; mensen van wie de taal niet te verstaan is en de zeden onbegrijpelijk, zo niet ronduit onbetamelijk zijn. Etniciteit ontstaat pas in contact met andere groepen; het is een eigenschap van differentiatie. Etnische groepen functioneren altijd in een samenleving met ten minste één andere groep. Dit maakt etniciteit tot een sociaal verschijnsel, dat vorm krijgt in instituties en van een ideologische achtergrond wordt voorzien door mobiliserende elites.¹²

Het proces van vorming van etnische groepen kan op verschillende manieren plaatsvinden. Maar in het huidige West-Europa is het vooral de omvangrijke internationale migratie die leidt tot het ontstaan van etnische groepen. Immigratie leidt tot gevoelens van etniciteit en tot de institutionalisering van door immigranten meegebrachte culturen. Gezelligheidsclubs, kranten, moskeeën, kerken, voetbal- en dansclubs worden op min of meer formele wijze in het leven geroepen, met als achterliggend doel de continuïteit van de eigen cultuur te waarborgen. In de beginfase hebben immigranteninstituten meestal een conserverende functie, vooral als de terugkeergedachte nog sterk leeft. Zij trachten de immigrant af te schermen van de buitenwereld en de contacten te beperken tot wat nu eenmaal noodzakelijk is. Zij worden gekenmerkt door een defensieve ideologie, waarin de eigen cultuur superieur wordt geacht, op zijn minst in moreel opzicht, aan die van de omringende samenleving. Aan de andere kant zijn zulke instituten er vooral in een wat latere fase van de immigratie meestal ook op gericht om de mogelijkheden van immigranten in de samenleving te vergroten. Zij claimen dan een brugfunctie te vervullen tussen de individuele immigrant en de samenleving. De spanning tussen het conserveren van de etnische identiteit en het succesvol aanpassen aan de samenleving is kenmerkend voor immigranteninstituten. Voor leiders is het een karakteristieke taak om die spanning te kanaliseren. Zij bevinden zich altijd tussen twee vuren. Als er onvoldoende aanpassing plaatsvindt, veroordeelt de groep zichzelf tot een permanent marginale positie in de samenleving. Bij te veel aanpassing daarentegen, verliezen immigranteninstituten hun functie en daarmee de leiders hun positie. De meeste immigrantengroeperingen bevinden zich gedurende één of enkele generaties tussen deze twee uitersten.

Etnische groepen bestaan uit personen die een (al dan niet vermeende) gemeenschappelijke geschiedenis hebben, en beschikken over een gemeenschappelijke communicatiebasis, zoals taal en andere culturele voorstellingen. Hoewel de grenzen van etnische groepen nooit totaal gesloten en statisch zijn, kan worden gesteld dat het lidmaatschap als regel door geboorte en opvoeding wordt verkregen. Etnische groepen verschillen daardoor op drie manieren van andere groepsvormen. In de eerste plaats zijn zij intergenerationeel. In de tweede plaats heeft de etnische vorm van categorisatie prioriteit boven andere indelingen, zoals op grond van leeftijd, geslacht, beroep of inkomensniveau. Als de etnische categorisatie verwatert tot een vorm van categorisatie naast allerlei andere, dan verschrompelt etniciteit tot wat Gans 'symbolische etniciteit' heeft genoemd.¹³ Het derde verschil hangt met deze tweede eigenschap samen: etnische groepen definiëren zichzelf, maar worden ook door anderen gedefinieerd. Of iemand jood is in nazi-Duitsland, neger in de Verenigde Staten of Turk in Nederland, hangt niet alleen af van de eigen definities, maar ook, en soms zelfs overwegend van de definities die de samenleving hanteert.

Deze omschrijving van etnische groepen impliceert dat etnische groepen stabiel zijn. Die stabiliteit is in het geval van immigrantenpopulaties echter relatief, afhankelijk van zowel de eigenschappen van de immigranten als van de omringende samen-

leving. Zelfs als een groep over langere tijd naspeurbaar blijft, betekent het niet dat er geen veranderingen zijn opgetreden. Voor een beantwoording van onze vraagstelling zijn daarom vooral twee aspecten van belang: de sociale positie van etnische groepen in de samenleving en de aard van de grenzen tussen etnische groepen.

Sociale positie en etnische grenzen

Het 'klassieke' verloop van het incorporatieproces bij immigranten van het etnische type is dat zij de samenleving binnenkomen als homogene groep die op de laagste sport van de maatschappelijke ladder staat, en waarbij de etnische grenzen duidelijk gemarkeerd zijn. Maar in de loop van de generaties worden beide diffuser. Dit duidt erop dat de etnische afgeslotenheid en de eenduidigheid van de sociale positie in het algemeen verband met elkaar houden. Naarmate de sociale positie minder een groepskenmerk wordt en de etnische grenzen vervagen, assimileert de groep. Maar niet alle groepen doorlopen dit proces en zeker niet alle met dezelfde snelheid.

Vanuit een theoretisch gezichtspunt kunnen we dit proces van incorporatie volgen zolang we willen. Ook na vele generaties is dikwijls in namen, lidmaatschap van bepaalde kerkgenootschappen en over- dan wel ondervertegenwoordiging in bepaalde beroepen nog wel iets van een vroeger verleden te herkennen.¹⁴ Omdat de maatschappij nooit geheel stationair is, is praktisch niet vast te stellen wanneer dit proces helemaal is afgesloten. Het incorporatieproces wordt door vele factoren beïnvloed. In de eerste plaats door de duur van de migratiebeweging. Zolang nieuwe immigranten het vestigingsland binnenkomen, verversen zij telkens de eerste generatie en behouden immigranteninstituten functies die anders verloren zouden zijn gegaan. Het verloop van het proces hangt verder ook af van factoren in de ontvangende samenleving. Zo stukt in tijden van hoge werkloosheid het absorptieproces op de arbeidsmarkt en kan de opkomst van extreem-nationalistische partijen etnische grenzen weer doen verharderen. Globaal kunnen we echter stellen dat na drie of vier generaties het incorporatieproces zijn grootste dynamiek verloren heeft. Uitgaande van historische voorbeelden kunnen we bij de 'tot rust gekomen' immigraties drie eindstadia herkennen:

- 1 De immigrantengroep is in sociaal en cultureel opzicht geassimileerd. Dat wil niet zeggen dat iedere herinnering aan een etnisch verleden verloren is gegaan; meestal blijft er wel een vage herinnering aan het land van oorsprong bestaan. Maar de etnische identiteit is geen eigenschap meer die persoonlijke levenskeuzes als huwelijkspartner of kansen op maatschappelijke participatie bepaalt. Opleidingsniveau, beroep en woonplaats zijn niet langer verbonden aan het etnische toebehoren. In Nederland zijn de afstammelingen van de Franse hugenoten en van de Westfaalse immigranten uit de negentiende eeuw voorbeelden van zulke in de samenleving 'opgegene' groepen.
- 2 De immigrantengroep is in sociaal opzicht geassimileerd en kan niet meer eenduidig als 'laag' worden geclassificeerd. Maar de groep heeft ook een duidelijke etnische

identiteit bewaard en het gedrag van de leden wordt in bepaalde levenssferen sterk gereguleerd door specifieke culturele normen, bijvoorbeeld aangaande seksualiteit en voedingsgewoonten. In de groepsidentiteit staan in het algemeen religieuze instituties centraal. De grenzen van de groep zijn door het functioneren van deze instituties van binnenuit betrekkelijk gesloten, dus nog afgezien van eventuele uitsluiting door de ontvangende maatschappij. In het vooroorlogse Nederland zijn de (zeventiende-eeuwse) Portugese en (achttiende- en negentiende-eeuwse) Oost-Europese orthodox-joodse immigranten voorbeelden van zulke zich continuerende besloten groepen.

3 De immigrantengroep is noch cultureel, noch sociaal geassimileerd en de maatschappelijke participatie is beperkt gebleven. De positie op de arbeids- en woningmarkt is er één van *minimum choice*, en ook andere indicatoren (onderwijs, gezondheid) duiden op een marginale positie, die min of meer stationair is. Dit zijn de groepen die met het sociologische begrip 'minderheid' worden beschreven.¹⁵ In Nederland hebben de Molukse *ex-KNIL*-militairen, die in 1950 arriveerden, in ieder geval gedurende enkele decennia een sterke tendens tot minderheidsvorming gekend.

De wetenschappelijke belangstelling is na de Tweede Wereldoorlog sterk gericht geweest op minderheden en processen van minderheidsvorming. De belangstelling ging daarbij vooral uit naar de participatie in de ontvangende samenleving en de dynamiek daarin, alsook naar de mate waarin discriminatie en achterstelling de etnische groeps grenzen van buiten dreigden te bevriezen. In de huidige diaspora- en transnationalismediscussie wordt de klemtoon echter weer meer gelegd op de eigen instituties en in hoeverre zij de etnische grenzen van binnenuit bewaken.

Diaspora en transnationalisme: een eerste verkenning

Zoals eerder is aangegeven, hebben vooral Franse politiek-geografen en de Israëlische politicoloog Sheffer de term 'diaspora' voor de situatie in moderne maatschappijen een zekere populariteit bezorgd. Inmiddels is er in 1991 al een apart tijdschrift *Diaspora* opgericht en heeft de term zo'n wijde circulatie gekregen dat hij inhoudsloos dreigt te worden.¹⁶ Een reden temeer om na te gaan of en in hoeverre de term wel zinvol te hanteren is. Het woord diaspora roept uiteraard onmiddellijk een associatie op met de joodse verspreiding over de wereld. Veel auteurs hebben dan ook de historische analogie als uitgangspunt genomen. Daarbij rijst meteen de vraag hoever die analogie opgaat. Chaliand en Rageau worstelen in hun inleiding ook met de onduidelijkheid van het begrip zodra dat buiten de historische context wordt gebruikt. Zij beginnen met de opmerking dat het gaat om 'the collective forced dispersion of a religious and/or ethnic group', maar houden zich verder niet aan dit uitgangspunt.¹⁷ Armstrongs vaak geciteerde artikel 'Mobilized and proletarian diasporas' uit 1976 bevat in het geheel geen definitie. Zijn 'proletarische diaspora's' zijn eenvoudig recente arbeidsmigranten.

Overigens wilde Armstrong ook niet tot een definitie komen, maar met zijn artikel – geïnspireerd door de grote continuïteit van de Duitse immigrantenclaves in Oost-Europa (de *Volksdeutschen*) – alleen de aandacht vestigen op het fenomeen van zich langdurig continuerende immigrantenpopulaties. Daarnaast wilde hij een aantal hypothesen formuleren over de factoren die het voortbestaan van dergelijke etnische groepen bevorderden dan wel tegengingen.¹⁸ Anthony Smith is eveneens weinig precies in zijn formuleringen. Zijn *typical* diaspora lijkt uitsluitend een historisch fenomeen.¹⁹

De gegeven voorbeelden stammen allemaal uit ‘feodale rijken’. In deze rijken vulde een geografisch en sociaal mobiele handelsminderheid functies waarvoor geen plaats was in de statushiërarchie. Binnen deze hiërarchie kon de adel zich niet inlaten met zulke laag-bij-de-grondse zaken als handel en geld en waren de ongeletterde boeren vastgeklonken aan het land. De functies waarvoor in de ideologische structuur van deze samenlevingen geen plaats was en die niettemin op de één of andere wijze vervuld moesten worden, vielen toe aan buitenstaanders. Het zijn samenlevingen waarin typische buitenstaanders, diasporavolkeren en eunuchen karakteristieke rollen vervullen. De typische diasporavolkeren zijn endogaam, residentieel gesegregeerd en sociaal gebonden aan specifieke beroepen. Zij kunnen daarbij financieel zeer succesvol zijn, maar hun rechtspositie blijft die van een kwetsbare buitenstaander. De diasporacultuur weerspiegelt deze particularistische wereld. Het betreft religies en culturen waarbinnen er niet naar wordt gestreefd anderen te incorporeren of geïncorporeerd te worden.

In zijn inleiding op het genoemde *Hérodote*-themanummer merkt Lacoste op dat diaspora’s ook de gehele, of althans de meerderheid van de bevolking vormen. Het thuisland mag een sterke ideologische functie hebben, de meerderheid van de bevolking leeft in verstrooiing. Dit zou dan gelden voor de klassieke diaspora’s van joden, Armeniërs en Libanezen. Volgens dit criterium zouden ook de Palestijnen en wellicht zelfs de Ieren diaspora’s vormen.²⁰ Deze zienswijze schijnt ook Chaliand en Rageau te hebben geïnspireerd, zij het dat zij het begrip nog verder oprekken en ook van de Filipijnse en ‘zwarte diaspora’ spreken.²¹ Toch zijn we hier wel ver verwijderd van de klassieke diaspora’s en heel dicht bij een zuiver politiek-retorische term, zoals duidelijk het geval is bij Ronald Segal.²² Het is daarbij onduidelijk welke etnische grenzen de diaspora in zo’n geval omlijnen. Behoorden Kennedy en Reagan nu tot de Ierse diaspora en Roosevelt tot de Nederlandse? Ook is in deze gevallen geen sprake meer van een specifieke economische functie. Zelfs in situaties waarin immigranten (enige tijd) in een specifiek beroep zijn oververtegenwoordigd – zoals de Italiaanse ijsbereiders in Nederland of de Chinese wasserijbazen in de Verenigde Staten – is dit nog geen diasporafunctie.²³ Immers, de betreffende samenlevingen kunnen het ook wel zonder deze diensten stellen en bovendien zijn lang niet alle Italianen respectievelijk Chinezen in dit beroep werkzaam. Dergelijke etnische specialisaties vormen eerder een incorporatietraject, in de termen van Choenni,²⁴ dan dat zij wijzen op een diasporasituatie.

Een belangrijke impuls om ‘moderne diaspora’ als begrip hanteerbaar te maken is uitgegaan van Sheffer. In een reeks van publicaties heeft hij gepoogd het begrip te

omlijnen. In deze artikelen komen nogal eens gelijksoortige, maar ook weer niet helemaal dezelfde formuleringen voor.²⁵ Redenerend vanuit vele concrete historische en actuele situaties zijn zijn bijdragen toch eerder erudiet en stimulerend dan systematisch te noemen. Sheffer zelf heeft zijn opvattingen als volgt samengevat:

'Diasporas are distinct trans-state social and political entities; they result from voluntary or imposed migration to one or more host countries; the members of these entities permanently reside in host countries, they constitute minorities in their respective host country (thus for example Canadians of English descent are not regarded as diaspora community); they evince an explicit ethnic identity; they create and maintain relatively well-developed communal organisations; they demonstrate solidarity with other members of the community, and consequently, cultural and social coherence; they launch cultural, social, political and economic activities through their communal organisations; they maintain discernible cultural, social political and economic exchanges with the homeland, whether this is a state or a community in a territory within what they regard as their homeland; for this as well as for other purposes (such as establishing and maintaining connections with communities in other host countries), they create trans-state networks that enable exchanges of significant resources; and have the capacity for either conflict or cooperation with both the homeland and host country, possibilities that are in turn connected to highly complex patterns of divided and dual authority and loyalty within the diasporas.'²⁶

Deze 'definitie' is typerend voor veel van de discussies; het zal duidelijk zijn dat van een consistente conceptualisering nog geen sprake is. Ook Vertovec en Cohen komen in hun inleiding op de door hen samengestelde reader niet verder dan een descriptieve, inductieve benadering.²⁷ Sheffer zelf merkt dan ook op dat de lijn tussen recent gevestigde 'gewone' immigranten en 'beginnende' (*incipient*) diaspora's eigenlijk niet te trekken is.²⁸ Zijn 'beginnende diaspora' is dan weer zo ongeveer hetzelfde als Armstrongs 'proletarische diaspora'. Toch is dat niet wat Sheffer bedoelt. Uit enkele persoonlijke gesprekken is mij gebleken dat hij wel allerlei bijkomende en verband houdende verschijnselen noemt, maar twee kenmerken van beslissende betekenis acht. In de eerste plaats het *permanent gevestigd zijn*. Dit zou te operationaliseren zijn door alleen immigrantengroeperingen te bestuderen waarbij minstens een tweede generatie aanwezig is. In de tweede plaats is voor Sheffer de *politieke betrokkenheid bij het thuisland* van doorslaggevende betekenis. Het zionisme heeft van de klassieke joodse diaspora een moderne diaspora gemaakt, is zijn opvatting. Ook in den vreemde behartigt men (al naargelang de mogelijkheden) de belangen van de staat (respectievelijk het thuisland) waartoe men zich rekent.

Een recente, interessante studie waarin het begrip diaspora op deze wijze wordt gehanteerd, merkwaardigerwijs zonder duidelijk door Sheffer te zijn geïnspireerd, is

Skrbis' beschrijving van de Kroatische diaspora in Australië. Hier vinden we inderdaad een (extreem-nationalistische) diaspora, georganiseerd rond het ideaal van een 'vrij Kroatië'.²⁹ Het is jammer dat Skrbis niet aangeeft hoeveel van de Australiërs van Kroatische komaf nu tot de diaspora behoren. Duidelijk is wel dat, ook door de bijzondere migratiegeschiedenis, de eerste generatie in grote meerderheid haar gedrag door de diasporaorganisaties laat bepalen en dat deze organisaties op een aanzienlijk deel van de tweede en derde generatie een stevige greep hebben; niet alleen in politieke oriëntatie, maar bijvoorbeeld ook in de keuze van een huwelijkspartner.

Het lijkt zinvol het begrip 'moderne diaspora' in ieder geval te beperken tot die situaties waarin deze politieke dimensie, uitgaande van hetzij de immigranten, hetzij de nationale overheden (of van beide), in ieder geval aanwezig is. Ook bij de auteurs die de term transnationalisme hebben gelanceerd, is het niet eenvoudig vast te stellen wat nu precies de constituerende eigenschappen van het concept zijn. Zij beschrijven transnationalisme als een nieuw fenomeen, maar dit is toe te schrijven aan voor hen onverwachte uitkomsten van eigen onderzoeken naar de migratie van het Caraïbische gebied en Latijns-Amerika naar de Verenigde Staten, en wellicht ook aan een wat gebrekkige kennis van de klassieke migratieliteratuur. De definitie waarmee Basch et al. hun uiteenzetting beginnen is dan ook, zonder dat zij zich dat aanvankelijk bewust waren, van toepassing op vrijwel alle eerste-generatie immigranten:

“We define “transnationalism” as the process by which immigrants forge and sustain multi-stranded relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural and political borders. Immigrants who develop and maintain multiple relationships – familial, economic, social, organizational, religious and political – that span borders we call transmigrants.”³⁰

Net als bij Sheffer zien we dat auteurs soms nog zó bezig zijn met het analyseren van descriptief materiaal dat zij aan de achterliggende analytische concepten nog weinig aandacht besteden en daarmee moeite kunnen hebben om hoofd- en bijzaken van elkaar te scheiden. Een interessant en belangrijk punt in de beschouwing van Basch en de haren is, dat zij hun concept plaatsen in de context van een globaliserende economie en de positie van de natie-staat daarin. De ondertitel van hun boek *Nations unbound* zou, voorlopig voorzichtigheidshalve van een vraagteken voorzien, als ondertitel van dit essay kunnen dienen. We vinden ditzelfde element, de 'uitdaging voor de natie-staat', ook terug in een recente omschrijving van transnationalisme door Vertovec:

“Transnationalism describes a condition in which, despite great distances and notwithstanding the presence of international borders (and all the laws, regula-

tions and national narratives they represent), certain kind of relations have been globally intensified.³¹

Ook hier zien we aandacht voor het grensoverschrijdende karakter, maar wordt in het midden gelaten of we met een tijdelijk of een meer blijvend fenomeen te maken hebben.

Als we de twee benaderingen naast elkaar leggen, dan valt op dat zij elkaar sterk overlappen. Niettemin zijn er enkele markante verschillen. Sheffer ziet de relatieve duurzaamheid als belangrijk kenmerk; de leden van de diaspora zijn permanent in het gastland gevestigd. Helaas hanteert hij dit criterium niet consistent door nogal gemakkelijk van 'beginnende diaspora's' te spreken, bijvoorbeeld in het geval van de Turken in West-Europa. Dit is een voorschot nemen op de toekomst. Beter is het in dit soort gevallen te spreken van 'potentiële diaspora's', dat laat de nog onbekende toekomst open, maar maakt ons wel attent op mogelijke ontwikkelingen. De 'transnationalisme-school' is ruimer en beschouwt eigenlijk alle verschijnselen die met recente migraties samenhangen als transnationalisme. Deze auteurs vestigen daarbij wel, veel nadrukkelijker dan Sheffer, de aandacht op financiële en economische betrekkingen tussen regio's waarbij immigranten een rol spelen.

Als we de opvattingen vergelijken met de 'eindfasen' uit de vorige paragraaf, dan kunnen de moderne diaspora's of transnationale gemeenschappen daarin een plaats krijgen. Het gaat dan kennelijk om het bestaan of ontstaan van etnische groepen zoals geschetst onder 2: *een groep met een duidelijke etnische identiteit die over de generaties heen wordt gehandhaafd, zónder dat de maatschappelijke participatie (bijvoorbeeld in onderwijs en arbeid) de leden van de groep bindt aan een homogene, lage positie*. Voor groepen die zich duurzaam in een afgesloten laag segment van de samenleving bevinden, biedt de minderheidsbenadering reeds veel aanknopingspunten. Daarbij moet echter worden aangetekend dat diasporagevoelens van 'verbondenheid met het thuisland', zeker als zij vorm krijgen in organisaties, zowel oorzaak als gevolg kunnen zijn van een minderheidspositie.

Met het oog op de nadere conceptuele analyse die we in de paragraaf "Transnationalisme en diaspora's nader beschouwd" zullen beproeven, maakt deze eerste verkenning het mogelijk in ieder geval al één conclusie te trekken. Het begrip 'transnationalisme' is duidelijk breder dan het begrip 'diaspora' zoals dat, zij het niet altijd even scherpomlijnd, door Sheffer naar voren is gebracht. Bij het transnationalismebegrip kan sprake zijn van economische, sociaal-culturele en politieke betrekkingen, bij het diasporabegrip is van deze drie dimensies de politieke dimensie van overwegend belang. Zo gezien zijn diaspora's een specifiek soort van transnationale gemeenschappen.

Voor we de tot nu toe gepresenteerde ideeën nader uitwerken, moeten we in het licht van de centrale vraagstelling eerst nog aandacht besteden aan het vraagstuk van de sociale cohesie in verzorgingsstaten. Immers, een belangrijk element in de beschouwingen over moderne transnationale gemeenschappen en/of diaspora's is dat zij worden beschouwd als een uitdaging, zoniet als een regelrechte bedreiging voor deze staten.

Verzorgingsstaat, sociale cohesie en immigratie

Verzorgingsstaat en sociale cohesie

Uit de centrale vragen vloeit voort dat we duidelijkheid moeten scheppen over de aard van de verzorgingsstaat en welke consequenties het specifieke karakter van zulke staten heeft voor de sociale cohesie daarbinnen en de reacties op internationale migratie.

De verzorgingsstaat vormt het (voorlopige?) eindpunt van een langdurig proces van staatsvorming, dat ergens in de late Middeleeuwen in West-Europa begon. Aan het eind van de feodale tijd ontstond het idee dat ‘gezag’ of ‘bestuur’ gebonden is (moet zijn) aan een territorium. Nog weer een stap verder werd gezet met het idee van volkssoevereiniteit. Het gezag was niet alleen aan een territorium gebonden, maar berustte ook (in laatste instantie) bij de bevolking van dit territorium. Het samensmelten van bevolking, territorium en bestuur is een langdurig proces geweest, waarbij in de terminologie van Marshall politieke en civiele rechten steeds verder werden gearticuleerd en in praktijk gebracht.³² Politieke rechten bepalen wie op welke wijze invloed heeft op het bestuur. Civiele rechten schermen de burgers af van een al te bemoeizuchtige overheid; het zijn rechten van ‘niet-inmenging’, zoals godsdienstvrijheid en het recht op een onafhankelijke rechtspraak. Langzaamaan kreeg een steeds groter deel van de bevolking werkelijk toegang tot deze rechten en gingen ‘staat’ en ‘volk’ inderdaad samenvallen. De uitbreiding van de politieke rechten tot de gehele volwassen bevolking, na de Eerste Wereldoorlog, leidde ertoe dat tot dan toe verwaarloosde belangen in de politieke arena gewicht kregen. Dit resulteerde in wat Marshall met een wat ongelukkige term ‘sociale rechten’ heeft genoemd.³³ Sociale rechten zijn namelijk geen rechten die vrijwaren van overheidsbemoeienis, maar aanspraken geven op van overheidswege verstrekte voorzieningen. Het zou duidelijker zijn geweest als Marshall hier van ‘aanspraken’ in plaats van ‘rechten’ had gesproken, maar in het normale spraakgebruik is die laatste term nu eenmaal aanvaard. Het idee dat de overheid moet voorzien in onderwijs, huisvesting, gezondheidszorg en een minimuminkomen was op zichzelf wellicht niet helemaal nieuw. Wél nieuw en volstrekt uniek was dat deze gedachten ook geëffectueerd zijn in wetten, regelgeving en een uitvoerend ambtenarenapparaat. De verzorgingsstaat is dan ook pas na de Tweede Wereldoorlog werkelijk tot wasdom gekomen. Het gaat om een uniek historisch fenomeen, dat voor zijn functioneren afhankelijk is van een gecompliceerd stelsel van interne en externe factoren.³⁴

De enorme groei van overheidstaken confronteert verzorgingsstaten met drie soorten problemen. In de eerste plaats worstelen alle verzorgingsstaten altijd met het probleem dat er een evenwicht moet zijn tussen de belastingopbrengsten en de kosten van de verleende diensten. Deze noodzakelijke balans wordt, zowel door de individuele burger als door het electoraat als collectief, gemakkelijk uit het oog verloren.

In de tweede plaats moet een balans worden gevonden tussen civiele en sociale rechten. Betekent vrijheid van godsdienst dat ouders hun kinderen vaccinatie kunnen onthouden en daarmee blootstellen aan ernstige, vermijdbare ziekten als polio? In hoeverre kunnen, of moeten, sociale aanspraken als plichten worden geformuleerd? Het handhaven van alle drie de soorten rechten impliceert dat de overheid slechts over weinig repressiemiddelen kan beschikken. Uiteraard is het nooit zo dat iedereen alle wetten altijd gehoorzaamt; een politie- en justitieapparaat behoort tot de uitrusting van iedere staat. Het idee van de civiele rechten brengt echter met zich mee, dat de macht van dit apparaat nauwkeurig begrensd is. De verzorgingsstaat is gebaseerd op de gedachte dat overheidsoptreden veel legitimiteit heeft. Een staat gebaseerd op de drie soorten rechten kan alleen functioneren als er een brede consensus heerst en er niet te veel individuen en/of groepen door de dreiging van sancties tot aanvaarding moeten worden gedwongen. Dit betekent onder andere dat de onpersoonlijke werkwijze van staatsbureaucratieën niet (systematisch) doorkruist moet worden door persoonlijke loyaliteiten en zeker niet door 'inofficieel' geldverkeer. Juist de grote hoeveelheid taken en diensten van de overheid veronderstelt een betrouwbaar, incorrupt ambtenarenapparaat.

In de derde plaats staat de verzorgingsstaat voor de opgave om de clientèle af te bakenen. Het onderscheid tussen burgers en niet-burgers is daarvoor een eerste vereiste. Geen enkele overheid kan immers onbegrensde verplichtingen aangaan. Dit hangt direct samen met wat hierboven onder het eerste punt is vermeld, maar reikt verder dan alleen de financiering van voorzieningen. We zien dan ook dat gedurende het hele proces van staatsvorming het onderscheid tussen burgers en niet-burgers steeds wordt aangescherpt. Naarmate de staat zich ontwikkelt van absolute monarchie tot verzorgingsstaat neemt het belang van dit onderscheid toe. Dit houdt rechtstreeks verband met het karakter van de verzorgingsstaat, waarin politieke rechten, civiele rechten en sociale aanspraken niet als utopische piketpaaltjes maar als te verwezenlijken politieke programmapunten functioneren. Dit heeft er ook toe geleid dat overheden zich in de loop van dit proces steeds meer zijn gaan bezighouden met de migratie tussen de verschillende landen. Tot de Eerste Wereldoorlog was de bemoeienis met immigratie in de verschillende landen betrekkelijk gering, daarna is deze steeds sterker geworden.

Met de hierboven aangestipte problemen zijn we langs pragmatische weg aangekomen bij het probleem van de sociale cohesie in verzorgingsstaten. Ook sociale cohesie is zo'n term waarvan de inhoud op zijn minst sponsachtig te noemen is. Zoals Vertovec in de inleiding op de door hem geredigeerde reader opmerkt:

'(...) social cohesion is only invoked by its absence: that is while we are rarely presented with views what a high degree of social cohesion might look like, we are bombarded with descriptions of the lack of social cohesion in contemporary society.'³⁵

In dit taalgebruik krijgt de vroegere staat der dingen al gauw iets nostalgisch, iets van de goede oude tijd, toen het leven nog harmonisch was. Dat brengt ons wetenschappelijk niet veel verder. Abstract geformuleerd kunnen we zeggen dat sociale cohesie veronderstelt dat er mechanismen in de samenleving zijn, bijvoorbeeld de socialisatie van kinderen, die ervoor zorgen dat de interactie tussen mensen en collectiviteiten binnen de samenleving voorspelbaar en daardoor ordelijk verloopt. Nu zijn er tal van processen die de sociale cohesie in de samenleving versterken dan wel verstoren. Het voert binnen het kader van dit essay te ver om dit gehele, brede en gecompliceerde terrein te betreden. Het gaat hier om het aangeven van de invloed die (omvangrijke) immigratie heeft of kan hebben op de sociale cohesie van verzorgingsstaten. Dat kunnen we doen door uit te gaan van de hierboven vermelde drie problemen: het financiële evenwicht, het rechtsevenwicht en het afbakeningsevenwicht.

De verzorgingsstaat kan alleen functioneren als zijn wetten en regelgeving en de tenuitvoerlegging van deze wetten en regels bij de bevolking een grote mate van legitimiteit hebben. Het beroep dat individuen en collectiviteiten op de civiele rechten van 'niet-inmenging' kunnen doen, mag niet zover gaan dat zij zeggen: 'Uw rechtsstaat is de onze niet. Wij hoeven ons niet aan uw regels te houden.' Dit impliceert inderdaad althans een basis van collectieve waarden, die door de (overgrote meerderheid van) de bevolking wordt aanvaard. Daarom is de verzorgingsstaat naar zijn aard ook egalitair, in vergelijking met andersoortige politieke systemen. Diepgaande culturele verschillen worden toegedekt met een neutraliteitsstandpunt, bijvoorbeeld ten opzichte van godsdiensten en buiten de sfeer van het openbare leven geplaatst. Grote welvaartsverschillen binnen de bevolking zouden tot onoverbrugbare tegenstellingen kunnen leiden. Daarom is het belastingstelsel er niet alleen op gericht om voldoende middelen voor de staatsaken te creëren, maar ook om de inkomens rondom 'modaal' gegroepeerd te houden. Voorzover tegenstellingen niet geneutraliseerd kunnen worden, moet een oplossing worden gevonden door middel van institutioneel pluralisme.³⁶ Lijphart heeft zich uitvoerig beziggehouden met de voorwaarden waaronder een consociatieve (verzuilde) democratie kan functioneren, maar uit zijn studies blijkt toch ook weer dat er veel overeenstemming over de basiswaarden nodig is.³⁷ Alleen dan kan de verzorgingsstaat, waarin alle drie de soorten rechten (politiek, civiel en sociaal) worden gerealiseerd, blijven functioneren.

Deze problemen komen bij de incorporatie van omvangrijke immigrantenpopulaties nadrukkelijk aan de orde. Tot nu toe hebben daarbij twee vraagstukken vooral de aandacht getrokken. In de eerste plaats wat hiervoor is omschreven als de 'afbakening van de clientèle' van de verzorgingsstaat. In de tweede plaats de mate van multiculturalisme die verenigbaar is met het functioneren van de verzorgingsstaat.

Verzorgingsstaat en immigratie

De regulering van de migratie tussen staten, die in de negentiende eeuw schoorvoetend op gang was gekomen, kreeg een sterke impuls in de periode na de Eerste Wereldoorlog. De staatsgrens werd steeds belangrijker voor de effectuering van allerlei regelingen en migratie werd steeds meer onderverdeeld in interne en internationale migratie. De belangrijkste determinanten voor richting en volume van migratiebewegingen werden niet zozeer de reisafstanden of de -kosten en culturele barrières als taalgrenzen, maar de staatsgrenzen. In eerste instantie was na de Eerste Wereldoorlog het idee van nationale veiligheid nog een belangrijke drijfveer om vreemdelingen aan bepaalde regelingen te onderwerpen. Paspoorten en visumregelingen werden uitgevonden. Al spoedig kwamen echter heel andere, en voor de verzorgingsstaat kenmerkende overwegingen op de voorgrond. De overheden hadden onder druk van vakbeweging en electoraat de regulering van de arbeidsmarkt ter hand genomen. Het was een logische stap de eigen bevolking nu ook te beschermen tegen concurrentie van immigranten, waartoe de arbeidsvergunning voor vreemdelingen werd ingesteld. Op zichzelf was dat niet bedoeld om de immigratie te reguleren, al kreeg de arbeidsvergunning in de jaren zestig deze functie wél. Na de Tweede Wereldoorlog en het tot volle wasdom komen van de verzorgingsstaat werd de behoefte om het verblijf van vreemdelingen te reguleren nog veel sterker. De verzorgingsstaat was dan in principe wel alleen verantwoordelijk voor de eigen burgers, maar de samensmelting van bestuur en territorium en de overheersende rol van de overheid in allerlei voorzieningen maakten het niet mogelijk verantwoordelijkheid te ontlopen voor vreemdelingen die zich in het land bevonden. Min of meer permanent (legaal) verblijvende vreemdelingen werden steeds meer gezien als ook rechthebbend, zo niet wat betreft (alle) politieke rechten, dan toch wel wat betreft civiele en sociale rechten. De uitbreiding van de rechten en aanspraken tot niet-burgers berustte deels op ideële overwegingen (medische zorg bijvoorbeeld kon evengoed niet aan vreemdelingen worden onthouden), deels op pragmatische overwegingen: de overheid moest ook tegenover de 'niet-burgerlandgenoten' legitimiteit handhaven. In de loop van de tijd werden voorzieningen als onderwijs, huisvesting en gezondheidszorg dan ook toegankelijk voor ieder die in het land was gevestigd. Naast burgers ontstonden *denizens*, om Hammars term te gebruiken.³⁸ Dit leidde binnen de verzorgingsstaten tot nog meer aandrang het migratieproces zelf te beheersen.

De regulering van de internationale migratie zoals verzorgingsstaten die hanteren, is gebaseerd op een constructie van legaliteit. Migratie is niet verboden, maar moet aan bepaalde regels voldoen wil ze legaal zijn. In deze constructie kunnen drie aspecten worden onderscheiden: regels voor binnenkomen (paspoort, visumregelingen); regels voor verblijven (in het algemeen gedefinieerd als een verblijf langer dan drie maanden); en regels aangaande werken. Op basis van deze drie aspecten zou een regulering van de immigratie mogelijk moeten zijn. Maar zoals in de inleiding werd opgemerkt, duidt de omvangrijke literatuur erop dat een efficiënte migratieregulering tot nu toe

niet is bereikt. Een van de oorzaken daarvan is dat de drie onderscheiden aspecten niet samenvallen, waardoor allerlei soorten ‘illegaliteit’ ontstaan, ieder weer met grensgeschiedenissen. Daarmee is immigratie uitgegroeid tot één van de meest gevoelige dilemma’s waarmee de huidige verzorgingsstaten kampen.

Een alomvattende controle op binnenkomen zou in feite vrijwel tot een stilstand van het personenverkeer leiden. Duidelijk is dat zowel ideologische (vrij personenverkeer, civiele rechten) als economische (zakenverkeer, toerisme) overwegingen dit onmogelijk maken. Daarom grijpen verzorgingsstaten steeds meer naar interne controle-middelen, waarbij illegaal verblijvenden van de loketten van de verzorgingsstaat worden uitgesloten.³⁹ In Nederland is de Koppelingswet een voorbeeld van deze trend. Behalve bezwaren van ideële aard (recht op medische zorg, recht op onderwijs) is tegen dergelijke maatregelen een praktisch bezwaar aan te voeren. Als zulke uitsluitende maatregelen niet leiden tot een (al dan niet gedwongen) vertrek van de illegale immigrant, vergroten zij de kans op het ontstaan van een blijvend gemarginaliseerde groep, van een minderheid. Dit is nu precies wat de sociale cohesie zou aantasten en de verzorgingsstaten met het accepteren van het *denizen*-schap hebben willen voorkomen.

Transnationalisme en diaspora’s nader beschouwd

Onderzoeksvragen en termen

Uit de eerste verkenning is gebleken dat de termen ‘transnationalisme’ en ‘diaspora’ in een verscheidenheid aan betekenissen worden gebruikt. Dit zou ons kunnen doen besluiten om deze termen dan maar af te schaffen, al is dit niet erg realistisch nu ze eenmaal in de mode zijn gekomen. Het is daarom vruchtbaarder om te bezien of we geen orde in de chaos kunnen scheppen en uit de terminologie inspiratie voor verder onderzoek kunnen putten. Uit de recente literatuur komt een aantal probleemvelden of onderzoeksterreinen naar voren, waarbinnen de termen veel worden gebruikt. Door deze te inventariseren accepteren we weliswaar het wat sponsachtige karakter van beide begrippen, maar kunnen we wel gewaarworden wat onderzoekers bezighoudt en op welke maatschappelijke ontwikkelingen zij reageren. Deze weg is ingeslagen door Vertovec en Cohen bij de samenstelling van hun bundel *Migration, diasporas and transnationalism*.⁴⁰ In hun inleiding noemen zij een aantal soms zeer verschillende betekenissen. Zo vermelden zij bij diaspora, naast betekenissen waaraan reeds aandacht is besteed, onder andere ‘type van bewustzijn’ en ‘wijze van culturele productie’. Bij transnationalisme worden onder meer de betekenissen ‘transnationalisme als kapitaalbeweging’ en ‘transnationalisme als reconstructie van plaats’ vermeld. Diaspora en transnationalisme worden overigens ook dikwijls als min of meer synoniem gebruikt. Het valt op dat vooral Amerikaanse auteurs ertoe neigen geen onderscheid te maken

tussen het verschijnsel zelf en de (veronderstelde) oorzaken of gevolgen daarvan. Dit lijkt logisch doch onacceptabel. We kunnen ons voorstellen dat een diasporabevolking in de situatie waarin zij zich bevindt bepaalde psychische disposities ontwikkelt, of dat bepaalde culturele voorstellingen bevorderlijk zijn voor het ontstaan van diaspora's. Maar daarmee zijn deze disposities of voorstellingen zelf nog geen diaspora. Juist als we erkennen dat auteurs die de termen in de mode hebben gebracht op zichzelf belangrijke onderzoeksvelden in de (hernieuwde) belangstelling hebben geplaatst, is het van belang dat de gebezigde terminologie niet nodeloos verhullend en sponsachtig is.

Bij onze eerste verkenning hebben we al voorgesteld de termen niet als synoniemen op te vatten en transnationale gemeenschappen als een wijder, overkoepelend begrip te definiëren. Diaspora's vormen daarbinnen dan het subtype waarin de politieke dimensie van overwegend belang is. Daarmee is een eerste ordening aangebracht, maar hebben we nog geen concept 'transnationalisme' dat het ons mogelijk maakt het studieveld analytisch te benaderen. Daartoe moeten ten minste nog drie stappen worden gezet.

In de eerste plaats moet worden vastgesteld op welk verschijnsel dat concept betrekking heeft. We hebben geconstateerd dat de betekenissen waarin de term wordt gebruikt nogal uitwaaieren, waarbij diaspora en transnationalisme door elkaar worden gebruikt en er geen onderscheid wordt gemaakt tussen het verschijnsel zelf en de (mogelijke) oorzaken en gevolgen ervan. Het is daarbij niet duidelijk of het centrale verschijnsel de transnationale *gemeenschappen* of de transnationale *activiteiten* zijn. De eenheid van analyse dient in onze opvatting een populatie te zijn, die dan wordt gekenmerkt door bepaalde karakteristieken, in dit geval transnationale activiteiten. Alleen zo kunnen we hopen de eerste vraagstelling te beantwoorden.

In de tweede plaats moet duidelijkheid worden verschaft over het niveau van de analyse. In de sociale wetenschappen is het altijd een moeilijk punt om te bepalen of het over individuen, collectiviteiten of instituties gaat. Uiteraard zijn collectiviteiten samengesteld uit individuen en kunnen instituties niet functioneren zonder dat individuen bepaalde rollen vervullen. Dat wil evenwel niet zeggen dat de eigenschappen van collectiviteiten tot individuele kenmerken herleid kunnen worden, of dat het functioneren van instituties kan worden teruggebracht tot individuele motivaties. Het betreft hier een probleem waarvoor in de sociale wetenschappen in het algemeen en zeker in de migratieliteratuur geen pasklare oplossing voorhanden is. Ieder analyseniveau heeft ons iets te bieden en het hangt van de concrete vraagstelling af op welk niveau we het beste kunnen opereren.⁴¹

Ten slotte moeten we bepalen welke 'sferen des levens', welke dimensies van belang zijn bij het verschijnsel dat we willen onderzoeken. Hierop is reeds een antwoord gegeven: bij transnationalisme gaat het blijkbaar om een economische, sociaal-culturele en politieke dimensie. We gaan er daarbij van uit dat deze drie dimensies, althans in principe, onafhankelijk van elkaar kunnen voorkomen, al tekent onze intuïtie meteen aan dat zij in de praktijk meestal wel in interactie zullen staan.

Het studieveld in kaart gebracht

Naast vele studies waarin de term transnationalisme wat losjes wordt gebruikt, moeten er ook enkele worden vermeld waarin nu juist getracht is het transnationalisme als studieveld in kaart te brengen en de term systematisch toe te passen. Een belangrijke bijdrage op dit punt is geleverd door Thomas Faist.⁴² Zijn terminologie wijkt enigszins af ('ruimtes', waar anderen voor 'relaties' zouden hebben gekozen), maar zijn onderzoeksvraag komt in belangrijke mate overeen met de onze. Hij gaat ervan uit dat transnationale betrekkingen in het geval van eerste-generatie immigranten (vrijwel) altijd aanwezig zijn. Zijn belangstelling gaat daarom uit naar die omstandigheden die continu, over de generaties heen, betrekkingen met het land van herkomst en de opkomst van continue immigranteninstituties mogelijk maken. Hij baseert zich daarbij op historische literatuur over de vestiging van Duitsers in de Verenigde Staten en, zeker niet in het minst, op de situatie van Turkse immigranten in Duitsland. Belangrijke variabelen in zijn beschouwing zijn de tijdsduur en de mate en aard van de institutionalisering van de transnationale verschijnselen. Hij behandelt daarbij dezelfde drie dimensies die we al zijn tegengekomen.

Ook Portes et al. hebben een interessante poging gedaan om transnationalisme als studieveld in kaart te brengen.⁴³ Hun ingang is gradueel anders dan die van Faist en die van onze probleemstelling, omdat zij meer geïnteresseerd zijn in de activiteiten dan in de collectiviteiten die deze activiteiten dragen. Zij zijn daarbij overigens niet geheel consequent, zoals een blik op Figuur 1 duidelijk kan maken. Zij proberen in de eerste plaats transnationalisme als veld van studie af te bakenen van andere verschijnselen. Zij menen:

'What constitutes truly original phenomena and, hence a justifiable new topic of investigation, are the high intensity of exchanges, the new modes of transacting, and the multiplication of activities that require cross-border travel and contacts on a sustained basis.'⁴⁴

Zij proberen het concept daarmee af te bakenen van de voor vrijwel alle eerste-generatie immigranten zo kenmerkende contacten en immigranteninstituties. Zij willen transnationalisme reserveren voor 'occupations and activities that require regular and sustained social contacts over time across national borders for their implementation'.⁴⁵ Dit zijn op zichzelf verstandige inperkingen. Maar zij zijn ook nogal moeilijk te operationaliseren. Zoals de auteurs zelf opmerken, is het in een actuele situatie onmogelijk te voorspellen hoe lang een bepaalde transnationale activiteit bepalend zal zijn voor bijvoorbeeld een familie van ondernemers.⁴⁶ Dit geldt ook voor het tweede probleem dat Portes et al. aanvatten. Zij stellen dat in de literatuur over dit onderwerp volstrekt onvoldoende onderscheid wordt gemaakt tussen de analyiseniveaus. Transnationalisme blijkt de ene keer te gaan over individuen, de andere keer over netwerken van indivi-

duen of over gemeenschappen, terwijl soms instituties of overheidsbeleid centraal staan. Zij pleiten ervoor om bij het bestuderen van transnationale activiteiten uit te gaan van het handelende individu en zijn (haar) netwerken, en de andere analyse-niveaus als contextvariabelen te definiëren. Dit is duidelijk een keuze die samenhangt met hun bijzondere interesse voor het individu als actor en daarmee ook als initiator van vormen van institutionalisering ‘van onderop’ (*grass-roots* instituties). Zij zien de vormen van institutionalisering die van immigranten zelf uitgaan min of meer als contrapunt van de institutionalisering ‘van bovenaf’, door bijvoorbeeld regeringen of multinationale bedrijven. Op grond van deze uitgangspunten ontwikkelen zij een typologie van transnationale activiteiten (zie figuur 1).

Figuur 1 Typologie van transnationale activiteiten

<i>level of institutionalization</i>	<i>sector</i>		
	<i>economic</i>	<i>political</i>	<i>socio-cultural</i>
<i>low</i>	<ul style="list-style-type: none"> – informal cross-country traders – small businesses created by returned immigrants in home country – long-distance circular labour migration 	<ul style="list-style-type: none"> – home town civic committees created by immigrants – alliances of immigrant committee with home country political associations – fund raisers for home country electoral candidates 	<ul style="list-style-type: none"> – amateur cross-country sport matches – folk music groups making presentations in immigrant centres – priests from home town visit and organize their parishioners abroad
<i>high</i>	<ul style="list-style-type: none"> – multinational investments in Third World countries – development for tourist market of locations abroad – agencies of home country banks in immigrant centres 	<ul style="list-style-type: none"> – consular officials and representatives of national political parties abroad – dual nationality granted by home country governments – Immigrants elected to home country legislatures 	<ul style="list-style-type: none"> – international expositions of national arts – home country major artists perform abroad – regular cultural events organized by foreign embassies

Bron: Portes et al. 1999, 222.

De beschouwing van Portes en zijn medeauteurs is zonder meer een grote stap voorwaarts, al was het alleen omdat in ieder geval conceptuele en methodologische vragen aan de orde komen die te vaak worden genegeerd. Dat wil echter nog niet zeggen dat we hiermee een begrippenkader hebben waarmee onze vraagstelling goed kan worden benaderd. Een zwak punt blijft dat de tijdsdimensie niet consequent wordt behandeld. Enerzijds wordt transnationalisme beschouwd als een fenomeen dat de verhouding tussen immigrant en samenleving blijvend en ingrijpend gewijzigd heeft, anderzijds wordt aangegeven dat transnationalisme slechts voor bepaalde individuen of groepen van blijvend belang zal zijn. In zijn slotbeschouwing van het themanummer over transnationale gemeenschappen van *Ethnic and Racial Studies*, geeft Portes⁴⁷ een overzicht van relevante onderzoeksvragen en mogelijke invalshoeken dat ook ruimer is dan wat hij in de inleiding op datzelfde themanummer samen met zijn medeauteurs gaf.⁴⁸ Vooral de rol van instituties en de interactie tussen de verschillende variabelen, een thema dat ook bij Faist de nodige aandacht krijgt, komen dan als aanvulling op het gepresenteerde schema naar voren.

Transnationalisme als begrippenkader

De zoektocht door de literatuur heeft ons uiteindelijk uitzicht gegeven op een begrippenkader dat het mogelijk maakt een aantal actuele ontwikkelingen te analyseren. Daarmee hopen we een antwoord te vinden op de twee vragen die als leidraad voor dit essay hebben gekozen. In ieder geval moeten we de richting kunnen aangeven waarin een antwoord op deze vragen kan worden gevonden. Uit de beschouwing van Portes et al. is gebleken dat transnationalisme een veelvormig verschijnsel is. Het zal daarom van de onderzoeksvragen afhangen welke benadering wordt gekozen. Omdat we ons de vraag hebben gesteld in hoeverre nu van transnationale gemeenschappen kan worden gesproken, moeten we een iets andere benadering kiezen dan die van Portes. Collectiviteiten of gemeenschappen dienen als analyse-niveau centraal komen te staan. Aangezien voor een zekere continuïteit in collectief handelen ten minste enige vorm van institutionalisering nodig lijkt, is ook deze dimensie voor onze vraagstelling van grote betekenis. We krijgen dan een typologische ordening van zes cellen (zie figuur 2).

De vulling van de cellen is in deze typologie uiteraard slechts als voorbeeld gegeven. In werkelijkheid zullen zich langs deze dimensies velerlei situaties voordoen, die dan weer onderverdeeld kunnen worden naar de aard van de activiteiten in economische, sociaal-culturele en politieke. Deze benadering is niet fundamenteel anders dan die van Portes et al., maar de variabelen worden anders geschikt. Er zouden nog meer variabelen in de typologie kunnen worden ondergebracht, maar dat komt de overzichtelijkheid niet ten goede. Bovendien verliest een dergelijke indeling daarmee snel haar nut.

Figuur 2 Transnationalisme naar actoren en mate van institutionalisering

<i>actoren</i>		
<i>individuen</i>	<i>collectiviteiten</i>	<i>mate van institutionalisering</i>
– overmaken geld	– gezamenlijke viering	– niet of nauwelijks
– hulp 'illegale' familieleden	– religieuze feesten en bruiloften	
– informele leiders	– sport- en	– laag tot middelmatig
organiseren op basis van persoonlijke netwerken	gezelligheidsverenigingen	
	– lokale gebedsruimtes	
– vrijgestelde	– afdelingen politieke	– hoog
functionarissen	partijen	
'vertegenwoordigen'	– gesubsidieerde culturele manifestaties	
	– 'nieuwbouw' moskeeën	

Alvorens het verkregen begrippenkader te hanteren, is het goed ons een beeld te vormen van de belangrijkste variabelen die bij de beschrijving van concrete gevallen een rol zullen moeten spelen. Bij de dimensie van het collectieve niveau spelen twee variabelen een beslissende rol. In de eerste plaats de *tijdsduur*, te benaderen door de stabiliteit van collectieve activiteiten en de rol van de verschillende generaties daarin te onderzoeken. In de tweede plaats het *bereik* van de activiteiten en de instituties. Kort gezegd, welk deel van de betreffende populatie is bij de activiteiten betrokken, wie is kernlid, randlid, vage sympathisant, is helemaal niet betrokken of is wellicht zelfs actief tegenstrever?

Bij de dimensie 'institutionalisering' is behalve de mate van institutionalisering de bron van belang. Zoals we in de vorige paragraaf hebben gezien, maken Portes et al. een onderscheid tussen institutionalisering 'van onderop', die van immigranten zelf uitgaat, en de institutionalisering die uitgaat van regeringen, multinationale ondernemingen en gevestigde internationale instellingen als religieuze wereldorganisaties, 'van bovenaf' dus.

Voor we ons nu gaan wagen aan het meer descriptieve deel van dit essay, is het goed in herinnering te roepen dat het gaat om dynamische situaties, waarbij de verschillende dimensies elkaar beïnvloeden en situaties zich wijzigen. Het onderscheid tussen sociaal-culturele, politieke en economische activiteiten is op papier bepaald duidelijker dan in de werkelijkheid, waar sociaal-culturele activiteiten soms worden ondernomen met het oog op politiek prestige of direct financieel gewin. Verenigingen die eerst een sterk politiek karakter hebben, kunnen later een meer sociaal-cultureel accent krijgen en zo zijn er tal van verschuivingen mogelijk. Institutionalisering kan van toe- of juist van afnemend belang zijn. Het hier ontwikkelde begrippenkader dient als handleiding en ter interpretatie, maar biedt op zichzelf geen inzicht in de dynamiek van de te beschrijven processen.

Immigratie en transnationale gemeenschappen

Inleiding

Na de theoretische en methodologische overwegingen wordt het tijd terug te keren naar de onderzoeksvragen en de Nederlandse werkelijkheid. De bedoeling van deze paragraaf is niet om nieuw onderzoeksmateriaal aan te dragen. Zelfs niet om een min of meer volledig overzicht te geven van het in een adembenemend tempo toenemend aantal studies over immigranten in Nederland. Het is wel de bedoeling een richting aan te wijzen voor komend onderzoek en een bijdrage te leveren aan de onderzoeksagenda in het brede onderzoeksveld van transnationalisme en sociale cohesie. Welke thema's en vragen zijn vanuit deze invalshoek te ontwikkelen? Sommige van deze thema's, bijvoorbeeld de rol van de islam in de Nederlandse samenleving, zijn onderwerp van uitvoerige studie geweest. Andere thema's, zoals de rol van buitenlandse overheden in de institutionalisering van immigrantengemeenschappen in Nederland, hebben nog geen aandacht gekregen. Door deze thema's te verkennen hopen we een antwoord, al is het maar een voorlopig, te kunnen geven op de centrale vragen.

Expatrianten in de moderne wereld

In de Nederlandse literatuur is aan expatrianten nog nauwelijks aandacht besteed.⁴⁹ In de internationale literatuur worden zij echter nogal eens als het prototype van de moderne immigrant opgevoerd. Daarom is het goed tevens bij dit type immigranten stil te staan. Ook hierbij gaat het weer om een fenomeen dat in de (hernieuwde) belangstelling staat, maar dat lange historische wortels heeft. Het aantal immigranten dat als expatrianten kan worden omschreven is echter zeker groeiende. Bovendien is door de internationalisering van de arbeidsmarkt voor hooggeschoolden een ander subtype ontstaan. De klassieke expatriant is de diplomaat, de man (of vrouw) die in een land verblijft waarvan hij (of zij) nadrukkelijk geen burger is, maar juist een ander land vertegenwoordigt. De diplomaat is de officiële transnationalist. Daarnaast zijn er altijd andere typen geweest, zoals de vertegenwoordigers van handelshuizen, employés van multinationale bedrijven en zendelingen. Met de opkomst van de natie-staat en de consolidatie ervan in de negentiende eeuw werden oudere vormen van 'transnationalisme' naar de achtergrond gedrongen. De adel liet zich bij de huwelijkspolitiek nog wel primair door standsgevoelens en niet door nationale overwegingen leiden, maar verloor met de opkomst van nationale legers toch zijn positie van transnationale beroeps-officieren. De koloniale expansie van de Europese landen schiep ook nieuwe typen expatrianten: de koloniale ambtenaar en de planter.

Expatrianten beschouwen het land van vestiging niet als hun land. Zij nemen dan ook slechts selectief deel aan de nieuwe samenleving. Wat hen onderscheidt van de 'gewone' immigranten is dat zij ook niet anders dan 'partieel' aan de nieuwe samenleving hóeven deel te nemen. Expatrianten zijn voor hun sociale positie niet afhankelijk van de arbeidsmarkt in het land van vestiging, maar van een werkverband dat elders is gesitueerd. Voorzover dat nodig is, bijvoorbeeld wat betreft onderwijsvoorzieningen voor kinderen, voorziet de diplomatieke dienst of de onderneming ook in substituten voor het nationale schoolsysteem. Van tijd tot tijd duiken er conflicten op rond diplomaten of internationale ondernemingen, die erop duiden dat de tolerantiegrenzen worden overschreden, maar in het algemeen worden expatrianten niet als een problematisch verschijnsel gezien. Niettemin verdienen zij een nadere beschouwing, want zij dragen wél bij tot het multiculturalisme in de samenleving. De eerste aanzet tot institutionalisering van de islam in Nederland kwam bijvoorbeeld voort uit de behoefte van diplomatieke vertegenwoordigers van islamitische landen aan een moskee. Blijkbaar wordt 'afwijkend cultureel gedrag' van expatrianten anders beoordeeld dan dat van 'gewone' immigranten. In de reacties op de vestiging van nieuwe (vreemde) culturele instituties kunnen we drie varianten onderscheiden.

De eerste variant is volledige afwijzing. Veel landen hebben zo gereageerd op de komst van missionarissen en zendelingen, die in de ogen van de lokale heersers een verderfelijke leer propageerden. De christenen in Japan zijn bijvoorbeeld systematisch uitgeroeid. Dergelijke reacties zijn in moderne verzorgingsstaten niet te verwachten. Alleen bij buitenissige sekten zien we wel eens op bescheiden schaal overheidsingrijpen, maar de Bhagwan, de Moonies en wat dies meer zij kunnen normaliter op grond van civiele rechten rekenen op bescherming, ook als het geïmporteerde godsdiensten of culturen zijn.

De tweede reactie is voor dit essay het interessantst: voorwaardelijke aanvaarding, namelijk voor zover culturele instituties de deelname aan de samenleving niet beletten of belemmeren. In Nederland zien we dit, kort samengevat, terug in de discussie rond het stichten van islamitische en hindoescholen. Dit is geen eenvoudige discussie, omdat pragmatische overwegingen tegenover ideologische moeten worden afgewogen. De meest radicale pleitbezorgers van multiculturalisme gaan uit van een principiële gelijkwaardigheid van culturen en subculturen.⁵⁰ Dit biedt in praktische situaties weinig houvast. Culturele elementen ontlenen hun betekenis ook aan de concrete situatie waarin zij functioneren. Talen zijn niet in abstracte zin meer- of minderwaardig; zij dienen als communicatiemiddel in concrete contexten. Om die reden is het Nederlands ongeschikt voor wie zich in China op de arbeidsmarkt moet begeven en helpt het spreken van een van de berbertalen uit Marokko niet bij de positieverwerving in Nederland.

De derde reactie is typerend voor de houding jegens het verblijf van expatrianten en het daarmee samenhangende multiculturalisme. Dit multiculturalisme wordt als te marginaal gezien en leidt niet tot de vorming van minderheden. Het kan daarom een plaatsje worden gegund in een afgeschermd hoekje van de samenleving.

De laatste decennia hebben een sterke toename te zien gegeven van een enigszins ander type expatrianten. Er zijn altijd mensen geweest wier beroepsrol zo specifiek was dat zij niet aan een nationale staat, maar aan een internationaal publiek en daarmee aan een internationale arbeidsmarkt toebehoorden. Zo worden beroemde geleerden en artiesten van oudsher als een apart subtype van expatrianten beschouwd. Dit subtype heeft zich door de opkomst van de internationale vermaaksindustrie en de beroeps-sport, alsook door de internationalisering van het hoger onderwijs en bepaalde hoog-schoolde beroepen, sterk uitgebreid. Desondanks geldt voor hen eigenlijk hetzelfde als wat voor de meer klassieke typen van expatrianten is opgemerkt, namelijk dat de samenleving hun aanwezigheid niet als bedreigend ziet. Zij nemen wel deel aan de nationale arbeidsmarkt, maar dan alleen aan zulke specifieke sectoren en met zulk een sterke positie dat zij in de nieuwe samenleving voornamelijk als een randverschijnsel worden ervaren. Waarschijnlijk is het expatriant-zijn voor een belangrijk deel van hen ook tijdelijk, in die zin dat zij weer teruggaan of dat bij langer verblijf hun kinderen moeiteloos in de samenleving opgaan. De aanwezigheid van dit type moderne expatrianten roept een interessante vraag op: in hoeverre dragen zij bij tot de institutionalisering van door immigranten meegebrachte culturen wanneer zich ook landgenoten als 'gewone' immigrant in het vestigingsland hebben gevestigd?

De economische dimensie: geldstromen en ondernemers

We kunnen globalisering omschrijven als het langetermijnproces waarbij de economieën in de verschillende delen van de wereld meer en meer vervlochten raken. Migratie is een van de processen die een gevolg zijn van de toegenomen betrekkingen, maar deze tegelijkertijd ook weer stimuleren. Een duidelijk in het oog springend gevolg van de toegenomen internationale migratie zijn de geldstromen die immigranten genereren. Bij beginnende migratiestromen is dit meestal een niet-geïnstitutionaliseerde, individuele aangelegenheid waarbij geld wordt gestuurd naar achtergebleven familieleden. Voor de klassieke 'trekarbeider' was dit ook het overheersende motief om elders werk te zoeken: het versterken van de bestaansbasis thuis, met elders verdiend geld. De titel van een studie van de migratie vanuit de Marokkaanse Rif naar Nederland luidt dan ook: *Weggaan om te blijven*.⁵¹ Als de immigratie in een later stadium tot een zekere mate van groepsvorming leidt, treedt ook een beperkte mate van institutionalisering op. Achtenswaardige mannen nemen het op zich om op dorpsniveau of in de regio financiële steun te bieden bij de bouw van een gemeenschapscentrum, een overdekte markt, een moskee of een ander collectief liefdadig doel. Dit is beeldend beschreven door Jeanine Klaver in haar studie van de migratie van Mexicaanse indianen naar Los Angeles.⁵² Gelijksortige observaties zijn ook in vele andere studies te vinden. Opvallend bij deze investeringen is dat zij geen of nauwelijks een verder liggend economisch doel hebben. Financiële bijdragen van immigranten worden behalve voor het directe

levensonderhoud gebruikt voor de verbouwing van een huis, het verzorgen van een prestigieus familiegraf of een imposante bruiloftsviering. Op het collectieve niveau gaat het vooral om culturele manifestaties die het dorp ten goede komen (een minaret bij de moskee, de restauratie van de parochiekerk) waarvoor immigranten hun spaargeld aanspreken. Deze aanwendungen hebben slechts een bescheiden economisch effect, al wordt het directe levensniveau er zeker door verbeterd en worden vooral lokale bouwactiviteiten erdoor gestimuleerd. Een interessante poging om via het stichten van arbeidersvennootschappen door en onder Turkse immigranten tot een structureler economisch effect te komen, heeft niet tot blijvend succes geleid.⁵³

Nu waren de mogelijkheden van de immigranten, die zich in het vestigingsland een plaatsje op de onderste sporten van de maatschappelijke ladder moesten zien te verwerven, tot het doen van investeringen die de directe persoonlijke horizon te boven gingen, ook nauwelijks aanwezig. Bij de moderne expatrianten ligt dat beduidend anders. Zij behoren tot de meer gegoeden en soms zelfs tot de ronduit rijken, die hun geld actief kunnen investeren. Zijn de geldstromen die de klassieke immigranten genereren alleen op geaggregeerd niveau van nationaal of regionaal belang, de nieuwe rijken onder de expatrianten zijn interessant genoeg om ze direct aan te spreken. Verschillende regeringen pogen dan ook door bepaalde constructies deze mensen te doen investeren in het land van herkomst. Zo probeert de Indiase regering sinds 1980 expatrianten te interesseren voor investeringen in de Indiase industrie.⁵⁴ Maar ook de geldstromen die door de klassieke arbeidsmigranten worden gegenereerd zijn voor regeringen interessant genoeg om te pogen er greep op te krijgen en te trachten deze in ieder geval in stand te houden. Voor verschillende landen met een belangrijke emigratie is de door de migratie veroorzaakte deviezenstroom een substantieel onderdeel van de economie. Diverse Aziatische landen, maar ook het voor Nederland relevantere Marokko, zijn hiervan voorbeelden. Voor de zendende landen is de meest directe manier om greep te krijgen op het migratieproces, en zo indirect op de geldstromen, het direct aangaan van contacten met het ontvangende land en het zo veel mogelijk uitschakelen van individuele migranten als actoren in het proces. De institutionalisering van de migratie van arbeidskrachten uit een aantal Aziatische landen naar de Golfstaten is hiervan het beste voorbeeld. De ontvangende landen hebben er geen enkele behoefte aan dat de arbeidskrachten ooit zullen evolueren tot volwaardige medeburgers, en de zendende landen zien hun gastarbeiders niet gaarne tot gewone immigranten worden. Deze overeenstemming tussen de belangen van nationale overheden leidt tot een strikte regulering van het migratieproces, waarin de belangen van de immigranten op zijn best als secundair ten opzichte van die van de overheden worden gezien.⁵⁵

Reguleringen in deze vorm zijn voor verzorgingsstaten niet aanvaardbaar, omdat zij geheel voorbijgaan aan de civiele rechten van de immigranten. Daarom trachten de zendende landen bij migratiestromen naar verzorgingsstaten vooral langs indirecte weg invloed op het migratieproces te behouden. Zij proberen door institutionalisering 'van bovenaf' greep te krijgen op de instituties van immigranten: of door de oprichting

ervan te stimuleren, of, als ze al zijn ontstaan, er invloed op te krijgen, bijvoorbeeld via subsidies. Nationaal-culturele en economisch-financiële motieven kunnen daarbij beide een rol spelen. Maar de betreffende instituties vallen toch officieel onder de sociaal-culturele dimensie. We zullen ze daar dan ook nog tegenkomen (in de volgende paragraaf). Een curieus voorbeeld van een poging tot institutionalisering ‘van bovenaf’ door een immigratieland is het Nederlandse *REMPLOD*-project.⁵⁶ Nederland als immigratieland tegen wil en dank zocht een mogelijkheid om remigratie te bevorderen door immigranten te stimuleren als ondernemers terug te keren. De combinatie van ontwikkelings samenwerking en remigratiebeleid leidde tot dit project, dat overigens geen succes werd.⁵⁷ Ook hierbij waren niet alleen financiële motieven in het spel, maar ook de zuiver politieke wens om op een of andere manier te kunnen volhouden dat Nederland geen immigranten had, maar enkel tijdelijk aanwezige buitenlandse arbeiders.

In de economische dimensie vallen wel duidelijk de activiteiten van transnationale ondernemers. Immigrantengroepen zijn via hun netwerken en kennis van specifieke producten en diensten vaak in de gelegenheid zich een sterke positie te verwerven in een bepaalde branche. Aanvankelijk alleen gericht op een clientèle uit eigen kring, later zich ook richtend op de gehele bevolking. Zo ontstaan winkels in Surinaamse sieraden, Marokkaanse dameskleding, slagerijen met ritueel geslacht vlees en winkels in tropische groenten en fruit. Voor deze ondernemers is een binding met het thuisland een deel van hun ‘ondernemingskapitaal’. Dat geldt niet voor ondernemers die een algemene dienst aanbieden maar hun klanten in eigen kring zoeken, zoals de Turkse rij-schoolhouders. Voor hen geldt eerder dat zij hun netwerken binnen de immigrantenpopulatie moeten bevestigen en uitbreiden, bijvoorbeeld door actief te zijn in immigranteninstituten. Een tweede type transnationale ondernemers wordt gevormd door zakenlieden die migreren om een onderneming te kunnen stichten en die zich van meet af aan op een wijde klantenkring richten. Van dit soort ondernemers zijn de door Bovenkerk et al. beschreven Italiaanse ijsbereiders een goed voorbeeld.⁵⁸ In zijn studie van allochtoon ondernemerschap in Amsterdam heeft Choenni laten zien dat transnationally ondernemerschap van welke vorm ook meer als een incorporatietraject, een opstap voor een gedifferentieerder deelname aan het economisch leven, moet worden gezien dan als een blijvend verschijnsel.⁵⁹ In de loop der generaties vindt steeds minder automatisch opvolging plaats en gaat men meer en meer gebruik maken van de algemene kanalen voor positieverwerving, vooral het onderwijs.

Dit neemt niet weg dat transnationale ondernemers en de door hen geïnitieerde handels- en geldstromen een interessant onderzoeksgebied vormen. Een bijzondere vorm hiervan zijn die handelsstromen, zoals wapens-, drugs- en geldstromen, die crimineel van aard zijn, vooral wanneer zij een sterk georganiseerd karakter hebben. Gevestigde immigrantenpopulaties spelen daarbij soms een grotere of kleinere rol. Maar het moeten al betrekkelijk kleine en homogene populaties zijn, wil zo’n activiteit een werkelijk belangrijk aantal leden van de betreffende populatie kenmerken. Veelal zien we het omgekeerde, de ‘gewone’ immigranten houden zich verre van dergelijke

activiteiten en zijn trouwens ook niet in een positie daaraan mee te doen. Want ook een criminele carrière vraagt specifieke bekwaamheden en disposities. Hoewel er dus zeker verbanden kunnen bestaan tussen de vestiging van immigranten en speciale vormen van transnationale criminaliteit, zoals mensensmokkel, kunnen immigrantenpopulaties zelden worden gezien als de oorzaak van dit soort criminaliteit, zoals in de Verenigde Staten wel gesuggereerd is over de activiteiten van Zuid-Amerikaanse immigranten in de drugshandel. In de eerste plaats scheppen immigranten de blijkbaar onverzadigbare markt niet. Het bestaan van een zich nog steeds uitbreidende (en blijkbaar koopkrachtige) markt voor verdovende middelen in de welvarende verzorgingsstaten is op zichzelf een verbazingwekkend cultureel verschijnsel. Bepaalde groepen maken gebruik van deze vraag naar illegale goederen, maar zij reageren hiermee alleen op een 'geboden gelegenheid', waarvoor zij wellicht toegankelijker zijn dan segmenten van de bevolking waarvoor ook andere wegen van positieverwerving openstaan. Overigens is dit een gegeven dat zeker niet nieuw is en geen direct verband houdt met de toegenomen internationale contacten. Het feit dat bij immigranten vooral tweedegeneratie jonge mannen dikwijls onevenredig deelnemen aan criminele activiteiten heeft reeds in 1938 geleid tot een beroemd artikel van Robert Merton.⁶⁰

De sociaal-culturele dimensie: traditie en vernieuwing

Immigranten en de institutionalisering van meegebrachte culturen horen onlosmakelijk bij elkaar. Soms zijn zij juist vertrokken om elders hun culturele erfgoed onbedorven te kunnen bewaren. De zwerftocht van de mennonieten over de wereld is daarvan een sprekend voorbeeld. Maar ook de trek van landverhuizers op zoek naar een beter bestaan heeft altijd geleid tot de vestiging van clubs, kerken en cafés met de ambiance van het thuisland. In de Verenigde Staten, het immigratieland bij uitstek, wemelt het dan ook van de inmiddels veelal tot folklore geworden immigranteninstituten. Zover deze het laaggeinstitutionaliseerde, lokale niveau niet te boven gingen, hebben zij alleen de meest bigotte leden van de ontvangende samenleving verontrust. Iets anders ligt het met die instituten die deel uitmaken van een grote transnationale traditie, die als concurrerend of wellicht zelfs als vijandig kan worden gezien ten opzichte van de eigen culturele traditie. In de inleiding wezen we al op de heftige reacties die de vestiging van katholieken en joden in de Verenigde Staten opriep.⁶¹ Net zoals nu vaak met achterdocht, of op zijn minst met terughoudendheid wordt gereageerd op de vestiging van islamitische immigranten in West-Europa. Het gaat hierbij om gevestigde religieuze tradities die elders in de wereld een hoge mate van institutionalisering kennen en daardoor de middelen hebben om vanuit het centrum (of de centra) transnationaal te opereren. De Rooms-Katholieke Kerk in de Verenigde Staten heeft dit aanvankelijk ook zo gedaan. Zij sloot daarbij aan bij de behoeften van de eerste generatie immigranten en viel uiteen in Ierse, Italiaanse en Poolse parochies. In de loop der generaties

raakten deze nationale karakteristieken op de achtergrond. Bij de joodse immigranten, nogal verdeeld naar graden van orthodoxie, zien we een gelijksoortige ontwikkeling. Deze institutionalisering heeft de Amerikaanse samenleving ongetwijfeld veranderd. Op allerlei gebieden maar vooral in het onderwijs functioneren rooms-katholieke instituties. Tegelijkertijd zijn deze instituties veramerikaanst; de religieuze instituties hebben hun schaapjes wel enigszins afgeschermd van het protestantse en/of gesecculariseerde Amerika, maar zij hebben er ook Amerikaanse schaapjes van gemaakt. De joodse instituties hebben in grote lijnen eenzelfde ontwikkeling doorgemaakt. Hier hebben de dramatische historische gebeurtenissen van de nazi-tijd en de daarop gevolgde vestiging van de staat Israël echter geleid tot een sterk gevoel een diaspora te vormen met een politieke missie.

In Nederland, als betrekkelijk recent immigratieland, ontbreekt het vooralsnog aan immigranteninstituties die een geschiedenis van enkele generaties hebben; het zijn eigenlijk nog allemaal instituties in wording. De meeste aandacht is tot nu toe uitgegaan naar de institutionalisering van de islam, en dan vooral naar de islam onder de Turkse immigranten.⁶² Deze institutionalisering begon, zoals gebruikelijk is, ‘van onderop’ en had in eerste aanleg een conserverend karakter. De eerste initiatieven gingen uit van mensen die zich richtten op landgenoten die, behalve voor het verdienen van geld, in wezen nauwelijks in contact traden met de samenleving. Een populatie van veelal alleengaande mannen, voor wie het dorp of het plattelandstadje van herkomst het oriëntatiekader vormde. De gebedsruimten en moskeeën hebben dan ook een nationaal karakter en zijn ofwel Marokkaans ofwel Turks, omdat anders aan de directe behoeften van de eerste generatie immigranten niet zou worden voldaan.

Maar met de gezinshereniging en het toenemende aantal jongeren in Nederland treden er in ieder geval bij de Turken belangrijke veranderingen op. Voor deze jongeren voldoet een louter defensieve houding niet langer. Ten opzichte van de eerste generatie beter geschoolde en veel meer in Nederland thuis zijnde jongeren nemen al snel de moskeebesturen over. Daarmee verandert ook de houding jegens zowel de Nederlandse samenleving als Turkije en de wijdere moslimwereld. Zij werpen zich op als spreekbuis tegenover de Nederlandse overheid en ondernemen activiteiten om de deelname aan het maatschappelijk leven te bevorderen. De Turkse bevolking is weliswaar in meerderheid islamitisch, maar de Turkse republiek is een seculiere staat. De Turkse regering is dan ook beducht voor alle stromingen die de staat een islamitisch karakter willen geven en onderdrukt deze stromingen min of meer als staatsvijandig. In het buitenland kunnen stromingen met een islamitisch politiek programma zich echter wel vrijelijk organiseren. Vooral onder de talrijke Turken in Duitsland ontplooiën orthodox-islamitische organisaties grote activiteit. De bredere oriëntatie van de jongere moskeebestuurders heeft ook in Nederland geleid tot vestiging van deze politiek gelieerde moskeeën. Het interessante hierbij is dat deze Milli Görüş-beweging verschillende, op het eerste gezicht tegenstrijdige tendensen verenigt. Richting de Nederlandse samenleving is zij op participatie en emancipatie ingesteld. Dit mag dan soms tot conflicten leiden, zoals

over de stichting van een moskee in het Amsterdamse stadsdeel De Baarsjes,⁶³ er is in ieder geval sprake van een actieve oriëntatie. Aan de andere kant heeft deze beweging (hebben althans de leidende figuren) ook richting Turkije een politiek en veel minder geseculariseerd programma. Door deze ontwikkelingen wordt ook de diversiteit binnen de Turkse populatie in Nederland zichtbaar. In de eerste plaats is het niet zo duidelijk wie nu precies het meer politieke deel van het programma van Milli Görüş steunt. De grote kracht van de beweging is juist haar activisme onder jongeren, die zij aanspreekt met sociale activiteiten. In de tweede plaats is het succes van deze beweging niet onopgemerkt gebleven. Ook het door de Turkse staat in het leven geroepen en gecontroleerde Directoraat voor Religieuze Zaken (de Diyanet) is zich met de Turkse instituties in West-Europa gaan bezighouden. Ten dele sloot de Diyanet zich aan bij al bestaande organisaties, door deze te subsidiëren en faciliteiten te verlenen, ten dele nam zij zelf initiatieven om de invloed van de 'officiële Turkse islam' in West-Europa te behouden en te versterken. Daarnaast zijn er nog verscheidene andere richtingen actief, waarvan de piëtistische Süleymanlı de belangrijkste is. Dit zijn dus allemaal schakeringen onder de soennitische Turkse moslims; de alevieten en niet-moslims nog buiten beschouwing gelaten. In de toekomst worden derhalve vragen over de stabiliteit van deze organisaties, alsook over de reikwijdte ervan, zeker van belang.

Met het oog op de centrale vragen van dit essay doen vooral de pogingen om de Turkse islam 'van bovenaf' een vaste vorm te geven terzake. De organisatie 'van onderop' heeft met de verschuiving van de leiding naar de jongere generatie duidelijk een adaptiever karakter gekregen. In hoeverre institutionalisering vanuit Turkije of eventueel vanuit Duitsland of andere landen in de loop van de tijd tot een afwijzing van de seculiere verzorgingsstaat kan leiden, blijft een open vraag. Van grote betekenis daarbij zijn de aard van het leiderschap en de beschikbare middelen om zich een leidende positie te verwerven. In de beginfase was het leiderschap gebaseerd op leeftijd, verwantschapsstructuren en netwerken tussen dorps- en streekgenoten. De jongere leiders danken hun positie aan hun betere opleiding en kennis van de Nederlandse samenleving. In Nederland is het onder Turken nog niet voorgekomen dat leiders hun positie juist verwerven door op expressieve wijze de Nederlandse samenleving te verwerpen. Toch is dit niet ondenkbaar. In Frankrijk zijn verschillende moslimorganisaties actief die, gesteund door aanzienlijke sommen buitenlands geld, een dergelijk, religieus geïnspireerd separatisme bepleiten.⁶⁴ Een andere bron van conflictueuze institutionalisering zou discriminatie en afwijzing door de samenleving kunnen zijn. Hiervoor is erop gewezen dat etnische groepsformatie nu eenmaal altijd tot op zekere hoogte een reactief proces is.

Een andere door immigranten meegebrachte godsdienst die in Nederland tot een zekere vorm van institutionalisering is gekomen, is het hindoeïsme. De Surinaamse Hindoestanen hebben via hun eigen organisaties verschillende tempels en enkele scholen gesticht.⁶⁵ Het hindoeïsme is een religieus-culturele traditie, die sterk afwijkt van de door het christendom en de Verlichting gevormde West-Europese cultuur. Deson-

danks is het karakter van de hindoe-instituten in Nederland sterk adaptief, met een hoge aanvaarding van de Nederlandse samenleving als maatgevend. Transnationaal kan men de hindoe-instellingen in Nederland nauwelijks noemen. Er is onder de Hindoestanen wel een sterke oriëntatie op Suriname, maar deze berust vrijwel uitsluitend op de aanwezigheid van verwanten. De huidige eerste-generatie immigranten hebben bijna allemaal nog naaste familieleden in Suriname. Verder is er een zekere romantische oriëntatie op 'Moeder India', maar deze oriëntatie heeft meer een symbolische waarde dan praktische betekenis.

Van Nederlandse kant is ook invloed uitgeoefend op de institutionalisering van door immigranten meegebrachte culturen. Ten dele was dit een passieve invloed, in die zin dat er vanuit de verzuilingstraditie nu eenmaal wetgeving lag waarvan ook immigranten gebruik konden maken, vooral bij het stichten van bijzondere scholen. Maar er is ook actief beleid gevoerd. Toen de Nederlandse overheid met de *Minderhedennota* van 1983 schoorvoetend overging tot een immigrantenbeleid, betekende dit niet dat ook afstand werd genomen van de hoop dat zij ooit nog zouden teruggaan. Het beleid vond dan ook plaats onder de tweeslachtige leuze 'integratie met behoud van eigen identiteit' en was ambivalent. Het behoort tot de civiele rechten van groeperingen om zich te organiseren en de eigen cultuur in stand te houden. De Nederlandse overheid ging evenwel een stap verder en verklaarde zichzelf verantwoordelijk voor de continuïteit van door immigranten meegenomen culturen. Dit leidde op onderwijsgebied onder andere tot het werven van onderwijzers in Rabat en Ankara, uiteraard onder supervisie van de nationale overheden, om in Nederland wonende Marokkaanse en Turkse kinderen hun cultuur te laten behouden en zo op hun verhoopde terugkeer voor te bereiden.⁶⁶

Niet alleen de overheden van de zendende landen kregen zo een rol bij de institutionalisering van door immigranten meegebrachte culturen. Een tweede belangrijke rol was weggelegd voor vertegenwoordigers van de verschillende immigrantengroeperingen. De Nederlandse overheid wilde haar beleid legitimeren door inspraakorganen in te stellen. Het creëren van voor het verkrijgen en verdelen van subsidies belangrijke platforms ging voorbij aan de vraag wat *vertegenwoordigen* in dit geval inhoudt. Anders dan het populaire en helaas ook het wetenschappelijk taalgebruik vaak suggereert, vormen immigrantenpopulaties niet automatisch een *gemeenschap*. Onder immigranten heersen zeer verschillende opvattingen over het regime in het thuisland, over de gewenste opvoeding in Nederland en over het belang van godsdienst in de samenleving. De meeste immigrantenorganisaties zijn klein, hebben nog geen gestabiliseerde achterban en zijn in een onderlinge concurrentiestrijd verwickeld om aandacht van de media en geld van de overheid. De gedachte achter het Nederlandse beleid was dat immigrantenorganisaties op eenzelfde wijze zouden functioneren als de organisaties van katholieken, protestanten en andere levensbeschouwelijke groepen in Nederland in de eerste helft van de twintigste eeuw; als middenveld, om een term uit het politieke jargon te gebruiken. Vooralsnog lijken er echter twee vereisten voor een dergelijk func-

tionereren niet vervuld. In de eerste plaats een zo hoge graad van homogeniteit en organisatie dat de leidersfiguren inderdaad als vertegenwoordigers kunnen worden gezien, en inzake politieke beslissingen ook kunnen optreden met een mandaat als Kamerlid, gemeenteraadslid en wat dies meer zij. In de tweede plaats een sterke consensus over de mogelijkheden en grenzen van belangenbehartiging binnen een overlegdemocratie. Onder immigranten zijn overigens wel verschillende pogingen gedaan om tot een soort verzuiling te komen door ook eigen politieke partijen te stichten, maar deze hebben nooit enig succes gehad. Blijkbaar is dat deel van de immigranten dat politiek voldoende bewust is om van het stemrecht gebruik te maken, niet geïnteresseerd in deze vorm van vertegenwoordiging en belangenbehartiging.

Ongetwijfeld zijn in de sociaal-culturele dimensie de meeste en ook de meest uiteenlopende initiatieven te vinden om tot institutionalisering te komen. Eigen sociaal-culturele instituties zijn ook noodzakelijk wil na enige generaties van een transnationale gemeenschap gesproken kunnen worden. Voor onze vraagstelling zijn die vormen van instituties het belangrijkste die hetzij door endogene ontwikkelingen (opkomend racisme), hetzij door de invloed van buitenlandse gevestigde instituties (zoals de invloed van fundamentalistische islamitische stromingen) tot diasporavorming kunnen leiden.

De politieke dimensie: diaspora's in verzorgingsstaten

Bij de regulering van internationale migratie zoals die vanaf de Eerste Wereldoorlog in toenemende mate gestalte heeft gekregen, speelde de vrees voor vijandige politieke activiteiten een belangrijke rol. De vervlechting van territorium, bevolking en economie maakte de scheidslijn tussen buiten- en binnenwereld belangrijker. De grote politieke conflicten tussen de zich consoliderende staten, culminerend in de beide wereldoorlogen, deden de angst voor spionnen en 'vijfde colonnes' toenemen. In oorlogssituaties waren immigranten dan ook bij voorbaat verdacht. Duitse staatsburgers, zelfs vluchtelingen voor het nazi-regime, werden in Groot-Brittannië en de Verenigde Staten gedurende de wereldoorlog geïnterneerd; bijzonder dramatisch was het lot van de Amerikanen van Japanse afkomst na de Japanse aanval op Pearl Harbour.⁶⁷ In deze voorbeelden vindt de institutionalisering plaats vanuit het ontvangende land: de gehele immigrantenpopulatie wordt als een (gevaarlijke) politieke gemeenschap gezien.

Maar ook regeringen van zendende landen classificeren emigrantenpopulaties vaak als één homogene, met het thuisland verbonden diaspora. Net als de negentiende-eeuwse Europese staten, zijn veel huidige jonge staten bezig met het samensmelten van bestuur, bevolking en territorium. In feite is het gemeenschappelijke koloniale bestuursverleden in veel gevallen de basis van de huidige staatsvorming. Maar dat is vanuit een anti-koloniale ideologie moeilijk aanvaardbaar. Daarom grijpt men bij voorkeur terug op een prekoloniale geschiedenis, die dan tot een (her)levende traditie

wordt gemaakt. Het idee dat de staat is geworteld in de natie, die ouder is dan de staat, voert tot de opvatting dat emigranten ook (te allen tijde) tot de natie blijven behoren. Dit ideologische uitgangspunt speelt overigens niet alleen in vroegere koloniale gebieden een rol, het speelt ook een rol in de migratiepolitiek van 'oude landen' als Duitsland en Japan. Deze ideologische motieven om vanuit het zendende land de emigranten als diaspora te zien en te organiseren, leiden vooral bij totalitaire staten tot een sterke bemoeienis met emigranten. Het fascistische Italië richtte overal in het buitenland organisaties op die de band met het thuisland, en meer in het bijzonder met het regime, in stand moesten houden en verstevigen.⁶⁸ Bij totalitaire regimes speelt zowel de ideologische behoefte om emigranten aan de natie en de partij te binden een rol, als ook de vrees dat oppositionele groeperingen zich in het buitenland kunnen organiseren. De oppositie, die in het binnenland onder controle is, kan vanuit het buitenland via nieuwsmedia of lobbyen bij buitenlandse regeringen het totalitaire regime in diskrediet brengen. Een oppositionele diaspora is vooral lastig voor een regime dat internationaal een respectabele rol wil spelen en daarbij geen contrapropaganda kan velen. Zo zijn er velerlei motieven waarom regeringen van zendende landen zich met immigrantenpopulaties in de landen van vestiging bezighouden. Meestal gaan politieke, culturele en financiële motieven daarbij hand in hand. Vooral Zuid-Amerikaanse landen hebben allerlei institutionele maatregelen genomen om hun emigranten in de Verenigde Staten hun band met het vaderland te laten behouden.⁶⁹ Op deze manier proberen zij diasporavorming te stimuleren, omdat een diaspora niet alleen een bron is van geldstromen, maar ook voor politieke invloed kan zorgen. Zolang deze politieke activiteiten binnen de perken blijven van wat volgens civiele rechten aan burgers en vreemdelingen is toegestaan, hoeft dit geen bedreiging voor de cohesie binnen de verzorgingsstaat te betekenen. Er is hier wel sprake van een latent gevaar. De politieke oriëntatie van de diaspora kan zo ver gaan dat zij een belemmering vormt voor de participatie in de samenleving. Dit kan een negatieve invloed uitoefenen op het incorporatieproces en tot minderheidsvorming leiden.

Voor de beantwoording van de centrale vragen is bij activiteiten in de politieke dimensie vooral van belang of het inderdaad leidt tot de formatie van een diaspora, van een institutionalisering op collectief niveau. James Bond-achtige spionageactiviteiten, wapensmokkel en zelfs terreuracties van politieke of religieuze fanatici zijn op zichzelf minder interessant. Men heeft daarvoor geen mobiliseerbare aanhang van enige omvang nodig. Het kenmerkende van een diaspora als specifiek type van transnationale gemeenschap is dat er daadwerkelijk sprake is van een collectiviteit, waarbinnen politieke activiteiten plaatsvinden als lobbyen, het verspreiden van propaganda, het inzamelen van gelden en eventueel zelfs het organiseren van geweld gericht tegen het land van herkomst of tegen het land van vestiging.

In het gehele veld van transnationale activiteiten speelt de politieke dimensie een bijzondere rol, omdat het ontvangende land erdoor bij politieke conflicten betrokken kan raken. Het is daarom niet onlogisch dat bij regeringen van immigratielanden juist

politieke activiteiten onder immigranten gevoelig liggen. Dit rechtvaardigt het onderscheiden van moderne diaspora's als aparte vorm van transnationalisme. Er zijn daarbij drie soorten conflicten te onderscheiden.

In de eerste plaats kan door de activiteiten van de diaspora een conflict met het thuisland (of thuislanden) ontstaan of worden gerekt. De verhouding tussen de Verenigde Staten en Cuba bijvoorbeeld wordt merkbaar beïnvloed door de actieve diaspora van tegenstanders van het Castro-regime. De landen van herkomst zien in vele gevallen alleen al het feit dat een diaspora op het grondgebied van een andere staat verblijft en daar civiele rechten heeft, als een vijandige daad; laat staan als daar nog politieke activiteiten bijkomen. In de tweede plaats kan het land van vestiging betrokken raken bij conflicten tussen elkaar vijandige diaspora's. De conflicten tussen in Duitsland en Nederland woonachtige Koerden en Turken zijn daarvan een voorbeeld. In de derde plaats kan een diaspora zich rechtstreeks tegen het land van vestiging richten, omdat dit land verantwoordelijk wordt gehouden voor de toestand in het thuisland. Het optreden van de getrouwen van de Republiek Maluku Selatan (RMS, de Republiek der Zuid-Molukken) in Nederland is daarvan een voorbeeld.

In hoeverre diaspora's dergelijke conflicten kunnen veroorzaken dan wel gaande houden, hangt samen met de steun die zij onder de autochtone bevolking ondervinden. Koerdische organisaties stemmen hun terminologie af op kringen waaruit men steun verwacht tegen het 'militaristische Turkije' en afficheren zich als marxistisch en arbeideristisch. In de beweging 'Ambon moet vrij' zetten teleurgestelde oud-kolonialen zich in voor de Ambonese oud-KNIL-militairen en hielpen, voornamelijk via invloed in de toenmalige Anti Revolutionaire Partij, daardoor mee aan de consolidatie van een diaspora in Nederland.

Met dit laatste voorbeeld zijn we aangekomen bij het enige duidelijke geval van diasporavorming in Nederland na de Tweede Wereldoorlog. Het ontstaan van een diaspora als nasleep van de ontbinding van het KNIL laat zien welke onverwachte wendingen de geschiedenis soms kan nemen.⁷⁰ Nederland demobiliseerde in 1950 tegen zijn zin vierduizend Ambonese KNIL-militairen, met hun gezinnen meegerekend bijna dertien-duizend personen, in Nederland, omdat deze militairen demobilisering op het grondgebied van Indonesië weigerden. Het Nederlandse beleid, waarin werd uitgegaan van een kort verblijf en waarin na 1957 vagelijk werd gesproken van een langdurig verblijf, gaf ruimte aan het ontstaan van een Ambonese elite, wier voornaamste – en met het verloop der jaren de enige – functie was het weerstaan van de Nederlandse overheid. De geconcentreerde huisvesting in woonoorden en later in woonwijken maakte een sterke onderlinge controle mogelijk. Alle pogingen van de Nederlandse overheid om de fatale beleidslijn van de eerste tien jaar bij te sturen en de participatie in de samenleving te bevorderen, ontmoetten hardnekkige weerstand. Desondanks namen vooral onder jongeren de contacten met de Nederlandse samenleving toe. Tegelijkertijd groeiden interne spanningen omdat de RMS-regering in ballingschap geen voortgang boekte

met het realiseren van het ideaal. Eind jaren zestig kwam het zelfs tot een formele breuk in de RMS-gelederen; Tamaela vormde een tweede RMS-regering in ballingschap. Dit leidde tot een geweldsescalatie. Aanvankelijk bleef deze beperkt tot politieke tegenstanders in eigen kring en schonk de Nederlandse samenleving er weinig aandacht aan. Maar juist om de interne tegenstellingen te overbruggen werd de agressie naar buiten verlegd, eerst nog tegen Indonesische objecten in Nederland en ten slotte rechtstreeks tegen Nederlandse treinreizigers en schoolkinderen. Voor het evalueren van deze acties is het belangrijk onderscheid te maken naar soorten actoren. Dit is niet eenvoudig omdat niet alle actoren voor het voetlicht treden, sterker nog, bepaalde actoren het voetlicht nadrukkelijk mijden. Bij dergelijke acties gaat de meeste aandacht altijd uit naar de daders. Hun motieven zijn betrekkelijk simpel; het verwerven van prestige in eigen kring, de spanning, de sensatie en vooral het absolute machtsgevoel te kunnen beslissen over leven en dood inspireren jonge mannen (en in mindere mate jonge vrouwen) tot dergelijke gewelddaden. Hun beloning ligt in de daad zelf; ze krijgen overvloedig aandacht in de media en worden publieke figuren. Verder weg liggende doeleinden zijn niet of nauwelijks voorhanden. Zelfs de vurigste RMS-activist zal niet gedacht hebben dat het gijzelen van Nederlandse schoolkinderen tot Nederlands ingrijpen op de Molukken kon leiden. Interessanter zijn dan ook de motieven van en de 'beloningen' voor de leidende figuren die deze activiteiten meer of minder direct aansturen. Bij acties tegen treinpassagiers en schoolkinderen moet hun betrokkenheid uiteraard in nevelen gehuld blijven. Maar de 'beloning' in de vorm van aandacht en toegang tot een onderhandelingstafel is te aantrekkelijk om van de acties volledig afstand te nemen.

Inmiddels zijn de banden binnen de Molukse populatie de laatste decennia veel losser geworden. Zoals Steijlen heeft beschreven, is de RMS meer een symbool dan een concreet politiek ideaal geworden.⁷¹ Het dilemma waarin de Nederlandse overheid zich bevindt is dat zij steeds moet reageren op (dreiging met) terreuracties, zonder dat enige praktische doelstellingen aan de orde komen. Het opleven van spanningen binnen de Molukse groepering zelf of gebeurtenissen in Indonesië, zoals de huidige politieke en sociale crisis, confronteert de Nederlandse samenleving steeds weer met de aanwezigheid van een diaspora. Daarbij doet zich overigens wel de vraag voor hoe stabiel de diaspora is en welk bereik de sterk gefragmenteerde eigen instituties hebben. De RMS-regering in ballingschap probeert uiteraard het alleenvertegenwoordigingsrecht op te eisen. Maar het is zeer de vraag of zij nog een meerderheid van de Molukkers in Nederland vertegenwoordigt, en of zij inderdaad nog gezag heeft over een achterban van Molukse jongeren, die de traditionele woonwijken achter zich hebben gelaten. Bij de Molukse diaspora kan zeker in de eerste decennia van verblijf van een sterke collectiviteit en een hoge mate van institutionalisering worden gesproken. Deze institutionalisering kwam zowel 'van onderop' als 'van buitenaf' tot stand. 'Van buitenaf' wil in dit geval zeggen van de kant van de Nederlandse overheid. Het scheppen van geconcentreerde huisvesting en een speciaal beheersorgaan, het Commissariaat Ambonezen-

zorg, leidde tot een Moluks leiderschap dat een sterke controle kon uitoefenen en de contacten met de Nederlandse samenleving wist te monopoliseren. De ontwikkelingen in de laatste decennia hebben de situatie echter ondoorzichtig gemaakt. Dit lijkt het geval te zijn in veel situaties waarin immigrantenpopulaties als moderne diaspora's worden omschreven. Na enkele generaties is niet meer zo duidelijk wie tot de collectiviteit behoren; de instituties verliezen aan reikwijdte, het aantal randleden wordt groter, het aantal kernleden kleiner. Zelfs bij politieke acties is niet altijd duidelijk of we te maken hebben met (groepjes) individuele actoren of met een gecoördineerde actie op collectief niveau.

'Symbolische etniciteit' als mobilisatiegrond

De technische ontwikkelingen maken het voor politieke of culturele collectiviteiten mogelijk snel en veelvuldig over de gehele wereld te communiceren. Een beweging als de hiervoor besproken Milli Görüş maakt intensief gebruik van moderne communicatiekanalen, om zodoende tot een transnationale geloofsgemeenschap te komen die ook de jongeren omvat. Moderne communicatiemiddelen worden dan ook dikwijls genoemd als factor die de opkomst van transnationale gemeenschappen bevordert. Dat lijkt op het eerste gezicht plausibel. Maar dezelfde communicatiemiddelen blijken ook in tegengestelde richting te werken. In het verleden konden eerste-generatie immigranten zich beter afschermen tegen invloeden van de buitenwereld dan nu. Radio, televisie, internet en de opkomst van een allesdoordringende jeugdcultuur hebben het doorgeven van traditionele normen en gebruiken aanzienlijk bemoeilijkt. In de Verenigde Staten verloopt het assimilatieproces gemeten aan de overgang op het Engels zeer snel, wellicht sneller dan ooit tevoren.⁷² In Nederland opgegroeide Turken ontdekken tijdens familiebezoek hoe weinig Turks en hoe veel Nederlands zij spreken. Toch betekent dit niet dat er geen gevoel van etniciteit meer is, dat iemand zich geen Turk, Surinamer of Marokkaan meer voelt. Zelfs nog afgezien van de etniciteit die reactief is, die dienst doet als afweer tegen discriminatie door anderen. Voor deze vage gevoelens van etniciteit heeft Gans de term 'symbolische etniciteit' bedacht.⁷³ Hij doelt daarmee op de etnische gevoelens van mensen van joodse, Ierse, Poolse of Japanse afstamming (om een paar voorbeelden te noemen), die in hun beroepskeuze-, huwelijks- en uitgaansgedrag 'gewone' Amerikanen zijn. Hun etniciteit is geheel anders dan die van de eerste generatie immigranten, voor wie het handelen in de privé-sfeer (voedselgebruiken, huwelijksarrangementen) en de deelname aan de samenleving (door gebrekkige taalbeheersing en discriminatie) geheel door hun etniciteit werden bepaald. Als deze concrete etnische grenzen verdwenen zijn, wat blijft er dan over? We stuiten hier op een psychisch substraat waarvan de sociale betekenis moeilijk te bepalen is. Wat betekent het dat mensen van Nederlandse afkomst in Australië of de Verenigde Staten met een vlaggetje in de hand langs de kant van de weg gaan staan als de koningin op staats-

bezoek komt langsrijden? Wat betekenen de uitbarstingen van nationale trots (of rouw) op over de gehele wereld verspreide beelden van de Olympische Spelen?

Het bestaan en voortleven van deze symbolische vorm van etniciteit is niet zonder betekenis in een beschouwing over transnationalisme en diasporavorming. In conflict-situaties blijken ook vage etnische gevoelens, die voor de levenskansen en het dagelijkse handelen geen betekenis meer hebben, te kunnen worden gemobiliseerd. Het Iers Republikeinse leger (de IRA) was succesvol in het verkrijgen van geldelijke en politieke steun van de 'Ierse Amerikanen', en zeker niet alleen van mensen voor wie het (Ierse) katholicisme of het spreken van Gaelic nog enige betekenis had. Ook de pro-Israël lobby's in de Verenigde Staten en Nederland richten zich zeker niet uitsluitend op mensen voor wie het jood-zijn in religieuze of culturele zin betekenis heeft, zij het dat hier de traumatische gebeurtenissen uit het recente verleden wel een heel bijzondere rol spelen.

Ten slotte

Transnationalisme en diasporavorming

De zoektocht naar de betekenis van transnationalisme in het tijdperk van globalisering heeft ons een analytisch interpretatiekader opgeleverd, waarmee we de huidige ontwikkelingen systematisch kunnen beschrijven. Daarbij is wel gebleken dat veel van de veronderstellingen (al te vaak als feiten gepresenteerd) waarop de beschouwingen over transnationalisme zijn gebaseerd, zeker nadere aandacht verdienen. Transnationalisme en transnationale gemeenschappen zijn zeker geen nieuw verschijnsel, maar de ontwikkelingen in de moderne transport- en communicatietechnologie wettigen de veronderstelling dat het belang ervan in de komende jaren zal toenemen.

In deze beschouwing zijn diaspora's opgevat als een specifieke vorm van transnationale gemeenschappen, waarbij de politieke dimensie nadrukkelijk aanwezig is. Deze vorm van transnationalisme kan leiden tot de meest ernstige en directe conflicten met of binnen de ontvangende samenleving. Het lijkt overigens goed er daarbij niet bij voorbaat van uit te gaan dat huidige immigrantenpopulaties 'opkomende' diaspora's zijn, maar wel in het oog te houden dat zij dat onder bepaalde omstandigheden zouden kunnen worden.

Om meer inzicht te krijgen in de processen van transnationalisme en diasporavorming zal toekomstig onderzoek vooral gericht moeten zijn op de variabelen die in de paragraaf 'Transnationalisme als begrippenkader' aan de orde zijn gekomen. De interactie tussen de verschillende vormen van institutionalisering en tussen de economische, culturele en politieke dimensies heeft in Nederland nog geen systematische aandacht gekregen. Van groot belang is ook onderzoek dat de differentiatie binnen de diverse immigrantenpopulaties aan het licht brengt. Hoewel dit, zeker wat betreft de

richtingen binnen de Turkse islam, geen onontgonnen gebied meer is, worden immigrantenpopulaties te vaak nog als ongedifferentieerde, stereotiepe eenheden beschouwd. In de komende decennia zal zich echter steeds meer differentiatie gaan voordoen – zeker binnen die groeperingen die in het eerste stadium van vestiging sterk homogeen waren – naar variabelen als opleidingsniveau en gezinssamenstelling.

De vorming van transnationale netwerken en enige institutionalisering daarvan 'van onderop' ligt bij de eerste generaties immigranten zo voor de hand dat het verwonderlijk zou zijn als dit zich in Nederland niet zou voordoen. Een inventarisatie door Fennema en Tillie heeft een groot aantal verenigingen en hun onderlinge netwerken in kaart gebracht.⁷⁴ Maar in hoeverre deze verenigingen over de generaties heen actief zullen blijven en zullen bijdragen aan een blijvende oriëntatie op de landen van herkomst, valt in algemene zin niet te voorspellen. Waarschijnlijk zal zich ook in dit opzicht steeds meer differentiatie voordoen en zullen er in Nederland in de toekomst naast min of meer gesecculariseerde Turken en Marokkanen ook liberale moslims, orthodox-vrome moslims en wellicht ook zeer orthodoxe moslims zijn. Alleen een sterke institutionalisering van Nederlandse kant van de status van 'Turk', 'Marokkaan' of algemener 'allochtoon', zou een dergelijke differentiatie kunnen verhinderen.

Of en in welke mate zich binnen transnationale gemeenschappen diaspora's zullen vormen, zal sterk afhangen van politieke verwickelingen elders in de wereld. Bij de Koerden ligt diasporavorming voor de hand, maar ook binnen andere groepen die zich als ballingen beschouwen kan politieke mobilisatie plaatsvinden. De activiteiten binnen dergelijke diaspora's kunnen overigens uiteenlopende vormen aannemen en geheel binnen de perken van de wet blijven. Het is niet waarschijnlijk dat zich naast de Molukkers nog een diaspora zal vormen, die zich expliciet tegen de Nederlandse samenleving richt. Met de andersoortige conflicten zoals die in de paragraaf 'De politieke dimensie: diaspora's in verzorgingsstaten' ter sprake zijn gekomen, valt in de toekomst wel degelijk te rekenen. Het moeilijkst grijpbaar zijn de mobiliserende gevolgen van internationale conflicten die wereldwijd grote emoties wekken. Het conflict tussen Israël en de Palestijnen is in dit opzicht een vulkaan, waarvan de erupties vérdragende gevolgen kunnen hebben.

De verzorgingsstaat bedreigd?

Ten slotte moeten we een antwoord geven op de vraag of de vorming van transnationale gemeenschappen of diaspora's nu een bedreiging vormen voor de sociale cohesie van de verzorgingsstaat.

De verzorgingsstaat is gebaseerd op een samensmelting van bevolking, territorium en bestuur, waarbij voor een efficiënt bestuur een sterke mate van directe en indirecte controle over de economie nodig is. Op deze basis heeft zich de voor de westerse verzorgingsstaat kenmerkende ontwikkeling voorgedaan van politieke, civiele en sociale

rechten voor burgers én alle ‘legaal’ verblijvende vreemdelingen. Zoals in de paragraaf ‘Verzorgingsstaat, sociale cohesie en immigratie’ is uiteengezet, is voor het functioneren van dit arrangement een hoge mate van legitimiteit of ‘sociale cohesie’ nodig.

De huidige ontwikkelingen, die we kort kunnen aanduiden als ‘globalisering’, ondermijnen zowel de eenheid van bestuur, territorium en bevolking als de nationale controle over de economie. De vorming van transnationale gemeenschappen speelt daarbij een rol voorzover daardoor de mogelijkheden om internationale migratie te beheersen, worden verzwakt. Immigrantenpopulaties vormen een schakel in het migratieproces, die aan de greep van overheden in verzorgingsstaten ontsnapt. De opgebouwde rechten van de *denizens* maken hen tot een bruggenhoofd voor nieuwe immigranten: via gezinshereniging, huwelijksmigratie en het brengen van familiebezoek. Dergelijke migratieketens zijn in de migratieliteratuur herhaaldelijk beschreven.⁷⁵ Het is echter de vraag of deze kettingmigratie in de huidige omstandigheden een zodanige omvang krijgt dat van een bedreiging van de verzorgingsstaat kan worden gesproken. De problemen die in de paragraaf ‘Verzorgingsstaat en immigratie’ zijn genoemd, zijn reëel genoeg, maar lijken op zichzelf niet in staat de verzorgingsstaat te gronde te richten. Zij zijn op zichzelf niet meer dan een symptoom van het gehele complex van ‘globalisering’.

Voor het voortbestaan van de verzorgingsstaat zoals die zich in de tweede helft van de twintigste eeuw heeft ontwikkeld, lijken twee ideologische reacties, die de verzorgingsstaat politiek aantasten, belangrijker dan het ontstaan van transnationale gemeenschappen. In de eerste plaats komt de bedreiging van de kant van neoliberale ideologen, die de verzorgingsstaat als een belemmering zien voor de vrije werking van de markt, waarvan zij (uiteindelijk) alle heil verwachten. Deze stroming heeft de laatste jaren in alle westerse landen opmerkelijke successen geboekt. Openbare nutsbedrijven zijn op grote schaal geprivatiseerd, media als televisie en radio worden in toenemende mate als louter commerciële ondernemingen beschouwd. De uiterste consequentie van deze ideologie is dat de staat zich van verzorgingsstaat weer ontwikkelt tot nachtwakersstaat.

Een geheel andere maatschappelijke achtergrond heeft de conservatief-nationale stroming, die zich eveneens tegen de verzorgingsstaat keert. Extreem-nationalisten willen juist terug naar de nostalgisch beleefde natie-staat zoals die nog niet zo lang geleden in de schoolboeken werd afgeschilderd. Zij streven vooral naar een besloten nationale economie, waarin de eerlijke kleine ondernemers worden beschermd tegen ‘oneerlijke’ concurrentie van het internationale grootkapitaal en tegen import uit lage-lonenlanden. Zij zien de verzorgingsstaat als één grote staatsruif waaraan uitvreeters zich te goed doen, en richten zich in het bijzonder tegen het symbool bij uitstek van de globalisering, de internationale immigrant. Hoewel het anti-immigrantkarakter een bijzondere rol speelt, vooral in de verkiezingsretoriek, is de basis van dergelijke partijen toch breder. Zij wortelen in een meer algemeen onbehagen over het teloorgaan van vertrouwde kaders.⁷⁶ Dit verklaart ook waarom rechts-nationalistische partijen in

West-Europa electoraal succes halen in landen waar nauwelijks immigranten zijn, zoals in Noorwegen, of waar reeds een zeer streng immigratieregime heerst, zoals in Oostenrijk en Zwitserland.

De verzorgingsstaat wordt door het proces van globalisering op verschillende manieren uitgedaagd. Transnationale gemeenschappen vormen daarbij in directe zin wel een uitdaging, maar geen uitdaging die op zichzelf de sociale cohesie binnen zulke staten bovenmatig op de proef zal stellen. Indirect kunnen transnationale gemeenschappen echter, zowel door de internationalisering van politieke conflicten als door de mobiliserende werking van extreem-nationalistische sentimenten, wel degelijk serieuze problemen opleveren voor het functioneren van verzorgingsstaten zoals wij die thans kennen. Of de verzorgingsstaten deze bedreigingen het hoofd zullen weten te bieden, moet worden afgewacht. Hierover te speculeren valt buiten het kader van dit essay.

NOTEN

- 1 Cohen 1995a.
- 2 Vecoli 1995.
- 3 Zie Chaliand & Rageau 1995 voor de Engelse uitgave.
- 4 Scheffer 1986.
- 5 Zie Basch et al. 1995 [1994]; Glick Schiller et al. 1999 [1992].
- 6 Simon 1985, 221.
- 7 Zie Basch et al. 1995; Cohen 1995b, 1996; Faist 1998; Glick Schiller et al. 1999; Prévélakis 1996; Scheffer 1986, 1995.
- 8 Zie Van Amersfoort en Doomernik 1998; Baldwin-Edwards en Schain 1994; Böcker et al. 1998; Brochmann & Hammar 1999; Cornelius et al. 1994; Miller 1994.
- 9 Park et al. 1925; Lieberson 1980. Zie ook Van Amersfoort 1987.
- 10 Thomas & Znaniacki 1918.
- 11 McKay 1982, 396-399.
- 12 Meadwell 1989.
- 13 Gans 1979.
- 14 Voor de Verenigde Staten is dit bijvoorbeeld beschreven in Lieberson & Waters 1988.
- 15 Van Amersfoort 1978a; Schermerhorn 1970.
- 16 Vertovec & Cohen 1999, xvi-xvii.
- 17 Chaliand & Rageau 1995, xiii-xix.
- 18 Persoonlijke mededeling van Armstrong.
- 19 Smith 1991, 34-38.
- 20 Lacoste 1989, 4.
- 21 Chaliand & Rageau 1995.
- 22 Segal 1995.
- 23 Bovenkerk et al. 1983.
- 24 Choenni 1997.

- 25 Sheffer 1986, 1995, 1996.
- 26 Sheffer 1996, 39.
- 27 Vertovec & Cohen 1999.
- 28 Sheffer 1996, 40; zie ook Sheffer 1995, 19-21.
- 29 Skrbis 1999.
- 30 Basch et al. 1995, 7.
- 31 Vertovec 1999b, 447.
- 32 Marshall 1965, 71-134.
- 33 Marshall 1965.
- 34 Dit is uitgebreider beschreven in Van Amersfoort 2001, 156-160; voor de wording van de Nederlandse staat, zie ook Knippenberg & De Pater 1988.
- 35 Vertovec 1999a, xii.
- 36 Van Amersfoort 1995.
- 37 Lijphart 1968 & Lijphart 1977.
- 38 Met dit begrip duidt Hammar mensen aan die weliswaar geen burger zijn, maar niettemin een sterke rechtspositie hebben. Vreemdelingen met een permanente verblijfsvergunning hebben bijvoorbeeld recht op gezinshereniging. In alle verzorgingsstaten krijgen immigranten bij langer legaal verblijf steeds meer rechten en worden zo *semi-citizens of denizens*. Hammar 1990.
- 39 Van Amersfoort 2001; Brochmann 1999.
- 40 Vertovec & Cohen 1999.
- 41 Zie hiervoor ook Fawcett 1999.
- 42 Faist 1998.
- 43 Portes et al. 1999.
- 44 Idem, 219.
- 45 Idem.
- 46 Idem, 229.
- 47 Portes 1999.
- 48 Portes et al. 1999.
- 49 Deze term is een vrije vertaling van het Engelse begrip *expatriate* (iemand die zich buiten het vaderland vestigt), waarvoor in de Nederlandse woordenboeken geen vergelijkbaar equivalent kan worden gevonden. 'Expatriant' lijkt ons in elk geval een 'beter' Nederlands woord dan het vandaag de dag veelgebruikte 'expat'.
- 50 Slijper 1998, 44-51.
- 51 Heinemeijer et al. 1976; zie ook Van Amersfoort 1978b.
- 52 Klaver 1997.
- 53 Penninx & Van Renselaar 1978.
- 54 Lessinger 1999, 62.
- 55 Abella 1994, 169-172.
- 56 REEMPLOD staat voor Reintegration of Emigrant Manpower and the Promotion of Local Opportunities for Development.
- 57 Van Dijk et al. 1978.
- 58 Bovenkerk et al. 1983.
- 59 Choenni 1997.
- 60 Herdrukt in Merton 1957a, 131-194.

- 61 Simon 1985.
- 62 Zie Doomernik 1991; Landman 1992; Rath et al. 1996; Sunier 1996.
- 63 Lindo 1999.
- 64 Withol de Wenden 1998, 116-120.
- 65 Bloemberg 1995.
- 66 Lucassen & Köbben 1992, 88-118.
- 67 Heilbut 1983; Petersen 1970.
- 68 Bovenkerk et al. 1983, 107-121.
- 69 Portes 1999, 467.
- 70 Van Amersfoort 1974, 105-127.
- 71 Steijlen 1996, 171-193.
- 72 Portes 1999, 470.
- 73 Gans 1979.
- 74 Fennema & Tillie 1999.
- 75 Van Amersfoort 1996; Böcker 1992; Price 1968.
- 76 Van Amersfoort 2001; Davies 1999.

Literatuur

- Abbey, S.E., & P.E. Garfinkel, 'Neurasthenia and Chronic Fatigue Syndrome. The Role of Culture in the Making of a Diagnosis', *American Journal of Psychiatry*, 148 (1991, 12), pp. 1638-1646.
- Abella, M., 'International migration in the Middle East. Patterns and implications for sending countries'. In: M. Macura & D. Coleman (eds), *International migration. Regional processes and responses*, (New York/Geneva, United Nations 1994), pp. 163-180.
- Aberle, D.F. et al., 'The Functional prerequisites of a society', *Ethics*, 9 (1950), pp. 100-111.
- Agarwal, S.P., *The Social Role of the Gita. How and Why* (Delhi, Urmila Agarwal 1993).
- Akkas, S., 'Maar de hoop is niet gebroken'. *Rechtsopvattingen van Turkse jongeren over het Nederlandse strafrechtstelsel en over bepaalde soorten criminele handelingen* (Utrecht, Scriptie Willem Pompe Instituut voor Strafrechtswetenschappen, 1999).
- Alba, R. & V. Nee, 'Rethinking assimilation theory for a new era of immigration', *International Migration Review*, 31 (1997), pp. 826-874.
- Albrecht, G., *Soziologie der geographischen Mobilität* (Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag 1972).
- Alston, W.P., 'Religion'. In: P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, reprint 1972), VII, pp. 140-145.
- American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – IV* (Washington DC, APA 1994).
- Amersfoort, H. van & R. Penninx, 'Migratie-ontwikkeling en migratiebeheersing'. In: H. van Amersfoort (red.), *Migratie, bevolking en politiek. Nederland als immigratieland in een Westeuropese context* (Amsterdam, IISG/UvA 1993).
- Amersfoort, H. van & J. Doomernik (eds), *International migration. Processes and interventions* (Amsterdam, Het Spinhuis 1998).
- Amersfoort, J.M.M. van, *Immigratie en minderheidsvorming. Een analyse van de Nederlandse situatie, 1945-1973* (Alphen aan den Rijn, Samsom 1974).
- Amersfoort, J.M.M. van, 'Minority as a sociological concept', *Ethnic and Racial Studies*, 1 (1978a, 2), pp. 218-233.
- Amersfoort, J.M.M. van, 'Migrant workers, circular migration and development', *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geografie*, LXIX (1978b, 1/2), pp. 17-25.
- Amersfoort, J.M.M. van, *Immigration and the formation of minority groups. The Dutch experience 1945-1975* (Cambridge, Cambridge University Press 1982).
- Amersfoort, J.M.M. van, *Etnische woonpatronen. Vier benaderingen van woonsegregatie toegepast op Amsterdam* (Amsterdam, Instituut voor Sociale Geografie, Universiteit van Amsterdam 1987).

- Amersfoort, J.M.M. van, 'Institutional plurality. Problem or solution for the multi-ethnic state?' In: S. Periwal (ed.), *Notions of nationalism* (Budapest, Central European University Press 1995), pp. 162-181.
- Amersfoort, J.M.M. van, 'Migration: the limits of governmental control', *New Community*, 22 (1996, 2), pp. 243-257.
- Amersfoort, J.M.M. van, 'Will the welfare state survive globalisation? International migration and the loss of territorial control?'. In: G. Dijkink & H. Knippenberg (eds), *The territorial factor. Political geography in a globalising world* (Amsterdam, Vossiuspers 2001), pp. 153-176.
- Anderson, B., *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism* (London, Verso 1991).
- Angel, R. & P. Thoits, 'The impact of culture on the cognitive structure of illness', *Culture, Medicine and Psychiatry*, 11 (1987), pp. 465-494.
- Angenent, H., *Criminaliteit van allochtone jongeren. Feiten, oorzaken, achtergronden* (Baarn, Uitgeverij Intro 1997).
- An-Na'im, Abd. A., 'Toward an Islamic Hermeneutics for Human Rights'. In: Abd. A. An-Na'im et al. (eds), *Human Rights and Religious Values* (Grand Rapids/Amsterdam, Eerdmans/ Rodopi 1995), pp. 229-242.
- An-Na'im, Abdullahi A. & Gerald D. Gort e.a., *Human Rights and Religious Values. An Uneasy Relationship?*, Currents of Encounter, vol. 8 (Amsterdam/Atlanta, Rodopi 1995).
- Anthias, F., 'Cultural racism or racist culture? Rethinking racist seclusions', *Economy and Society*, 24 (1995, 2), pp. 279-301.
- Aponte, R., 'Definitions of the underclass: A critical analysis'. In: H.J. Gans (ed.), *Sociology in America* (Newbury Park Cal., Sage 1999), pp. 117-137.
- Appiah, K.A., 'Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction'. In: A. Gutman (ed.), *Multiculturalism* (1994), pp. 149-163.
- Appiah, K.A., 'The Multiculturalist Misunderstanding', *The New York Review of Books*, (October 9, 1997), pp. 30-36.
- Archer, M.S., *Culture and Agency: the Place of Culture in Social Theory* (Cambridge, Cambridge University Press 1988).
- Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism* (New York, Meridian Books 1958).
- Armstrong, J.A., 'Mobilized and proletarian diasporas', *American Political Science Review*, 70 (1976, 2), pp. 393-408.
- Asaad, G. & B. Shapiro, 'Hallucinations: Theoretical and clinical overview', *American Journal of Psychiatry*, 143 (1986), pp. 1088-1097.
- Asad, T., 'Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz', *Man* (n.s.), 18 (1983), pp. 237-259.
- Baal, J. van, *Symbols for communication* (Assen, Van Gorcum 1971).
- Bader, V., 'Religious Pluralism. Secularism or Priority for Democracy', *Political Theory*, (Oct. 1999), pp. 597-633.
- Bader, V., 'Culture and identity', *Ethnicities*, 1 (2001, 1), pp. 139-172.
- Baldwin-Edwards, M. & M.A. Schain (eds), *The politics of immigration in Western Europe* (Illford Essex, Frank Cass 1994).
- Banfield, Edward C., *Amoral familism. The moral basis of a backward society* (New York, The Free Press 1958).
- Banfield, Edward C., *The unheavenly city. The nature and future of our urban crisis* (Boston, Little Brown 1970). (In 1974 verscheen de herziene versie onder de titel *The unheavenly city revisited*).
- Bank, J.T.M., *Het roemrijk vaderland: cultureel nationalisme in Nederland in de negentiende eeuw* ('s-Gravenhage, SDU 1990).
- Barnum, R., 'Biomedical problems in Juvenile Delinquency: Issues in Diagnosis and Treatment'. In: J.Q. Wilson & G.C. Loury (eds), *From Children to Citizens: Families, Schools and Delinquency Prevention* (New York, Springer Verlag 1987), pp. 51-87.

- Bartels, Eliene A.C., & L. Brouwer, 'Cultuur: een bruikbaar begrip?' In: W.A. Shadid & P.S. van Koningsveld (red.), *Religie, cultuur en minderheden* (Tilburg, Tilburg University Press 1999), pp. 14-22.
- Basch, L., N. Glick Schiller & C. Szanton Blanc, *Nations unbound. Transnational projects, post-colonial predicaments and deterritorialized nation-states* (Amsterdam, Gordon and Breach Publishers, Second edition 1995 (1994)).
- Baumann, G., *Contesting culture; Discourses of identity in multi-ethnic London* (Cambridge, Cambridge University Press 1996).
- Baumann, G., *The multicultural riddle; Rethinking national, ethnic, and religious identities* (New York en Londen, Routledge 1999).
- Baumann, Z., *Culture as Practice* (London, Routledge 1973).
- Beck, A.T., 'Cognition, affect and psycho-pathology', *Archives General Psychiatry*, 24 (1971), pp. 495-500.
- Bedem, R.F.A. van den, *Motieven voor naturalisatie: waarom vreemdelingen uit diverse minderheidsgroepen wel of niet keizen voor naturalisatie* (Arnhem, Gouda Quint/WODC 1993).
- Beer, P. de, 'Studies naar de criminaliteit van etnische minderheden', *Migrantenstudies*, 4 (1988, 4), pp. 17-27.
- Beirne, P. & J. Messerschmidt, *Criminology* (San Diego, Harcourt Brace Javanovich 1991).
- Bell, D.A., 'Which Rights are Universal?', *Political Theory*, 27 (1999), pp. 849-856.
- Benedict, R., *Patterns of Culture* (London, Routledge & Kegan Paul 1971 (1934)).
- Benjamin, W., *Het kunstwerk in het tijdperk van zijn technische reproduceerbaarheid: kleine geschiedenis van de fotografie* (Nijmegen, SUN 1985).
- Benton, G. & H. Vermeulen (red.), *De Chinezen* (Muiderberg, Coutinho 1987).
- Berg, H., T. Wijsenbeek & E. Fischer, 'Geschiedenis van de joden in Nederland en joden in Neerlands economische geschiedschrijving'. In: H. Berg, T. Wijsenbeek & E. Fischer (red.), *Venter, fabriqueur, fabrikant. Joodse ondernemers en ondernemingen in Nederland 1796-1940* (Amsterdam, Joods Historisch Museum/NEHA 1994).
- Berg-Eldering, L. van den, *Marokkaanse gezinnen in Nederland* (Alphen aan den Rijn, Samsom 1981).
- Berger, M. & F. Alink, 'Doors to another world. A research on the influence of local policy on Turkish and Moroccan organisations in two Amsterdam districts', *Progress Report Amsterdam*, prepared for the MPMC-workshop in Liège, Belgium (30 October - 2 November 1999).
- Berlin, B. & P. Kay, *Basic Color Terms* (Berkeley, University of California Press 1969).
- Bernhardt, R., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistische Religionstheologie* (Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1993²).
- Bidney, D., 'The concept of culture and some cultural falacies'. In: D. Bidney, *Theoretical anthropology* (New York, Columbia University Press 1953), pp. 23-53.
- Bielefeldt, H., *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos* (Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1998).
- Biervliet, H. e.a., 'Biologisme, racisme en eugenitiek in de antropologie en de sociologie van de jaren dertig'. In: F. Bovenkerk e.a. (red.), *Toen en thans. De sociale wetenschappen in de jaren dertig en nu* (Baarn, Ambo, 1978), pp. 209-235.
- Binsbergen, W. van, *Culturen bestaan niet: het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden* (Leiden, Afrika Studie Centrum 1999).
- Bland, I. & I. Kraft, 'The therapeutic alliance across cultures'. In: S. Okpaku (ed.), *Clinical methods in transcultural psychiatry* (Washington/London, American Psychiatric Press 1998).
- Bloch, M., *Les rois thaumaturges* (Paris, Gallimard 1983 (1924)).
- Bloemberg, L., *Tussen traditie en verandering. Hindoestaanse zelforganisaties in Nederland*. Nederlandse Geografische Studies nr. 197 (Utrecht/ Amsterdam, Koninklijk Nederlands

- Aardrijkskundig Genootschap/Instituut voor Sociale Geografie, Universiteit van Amsterdam 1995).
- Blokland-Potters, T., *Wat stadsbewoners bindt: sociale relaties in een achterstandswijk* (Kampen, Kok Agora 1998).
- Blom, J.C.H., *Verzuiling in Nederland en in het bijzonder op lokaal niveau 1850-1925* (Amsterdam, Historisch Seminarium van de Universiteit van Amsterdam 1981).
- Blum, L., 'Recognition, value, and equality: a critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's accounts of multiculturalism'. In: C. Willett (ed.), *Theorizing multiculturalism; a guide to the current debate* (Oxford, Blackwell 1998).
- Böcker, A., 'Gevestigde migranten als bruggehoofden en grenswachters. Kettingmigratie over juridisch gesloten grenzen', *Migrantenstudies*, 8 (1992, 4), pp. 61-78.
- Böcker, A., K. Groenendijk, T. Havinga & P. Minderhout (eds), *Regulation of migration. International experiences* (Amsterdam, Het Spinhuis 1998).
- Boele van Hensbroek, P., & S. Koenis, 'Het westen bestaat niet'. In: G. de Vries & D. Pels (red.), *Burgers en vreemdelingen; opstellen over filosofie en politiek* (Amsterdam, Van Gennep 1994).
- Boer, F. de, *De interpretatie van het verschil. De vertaling van klachten van mannen en vrouwen in de RIAGG* (Amsterdam, Het Spinhuis 1994).
- Boer, L., 'The baby and the bathwater. The "culture of poverty" reconsidered'. In: L. Boer, D. Buijs & B. Galjart (eds), *Poverty and Interventions: Cases from developing countries* (Leiden, Institute of Cultural and Social Studies, University of Leiden 1985), pp. 35-64.
- Boer, N. de, 'GGZ helpt bij ziekte, niet bij leed', *Mentaal*, 11 (1996), pp. 14-15.
- Boer, Th. de, 'Elk mens adam. Een filosofische bezinning op mensenrechten', *Filosofie & praktijk*, 12 (1991, 4), pp. 181-192.
- Boer, Th. de, 'Contouren van een niet-relativistisch pluralisme'. In: Th. de Boer & S. Griffioen (red.), *Pluralisme. Cultuurfilosofische beschouwingen* (Meppel/Amsterdam, Boom 1995), pp. 162-179.
- Bogaers, L., 'Geleund over de onderdeur. Doorkijkjes in het Utrechtse buurtleven van de vroege Middeleeuwen tot in de zeventiende eeuw', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 112 (1997, 3), pp. 336-363.
- Boissevain, J. & H. Grotenbreg, 'Culture, structure and ethnic enterprise. The Surinamese in Amsterdam', *Ethnic and Racial Studies*, 9 (1986), pp. 1-23.
- Bolt, G., *Wooncarrières van Turken en Marokkanen in ruimtelijk perspectief* (Utrecht, Dissertatie uitgegeven door het Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap en de Faculteit Ruimtelijke Wetenschappen van de Universiteit Utrecht 2001).
- Bonger, W.A., *Ras en misdaad* (Haarlem, H.D. Tjeenk Willink 1939).
- Borra, R., 'Cultuur en de DSM-IV', *Maandblad Geestelijke volksgezondheid*, 11 (1998), pp. 1086-1102.
- Bos, S., 'Uyt liefde tot malcander'. *Onderlinge hulpverlening binnen de Noord-Nederlandse gilden in internationaal perspectief (1570-1820)* (Amsterdam, IISG 1998).
- Bost, C., *Histoire des Protestants de France* (Carrières-sous-Poissy, La Cause, z.j. 9e editie).
- Bourdieu, P., *Distinction: a social critique of the judgement of taste* (Cambridge Mass., Harvard University Press 1984).
- Bovenkerk, F., *Hedendaags kwaad. Criminologische opstellen* (Amsterdam, Meulenhoff 1992).
- Bovenkerk, F., 'Over de oorzaken van criminaliteit van allochtone jongeren'. In: Commissie van Montfrans (red.), *Aanpak Jeugdcriminaliteit: met de neus op de feiten* (Den Haag, Ministerie van Justitie 1994), pp. 51-63.
- Bovenkerk, F., 'Een misdadige tweede generatie immigranten?', *Jeugd en samenleving*, 24 (1994a, 7/8), pp. 387-404.

- Bovenkerk, F., *Misdaadprofielen* (Amsterdam, Meulenhoff 2001a).
- Bovenkerk, F., 'Criminelen tellen naar etnische afkomst is niet verstandig', *Historisch Nieuwsblad*, (2001b, juli), pp. 38-39.
- Bovenkerk, F., A. Eijken & W. Bovenkerk-Teerink, *Italiaans ijs. De opmerkelijke historie van de Italiaanse ijsbereiders in Nederland* (Meppel/Amsterdam, Boom 1983).
- Bovenkerk, F. & L. Brunt, 'Where sociology falls short. How Dutch sociologists observe reality', *The Netherlands Journal of Sociology*, 19 (1983a, 1), pp. 65-78.
- Bovenkerk, F., W. de Haan & Y. Yeşilgöz, 'Over selectiviteit gesproken!', *Tijdschrift voor Criminologie*, 32 (1991, 3), pp. 309-321.
- Bovenkerk, F. e.a., *Politiewerk in een multiculturele samenleving* (Beek-Ubbergen, Tandem Felix bv. voor LSOP 1999).
- Bovenkerk, F. & Y. Yeşilgöz, 'Multiculturalisme in de strafrechtspleging?', *Beleid en Maatschappij*, 26 (1999a, 4), pp. 230-251.
- Bovens, M. e.a., *De verplaatsing van de politiek. Een agenda voor democratische vernieuwing* (Amsterdam, Wiardi Beckman Stichting 1995).
- Bowen, W.G. & D. Bok, *The Shape of the River – Long-term Consequences of Considering Race in College and University Admissions* (Princeton NJ, Princeton University Press 1998).
- Bowling, B., *Violent Racism. Victimisation, policing and social context* (Oxford, Oxford University Press 1998).
- Box, S., *Deviance, Reality and Society* (London/New York, Holt, Rinehart en Wilson 1981).
- Bracken, P.J., 'Post-Empiricism and psychiatry: Meaning and methodology in Cross-Cultural Research', *Social Science and Medicine*, 36 (1998), pp. 265-272.
- Braithwaite, R.B., 'An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief'. In: B. Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion* (Oxford, Oxford University Press 1971), pp. 72-91.
- Brakel, J. van, *Interculturele communicatie en multiculturalisme* (Leuven/ Assen, Universitaire Pers/ Van Gorcum 1998).
- Brassé, P. & W. van Schelven, *Assimilatie van vooroorlogse immigranten. Drie generaties Polen, Slovenen, Italianen in Heerlen* (Den Haag, Staatsuitgeverij 1980).
- Briar, S. & I. Piliavin, 'Delinquency, Situational Inducements and Commitment to Conformity', *Social Problems*, 13, (1965), pp. 413-423.
- Briels, J.C.C.A., *De Zuidnederlandse immigratie 1572-1630* (Haarlem, Fibula-Van Dishoek 1978).
- Briels, J., *Zuid-Nederlanders in de Republiek 1572-1630. Een demografische en cultuur-historische studie* (Sint-Niklaas, Danthe 1985).
- Brochmann, G., 'The mechanisms of control'. In: G. Brochmann & T. Hammar (eds), *Mechanisms of immigration control. A comparative analysis of European regulation practices*, (Oxford, Berg 1999), pp. 1-27.
- Brochmann, G. & T. Hammar (eds), *Mechanisms of immigration control. A comparative analysis of European regulation practices* (Oxford, Berg 1999).
- Brown, D.E., *Human Universals* (New York, McGraw-Hill 1991).
- Bruinsma, G.J.N., 'Sociale controle in de twilight zone', *Tijdschrift voor Criminologie*, 33 (1991, 2), pp. 192-202.
- Buiks, P.E.J., *Surinaamse jongeren op de Kruiskade. Overleven in een etnische randgroep* (Deventer, Van Loghum Slaterus 1983).
- Burgers, J. & G. Engbersen (red.), *Illegale Vreemdelingen in Rotterdam* (Amsterdam, Boom 1999).
- Carman, J., 'Duties and Rights in Hindu Society'. In: L.S. Rouner (ed.), *Human Rights and the World's Religions* (Notre Dame, University of Notre Dame Press 1988), pp. 113-128.
- Carman, J. & M. Juergensmeyer, *A Bibliographic Guide to the Comparative Study of Ethics* (Cambridge, Cambridge University Press 1991).
- Carr, J.E. & P.P. Vitaliano, 'Theoretical implications of converging data on depression and the culture-bound syndromes'. In: A. Kleinman &

- B. Good (eds), *Culture and depression* (Berkeley, University of California Press 1985), pp. 244-266.
- Carrithers, M., *Why Humans Have Culture* (Oxford, Oxford University Press 1992).
- Cassirer, E., *An Essay on Man* (New Haven, Yale University Press 1962).
- Cesana, A., 'Kulturelle Identität, Inkommensurabilität und Kommunikation'. In: R.A.Mall & N. Schneider (Hgb.), *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht* (Studien zur Interkulturellen Philosophie 5), (Amsterdam/Atlanta, Rodopi 1996), pp. 119-130.
- Chaliand, G. & J.-P. Rageau, *The Penguin atlas of diasporas* (New York, Viking 1995 (1991)).
- Cheng, L. & T. Lo, 'On the advantages of cross-culture psychotherapy: the minority therapist/mainstream patient dyad', *Psychiatry*, 54 (1991), pp. 386 e.v.
- Choenni, A., *Veelsoortig assortiment. Allochtoon ondernemerschap in Amsterdam als incorporatietraject 1965-1995* (Amsterdam, Het Spinhuis 1997).
- Clark, P., *British clubs and societies 1580-1800. The origins of an associational world* (Oxford, Clarendon Press 2000).
- Cloward, R.A. & L.E. Ohlin, *Delinquency and Opportunity* (New York, Free Press 1960).
- Coenen, L., "Wordt niet zoals wij". *Het leren waarden van onderwijs: onderwijs-geschiedenissen van Turkse migranten in Nederland* (werktitel, proefschrift Vrije Universiteit, Amsterdam 2000).
- Cohen, J.L., 'Does voluntary association make democracy work?'. In: N.J. Smelser & J.C. Alexander (eds), *Diversity and its discontents. Cultural conflict and common ground in contemporary American society* (Princeton NJ, Princeton University Press 1999), pp. 263-291.
- Cohen, L.E. & M. Felson, 'Social Change and Crime Rate Trends: a Routine Activity Approach', *American Sociological Review*, 44 (1979), pp. 588-608.
- Cohen, R. (ed.), *The Cambridge survey of world migration* (Cambridge, Cambridge University Press 1995a).
- Cohen, R., 'Rethinking Babylon. Iconoclastic conceptions of the diaspora experience', *New Community*, 21 (1995b, 1), pp. 5-18.
- Cohen, R., 'Diasporas and the nation-state. From victims to challengers', *International Affairs*, 72 (1996, 3), pp. 507-520.
- Coleman, J.C., 'Social Capital in the Creation of Human Capital', *American Journal of Sociology*, 94 (1988, suppl.), pp. 95-110.
- Cooper, J.E., R.E. Kendall e.a., 'Cross-national study of diagnosis of the mental disorder: some results from the first comparative investigation', *American Journal of Psychiatry*, 125 (1969), pp. 21-29.
- Coppes, R. e.a., *Politie en criminaliteit van Marokkaanse jongens* (Deventer, Gouda Quint 1997).
- Cornelius, W.A., P.A. Martin & J.F. Hollifield (eds), *Controlling migration. A global perspective* (Stanford, Stanford University Press 1994).
- Cottaar, A., *Ik had een neef in Den Haag. Nieuwkomers in de twintigste eeuw* (Zwolle, Waanders 1998).
- Cottaar, A., J. Lucassen & L. Lucassen, *Van over de grens. Gids voor lokaal historisch onderzoek naar immigratie in Nederland* (Utrecht, Nederlands Centrum voor Volkscultuur 1998).
- Crul, M., *De sleutel tot succes. Over hulp, keuzes en kansen in de schoolloopbanen van Turkse en Marokkaanse jongeren van de tweede generatie* (Amsterdam, Het Spinhuis 2000).
- Cummings, P., M.K. Theis, B.A. Mueller & F.P. Rivera, 'Infant Injury Death in Washington State, 1981 through 1990', *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine*, 148 (1994), pp. 1041-1054.
- Dagevos, J., *Perspectief op integratie. Over de sociaal-culturele en structurele integratie van etnische minderheden in Nederland* (Den Haag, Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, Werkdocument W 121, 2001).

- D'Arcy May, J., *After Pluralism. Towards an Interreligious Ethic* (Münster, Lit-Verlag 2000).
- Davies, P., *The National Front in France* (London/New York, Routledge 1999).
- Davis, J.A., 'Casting of the "Southern Problem", or the peculiarities of the South reconsidered'. In: J. Schneider (ed.), *Italy's 'Southern Question'. Orientalism in one country* (Oxford, Berg 1998), pp. 205-224.
- Declaration Toward a Global Ethic. In: H. Küng & K.-J. Kuschel, *A Global Ethic. The Declaration of the World's Religions* (London, SCM 1993), pp. 11-36; ook in: *Studies in Interreligious Dialogue*, 3 (1993), pp. 101-113.
- Devereux, G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (Paris, Gallimard 1977).
- Devereux, G., 'L'image d'enfant dans deux tribus: Mohave et Sedang', *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 4 (1985), pp. 109-120.
- DeVos, G.A., 'The Confucian heritage. Internalization and alienation among Japanese and Koreans in diverse cultural settings'. In: M.C. Foblets & C.L. Pang (eds), *Cultuur, etniciteit en migratie/ Culture, ethnicity and migration. Liber amicorum Prof. Dr. E. Roosens* (Leuven, Acco 1999), pp. 223-243.
- Dijk, J.J.M. van, P. Mayhew & M. Killias, *Experiences of Crime across the World* (Deventer/Boston, Kluwer Law and Taxation 1990).
- Dijk, P.C.J. van, R.W. Koelstra, P. De Mas, R. Penninx, H.C. van Renselaar & L. van Velzen, *REMPLOD-project. Slotconclusies en aanbevelingen* (Den Haag, IMWOO/NUFFIC 1978).
- Dijk, R. van, I. Boedjarath, J. de Jong, R. May en R. Wesenbeek, 'Interculturele geestelijke gezondheidszorg in de 21e eeuw. Een manifest', *Maandblad Geestelijke Volksgezondheid*, 55 (2000), pp. 134-144.
- Dijk, van, & Van Soomeren en partners, *Jeugdige verdachten in Nederland* (Amsterdam, Onderzoeksrapport 1998).
- Distelbrink, M., *Opvoeding in Surinaams-Creoolse gezinnen in Nederland* (Assen, Van Gorcum 1998).
- Doomernik, J., *Turkse moskeeën en maatschappelijke participatie. De institutionalisering van de Turkse islam in Nederland en de Duitse Bondsrepubliek*. Nederlandse Geografische Studies nr. 129 (Amsterdam, Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap 1991).
- Duintjer, O.D., *Hints voor een diagnose. Naar aanleiding van Kant* (Baarn, Ambo 1988).
- Durkheim, E., *Moral Education*, translation E.K. Wilson & H. Schnurer, (New York, The Free Press 1961).
- Duyvendak, J.W., *Waar blijft de politiek? Essays over paarse politiek, maatschappelijk middenveld en sociale cohesie* (Amsterdam, Boom 1997).
- Eck, C. van, *Door bloed gezuiverd. Eerwraak bij Turken in Nederland* (Amsterdam, Bert Bakker 2001).
- Eisenberg, L., 'Disease and illness. Distinctions between professional and popular ideas of sickness', *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1 (1977), pp. 9-23.
- Elliott, D.S. & S. Menard, 'Delinquent Friends and Delinquent Behavior: Temporal and Developmental Patterns'. In: J.D. Hawkins (ed.), *Delinquency and Crime-Current Theories* (New York, Cambridge University Press 1996), pp. 28-68.
- Ellis, R.J. & M. Thompson (eds), *Culture matters. Essays in honor of Aaron Wildavsky* (Boulder, Westview Press 1997).
- Engbersen, G., J. van der Leun, R. Staring & J. Kehla, *Inbedding en uitsluiting van illegale vreemdelingen* (Amsterdam, Boom 1999).
- Entzinger, H.B., *Het minderhedenbeleid. Dilemma's voor de overheid in Nederland en zes andere immigratielanden in Europa* (Meppel/Amsterdam, Boom 1984).
- Entzinger, H.B., 'Minderheden of medeburgers? Naar een nieuw Integratie-paradigma'. In: H. Heern, P. Vogel & H. Werdmolder (red.), *Etnische minderheden en Wetenschappelijk onderzoek* (Meppel, Boom 1996), pp. 8-79.
- Eppink, A., 'Verburgerlijking: een hypothese over verschillen in criminaliteit van Turkse en Marokkaanse migranten in Nederland'. In:

- J. Fiselier & F. Strijbosch (red.), *Cultuur en delict* (Den Haag, Vuga 1992).
- Eriksen, Th.H., *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives* (London, Pluto Press 1993).
- Fabrega, H., 'Cultural relativism and psychiatric illness', *Journal of Nervous and Mental Disease*, 177 (1989), pp. 415-425.
- Fabrega, H., 'Somatization in cultural and historical perspective'. In: L. Kirmayer & J. Robbins (eds), *Current concepts of somatization* (Washington, American Psychiatric Press 1991).
- Fabrega, H., 'Cultural challenges to the psychiatric enterprise', *Comprehensive Psychiatry*, 35 (1995), pp. 377-383.
- Faist, T., *International migration and transnational social spaces* (Bremen, Institut für Interkulturelle und Internationale Studien, Universität Bremen 1998).
- Farrington, D.P., 'Stepping stones to Adult Criminal Careers'. In: D. Olweus, J. Block & M.K. Yarvow (eds), *Development of Antisocial and Prosocial Behavior* (New York, Academic Press 1986), pp. 359-384.
- Farrington, D.P., 'Early Precursors of Frequent Offending'. In: J.Q. Wilson & C.G. Lounsbury (red.), *From Children to Citizens* (New York, Springer Verlag 1987), pp. 27-50.
- Farrington, D.P., 'Longterm Prediction of Offending and Other Life Outcomes'. In: H.F. Wegener, F. Lösel & J. Häisch (red.), *Criminal Behavior and the Justice System: Psychological Perspectives* (New York, Springer Verlag 1988).
- Farrington, D.P., 'Longitudinal Research Strategies: Advantages, Problems and Prospects', *Journal of the Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 30 (1991, 3), pp. 369-374.
- Farrington, D.P., 'Illness, Injuries and Crime', *Criminal Behavior and Mental Health*, 5 (1995, 4), pp. 161-179.
- Farrington, D.P. & D.J. West, 'The Cambridge Study in Delinquent Development: a Longterm Follow-up of 411 Males'. In: G. Kaiser & H.J. Kerner (red.), *Criminality, Personality, Behaviour, Life History* (Berlin, Springer Verlag 1990).
- Favell, A., *Philosophies of integration: immigration and the idea of citizenship in France and Britain* (Basingstoke, Macmillan 1999).
- Fawcett, J.T., 'Networks, linkages and migration systems'. In: S. Vertovec & R. Cohen (eds), *Migration, diasporas and transnationalism* (Cheltenham UK, Edward Elgar Publishing 1999 (1989)), pp. 16-25.
- Felson, M., *Crime in Everyday Life – Insight and Implications for Society* (Thousand Oaks/London, Pine Forge Press 1998).
- Fennema, M. & J. Tillie, 'Political participation and political trust in Amsterdam. Civic communities and ethnic networks', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25 (1999, 4), pp. 703-726.
- Fennema, M., J. Tillie, A. van Heelsum, M. Berger & R. Wolff, *Sociaal kapitaal en politieke participatie van etnische minderheden* (Amsterdam, Het Spinhuis 2000).
- Feys, J., 'Etniciteit en criminaliteitsonderzoek', *Panopticon* (1999), pp. 510-522.
- Finkelkraut, A., *La défaite de la pensée* (Paris, Gallimard 1987).
- Flier, F.J., *Nosologie, noodzakelijkheid en natuurlijke soort* (Nijmegen, dissertatie Katholieke Universiteit 1996).
- Foley, W.A., *Anthropological Linguistics* (Oxford, Blackwell 1997).
- Foney, E., 'Liberalism's Discontents', *The Nation* (Herdruk website *Britannica Encyclopaedia* 29-2-2000).
- Fortmann, H., *Wat is er met de mens gebeurd?* (Baarn, Ambo 1971).
- Foster, G., 'Peasant society and the image of the limited good', *American Anthropologist*, 67 (1965), pp. 293-315.
- Foucault, M., *De orde van het vertoog*, vertaling C.P. Heering-Moorman (Meppel, Boom 1976 (1970)).

- Fox, S., *Blood and Power. Organized crime in twentieth-century America* (New York, Penguin 1989).
- Frank, J.D. & J.B. Frank, *Persuasion and Healing: A comparative study of psychotherapy* (Baltimore, John Hopkins University Press, 3rd edition 1991).
- Frijda, N.H., *De emoties. Een overzicht van onderzoek en theorie* (Amsterdam, Bert Bakker 1988).
- Fukuyama, F., *Trust. The social virtues and the creation of prosperity* (New York, Free Press 1995).
- Gaay Fortman, B. de, 'Human Rights, Entitlement Systems and the Problem of Cultural Receptivity'. In: Abd. A. An-Na'im et al. (eds), *Human Rights and Religious Values* (Grand Rapids/Amsterdam, Eerdmans/Rodopi 1995), pp. 62-77.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode* (Tübingen, Mohr 1965²).
- Galenkamp, M. & S. Tempelman, 'Cultuur terug in het Minderhedenbeleid: naar een Islamitische zuil?', *Justitiële Verkenningen* (1997, 6), pp. 83-95.
- Galenkamp, M., 'Van "non-discriminatie" naar "eigen identiteit"; trends in het multi-culturalisme-debat', *Beleid & Maatschappij*, 25 (1998), pp. 40-50.
- Gallie, W.B., *Philosophy and historical understanding* (New York, Schocken Books 1968).
- Gans, H.J., 'Symbolic ethnicity. The future of ethnic groups and cultures in America', *Ethnic and Racial Studies*, 2 (1979, 1), pp. 1-20.
- Gans, H.J., 'Deconstructing the underclass. The term's danger as a planning concept', *Journal of the American Planning Association*, 56 (1990), pp. 271-277.
- Gebattel, V.E. von, *Der Personalen Faktor des Heilungsprozesses. Prolegomena einer medizinischen Anthropologie* (Berlin/Göttingen/Heidelberg, Springer Verlag 1954).
- Geense, P. & T. Pels, *Opvoeding in Chinese gezinnen in Nederland* (Assen, Van Gorcum 1998).
- Geertz, C., *The interpretation of cultures* (New York, Basic Books 1973).
- Geertz, C., 'Religion as a Cultural System'. In: C. Geertz, *The interpretation of cultures* (New York, Basic Books 1973a), pp. 87-125.
- Gemert, F. van, & E.J. van der Torre, 'Berbers in dope. Cultuur als verklaring voor vormen van criminaliteit', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 23 (1996, 3), pp. 480-503.
- Gemert, F. van, *Ieder voor zich; kansen, cultuur en criminaliteit van Marokkaanse jongens* (Amsterdam, Het Spinhuis 1998).
- George, F., Recensie van: S. P. Huntington, *The Clash of civilizations, First things*, (Jan. 2000), pp. 210-222.
- Giddens, A., 'Introduction'. In: M. Weber, *The protestant ethic and the spirit of capitalism* (London, Allen & Unwin 1976), pp. 1-12.
- Ginkel, R. van, *Op zoek naar eigenheid; denkbeelden en discussies over cultuur en identiteit in Nederland* (Den Haag, Sdu Uitgevers 1999).
- Ginsberg, M., *On the Diversity of Morals* (London, Mercury Books 1962).
- Glas, Gerrit, 'Filosofische antropologie'. In: R. van Woudenberg e.a. (red.), *Kennis en werkelijkheid*, reeks Verantwoording, deel 11 (Amsterdam, Buijten & Schipperheijn 1996), pp. 86-142.
- Glazer, N., 'The American Jew and the attainment of middle-class rank. Some trends and explanations'. In: M. Sklare (ed.), *The Jews* (New York, Free Press 1958).
- Glazer, N., *Ethnic dilemma's, 1964-1982* (Cambridge Mass., Harvard University Press 1983).
- Glazer, N., *We are all Multiculturalists now* (Cambridge Mass., Harvard University Press 1997).
- Glick Schiller, N., L. Basch & C. Szanton Blanc, 'Transnationalism. A new analytic framework for understanding migration'. In: S. Vertovec & R. Cohen (eds), *Migration, diasporas and transnationalism* (Cheltenham (UK), Edward Elgar Publishing Ltd. 1999 (1992)), pp. 26-49.
- Goffman, E., *Stigma. Notes on the management of spoiled identity* (Harmondsworth, Penguin 1963).
- Goldberg, G. & P. Huxley, *Mental illness in the community. The pathway to psychiatric care* (London, Tavistock 1980).

- Goldschneider, C. & A.S. Zuckerman, *The transformation of the Jews* (Chicago, University of Chicago Press 1984).
- Gombrich, E.H., *Eeuwige schoonheid* (Houten, Gaade 1996 (1969)).
- Goody, J., 'Culture and its boundaries. A European view'. In: R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology* (New York, McGraw-Hill 1994), pp. 250-261.
- Gort, J.D., H.Jansen & H.M. Vroom (eds), *Religion, Conflict and Reconciliation* (Amsterdam/Atlanta, Rodopi 2002).
- Gowricharn, R., 'Integratiekolder? Over de dynamiek van de multiculturele samenleving', *Justitiële Verkenningen*, 23 (1997), pp. 73-82.
- Gowricharn, R., *De grenzen van de polder. Over armoede onder allochtonen* (Utrecht, Forum 2000).
- Graaf, H. de, *Functies eigen organisaties buitenlanders. Een vooronderzoek vooral onder Turkse organisaties* (Den Haag, NIMAWO 1983).
- Graaf, H. de, *Plaatselijke organisaties van Turken en Marokkanen* (Den Haag, NIMAWO 1985).
- Grant, G.P., *English-Speaking Justice*, The Josiah Wood Lectures (Sackville/New Brunswick Can., Mount Allison University 1974).
- Green, G., *Theology, Hermeneutics, and Imagination* (Cambridge, Cambridge University Press 2000).
- Green, R.M., *Religion and Moral Reasoning. A new Method for Comparative Study* (Oxford, Oxford University Press 1988).
- Griffioen, S., 'Kleine typologie van pluraliteit'. In: Th. de Boer & S. Griffioen (red.), *Pluralisme* (Meppel/Amsterdam, Boom 1995), pp. 204-226, 235-236.
- Griffioen, S. & J. Tennekes, *Culturele universalis en multicultureel samenleven. Conceptuele studie in het kader van het programma 'De Nederlandse multiculturele en pluriforme samenleving'* (Den Haag, Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) 2000).
- Groen, H., *Justice without consensus?* (Amsterdam, dissertatie Vrije Universiteit 1991).
- Groenendijk, C.A., 'Migratiecontrole in Europa. Angsten, instrumenten en effecten'. In: B. Top & T. Heijmans (red.), *Migranten in het Europa van de burger* (Utrecht, NCB 1989).
- Groenendijk, C.A., 'Europese migratiepolitiek. Fort Europa of het instandhouden van denkbeeldige grenzen?', *Migrantenstudies*, 8 (1992, 4), pp. 44-60.
- Groenendijk, K., 'Recht en de Multi-etnische samenleving'. In: R. Penninx, H. Münstermann & H. Entzinger (red.), *Etnische Minderheden en de Multiculturele Samenleving* (Groningen, Wolters-Noordhoff 1998), pp. 205-237.
- Guarnaccia, P.J., B.J. Good et al., 'A critical review of epidemiological studies of Puerto Rican Mental Health', *American Journal of Psychiatry*, 147 (1990), pp. 1449-1456.
- Gunsteren, H. van, 'Classificatie van burgers'. In: J. de Beus & J.A.A. van Doorn (red.), *De geconstrueerde samenleving* (Meppel, Boom 1986).
- Gutman, A (ed.), *Multiculturalism; Examining the Politics of Recognition* (Princeton, Princeton University Press 1994).
- Haan, I. de, *Na de ondergang; de herinnering aan de Jodenvervolgving in Nederland 1945-1995* (Den Haag, Sdu Uitgevers 1997).
- Haan, J. de & W. Knulst, *Het bereik van de kunsten; het culturele draagvlak 4; een onderzoek naar veranderingen in de belangstelling voor beeldende kunst en podiumkunst sinds de jaren zeventig* (Den Haag, Sociaal en Cultureel Planbureau 2000).
- Haan, W. de, 'Allochtonen en autochtonen. Gelijkheid en verschil in cultuur en criminaliteit', *Justitiële Verkenningen*, 16 (1990, 5), pp. 29-53.
- Haan, W. de, *Beroving van voorbijgangers. Rapport van een onderzoek naar straatroof in 1991 in Amsterdam en Utrecht* (Den Haag, Ministerie van Binnenlandse Zaken, rapport 1993).
- Haan, W. de, 'Sociaal-ecologische benaderingen'. In: E. Lissenberg e.a. (red.): *Tegen de regels III. Een inleiding in de criminologie* (Nijmegen, Ars Aequi Libri 1999), pp. 154-173.
- Haan, W. de & F. Bovenkerk, 'Moedwil en misverstand; Overschatting en onderschatting van allochtone criminaliteit in Nederland',

- Tijdschrift voor Criminologie*, 35 (1993, 3), pp. 277-300.
- Haas, W. de, *Verhaal als opvoeding* (Kampen, Kok 1999).
- Habermas, J., *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main, Suhrkamp 1971).
- Habib, S. I. & D. Raina, *Situating the History of Science. Dialogues with Joseph Needham* (New Delhi, Oxford University Press 1999).
- Haen-Marshall, I., 'De methode van zelfrapportage', *Tijdschrift voor Criminologie*, 38 (1996, 1), pp. 2-20.
- Haen-Marshall, I. (ed.), *Minorities, Migrants, and Crime* (Thousand Oaks etc., Sage 1997).
- Hamelinck, L., 'Diagnostiek vanuit een client-centered therapeutisch kader'. In: I. Ponjeart & H. Vertommen (red.), *Therapiegerichte diagnostiek* (Leuven, Acco 1985).
- Hammar, T., *Democracy and the nation state. Aliens, denizens and citizens in a world of international migration* (Avebury, Aldershot 1990).
- Handvest van de rechten van de mens van de Verenigde Naties (1948), *Ethiek van de wereldreligies en de rechten van de mens*, (Concilium 1990, 2), (Hilversum, Gooi en Sticht 1990), pp. 14-19.
- Hannerz, U., *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning* (New York, Columbia University Press 1992).
- Hanson, F.A., *Meaning in Culture* (London, Routledge 1975).
- Hare, J., *The Moral Gap* (Oxford, Clarendon 1997).
- Harrison, L.E., *Who Prospers? How Cultural Values Shape Economic and Political Success* (New York, Basic Books 1992).
- Harskamp, A. van, *Het nieuw-religieuze verlangen* (Kampen, Kok 2000).
- Harst, G. van der & L. Lucassen (m.m.v. A. van Rijn), *Nieuw in Leiden. Plaats en betekenis van vreemdelingen in een Hollandse stad (1918-1955)* (Leiden, Primavera Pers 1998).
- Hart, S., 'Geschied in getal. Onderzoek naar de samenstelling van de bevolking van Amsterdam in de 17e en 18e eeuw, op grond van gegevens over migratie, huwelijk, beroep en alfabetisme'. In: S. Hart, *Geschied in getal. Een keuze uit de demografisch-, economisch- en sociaal-historische studiën op grond van Amsterdamse en Zaanse archivalia, 1600-1800* (Dordrecht, Historische Vereniging Holland 1976), pp. 155-182.
- He, Zhaowu e.a., *An Intellectual History of China* (Beijing, Foreign Languages Press 1991).
- Hechter, M., 'Group formation and the cultural division of labor', *American Journal of Sociology*, 84 (1978), pp. 293-318.
- Heek, F. van, *Chineesche immigranten in Nederland* (Leiden, E.J. Brill 1936).
- Heelsum, A.J. van, *De etnisch-culturele positie van de tweede generatie Surinamers* (Amsterdam, Het Spinhuis 1997).
- Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)*, o.a. in: G.W.Fr. Hegel, *Recht, Staat, Geschichte. Eine Auswahl aus seinen Werken* (Hrsg. Friedrich Bülow), (Stuttgart, Kröner 1981), pp. 261-350.
- Heijls, E., *Van vreemdeling tot Nederlander. De verlening van het Nederlanderschap aan vreemdelingen 1813-1992* (Amsterdam, Het Spinhuis 1995).
- Heilbut, A., *Exiled in Paradise. German refugee artists and intellectuals in America from the 1930's to the present* (New York, The Viking Press 1983).
- Heinemeijer, W.F., J.M.M. van Amersfoort, W. Ettema, P. De Mas & H.H. van der Wusten, *Weggaan om te blijven. Een onderzoek naar de gevolgen van gastarbeid op het Marokkaanse platteland* (Amsterdam, Sociaal Geografisch Instituut, Publicatie nr. 2, Universiteit van Amsterdam 1976).
- Heitmeyer, W. e.a., *Verlockender Fundamentalismus* (Frankfurt am Main, Suhrkamp 1997).
- Heller, A., *Beyond Justice* (Cambridge, Blackwell 1989).
- Henkes, B., *Heimat in Holland. Duitse dienstmeisjes 1920-1950* (Amsterdam, Baybylon-De Geus 1995).
- Henkes, B., 'Gedeeld Duits-zijn aan de Maas. Gevestigd Duitschtum en Duitse nieuwkomers in de jaren 1900-1940'. In: P. van de Laar,

- T. de Nijs, J. Okkema & A. Oosthoek (red.), *Vier eeuwen migratie. Bestemming Rotterdam* (Rotterdam, MondiTaal Publishing 1998).
- Henrichs, H., 'Een intercultureel Bildungsideaal? Doelstellingen voor cultuureducatie in het fin de siècle', *Boekmancahier*, 9 (1997), pp. 136-147.
- Herrnstein, J. & C. Murray, *The Bell Curve* (New York, The Free Press 1994).
- Herskovits, M.J., *Cultural Anthropology*, abridged revision of *Man and his works* (New York, Knopf 1949).
- Hick, J., 'Non-Absoluteness of Christianity'. In: J. Hick & P.F. Knitter (eds), *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll NY, Orbis 1987), pp. 16-36.
- Hick, J., *An Interpretation of Religion* (Houndmills, Macmillan 1989).
- Hilhorst, P., 'De valse lokroep van de multiculturaliteit', *Tijdschrift voor de sociale sector* (februari 2000), pp. 10-13.
- Hinton, L. & A. Kleinman, 'Cultural issues and international psychiatric diagnosis'. In: J.A. Costa e Silva & C.C. Nadelson (eds), *International Review of Psychiatry*, 1 (Washington, American Psychiatric Press 1992).
- Hirschi, Tr., *Causes of Delinquency* (Berkeley, University of California Press 1969).
- Hirschi, Tr., 'Family'. In: Tr. Hirschi & M.R. Gottfredson (ed.), *The Generality of Deviance* (New Brunswick/London, Transaction Publishers 1994), pp. 47-69.
- Hoek, J. van der, *Socialisatie in Migrantengezinnen* (Utrecht, De Tijdstroom 1994).
- Hoeven, E. van der, *Allochtone jongeren bij de jeugdpolitie* (Den Haag, Staatsuitgeverij 1985).
- Hofstede, G., *Allemaal andersdenkenden: omgaan met cultuurverschillen* (Amsterdam, Contact 1991).
- Hofstede, G., *Culture's consequences* (Newbury Park, Sage 1980).
- Holla, P. & C. Loef, 'Straatroof in Amsterdam', *Justitiële Verkenningen*, 15 (1989, 8), pp. 92-101.
- Hollinger, D.A., *Postethnic America; beyond multiculturalism* (New York, Basic Books 1995).
- Holton, R.J., *Economy and Society* (London, Routledge 1992).
- Hope, T. & M. Shaw (red.), *Communities and Crime Reduction* (London, Home Office Research and Planning Unit 1988).
- Hordijk, J.C., *De democratie van het respect. Schoolstrijd, levensbeschouwing en politiek debat* (Delft, dissertatie v.u., Eburon 2001).
- Hosper, K. e.a., 'Culturele diversiteit en gelijkheid in de geestelijke gezondheidszorg. Cliënten en hulpverleners vergeleken', *De Psycholoog*, 34 (2000), pp. 278-283.
- Howard, R., *Human Rights and the search for community* (Boulder, Westview 1995).
- Huesmann, L.R., L.D. Eron, M.M. Lefkowitz & L.O. Walder, 'Stability of Aggression over Time and Generations', *Developmental Psychology*, 20 (1984, 6), pp. 1120-1134.
- Hulst, H. van, & J. Bos, *Criminaliteit van geïmmigreerde Curaçaose jongeren* (Utrecht, Onderzoek Kollektief Utrecht 1993).
- Humphrey, N. K., 'The Social Function of Intellect'. In: P. Bateson & R. Hinde (eds), *Growing Points in Ethology* (Cambridge, Cambridge University Press 1976).
- Integratiebeleid 1999-2002*, Tweede Kamer 1999-2000, Kamerstuk 26333, nr. 13.
- Jablensky, A., N. Sartorius e.a., 'Schizophrenia: Manifestations, incidence and course in different cultures. A World Health Organisation Ten-Country Study', *Psychological Medicine*, suppl. 20 (1992).
- Jansen, G., *De verhouding tussen joden en niet-joden in de stad Utrecht in de periode 1789-1824* (doctoraalscriptie geschiedenis, Universiteit Utrecht 1986).
- Jeffner, A., 'World Views, Value Change and Reflective Equilibrium'. In: W. van der Burg & T. van Willigenburg (eds), *Reflective Equilibrium. Essays in Honour of Robert Heeger* (Dordrecht, Kluwer 1998), pp. 171-174.
- Jenkins, J.H., A. Kleinman e.a., 'Cross-Cultural aspects of depression: Introduction'. In: J. Becher & A. Kleinman (eds), *Psychosocial*

- aspects of depression* (New York, American Psychiatric Press 1991).
- Jenkins, S. (ed.), *Ethnic associations and the welfare state. Services to immigrants in five countries* (New York, Columbia University Press 1988).
- Jespers, F.P.M., 'Reflections on the Declaration of a Global Ethic', *Studies in Interreligious Dialogue*, 8 (1998), pp. 60-73.
- Jong, J. de, & M. van den Berg, *Transculturele psychiatrie & psychotherapie. Handboek voor hulpverlening en beleid* (Lisse, Swets & Zeitlinger Publishers 1996).
- Junger, M., *Delinquency and Ethnicity. An Investigation on social factors relating to Delinquency among Moroccan, Turkish, Surinamese and Dutch Boys* (Deventer/Boston, Kluwer Law and Taxation publishers 1990).
- Junger, M., K. Wittebrood & R. Timman, 'Etniciteit en ernstig en gewelddadig crimineel gedrag'. In: R. Loeber, W. Slot & J. Sergeant (red.), *Ernstige en Gewelddadige Criminaliteit in Nederland* (ter perse [2002]).
- Junger-Tas, J., *Verborgene Jeugd delinquentie en Gerechtelijke selectie* (Brussel, Studiecentrum voor Jeugdmisdadigheid 1976).
- Junger-Tas, J., 'Causal Factors: social control theory'. In: J. Junger-Tas & R.L. Block (eds), *Juvenile Delinquency in The Netherlands* (Amstelveen, Kugler Publ. 1988), pp. 41-77.
- Junger-Tas, J., 'Gezinsbeleid vanuit een justitieel perspectief', *Justitiële Verkenningen*, 22 (1996, 6), pp. 17-37.
- Junger-Tas, J., *Een observatieonderzoek naar het werk van de politie-surveillance* (Den Haag, WODC rapport 1997).
- Junger-Tas, J., 'Criminaliteit en etnische minderheden'. In: J.E. Overdijk-Francis & M.A.G. Smeets (red.), *Criminaliteit en integratie van etnische minderheden* (Houten/Diegem, Bohn Stafleu Van Loghoom en Lelystad, Koninklijke Vermande 1998).
- Junger-Tas, J. & J. van Kesteren, *Bullying and Delinquency in a Dutch Schoolpopulation* (Leiden, E.M.Meijersinstituut/ Kugler publications 1999).
- Junger-Tas, J., F. Reelick, C. Bun & P. van de Looij, *Etnische minderheden, Maatschappelijke integratie en Anti-sociaal gedrag* (te verschijnen [2002]).
- Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)*, o.a. in: I. Kant, *Der Streit der Facultäten* (Werke 6), (Köln, Könnemann 1995), pp. 143-161.
- Karasu, T., 'Age factors in the patient-therapist relationship', *Journal of Nervous and Mental Disease*, 167 (1979), pp. 101 e.v.
- Karmen, A., 'Race, inferiority, crime, and research taboos'. In: E. Sagarin (ed.), *Taboos in criminology* (Beverly Hills/Londen, Sage 1980), pp. 81-114.
- Karstedt, S., 'Comparing cultures, comparing crime: challenges, prospects and problems for a global criminology', *Crime, Law and Social Change*, 36 (2001, 3), pp. 285-308.
- Katz, M.M., A. Marsella e.a., 'On the expression of psychosis in different cultures: Schizophrenia in an Indian and in a Nigerian community. A report from the World Health Organization project on determinants of outcome of severe mental disorders', *Culture Medicine and Psychiatry*, 12 (1988), pp. 331-355.
- Keesing, R.M., 'Theories of Culture Revisited'. In: R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology* (New York, Mc Graw Hill 1994), pp. 301-312.
- Kimmerle, H., *Mazungumzo. Dialogen tussen Afrikaanse en Westerse filosofieën* (Amsterdam/ Meppel, Boom 1995).
- Kirmayer, L., 'Cultural variations in the response to psychiatric disorders and emotional distress', *Social Sciences and Medicine*, 29 (1989) pp. 327-339.
- Kirmayer, L., 'The place of culture in psychiatric nosology: Taijin Kyofusho & DSM-III-R', *Journal of Nervous and Mental Disease*, 179 (1991), pp. 19-28.

- Kirmayer, L., 'Culture, affect and somatisation, part II', *Transcultural Psychiatric Research Review*, 21 (1994), pp. 237-273.
- Klapwijk, J., 'Ethisch pluralisme en de opdringerigheid van het universele'. In: Th. de Boer & S. Griffioen (red.), *Pluralisme* (Amsterdam, Boom 1995).
- Klaver, J., *From the land of the sun to the city of angels. The migration process of Zapotec Indians from Oaxaca, Mexico to Los Angeles, California*. Nederlandse Geografische Studies nr. 228 (Utrecht/ Amsterdam, The Dutch Geographical Society/ Department of Human Geography, Universiteit van Amsterdam 1997).
- Klein, M.W., *The American Street gang: its Nature, Prevalence and Control*, (New York, Oxford University Press 1995).
- Kleinman, A.M., 'Depression, somatization and the "New Cross-Cultural Psychiatry"', *Social Sciences and Medicine*, 11 (1977), pp. 3-10.
- Kleinman, A.M., *Patients and healers in the context of culture* (Berkeley, University of California Press 1980).
- Kleinman, A.M., *Rethinking psychiatry: from cultural category to personal experience* (New York, Free Press 1988).
- Kleinman, A.M., 'How is culture important for DSM-VI?' In: J. Mezzich, A. Kleiman, H. Fabrega & D. Parron (eds), *Culture and psychiatric diagnosis* (Washington/London, American Psychiatric Press 1996).
- Klink, A. e.a., *Nieuwe burens, nieuwe verantwoordelijkheden; discussienota over de toekomst van de Nederlandse samenleving* (Den Haag, Centrum voor Politiek, Religie en Zingeving 2000).
- Kloos, P., *Filosofie van de antropologie* (Den Haag, Nijhoff 1987).
- Klooster, E.M. e.a., *Allochtonen en strafbeleving. Een onderzoek naar de strafbeleving van Antilliaanse, Surinaamse, Marokkaanse en Turkse jongens* (Den Haag, Ministerie van Justitie 1999).
- Kluckhohn, C., 'Universal Categories of Culture', *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory* (Chicago, University of Chicago Press 1953), pp. 507-523.
- Kluckhohn, C., 'Culture and Behavior'. In: G. Lindzey (ed.), *Handbook of Social Psychology* (Reading Mass., Addison-Wesley 1954), pp. 921-976.
- Knippenberg, H. & B. de Pater, *De eenwording van Nederland. Schaalvergroting en integratie sinds 1800* (Nijmegen, Sun 1988).
- Knipscheer, J. & R. Kleber, 'Migranten, psychische (on)gezondheid en hulpverlening', *De Psycholoog*, 33 (1998), pp. 151-157.
- Knipscheer, J. & R. Kleber, 'Conceptual and methodological issues in health research with migrants in the Netherlands', *Gedrag & Gezondheid*, 27 (1999, 1/2), pp. 67-75.
- Knipscheer, J. & R. Kleber, 'Helpseeking attitudes and utilization patterns regarding mental health problems of Surinamese migrants in the Netherlands', *Journal of Counselling Psychology* (2000) (accepted for publication).
- Knipscheer, J., E. de Jong, R. Kleber & E. Lamptey, 'Ghanians in the Netherlands: General health, acculturative stress and use of mental health care', *Journal of Community Psychology* (2000) (accepted for publication).
- Koch, K., 'De natie als lapmiddel'. In: K. Koch & P. Scheffer, *Het nut van Nederland* (1996), pp. 40-55.
- Koch, K. & P. Scheffer (red.), *Het nut van Nederland; opstellen over soevereiniteit en identiteit* (Amsterdam, Bert Bakker 1996).
- Koenis, S., *Het verlangen naar gemeenschap; politiek en moraal in Nederland na de verzuiling* (Amsterdam, Van Gennep 1997).
- Koenis, S., 'Cultuur van zijn voetstuk', *Boekmancahier*, 12 (2000), pp. 47-59.
- Komen, M., 'Een westerse wals op merengue-muziek. Over de culturele competentie van jeugdpsychiatrische voorlichting aan de rechtbank', *Proces*, 80 (2001, 11/12), pp. 175-179.
- Komter, A. & K. Schuyt, *Geven in Nederland* (Amsterdam, Uitgave Dagblad Trouw 1993).

- Komter, A.E., J. Burgers & G. Engbersen, *Het cement van de samenleving. Een verkennende studie over solidariteit en cohesie* (Amsterdam, Amsterdam University Press 2000).
- Kooy, S., 'Het integratieprobleem ligt vooral bij de allochtonen', *NRC Handelsblad*, 29 februari 2000.
- Korf, D.J., 'Witte allochtonen en zwarte autochtonen: etniciteit en criminaliteit in Nederland', *Delikt en Delinkwent*, 31 (2001a, 6), pp. 531-547.
- Korf, D.J. e.a., 'Diversiteit in criminaliteit', *Tijdschrift voor Criminologie*, 43 (2001b, 2), pp. 230-259.
- Kornhauser, R.R., *Social Sources of Delinquency* (Chicago, University of Chicago Press 1978).
- Kortmann, F.A.M., *Problemen in transculturele communicatie. De Self Reporting Questionnaire en de psychiatrie in Ethiopië* (Assen, Van Gorcum 1986).
- Kortmann, F.A.M., 'Beschouwingen over paternalisme en autonomie in de psychiatrie', *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 42 (2000), pp. 319-326.
- Kortmann, F. & R. Oude Voshaar, 'Aspecten van farmacotherapie bij etnische minderheden', *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 40 (1998), pp. 143-155.
- Kortmann, F.A.M. & G.H.M.M. ten Horn, 'Psychiatrische problemen van allochtonen in Nederland'. In: A. de Jong, W. v.d. Brink, J. Ormel & D. Wiersma (red.), *Handboek psychiatrische epidemiologie* (Maarssen, Elsevier/De Tijdstroom 1999).
- Kossmann, E.H., *Een tuchteloos probleem. De natie in de Nederlanden* (Leuven, Davidsfonds 1994).
- Krijnen, C., *Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts* (dissertatie nwo/vu) (Würzburg, Königshausen & Neumann 2001).
- Kroeber, A.L. & C. Kluckhohn, *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. xlvii, no 1, (Harvard University; herdruk in Vintage Books New York, Knopf en Random 1963 (1952)).
- Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, University of Chicago Press, 1970).
- Küng, H., *Projekt Weltethos* (München, Pieper 1990).
- Küng, H., 'The History, Significance and Method of the Declaration Toward a Global Ethic'. In: H.Küng & K.-J. Kuschel, *A Global Ethic. The Declaration of the World's Religions* (London, SCM 1993), pp. 41-76.
- Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, Clarendon Press 1989).
- Kymlicka, W., *States, Nations and Cultures* (Spinoza lezing UvA) (Assen, Van Gorcum 1997).
- Labrie, A., 'Verenigingsleven en verzuiling te Alkmaar, 1850-1925'. In: M. van der Bijl (red.), *Alkmaar in de 19de eeuw. Facetten van een stedelijke samenleving* (Zutphen, De Walburg Pers 1984).
- Lacoste, Y., 'Éditorial. Geopolitique des diasporas', *Hérodote*, 53 (1989), pp. 3-12.
- Lamont, M., 'Introduction: beyond taking culture seriously'. In: M. Lamont (ed.), *The cultural territories of race. Black and white boundaries* (Chicago, The University of Chicago Press 1999), pp. ix-xx.
- Landman, M., *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland* (Amsterdam, vU Uitgeverij 1992).
- Landman, M., 'Islamisme in de West-Europese context', *Justitiële Verkenningen* (1997, 6), pp. 95-107.
- Larzele, R.E. & G.R. Patterson, 'Parental Management: Mediator of the Effect of Socio-Economic Status on Early Delinquency', *Criminology*, 28 (1990), pp. 301-324.
- Lea, J. & J. Young, *What is to be done about law and order?* (Harmondsworth, Penguin 1984).
- Leacock, E.B. (ed.), *The Culture of Poverty. A Critique* (New York, Simon and Schuster 1971).
- Lee, S., 'Reconsidering the status of anorexia nervosa as a western culture-bound syndrome', *Social Sciences and Medicine*, 42 (1996), pp. 21-34.

- Leenders, M., *Ongenode gasten. Van traditioneel asielrecht naar immigratiebeleid, 1815-1938* (Hilversum, Verloren 1993).
- Leeuwen, M.H.D. van, *Bijstand in Amsterdam, ca. 1800-1850. Armenzorg als beheersings- en overlevingsstrategie* (Zwolle, Waanders 1990).
- Leff, J., 'The "New Cross-Cultural Psychiatry". A case of the baby and the bathwater', Editorial, *British Journal of Psychiatry*, 156 (1990), pp. 305-307.
- Lefort, C., *Het democratisch tekort; over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie* (Meppel, Boom 1992).
- Leibniz, G.W., *Writings on China*, translated and annotated by D. Cook and H. Rosemont (Chicago, Open Court 1994).
- Lemaire, T., *Over de waarde van kulturen. Een inleiding in de kultuurfilosofie*, (Baarn, Ambo 1976).
- Lerner, N., *Religion, Beliefs, and International Human Rights* (Maryknoll NY, Orbis 2000).
- Lessinger, J., 'Nonresident-Indian investment and India's drive for industrial modernization'. In: S. Vertovec & R. Cohen (eds), *Migration, diasporas and transnationalism* (Cheltenham UK, Edward Elgar Publishing 1999 (1992)), pp. 90-113.
- Leun, J. van der, G. Engbersen & P. van der Heijden, *Illegaliteit en Criminaliteit. Schattingen, aanhoudingen en uitzettingen* (Rotterdam, Erasmus Universiteit, Faculteit Sociale Wetenschappen 1998).
- Leuw, E., *Criminaliteit en etnische minderheden, een criminologische analyse* (Den Haag, WODC 1997).
- Levi, M., 'Social and unsocial capital. A review essay of Robert Putnam's "Making Democracy Work"', *Politics and Society*, 24 (1996), pp. 45-55.
- Levinas, E., *Het menselijk gelaat* (Utrecht, Ambo 1969).
- Levine, L.W., *Highbrow/Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America* (Cambridge Mass., Harvard University Press 1988).
- Lévi-Strauss, C., *La Pensée Sauvage* (Paris, Plon 1962).
- Lewis, O., *Five families. Mexican case studies in the culture of poverty* (New York, Basic Books 1965 (1959)).
- Lewis, O., *La Vida. A Puerto Rican family in the Culture of Poverty - San Juan and New York* (New York, Vintage Books 1966).
- Lewis-Fernández, R., & A. Kleinman, 'Culture, personality, and psychopathology', *Journal of Abnormal Psychology*, 103 (1994), pp. 67-71.
- Liebersohn, S., *A piece of the pie. Blacks and white immigrants since 1880* (Berkeley/ Los Angeles, University of California Press 1980).
- Liebersohn, S., 'Socio-economic attainment'. In: D.L. Horowitz & G. Noiriél (eds), *Immigrants in two democracies. French and American experience* (New York, New York University Press 1992), pp. 301-330.
- Liebersohn, S., 'Earlier immigration to the United States. Historical clues for current issues of integration'. In: N. Carmon (ed.), *Immigration and integration in post-industrial societies. Theoretical analysis and policy-related research* (Basingstoke, Macmillan 1996), pp. 187-205.
- Liebersohn, S. & M.C. Waters, *From many strands. Ethnic and racial groups in contemporary America* (New York, Russell Sage Foundation 1988).
- Lier, Th. van, *Maatregelen tot beperking van den arbeid en de bevoegdheden van vreemdelingen* (Alphen aan den Rijn, Samsom 1934).
- Lijphart, A., *Democracy in plural societies. A comparative exploration* (New Haven, Yale University Press 1977).
- Lijphart, A., *Verzuiling pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek* (Amsterdam, De Bussy 1968/ Haarlem, Becht 1986).
- Lin, K.M. & A.M. Kleinman, 'Psychopathology and clinical course of schizophrenia: A cross-cultural perspective', *Schizophrenia Bulletin*, 14 (1988), pp. 555-567.
- Lindo, F., *Maakt cultuur verschil? De invloed van groepspecifieke gedragspatronen op de onderwijsloopbaan van Turkse en Iberische migrantenjongeren* (Amsterdam, Het Spinhuis 1996).
- Lindo, F., *Heilige wijsheid in Amsterdam. Ayasofia, stadsdeel De Baarsjes en de strijd om het Rivaterrein* (Amsterdam, Het Spinhuis 1999).

- Lindo, F., A. van Heelsum & R. Penninx, *Op zoek naar eigen kracht. Vrijwilligerswerk en burgerschap onder minderheden* (Rijswijk/Den Haag, RMO/Sdu 1997).
- Lindo, M.P., 'Integratie op Kousevoeten: het snelle succes van de Zuid-Europeaan in Nederland', *Justitiële Verkenningen* (1997, 6), pp. 21-36.
- Linton, R., 'Universal Ethical principles, an Anthropological View'. In: R.N. Anshen (ed.), *Moral Principles of Action. Man's Ethical Imperative* (New York, 1952), pp. 648-660.
- Linton, R., 'The Problem of Universal Values'. In: R.F. Spencer (ed.), *Method and Perspective in Anthropology* (Minneapolis, University of Minnesota Press 1954), pp.145-168.
- Littlewood, R., 'From categories to contexts: a decade of "New Cross-Cultural Psychiatry"', *British Journal of Psychiatry*, 156 (1990), pp. 308-327.
- Littlewood, R., 'How universal is something we call therapy?' In: J. Kareem & R. Littlewood (eds), *Intercultural Therapy* (Oxford/London, Blackwell Science 2000).
- Locke, J.L., 'Kuala Lumpur Syndrome. Personal, Social and Political Effects of Communication Technologies' (Amsterdam, Symposium Social Cohesion, nwo, 14 juni 2000; nog niet gepubliceerd).
- Loeber, R., 'What policymakers and practitioners can learn from Family studies of Juvenile Conduct Problems and Delinquency'. In: J.Q. Wilson & G.C. Loury (eds), *From Children to Citizens* (New York, Springer Verlag 1987), pp. 87-112.
- Loeber, R., 'Anti-social Behavior: more enduring than changeable?', *American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 30 (1991, 3), pp. 393-397.
- Loeber, R. & T. Dishion, 'Early Predictors in Male Delinquency: a Review', *Psychological Bulletin*, 94 (1983), pp. 68-99.
- Loeber, R., & M. Stouthamer-Loeber, 'Family Factors as Correlates and Predictors of Juvenile Conduct Problems and Delinquency', *Crime and Justice: an Annual Review of Research*, 7 (1986), pp. 29-151.
- Loeber, R., D.P. Farrington, M. Stouthamer-Loeber & W.B. van Kammen, *Antisocial Behavior and Mental Health Problems. Explanatory Factors in Childhood and Adolescence* (New Jersey/London, Lawrence Erlbaum Associates 1998).
- Loeber, R. e.a., *Ernstige en gewelddadige jeugddelinquentie. Omvang, oorzaken en interventies* (Houten/Diegem, Bohn Stafleu Van Loghum 2001).
- Löfgren, O., 'On the anatomy of culture', *Ethnologia Europaea*, 12 (1981), pp. 26-46.
- Lourens, P. & J. Lucassen, *Arbeitswanderung und berufliche Spezialisierung. Die lippischen Ziegler im 18. und 19. Jahrhundert* (Osnabrück, Rasch 1999).
- Lourens, P. & J. Lucassen, "'Zunftlandschaften" in den Niederlanden und im benachbarten Deutschland'. In: W. Reininghaus (ed.), *Zunftlandschaften in Deutschland und den Niederlanden im Vergleich* (Münster, Aschendorff 2000).
- Lucassen, J., *Naar de kusten van de Noordzee. Trekarbeid in Europees perspectief, 1600-1900* (Gouda, Quint 1984).
- Lucassen, J., 'Interdisciplinaire samenwerking', *De Nederlandse multiculturele en pluriforme samenleving, jaarverslag 1997* (Den Haag, nwo 1998), pp. 36-46.
- Lucassen, J. & R. Penninx, *Nieuwkomers, nakomelingen, Nederlanders. Immigranten in Nederland 1550-1993* (Amsterdam, Het Spinhuis 1994).
- Lucassen, J. & M. Prak, 'Guilds and society in the Dutch Republic'. In: C.E. Nunez, *Guilds, economy and society* (Sevilla, Universidad de Sevilla 1998a).
- Lucassen, L., *En men noemde hen zigeuners. De geschiedenis van Kaldarasch, Ursari, Lowara en Sinti in Nederland, 1750-1945* (Amsterdam/Den Haag, IISG/Sdu 1990).
- Lucassen, L.A.C.J., 'Niets nieuws onder de zon? De vestiging van vreemdelingen in Nederland sinds

- de 16e eeuw', *Justitiële Verkenningen* (1997, 6), pp. 10-21.
- Lucassen, L., 'Tussen perceptie en praktijk. Het beleid van de Nederlandse vreemdelingenpolitie tegenover buitenlandse dienstbodes (1920-1940)', *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, 2 (2000), pp. 164-189.
- Lucassen, L. & A.J.F. Köbben, *Het partiële gelijk. Controverses over het onderwijs in de eigen taal en cultuur en de rol daarbij van beleid en wetenschap (1951-1991)* (Amsterdam/Lisse, Swets & Zeitlinger 1992).
- Lucassen, L. & G. van der Harst, 'De vreugde van het tellen. Nut en noodzaak van vreemdelingenregisters voor historisch migratie-onderzoek', *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis*, 3 (1998), pp. 293-315.
- Lucassen, L. & F. Vermeulen, *Immigranten en lokale arbeidsmarkt. Vreemdelingen in Den Haag, Leiden, Deventer en Alkmaar (1920-1940)* (Amsterdam, Centrum voor de Geschiedenis van Migranten 1999).
- Lukes, Steven, 'Five Fables about Human Rights'. In: S. Shute & S. Hurley (ed.), *On Human Rights* (Oxford, The Oxford Amnesty Lectures 1993, Basic Books 1993), pp. 19-40.
- Lukes, S., 'Different Cultures, Different Rationalities?', *History of the Human Sciences* (Special Issue: Peter Winch and 'The Idea of a Social Science') 13 (2000, 1) pp. 3-18.
- Maas, C.J. & J. Stuyling de Lange, 'Selectiviteit in de rechtsgang van buitenlandse verdachten behorende tot etnische groepen', *Tijdschrift voor Criminologie*, 31 (1989, 1), pp. 1-13.
- Maas-de Waal, C.J., 'Wetenschappelijk onderzoek naar criminaliteit van allochtonen; een taboe doorbroken?', *Tijdschrift voor Criminologie*, 33 (1991, 2), pp. 87-100.
- MacIntyre, A., *After Virtue* (London, Duckworth 1981).
- MacIntyre, A., *Whose Justice? Which Rationality?* (South Bend, University of Notre Dame Press 1988).
- MacIntyre, A., *Dependent Rational Animals* (Chicago/La Salle, Open Court 1999).
- Mackenbach, J.P., 'Migranten, migratie en volksgezondheid'. In: H.B. Haveman & P. Uniken Venema (red.), *Migranten en volksgezondheid* (Houten, Bohn Stafleu Van Loghum 1996).
- Maharidge, D., *The Coming White Minority* (Random House, Times Books 1996).
- Mailander, G., 'Still Waiting for Benedict', *First Things* (Oct. 1999), pp. 48-55.
- Maliëpaard, R., *Achtergronden van deviant gedrag bij allochtone jongeren* (Den Haag, rapport cwo/k 1985).
- Malinowski, B., *A Scientific Theory of Culture* (New York, Oxford University Press 1944).
- Mall, R.A., 'Was heisst "aus interkultureller Sicht?"' In: R.A. Mall & Notker Schneider (Hgb.), *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht* (Amsterdam/ Atlanta, Rodopi 1996), pp. 1-18.
- Margalit, A., *The Decent Society* (Cambridge Mass., Harvard University Press 1996).
- Mari Jesus, J. de, & P. Williams, 'A validity study of a psychiatric Screening Questionnaire (SRQ-20) in Primary Care in the city of Sao Paulo', *British Journal of Psychiatry*, 148 (1986), pp. 23-26.
- Marshall, T.H., *Class, citizenship, and social development. Essays* (New York, Double Day 1965).
- Martens, P.L., 'Immigrants and Crime Prevention'. In: P.O. Wikström, R.V. Clarke & J. McCord (eds), *Integrating Crime Prevention Strategies: Propensity and Opportunity* (Stockholm, National Council of Crime Prevention 1995).
- Maso, B., 'Elias en de neokantianen. Intellectuele achtergronden van *Het civilisatieproces*', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 19 (mei 1992) pp. 22-64.
- Massey, D.S. & N.A. Denton, *American Apartheid – Segregation and the Making of the Underclass* (Massachusetts, Harvard University Press 1993).
- Matza, D., *Delinquency and Drift* (New York, Wiley and Sons 1964).
- Mauss, M., *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies* (London, Routledge 1990 [originally: *Essay sur le Don*, 1923]).

- McClelland, D., *The Achieving Society* (New York, The Free Press 1961).
- McIntyre, J., 'From the perspective of the psychiatric clinician', *Syllabus & Proceedings Summary, APA 2000*, Annual Meeting 'The Doctor-Patient Relationship' (Chicago, APA 2000).
- McKay, J., 'An exploratory synthesis of primordial and mobilizationist approaches to ethnic phenomena', *Ethnic and Racial Studies*, 5 (1982, 4), pp. 395-420.
- Mead, M., *Culture and commitment: A study of the generation gap* (London, Bodley Head 1970).
- Meadwell, H., 'Cultural and instrumental approaches to ethnic nationalism', *Ethnic and Racial Studies*, 12 (1989, 3), pp. 309-328.
- Merens, J.G.F. & J. Veenman, *Succes en falen bij allochtonen* (Rotterdam, Iso/Erasmus Universiteit 1992).
- Merton, R.K., *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Free Press, revised and enlarged edition 1957 (1949)).
- Merton, R.K., 'Social structure and anomie and continuities in the theory of social structure and anomie'. In: R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe 1957a), pp. 131-194.
- Mesquita, B., 'Emoties vanuit een cultureel perspectief'. In: J. de Jong & M. van den Berg (red.), *Transculturele Psychiatrie & Psychotherapie* (Lisse, Swets & Zeitlinger 1996).
- Michfelder, D.P. & R.E. Palmer, *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* (New York, State University of New York Press 1989).
- Michman, J., H. Beem & D. Michman, *Pinkas. Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland* (Ede, Kluwer Algemene Boeken 1992).
- Miles, R., *Racism* (Londen en New York, Routledge 1989).
- Milikowski, M., 'Learning about Turkishness by satellite. Private satisfactions and public benefits'. In: K. Ross (ed.), *Black marks. Research studies with minority ethnic audiences* (Ashgate 2000), pp. 125-139.
- Miller, M., *Foreign workers in Western Europe. An emerging political force* (New York, Praeger 1981).
- Miller, M.J. (ed.), 'Strategies for immigration control. An international comparison', Special issue of: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 534 (1994).
- Minghuan, L., 'We need two worlds'. *Chinese immigrant associations in a Western society* (Amsterdam, Amsterdam University Press 1999a).
- Minghuan, L., *A bridge and a wall between the two worlds. Significance of Chinese immigrants' associations in the Netherlands today*. Ongepubliceerd paper (1999b).
- Ministerie van Binnenlandse Zaken (BiZa), *Minderhedennota* (Den Haag, Staatsuitgeverij 1983).
- Ministerie van Binnenlandse Zaken (BiZa), *Integratiebeleid etnische minderheden. Contourennota*, TK, vergaderjaar 1993-1994, 23684, nrs. 1 en 2 (1993).
- Ministerie van Binnenlandse Zaken (BiZa), *Kansen krijgen, kansen pakken. Integratiebeleid 1999-2002*, TK, 1998-1999, 26333, nrs. 1 en 2 (1998).
- Mittelbach, F.G. & J.W. Moore, 'Ethnic Endogamy - the case of Mexican Americans', *American Journal of Sociology*, 74 (1968), pp. 50-62.
- Moore, C.C., A.K. Romney, T.-L. Hsia, C.D. Rusch, 'The Universality of Semantic Structure of Emotion Terms: Methods for the Study of Inter- and Intra-Cultural Variability', *American Anthropologist*, 101 (1999, 3), pp. 529-546.
- Morawska, E., *Insecure prosperity. Small-town Jews in industrial America, 1890-1940* (Princeton NJ, Princeton University Press 1996).
- Mouw, R. & S. Griffioen, *Pluralisms and Horizons* (Grand Rapids, Eerdmans 1994).
- Mulder, D.C., *Relgie, religies en religiositeit* (Kampen, Kok 1973).
- Murdock, G.P., 'The cross-cultural survey', *American Sociological Review*, 5 (1940), pp. 361-370.

- Murdock, G.P., 'The Common Denominator of Culture'. In: R. Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis* (New York, Colombia University Press 1945), pp. 123-142.
- Murdock, G.P., *Culture and Society. 24 Essays* (Pittsburgh, University of Pittsburgh Press 1965).
- Musschenga, A.W., 'Ethische grenzen aan het recht op kulturele identiteit'. In: A.W. Musschenga (red.), *De dialoog kritisch gezien* (Baarn, Ten Have 1983), pp. 195-224.
- Musschenga, A.W., 'De universele moraal als opdracht'. In: K.U. Gäbler e.a. (red.), *Geloof dat te denken geeft. Opstellen aangeboden aan Prof.dr. H.M. Kuitert* (Baarn, Ten Have 1989), pp. 159-179.
- Musschenga, A.W. & J. Tennekes (red.), *Emancipatie en identiteit* (Amsterdam, v.u. Uitgeverij 1986).
- Muus, Ph.J. & R. Penninx, *Immigratie van Turken en Marokkanen in Nederland. Een analyse van de ontwikkeling tussen 1970-1990, een vooruitblik op te verwachten immigratie en de consequenties voor beleid* (Den Haag, Ministerie van Binnenlandse Zaken 1991).
- Needham, J., *Science and Civilisation in China*, (Vol. 1 e.v.) (Cambridge, Cambridge University Press 1965 e.v.).
- Nelken, D., *The futures of criminology* (Londen etc., Sage 1994).
- Nelli, H. S., *The business of crime. Italians and syndicate crime in the United States* (New York, Oxford University Press 1976).
- Niekerk, M. van, 'De krekelen en de mier'. *Fabels en feiten over maatschappelijke stijging van Creoolse en Hindoestaanse Surinamers in Nederland* (Amsterdam, Het Spinhuis 2000).
- Niessen, J., *Emancipatie in internationaal perspectief. Het organiseren van Marokkaanse arbeiders in Nederland* (Amsterdam, v.u. Uitgeverij 1987).
- Nijsten, C., *Opvoeding in Turkse gezinnen in Nederland* (Assen, Van Gorcum 1998).
- Nussbaum, M., 'Recoiling from Reason', *New York Review of Books* (7 dec. 1989).
- nwo, *De Nederlandse multiculturele en pluriforme samenleving* (Den Haag, nwo 1998).
- nwo, 'Programma Sociale Cohesie', informatiebrochure (Den Haag, nwo 2000).
- O'Donovan, J., *George Grant and the Twilight of Justice* (Toronto, University of Toronto Press 1984).
- Ogbu, J.U. & M.E. Matute-Bianchi, 'Understanding sociocultural factors. Knowledge, identity, and school adjustment'. In: Bilingual Education Office, *Beyond language. Social and cultural factors in schooling language minority students* (Los Angeles, Evaluation, Dissemination and Assessment Center, California State University 1986).
- Okasha, A., A.S.E. Akabawi e.a., 'Expressed emotion, perceived criticism, and relapse in depression: A replication in an Egyptian community', *American Journal of Psychiatry*, 151 (1994), pp. 1001-1005.
- Olweus, D., 'Stability of Aggressive Reaction Patterns in males: a Review', *Psychological Bulletin*, 86 (1979, 4), pp. 852-875.
- Oosterbaan M.W., *Schoonheid, welzijn, kwaliteit: kunstbeleid en verantwoording na 1945* ('s-Gravenhage, Sdu 1990).
- Orlie, M.A., 'Beyond Identity and Difference', (Review Essay), *Political Theory*, 27 (1999), pp. 140-149.
- Oruka, H.O., 'Cultural Fundamentals in Philosophy. Obstacles in Philosophical Dialogues', *Quest*, iv (1990, 2), pp. 20-37.
- Ottersbach, M. & S. K. Trautmann (Hrsg.), *Integration durch soziale Kontrolle?* (Keulen, Edition Der Andere Buchladen 1999).
- Overdijk-Francis, J.E. & H.M.A.G. Smeets (red.), *Criminaliteit en integratie van etnische minderheden* (Houten/Diegem, Bohn Stafleu Van Loghum en Lelystad, Koninklijke Vermande 1998).
- Panhuysen, B., *Maatwerk. Kleermakers, naaisters, oudkleerkopers en de gilden (1500-1800)* (Amsterdam, Stichting Beheer IISG 2000).

- Park, R.E., E.W. Burgess & R.D. McKenzie, *The city* (Chicago, University of Chicago Press 1925).
- Parlementaire Enquêtecommissie
Opsporingsmethoden, *Inzake Opsporing* (Den Haag, Sdu Uitgeverij 1996).
- Patterson, G.R., 'Some Alternatives to seven myths about treating families of Anti-social children'. In: C. Henricson (ed.), *Crime and the Family – Proceedings of an International Conference* (London, 1994), pp. 26-50.
- Pels, T., *Marokkaanse kleuters en hun Culturele kapitaal – Opvoeden en leren in het gezin en op school* (Amsterdam/Lisse, Swets en Zeitlinger 1991).
- Pels, T., *Opvoeding in Marokkaanse gezinnen in Nederland* (Assen, Van Gorcum 1998).
- Penninx, R., 'Naar een algemeen etnisch minderhedenbeleid?' In: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Etnische minderheden* (Den Haag, Staatsuitgeverij 1979).
- Penninx, R., 'Politiek extremisme onder Turken'. In: M. Sint & T. Nijzink (red.), *Tussen wal en schip* (Amsterdam, Intermediair 1980).
- Penninx, R., *Minderheidsvorming en emancipatie. Balans van kennisverwerving ten aanzien van immigranten en woonwageneigenaren 1967-1987* (Alphen aan den Rijn, Samsom 1988).
- Penninx, R., 'Tot elkaar veroordeeld. Organisaties van migranten, overheid en samenleving', *Aanzet*, 11 (1991, 3), pp. 6-10.
- Penninx, R., 'De Nederlandse samenleving en haar immigranten'. In: C. van Mierlo & E. Bulder (red.), *Vluchtelingen in Nederland. 400 jaar vluchtelingen en vluchtelingenbeleid* (Elles Bulder, Scheemda 2000).
- Penninx, R. & H. van Renselaar, *A fortune in small change. A study of migrant workers attempts to invest savings productively through joint stock corporations and village development co-operatives in Turkey* (The Hague, NUFFIC/IMWOO 1978).
- Penninx, R. & B. Slijper, *Voor elkaar? Integratie, vrijwilligerswerk en organisaties van migranten* (Amsterdam, Het Spinhuis 1999).
- Penninx, R. & J. Roosblad, *Trade unions, immigration and immigrants in Europe, 1960-1993. A comparative study of attitudes and actions of trade unions in seven West European countries* (Oxford/New York, Berghahn Books 2000).
- Perlmann, J., *Ethnic differences. Schooling and social structure among the Irish, Italians, Jews and Blacks in an American City, 1880-1935* (Cambridge, Cambridge University Press 1988).
- Perlmann, J., 'The persistence of culture versus structure in recent work. The case of modes of incorporation'. In: H. Vermeulen & J. Perlmann (eds), *Immigrants, schooling and social mobility. Does culture make a difference?* (Basingstoke, Macmillan 2000a), pp. 22-33.
- Perlmann, J., 'What the Jews brought. East-European Jewish immigration to the United States, ca. 1900'. In: H. Vermeulen & J. Perlmann (eds), *Immigrants, schooling and social mobility. Does culture make a difference?* (Basingstoke, Macmillan 2000b), pp. 103-123.
- Perlmann, J. & R. Waldinger, 'Second generation decline? Children of immigrants, past and present. A reconsideration', *International Migration Review*, 31 (1997), pp. 893-922.
- Petersen, W., *Japanese Americans. Oppression and success* (New York, Random House 1970).
- Peursen, C.A. van, *Wetenschappen en werkelijkheid* (Kampen, Kok 1969).
- Piattoni, S., "'Virtuous Clientelism'. The southern question resolved?'. In: J. Schneider (ed.), *Italy's 'Southern Question'. Orientalism in one country* (Oxford, Berg 1998), pp. 225-243.
- Pizzorno, A., 'Amoral familism and historical marginality', *International Review of Community Development*, 15/16 (1966), pp. 55-66.
- Ploeg, R. van der, *Cultuur als confrontatie: uitgangspunten voor het cultuurbeleid 2001-2004* (Printversie van internet, 1999).
- Poggi, G., 'Historical viability, sociological significance, and personal judgment'. In: H. Lehmann & G. Roth (eds), *Weber's protestant ethic. Origins, evidence, contexts* (Cambridge, Cambridge University Press 1993).

- Polanyi, M., *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (London 1958).
- Polder, W., & F.J.C. van Vlaardingen, *Preventiestrategieën in de Praktijk* (Arnhem, Gouda Quint/ wOdc 1992).
- Port, M. van de, *Geliquideerd. Criminele afrekeningen in Nederland* (Amsterdam, Meulenhoff 2001).
- Portes, A., 'Economic sociology and the sociology of immigration. A conceptual overview'. In: A. Portes (ed.), *The economic sociology of immigration. Essays on networks, ethnicity, and entrepreneurship* (New York, Russell Sage Foundation 1995), pp. 1-41.
- Portes, A., 'Children of immigrants. Segmented assimilation and its determinants'. In: A. Portes (ed.), *The economic sociology of immigration. Essays on networks, ethnicity, and entrepreneurship* (New York, Russell Sage Foundation 1995), pp. 248-279.
- Portes, A., 'Conclusion: Towards a new world. The origins and effects of transnational activities', *Ethnic and Racial Studies*, Special issue on Transnational communities, 22 (1999, 2), pp. 463-477.
- Portes, A., L.E. Guarnizo & P. Landolt, 'The study of transnationalism. Pitfalls and promises of an emergent research field', *Ethnic and Racial Studies*, 22 (1999, 2), pp. 217-237.
- Portes, A. & D. MacLeod, 'Educating the second generation. Determinants of academic achievement among children of immigrants in the United States', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25 (1999a), pp. 373-396.
- Portes, A. & R.G. Rumbaut, *Immigrant America. A Portrait* (Berkeley, University of California Press, 2nd edition 1996).
- Pot, van der, Donner, L. Prakke, J.L. de Reede, *Handboek van het Nederlandse staatsrecht* (Zwolle, Tjeenk Willink 12e druk 1989).
- Pots, R., *Cultuur, koningen en democraten. Overheid & Cultuur in Nederland* (Nijmegen, SUN 2000).
- Pourtois, H., 'La société libérale face au défi de la démocratie culturelle', *Revue philosophique de Louvain* (febr. 2000, 1), pp. 6-26.
- Praag, C. van, 'Etnische minderheden in de grote stad', *Tijdschrift voor de Sociale Sector*, 10 (1997), pp. 4-11.
- Praag, H. van, *Zingevers. Een introspectieve* (Assen, Van Gorcum 1997).
- Prak, M., *Republikeinse veelheid, democratisch enkelvoud. Sociale verandering in het Revolutietijdvak, 's-Hertogenbosch 1770-1820* (Nijmegen, SUN 1999).
- Prévelakis, G., *The network of diasporas* (Nicosia, Cyprus Research Centre 1996).
- Prince, R.H., 'The Brain-Fag Syndrome in African Students'. In: H. Golomber (eds), *The adolescent and mood disturbance: Transcultural aspects of affective disorders in adolescents* (New York, International Universities Press 1983).
- Prince, R. & F. Tcheng-Laroche, 'Culture-Bound Syndromes and International Disease Classifications', *Culture, Medicine and Psychiatry*, 11 (1987), pp. 3-19.
- Prins, K.S., *Van 'gastarbeider' tot 'Nederlander': Adaptatie van Marokkanen en Turken in Nederland* (Groningen, dissertatie Rijksuniversiteit Groningen 1996).
- Procee, H., *Over de grenzen van culturen. Voorbij universalisme en relativisme* (Meppel, Boom 1991).
- Procee, H., 'Beyond universalism and relativism', *Quest*, VI (June 1992, 1), pp. 51-52.
- Procee, H., 'Baron van Münchhausen en de geestelijke gezondheidszorg'. In: F. Kortmann (red.), *Westerse normen in de geestelijke gezondheidszorg* (Baarn, Ambo 1993).
- Putnam, H., *Mind, language and reality: Philosophical papers*, vol. 2 (Cambridge, Cambridge University Press 1975).
- Putnam, R.D., *Making democracy work. Civic traditions in Modern Italy* (Princeton NJ, Princeton University Press 1992).
- Putnam, R.D., 'Bowling alone. America's declining social capital', *Journal of Democracy*, 6 (1996), pp. 65-78.
- Putnam, R.D., *Bowling alone. The collapse and revival of American community* (New York, Simon & Schuster 2000).

- Quint, H., *Eigen plek projecten voor Marokkaanse jongens* (Utrecht, scriptie culturele antropologie, Universiteit Utrecht 2000).
- Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (RMO), *Nationale identiteit in Nederland. Internationalisering en nationale identiteit* (Den Haag, Sdu Uitgevers 1999).
- Raad voor de Volksgezondheid en Zorg (RVZ), *Interculturalisatie van de gezondheidszorg* (Zoetermeer, RVZ 2000).
- Radford, N.H. & E.A. Yoshibumi Nakane, 'Decision making in clinical depressed patients', *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 179 (1991), pp. 711-719.
- Raes, K., 'Rechtvaardigheid als onpartijdige betrokkenheid'. In: K. Boey e.a., *Ex Libris van de filosofie in de 20ste eeuw*, Deel 2 (Leuven, Acco 1999).
- Rahner, K., 'Die anonymen Christen'. In: K. Rahner, *Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln 1965), pp. 545-554.
- Rahner, K., 'Die Heilsbedeutung der nicht-christliche Religionen', *Orientierung*, 39 (1975), pp. 243-246.
- Ramdas, A., *In mijn vaders huis II* (Amsterdam, Jan Mets 1994).
- Rank, M.R. & Tr. Hirschi, 'A Rural-urban Comparison of Welfare Exits', *Rural Sociology*, 53 (1988), pp. 190-206.
- Rapport Werkgroep voor de Sociale Wetenschappen, *Een strategie voor de sociale wetenschappen. Eindrapport* (Amsterdam, Overleg Commissie Verkenningen 1996).
- Rasmussen, D. (ed.), *Universalism vs. Communitarianism* (Cambridge MA, MIT Press 1990).
- Rath, J., R. Penninx, K. Groenendijk & A. Meyer, *Nederland en zijn islam. Een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap* (Amsterdam, Het Spinhuis 1996).
- Rath, J. & T. Sunier, 'Islam. Beleving en institutionalisering'. In: R. Penninx, H. Münstermann & H. Entzinger (red.), *Etnische minderheden en de multiculturele samenleving* (Groningen, Wolters-Noordhoff 1998).
- Raub, W., *Samenwerking in duurzame relaties en sociale cohesie* (Amsterdam, Thesis 1997).
- Rawls, J., *A Theory of Justice* (Oxford, Oxford University Press 1972).
- Rawls, J., 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *Journal of Philosophy*, 77 (Sept. 1980, 9).
- Rawls, J., *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press 1993a).
- Rawls, J., 'The Law of Peoples'. In: S. Shute & S. Hurley (eds), *On Human Rights*. The Oxford Amnesty Lectures 1993 (Oxford, Basic Books 1993b), pp. 41-82.
- Reckless, W.C., 'A new theory of delinquency and crime', *Federal Probation*, 25 (1961), pp. 42-46.
- Reinders, J.S., 'Human Rights from the Perspective of a Narrow Conception of Religious Morality'. In: A. An-Na'im et al. (eds), *Human Rights and Religious Values. An Uneasy Relationship?* (Amsterdam/Atlanta, Rodopi 1995), pp. 3-23.
- Renssen, H. van, *Een Requiem voor de Nederlandse Natie* (stageverslag Faculteit der Cultuurwetenschappen Maastricht, Universiteit Maastricht 1995).
- Rex, J., D. Joly & C. Wilpert, *Immigrant associations in Europe* (Aldershot, Gower 1987).
- Rex, J., 'Ethnic mobilisation in Britain', *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10 (1994, 1), pp. 7-31.
- Richters, J.M., *De medische antropoloog als verteller en vertaler* (Utrecht, SMART 1991).
- Righart, H., *Het einde van Nederland? Kenteringen in politiek, cultuur en milieu* (Utrecht, Kosmos 1992).
- Ritenbaugh, C., 'Obesity as culture-bound syndrome', *Culture, Medicine and Psychiatry*, 6 (1982), pp. 347 e.v.
- Rivera, F.P., 'Crime, Violence and Injuries in Children and Adolescents: Common risk factors?', *Criminal Behavior and Mental Health*, 5 (1995, 4), pp. 367-386.
- Rockefeller, S.C., 'Commentaar'. In: Ch. Taylor, *Multiculturalisme* (1995), pp. 108-120.

- Rogers, B., 'Behind the Veil. John Rawls and the Revival of Liberalism', *Lingua Franca* (July/August 1999), p. 61 e.v.
- Rommès, R., 'Lutherse migranten in Utrecht tijdens de Republiek'. In: M. 't Hart, J. Lucassen & H. Smal (red.), *Nieuwe Nederlanders. Vestiging van migranten door de eeuwen heen* (Amsterdam, Stichting Beheer IISG 1996).
- Rommès, R., *Oost, west, Utrecht best? Driehonderd jaar migratie en migranten in de stad Utrecht (begin 16e-begin 19e eeuw)* (Amsterdam, Stichting Amsterdamse Historische Reeks 1998).
- Rommès, R. & M. Schrover, *Grensverleggers. Gids voor historisch onderzoek naar migranten in de provincie Utrecht* (Utrecht, HUA (Het Utrechts Archief) 2001).
- Rossum, W. van, *Verschiijnen voor de rechter* (Amsterdam, Uitgeverij Duizend & Een 1998).
- Rovers, B., *Klassenjustitie. Overzicht van onderzoek naar selectiviteit in de Nederlandse strafrechtsketen* (Rotterdam, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, rapport 1999).
- Ruiz, P., *Ethnicity and psychopharmacology. Review of Psychiatry*, vol. 19 (Washington/London, American Psychiatric Press 2000).
- Rutter, M., 'Protective Factors in Children's Responses to Stress and Disadvantage'. In: M.W. Kent & J.E. Rolf (eds), *Primary Prevention of Psychopathology* (Hannover NH, University Press of New England) 3 (1979), pp. 49-74.
- Rutter, M., *Changing Youth in a Changing Society* (Cambridge Mass., Harvard University Press 1980).
- Rutter, M., & H. Giller, *Juvenile Delinquency – Trends and Perspectives* (Harmondsworth, Penguin Books 1983).
- Ruijter, A. de, *Een speurtocht naar het denken. Een inleiding tot het denken van Claude Lévi-Strauss* (Assen, Van Gorcum 1979).
- Sahlins, M., *Culture and Practical Reason* (Chicago, University of Chicago Press 1976).
- Sampson, R.J. & J. Laub, *Crime in the Making – Pathways and Turning Points through Life* (Cambridge Mass., Harvard University Press 1993).
- Sampson, R.J., S.W. Raudenbusch & Felton Earls, 'Neighborhoods and Violent Crime: a Multilevel Study of Collective Efficacy', *Science*, 277 (1997), p. 914-918.
- Sampson, R.J., J.D. Morenoff & Felton Earls, 'Beyond Social Capital: Spatial Dynamics of Collective Efficacy for Children', *American Sociological Review*, 64 (1999), pp. 633-660.
- San, M. van, *Stelen en steken. Delinquent gedrag van Curaçaose jongens in Nederland* (Amsterdam, Het Spinhuis 1998).
- San, M. van & A. Leerkens, *Criminaliteit en criminalisering. Allochtone jongeren in België* (Amsterdam, Amsterdam University Press 2001).
- Sande, R. van der, F. van Hoof & G. Hutschemaekers, *Vraag en aanbod in de RIAGG, NcGv-reeks 92-20* (Utrecht, NcGv 1992).
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press 1982).
- Sansone, L., *Schitteren in de schaduw. Overlevingsstrategieën, subcultuur en etniciteit van creoolse jongeren uit de lagere klasse in Amsterdam, 1981-1990* (Amsterdam, Het Spinhuis 1992).
- Sartorius, N., C.T. Kaelber, e.a., 'Progress toward achieving a common language in psychiatry. Results from the field trial of the Clinical Guidelines Accompanying the WHO Classification of Mental and Behavioral Disorders in ICD-10', *Archives of General Psychiatry*, 50 (1993), pp. 115-124.
- Scheffer, P., 'Het multiculturele drama', *NRC Handelsblad*, 29 januari 2000.
- Schermerhorn, R.A., *Comparative ethnic relations. A framework for theory and research* (New York, Random House 1970).
- Schnabel, P., *De multiculturele illusie; een pleidooi voor aanpassing en assimilatie. Met replieken van Ruben Gowricharn en Ineke Mok* (Utrecht, Forum 2000).
- Schneider, J., 'Introduction. The dynamics of neo-orientalism in Italy (1848-1995)'. In: J. Schneider (ed.), *Italy's 'Southern Question'. Orientalism in one country* (Oxford, Berg 1998), pp. 1-23.

- Schoeneberg, U., 'Participation in ethnic associations. The case of immigrants in West Germany', *International Migration Review*, xix (1983, 3), pp. 416-435.
- Schoor, A. van der, 'Burgers uit Bohemen. Enkele aspecten van migratie naar Rotterdam in de achttiende eeuw op basis van de poorterboeken'. In: P. van de Lsaar, T. de Nijs, J. Okkema & A. Oosthoek (red.), *Vier eeuwen migratie. Bestemming Rotterdam* (Rotterdam, MondiTaal Publishing 1998).
- Schöpflin, G., *Nations Identity Power; The New Politics of Europe* (London, Hurst & Company 2000).
- Schrover, M., 'German communities in nineteenth-century Utrecht. Factors influencing the settlement process'. In: P. Marschalck (Hgb.), *Europa als Wanderungsziel. Ansiedlung und Intergration von Deutschen im 19. Jahrhundert*. Themenheft Imis-Beiträge 14 (Osnabrück, Rasch 2000).
- Segal, R., *The black diaspora* (London/Boston, Faber and Faber 1995).
- Sellin, Th., *Culture Conflict and Crime* (New York, Social Science Research Council 1938).
- Shadid, R., 'Interculturele Communicatie'. In: R. Penninx, H. Münstermann & H. Entzinger, *Etnische minderheden en de multiculturele samenleving* (Groningen, Wolters-Noordhoff 1998), pp. 137-171.
- Shaw, C.R., & H.D. McKay, *Juvenile Delinquency and Urban Areas* (Chicago, University of Chicago Press 1942).
- Sheffer, G. (ed.), *Modern diasporas in international politics* (New York, St. Martins 1986).
- Sheffer, G., 'The emergence of new ethno-national diasporas', *Migration*, Special issue on Nationalism and diaspora, 28 (1995), pp. 5-28.
- Sheffer, G., 'Wither the study of ethnic diasporas? Some theoretical, definitional analytical and comparative considerations'. In: G. Prévélakis (ed.), *The networks of diasporas* (Nicosia, Cyprus Research Centre 1996), pp. 37-46.
- Shelden, R. G., 'Gene Warfare', *Social Justice*, 27 (2000, 2), pp. 162-167.
- Shils, E., *Tradition* (Chicago, University of Chicago Press 1981).
- Shin, Kuk-Won, *A Hermeneutic Utopia: H.-G. Gadamer's Philosophy of Culture* (dissertatie v u, Toronto, Tea for Two 1994).
- Short, J. F., *Poverty, Ethnicity, and Violent Crime*, (Boulder, Colorado, Westview Press 1997).
- Shweder, R. & R. LeVine, *Culture theory. Essays on mind, and emotion* (Cambridge, Cambridge University Press 1984).
- Shweder R.A., 'Suffering in style', *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12 (1988), pp. 479-497.
- Siegel, D. & F. Bovenkerk, 'Crime and manipulation of identity among Russian-speaking immigrants in the Netherlands', *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 16 (2000, 4), pp. 424-444.
- Silverman, S.F., 'Agricultural organization, social structure, and values in Italy. Amoral familism reconsidered', *American Anthropologist*, 70 (1968), pp. 1-20.
- Simon, R.J., *Public opinion and the immigrant. Print media coverage, 1880-1980* (Lexington Mas./ Toronto, DC, Heath and Company 1985).
- Skrbis, Z., *Long-distance nationalism. Diasporas, homelands and identities* (Aldershot, Ashgate 1999).
- Slijper, B., 'Van natiestaat naar multiculturele samenleving'. In: R. Penninx, H. Münstermann & H. Entzinger (red.), *Etnische minderheden en de multiculturele samenleving* (Groningen, Wolters-Noordhoff 1998), pp. 25-57.
- Smeets, H. & J. Veenman, 'More and more at home. Three generations of Moluccans in the Netherlands'. In: H. Vermeulen & R. Penninx (eds), *Immigrant integration. The Dutch case* (Amsterdam, Het Spinhuis 2000).
- Smith, A.D., *National identity* (London, Penguin Books 1991).
- Smith, A.D., *Myths and Memories of the Nation* (Oxford, Oxford University Press 1999).
- Smith, D.J., 'Race, crime, and criminal justice'. In: M. Maguire e.a. (ed), *The Oxford Handbook of Criminology* (Oxford, Clarendon Press 1994), pp. 1041-1118.

- Smith, W.C., *The Meaning and End of Religion* (New York, Mentor Books 1964).
- Smith, W.C., *Towards a World Theology* (Houndmills, Macmillan 1981).
- Sombart, W., *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Leipzig, Duncker und Humblot 1911).
- Sowell, T., *Ethnic America. A history* (New York, Basic Books 1981).
- Sowell, T., *Migrations and cultures. A world view* (New York, Basic Books 1996).
- Staatscommissie, *Staatscommissie over de werkloosheid IX eindverslag* ('s-Gravenhage, Algemeene Landsdrukkerij 1914).
- Staring, R., J. van der Leun, G. Engbersen & J. Kehla, *Patronen van incorporatie – In- en uitsluiting van illegale migranten binnen Etnische gemeenschappen* (Rotterdam, Erasmus Universiteit, Faculteit der Sociale Wetenschappen/Sociologie 1998).
- Starkey, Peggy, 'Agapè: a Christian Criterion for Truth in the other World Religions', *International Review of Mission*, 74 (1985), pp. 439-461.
- Steijlen, F., *RMS: van ideaal tot symbool. Moluks nationalisme in Nederland 1951-1994* (Amsterdam, Het Spinhuis 1996).
- Stein, D., 'Cross-Cultural Psychiatry and the DSM-IV', *Comprehensive Psychiatry*, 34 (1993), pp. 322-329.
- Steinberg, S., *The ethnic myth. Race, ethnicity and class in America* (Boston, Beacon Press 1989 (1981)).
- Steinberg, S., 'The cultural fallacy in studies of racial and ethnic mobility'. In: H. Vermeulen & J. Perlmann (eds), *Immigrants, schooling and social mobility. Does culture make a difference?* (Basingstoke, Macmillan 2000), pp. 61-71.
- Sterman, D., *Een olif op de ijsberg* (Amsterdam/ Utrecht, Nederlands Centrum Buitenlanders 1996).
- Steunebrink, G., 'Moderniteit als gemeenschappelijke opgave. Een filosoof in Turkije'. In: R. Welters (ed.), *Multiculturaliteit in perspectief* (Nijmegen, Nijmegen University Press 2000).
- Stoker, W. & H.M. Vroom, *Verhulde waarheid. Over het begrijpen van religieuze teksten* (Zoetermeer, Meinema 2000).
- Strijbosch, F., 'Culturele delicten in de Molukse gemeenschap', *Nederlands Juristenblad*, 16 (1991), pp. 666-672.
- Struijs, A., & F. Brinkman, *Botsende waarden. Ethische kwesties in de hulpverlening* (Utrecht, Nederlands Instituut voor Zorg en Welzijn 1996).
- Struijs, A., *Minderhedenbeleid en moraal. Erkenning van culturele identiteit in het perspectief van de liberale moraal* (Amsterdam, dissertatie Vrije Universiteit 1998).
- Struijs, A.J. & H.J. Wennink, *Allochtone cliënten en geestelijke gezondheidszorg. Achtergrondstudie* (Zoetermeer, Trimbos-instituut en Raad voor de Volksgezondheid en Zorg 2000).
- Sunier, T., *Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties* (Amsterdam, Het Spinhuis 1996).
- Sunier, T., 'Islamitisch integreren? Visies van Turkse jongeren op Integratie en Islam', *Justitiële Verkenningen*, (1997, 6), pp. 107-118.
- Sutherland, E.H. & D.R. Cressey, *Principles of Criminology*, (Chicago, Lipincott, 5th edition 1955).
- Suzuki, T., 'The concept of neurasthenia and its treatment in Japan', *Culture, Medicine and Psychiatry*, 13 (1989), pp. 187-202.
- Swaan, A. de, *Perron Nederland* (Amsterdam, Meulenhoff 1991).
- Swaan, A. de, *De mensenmaatschappij* (Amsterdam, Bert Bakker 1996).
- Swidler, L., 'De mensenrechten: een historische schets', *Ethiek van de wereldreligies en de rechten van de mens* (Concilium 1990, 2), (Hilversum, Gooi en Sticht 1990), pp. 20-28.
- Tarrow, S., 'Making social science work across space and time. A critical reflection on Robert Putnams "Making democracy work"', *American Political Science Review*, 90 (1996), pp. 389-397.
- Taylor, C., *Multiculturalism and the politics of recognition* (Princeton NJ, Princeton University Press 1992).

- Taylor, C., 'The Politics of Recognition'. In: A. Gutman (ed.), *Multiculturalism* (1994), pp. 25-73.
- Taylor, C., *Multiculturalisme*, met commentaren van K.A. Appiah, Steve Rockefeller e.a. (Meppel, Boom 1995).
- Taylor, C., 'Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights'. In: J.R. Bauer & D.A. Bell, *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge, Cambridge University Press 1999), pp. 124-144.
- Taylor, I., *Crime in context. A critical criminology of market societies* (Oxford, Polity Press 1999).
- Tempelman, S., 'Duiken in het duister: een gematigd constructivistische benadering van culturele identiteit', *Migrantenstudies*, 15 (1999, 2), pp. 70-82.
- Tennekes, J., *Het cultuurrelativisme in de Amerikaanse culturele antropologie*. (dissertatie Rijksuniversiteit Utrecht). Later verschenen als: *Anthropology, Relativism and Method: An Inquiry into the Methodological Principles of a Science of Culture* (Assen, Van Gorcum 1971).
- Tennekes, J., 'Religie, cultuur en macht. Kanttekeningen bij een kritiek op Geertz'. In: J.W. Bakker (red.), *Antropologie tussen wetenschap en kunst: essays over Clifford Geertz* (Amsterdam, vU-Uitgeverij 1987), pp. 69-83.
- Tennekes, J., 'Cultuurrelativisme in een multiculturele samenleving', *Wijsgerig Perspectief*, 27 (1987a, 4), pp. 129-137.
- Tennekes, J., 'Contextualiteit: antropologische reflecties op een theologisch begrip'. In: J. Tennekes & H.M. Vroom (red.), *Contextualiteit en christelijk geloof* (Kampen, Kok 1989), pp. 16-31.
- Tennekes, J., *De onbekende dimensie: over cultuur, cultuurverschillen en macht* (Leuven/ Apeldoorn, Garant 1990, 2e druk 1992).
- Tennekes, J. & A.W. Musschenga, 'Minderheden: Dilemma's van een pluralistische samenleving', *Filosofie & Praktijk*, 5 (1984, 3), pp. 113-129.
- Tesser, P.T.M. e.a., *Rapportage minderheden 1995; Concentratie en segregatie* (Rijswijk, Sociaal en Cultureel Planbureau 1995).
- Tesser, P.T.M. & J.Veenman, *Rapportage minderheden 1997* (Rijswijk, Sociaal en Cultureel Planbureau 1997).
- Thomas, W.I. & F. Znaniecki, *The Polish peasant in Europe and America* (New York, Alfred A. Knopf 1918).
- Tiger, L. & R. Fox, *The Imperial Animal* (Frogmore St.Albans, Granada Publ. 1974).
- Tilburg, W. van & M. Grapendaal, *Allochtone verdachten in 1998* (rapport Dienst Nationale Recherche Informatie, afd. Onderzoek en Analyse 2000).
- Timmerman, H. e.a., 'Minderheden voor de rechter', *Tijdschrift voor Criminologie*, 31 (1986, 1), pp. 1-13.
- Tonry, M., *Malign neglect. Race, crime, and punishment in America* (New York/Oxford, Oxford University Press 1995).
- Tonry, M. (ed.), *Ethnicity, Crime, and Immigration* (Chicago, University of Chicago Press 1997).
- Torre, E.J. van der & W.Ph. Stol, *Waardevolle politieverhalen. Politie en Marokkaanse jongeren* (COT Leiden, NPA Onderzoeksgroep, Elsevier Bedrijfsinformatie 2000).
- Troeltsch, E., 'The Place of Christianity Among the World Religions' [1923], o.a. herdrukt in: O.C. Thomas (ed.), *Attitudes toward other Religions* (London, SCM 1969), pp. 73-92.
- Tseng, Wen-Tseng, 'Overview: Culture and psychopathology'. In: J. Wen-Shing Tseng & J. Streltzer (eds), *Culture and Psychopathology* (New York, Brunner/Mazel Inc. 1997).
- Tweede Kamer der Staten Generaal. Kabinetsreactie; Vergaderjaar 1998-1999. No 26333-6 (Den Haag, SDU 2000).
- Urquart, B., 'Mrs. Roosevelt's Revolution', *New York Review of Books*, (April 2001), pp. 26, 34.
- Valentine, C.A., *Culture and poverty. Critique and counter-proposals* (Chicago, The University of Chicago Press 1968).
- Valk, I. van der, *Van migratie naar burgerschap. Twintig jaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland* (Amsterdam, Instituut voor Publiek en Politiek 1996).

- Van den Broeck, T., 'Een pleidooi voor genuanceerd onderzoek. Enkele bedenkingen bij de reacties op het aangekondigde onderzoek over etnische afkomst en criminaliteit', *Panopticon* (1999), pp. 575-578.
- Vecoli, R.J., 'The Italian diaspora 1876-1976'. In: R. Cohen (ed.), *The Cambridge survey of world migration* (Cambridge, Cambridge University Press 1995), pp. 114-122.
- Veenman, J., *Keren de kansen? De tweede generatie Allochtonen in Nederland* (Assen, Van Gorcum 1996a).
- Veenman, J., *Heb je niets, dan ben je niets. Tweede generatie allochtone jongeren in Amsterdam* (Assen, Van Gorcum 1996b).
- Veenman, J., 'De sociaal-economische dimensie van integratie', *Justitiële Verkenningen*, (1997, 6), pp. 49-61.
- Veenman, J., *Molukse jongeren in Nederland. Integratie met een rem erop* (Assen, Van Gorcum 2001).
- Veer, P. van der, 'Nederland bestaat niet meer', *De Gids*, (september 2000), pp. 742-749.
- Velde, H. te, 'Nederlands nationaal besef vanaf 1800'. In: T. Zwaan e.a. (red.), *Het Europese labyrint. Nationalisme en natievorming in Europa* (Amsterdam, Boom/Siswo 1991).
- Verdery, K., 'Ethnicity, nationalism and state-making. "Ethnic groups and boundaries": past and future'. In: H. Vermeulen & C. Govers (eds), *The anthropology of ethnicity beyond 'Ethnic groups and boundaries'* (Amsterdam, Het Spinhuis 1994), pp. 33-58.
- Vermeulen, B.P., *Witte en zwarte scholen. Over spreidingsbeleid, onderwijsvrijheid en sociale cohesie* (Amsterdam, Elsevier 2001).
- Vermeulen, H., *Etnische groepen en grenzen* (Weesp, Het Wereldvenster 1984).
- Vermeulen, H., 'De cultura. Een verhandeling over het cultuurbegrip in de studie van allochtone etnische groepen', *Migrantenstudies*, 8 (1992), pp. 14-30.
- Vermeulen, H., 'Introduction: the role of culture in explanations of social mobility'. In: H. Vermeulen & J. Perlmann (eds), *Immigrants, schooling and social mobility. Does culture make a difference?* (Basingstoke, Macmillan 2000a), pp. 1-21.
- Vermeulen, H., 'De relevantie van het Amerikaanse debat over de "komende generatie" voor onderzoek in West-Europa'. In: J. Vranken, C. Timmerman & K. van der Heyden (red.), *Komende generaties. Wat weten we (niet) over allochtonen in Vlaanderen?* (Leuven, Acco 2000b), pp. 59-67.
- Vermeulen, H. & C. Govers, 'From political mobilization to the politics of consciousness'. In: C. Govers & H. Vermeulen (eds), *The politics of ethnic consciousness* (Basingstoke, Macmillan 1997), pp. 1-30.
- Vermeulen, H. & R. Penninx, *Het democratisch ongeduld: de emancipatie en integratie van zes doelgroepen van het Minderhedenbeleid* (Amsterdam, Het Spinhuis 1994).
- Vermeulen, H. & R. Penninx (eds), *Immigrant Integration. The Dutch case* (Amsterdam, Het Spinhuis 2000a).
- Vermeulen, H. & T. Venema, 'Peasantry and trading diaspora. Differential social mobility of Italians and Greeks in the United States'. In: H. Vermeulen & J. Perlmann (eds), *Immigrants, schooling and social mobility. Does culture make a difference?* (Basingstoke, Macmillan 2000b), pp. 124-149.
- Vertovec, S. (ed.), *Migration and social cohesion* (Cheltenham UK, Edward Elgar Publishing 1999a).
- Vertovec, S., 'Conceiving and researching transnationalism', *Ethnic and Racial Studies*, 22 (1999b, 2), pp. 447-462.
- Vertovec, S. & R. Cohen (eds), *Migration, diasporas and transnationalism* (Cheltenham UK, Edward Elgar Publishing 1999).
- Verwey-Jonker, H. (red.), *Allochtonen in Nederland. Beschouwingen over de gerepatrieerden, Molukkers, Surinamers, Antillianen, buitenlandse werknemers, Chinezen, vluchtelingen, buitenlandse studenten in onze samenleving* (Den Haag, Staatsuitgeverij 1971).
- Viskil, I., *In een stad waar niemand je kent, kun je doen wat je wilt. Noord-Afrikaanse jongeren in*

- een Amsterdamse coffeeshop (Amsterdam, Het Spinhuis 1999).
- VN Subcommissie voor Preventie en Bescherming van Minderheden, *Yearbook of Human Rights for 1950* (New York, Verenigde Naties 1952).
- Voert, M.J. ter, *Religie en het burgerlijk kapitalisme. Een onderzoek naar de relatie tussen religieuze overtuigingen en opvattingen over arbeid, consumptie en eerlijkheid* (Nijmegen, Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen 1994).
- Vogel, J., 'Duitse predikant in opspraak. Hieronymus Durer zijn geloof, zijn kerkenraad en zijn 'dienstmaagd'', *Haarlem Jaarboek 1999* (Haarlem, Schuyt en Co. 2000).
- Vos, J., 'Nationale kunst en lokale sociabiliteit. De Nederlandse manningzangverenigingen in de negentiende eeuw', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 112 (1997, 3), pp. 364-381.
- Vree, F. van, *In de schaduw van Auschwitz; herinneringen, beelden, geschiedenis* (Groningen, Historische Uitgeverij 1995).
- Vries, S. de, 'Het veranderende gezicht van de Nederlandse politiek'. In: F. Bovenkerk e.a., *Politiewerk in een multiculturele samenleving*, deel II (Beek-Ubbergen, Tandem Felix bv. voor LSOP 1999).
- Vries, G. de, *Zeppelins; Over filosofie, technologie en cultuur* (Amsterdam, Van Gennep 1999).
- Vries, M. de, *Ogen in je rug. Turkse meisjes en jonge vrouwen in Nederland* (Alphen aan den Rijn, Samsom 1987).
- Vrij, A., *Misverstanden tussen politie en allochtonen. Sociaal-psychologische aspecten van verdacht zijn* (Amsterdam, vU-uitgeverij 1991).
- Vroom, H.M., *Religies en de waarheid* (Kampen, Kok 1988).
- Vroom, H.M., *Geen andere goden. Christelijk geloof in gesprek met boeddhisme, hindoeïsme en islam* (Kampen, Kok 1993a).
- Vroom, H.M., 'Right Conduct as a Criterion for True Religion'. In: J. Kellenberger (ed.), *Models and Criteria for Interreligious Relations* (New York/London, St.Martin's Press/ Macmillan 1993b), pp. 106-131.
- Vroom, H.M., 'Religious Ways of Life and Human Rights'. In: Abd. A. An-Na'im et al. (eds), *Human Rights and Religious Values* (Grand Rapids/ Amsterdam, Eerdmans/Rodopi 1995), pp. 24-42.
- Vroom, H.M., *Religie als ziel van cultuur* (Zoetermeer, Meinema 1996).
- Vroom, H.M., 'Unity and Diversity of Religions: The Controversy between Holistic and Non-Holistic Theories of Religion', *Studies in Interreligious Dialogue*, 8 (1998), pp. 99-122.
- Waart, P.J.I.M. de, 'International Order and Human Rights: A Matter of Good Governance'. In: Abd. A. An-Na'im et al. (eds), *Human Rights and Religious Values* (Grand Rapids/Amsterdam, Eerdmans/Rodopi 1995), pp. 45-61.
- Waldau, P., 'Beyond Praise of the "Declaration of the Parliament of World Religions"', *Studies in Interreligious Dialogue*, 5 (1995), pp. 76-89.
- Waldinger, R., 'The "other side" of embeddedness. A case-study of the interplay of economy and society', *Ethnic and Racial Studies*, 18 (1995), pp. 555-580.
- Walzer, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism & Equality* (Oxford, Blackwell 1983).
- Walzer, M., *Thick and Thin* (South Bend, Notre Dame Press 1994).
- Walzer, M., *On Toleration* (New Haven, Yale University Press 1997).
- Warner, W.L.& L. Srole, *The social systems of American ethnic groups* (New Haven, Yale University Press 1945).
- Waters, M.C., *Black Identities. West Indian Immigrant Dreams and American Realities* (New York/ Cambridge Mass., Russell Sage Foundation/ Harvard University Press 1999).
- Waters, M.C., 'Explaining the comfort factor. West Indian immigrants confront American race relations'. In: M. Lamont (ed.), *The cultural territories of race. Black and white boundaries* (Chicago, The University of Chicago Press 1999a), pp. 63-96.

- Waters, T., *Crime and Immigrant Youth* (Thousand Oaks etc., Sage 1999).
- Weber, A., *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie* (Leiden, Brill 1935).
- Weber, M., *The protestant ethic and the spirit of capitalism* (London, Allen & Unwin 1976 [1920/21]).
- Weiss, M.G., D.R. Doongaji e.a., 'The Explanatory Model Interview Catalogue (EMIC). Contribution to cross-cultural research methods from a study of leprosy and mental health', *British Journal of Psychiatry*, 160 (1992), pp. 819-830.
- Welsch, W., 'Transculturality: the puzzling form of cultures today'. In: M.S.L. Featherstone (ed.), *Spaces of Culture; City, Nation, World* (London, Sage 1999).
- Wen, J.K. & C.L. Wang, 'Shen-K'uei syndrome: a culture-specific sexual neurosis in Taiwan'. In: A. Kleinman & T.Y. Lin (eds), *Normal and abnormal behaviour in Chinese culture* (Dordrecht, Reidel 1981).
- Werdmolder, H., *Een generatie op drift. De geschiedenis van een Marokkaanse randgroep* (Arnhem, Gouda Quint 1990).
- Werdmolder, H. & P. Meel, 'Jeugdige allochtonen en criminaliteit; een vergelijkend onderzoek naar Marokkaanse, Turkse, Surinaamse en Antilliaanse jongens', *Tijdschrift voor Criminologie*, 35 (1993, 3), pp. 252-276.
- Wesenbeek, R., 'Racisme en overdracht'. In: J. de Jong & M. van den Berg (red.), *Transculturele psychiatrie & psychotherapie. Handboek voor hulpverlening en beleid* (Lisse, Swets & Zeitlinger Publishers 1996).
- Westmeyer, J., 'Psychiatric diagnosis across cultural boundaries', *American Journal of Psychiatry*, 142 (1985), pp. 798-805.
- Westmeyer, J., 'Psychiatric epidemiology across cultures: current issues and trends', *Transcultural Psychiatric Research Review*, 26 (1989), pp. 5 e.v.
- Wets, J., *Cultural diversity in trade unions. A challenge to class identity?* (Aldershot, Ashgate 2000).
- Wiatrowski, M.D., D.B. Griswold & M.K. Roberts, 'Social Control Theory and Delinquency', *American Sociological Review*, 46 (1981), pp. 525-541.
- Wierdsma, G.F. & H.P. Uniken Venema, 'GGZ-gebruik door migranten in Rotterdam e.o.: prevalentie, incidentie en zorgpatronen naar sociaal-economische positie'. In: R. Giel & F. Sturmans (red.), *Psychiatrische casusregisters in Nederland* (Groningen, Rijksuniversiteit Groningen 1996).
- Wikström, P.-O., 'Communities and Crime'. In: M. Tonry (ed.), *The Handbook of Crime and Punishment* (New York/Oxford, Oxford University Press 1998), pp. 269-302.
- Willems, W. & L. Lucassen (red.), *Het onbekende vaderland. De repatriëring van Indische Nederlanders (1946-1964)* (Den Haag, Sdu 1994).
- Williams, P., 'The new threat: transnational organized crime and international security', *Criminal organizations*, 9 (1995, 3 & 4), pp. 3-20.
- Williams, R., *Keywords: a vocabulary of culture and society* (Glasgow, Fontana 1976).
- Wilson, W.J., *When work disappears. The world of the urban poor* (New York, Vintage Books 1979).
- Wilson, W.J., *The truly disadvantaged. The inner city, the underclass, and public policy* (Chicago, University of Chicago Press 1987).
- Wilson, W.J., 'Studying inner-city social dislocations. The challenge of public agenda research', *American Sociological Review*, 56 (1991), pp. 1-14.
- Wilson, W. J., 'When work disappears. New implications for race and urban poverty in the global economy', *Ethnic and Racial Studies*, 22 (1999), pp. 479-499.
- Wilson, J.Q. & R.J. Herrnstein, *Crime and human nature. The definitive study of the causes of crime* (New York, Simon & Schuster 1985).

- Winch, P., 'Understanding a Primitive Society'. In: Peter Winch, *Ethics and Action* (London, Routledge & Kegan Paul 1972), pp. 8-49.
- Winnicott, D., *Through paediatrics to psycho-analysis* (London, The Hogarth Press 1975).
- Wiredu, K., 'Are There Cultural Universals?', *Quest*, iv (Dec. 1990, 2).
- Wiredu, K., *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective* (Bloomington, Indiana University Press 1996).
- Wirth, L., 'The Problem of Minority Groups'. In: R. Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis* (New York, Columbia University Press 1945).
- Wissler, C., *Man and Culture* (New York, Crowell 1923).
- Withol de Wenden, C., 'French immigration policy'. In: H. van Amersfoort & J. Doornik (eds), *International migration. Processes and interventions* (Amsterdam, Het Spinhuis 1998), pp. 105-125.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen* (Oxford, Blackwell 1968).
- Wittgenstein, L., *Lectures and Conversations on aesthetics, psychology and religious belief*, C. Barrett S.J. (ed.) (Oxford, Basil Blackwell 1970a).
- Wittgenstein, L., *Ueber Gewissheit* (Frankfurt a.M., Suhrkamp 1970b).
- Wittgenstein, L., *Culture and values*, G.H. von Wright (ed.), transl. P. Winch (Chicago, Chicago University Press 1980).
- Wolf, E.R., *Europe and the people without history* (Berkeley, University of California Press 1982).
- Wormhoudt, R.H., 'Culturele achtergronden: strafuitsluitingsgronden?', *Proces*, (december 1986), pp. 329-337.
- Wöstmann, M., 'Discriminatie en onverschilligheid: over verschillende manieren van rekening houden met cultuur', *Tijdschrift voor Criminologie*, 32 (1990, 3), pp. 179-189.
- Wouters, C., 'Veranderingen in het patroon van sociale controle en zelfcontrole', *Tijdschrift voor Criminologie*, 39 (1997), pp. 200-216.
- Wubben, H.J.J., 'Chineez en ander Aziatisch ongedierte'. *Lotgevallen van Chinese immigranten in Nederland, 1911-1940* (Zutphen, De Walburg Pers 1986).
- Yeşilgöz, Y., *Allah, satan en het recht. Communicatie met Turkse verdachten* (Arnhem, Gouda Quint 1995).
- Yengoyan, Aram A., recensie van Morris Freilich (ed.), *The Relevance of Culture* (1989), *American Anthropologist*, 93 (1991), p. 728.
- Yinger, J.M., *Ethnicity – Source of Strength, Source of Conflict?* (New York, State University 1994).
- Young, I., *Justice and the Politics of Difference* (Princeton NJ, Princeton University Press 1990).
- Young, J., *The exclusive society. Social exclusion, crime and difference in late modernity* (Londen etc., Sage 1999).
- Zaitch, D., *Traquetos. Colombians involved in the cocaine business in the Netherlands* (Dordrecht, Kluwer Law International 2002).
- Zeven, B., 'Balancerend op de rand van Nederland. De Chinese minderheid in de jaren 1910-1940'. In: G. Benton & H. Vermeulen (red.), *De Chinezen* (Muiderberg, Coutinho 1987).
- Zheng, Y., J. Zhao e.a., 'Validity and reliability of the Chinese Hamilton Depression Rating Scale', *British Journal of Psychiatry*, 152 (1988), pp. 660-664.
- Zhou, M. & C.L. Bankston, 'Social capital and the adaptation of the second generation. The case of Vietnamese youth in New Orleans'. In: A. Portes (ed.), *The new second generation* (New York, Russell Sage Foundation 1996), pp. 197-232.
- Zhou, M., 'Segmented assimilation: Issues, controversies, and recent research on the new second generation', *International Migration Review*, 31 (1997), pp. 975-1008.
- Zijderveld, A.C., *De culturele factor. Een cultuursociologische wegwijzer* (Culemborg, Lemma 2e druk 1988).
- Zijlmans, J., 'Gerefugeerde Juffers (1686-1736). Franse damassocieiteiten te Rotterdam'. In: P. van de Laar, T. de Nijs, J. Okkema & A. Oosthoek (red.), *Vier eeuwen migratie*.

- Bestemming Rotterdam* (Rotterdam, MondiTaal Publishing 1998).
- Zijlmans, J., *Vriendenkringen in de zeventiende eeuw. Verenigingsvormen van het informele culturele leven te Rotterdam* (Den Haag, Sdu 1999).
- Zingraff, M. T. e.a., 'North Carolina Highway traffic and patrol study: "Driving while black"', *The Criminologist*, 25 (2000, 3), pp. 1-4.
- Zizek, S., 'Tegen multiculturalisme: voor een linkse toeëigening van de Europese erfenis'. In: R. Welters, *Multiculturaliteit in perspectief* (Nijmegen, Nijmegen University Press 2000).
- Zola, I., 'Culture and symptoms. An analysis of patients' presenting complaints', *American Sociological Review*, 3 (1966), pp. 615-630.
- Zomerdijk, H.J., *Het muziekleven in Noord-Brabant 1850-1914* (Tilburg, Stichting Zuidelijk Historisch Contact 1982).

Register

- Aberle, D.F. 89
Addis Abeba 155
African-Americans 73
Afrika 143, 151
Afrikaans-Amerikanen 12, 19
Afrikaans(e) 109, 122, 146, 158
Afro-Amerikaanse 19
Agarwal, S.P. 183
Angelsaksische 152
Akkas, S. 240
Albanezen 31
Algerijnen 255
Almond, G.A. 14
Alzheimer, A. 162
Ambon(ese) 355
Amerika 18, 22, 26, 29, 31-33, 214, 219, 222, 227, 229, 350
Amerikaans(e) 8, 13, 21, 25, 30, 31, 57, 72, 118, 150, 158, 171, 209, 212, 214, 220, 222, 223, 226, 229, 231, 232, 241, 248, 249, 252-255, 258, 323, 338, 350
Amerikanen 57, 73, 239, 525, 258, 353, 357, 358
Amsterdam(se) 37, 60, 61, 155, 210, 214, 218, 230, 249, 267, 268, 285, 286-288, 289, 293, 312, 316, 348, 351
Anderson, B. 64
Angenent, H. 211
Anglicaans(e kerk) 78, 184
Ankara 352
An-Na'im, A.A. 199
Antillen 211, 230, 235, 303
Antilliaanse 130, 214, 216, 236, 237, 267
Antillianen 142, 148, 213, 226, 235, 238, 303, 312
Apache-Indiaan 154
Aponte, R. 20
Appiah, K.A. 72
Arabische 158
Archer, M.S. 89
Arendt, H. 113, 126
Arjuna 184
Armeniërs 32, 330
Armstrong 329-331
Artois 289
asjkenazische (joden) 288
Australië(rs) 248, 332, 357
Ayasofya 279, 311
Aziaten 33
Aziatische 73, 164, 180, 253, 347
Azië 19
Baal, J. van 113
Bach, J.S. 59
Bader, V. 238
Banfield, E.C. 11-17, 30
Bangla-Deshi 248
Bankston, C.L. 26, 27
Basch, L. 323, 332
Baumann, Z. 89
Beard, G.M. 158
Beatrix, koningin 142
Beck, A.T. 160

- Beer, P. de 224
 Beijing 116
 Belgen 213
 België 210, 248, 256, 257
 Bellow, S. 52
 Benedict, R. 93, 200
 Bengalen 183, 184
 Benjamin, W. 57
 Berbers 104, 130, 224, 345
 Berg-Eldering, L. van den 235
 Beus, J. de 61
 Bhagwan 345
 Bidney, D. 10
 Bielefeld 210
 Binsbergen, W. van 99
 Bleuler, E. 161
 Bloch, M. 60
 Boas, F. 51, 200
 Boeddha 186
 boeddhist(en) 197, 198, 201
 boeddhistische/boeddhisme 182, 192, 195, 306
 Boer, Th. de 123, 125
 Bolkestein, F. 48, 66, 68
 Bolt, G. 225
 Bongers, W.A. 222
 Bos, S. 286
 boslandcreolen 231
 Bourdieu, P. 57
 Bovenkerk, F. 211, 212, 233, 239, 348
 Boxtel, R. van 146
 Brahman 186
 Braithwaite, R.B. 198
 Brakel, J. van 122, 123
 Brazilië 11
 Britse 183, 220, 299, 316
 Britten 78
 Brown, D.E. 91-94
 Brunt, L. 225
 Brussel 49, 56
 Buikhuisen, W. 234
 Buiks, P.E.J. 235
 Bulgaren 31
 Californië 248
 calvinisme/calvinistisch 11, 21, 289
 Canada/Canadians 69, 255, 331
 Caraïbische gebied 332
 Carr, J.E. 161
 Carrithers, M. 91, 93, 94, 95, 98, 100, 101, 106, 111, 113
 Cassirer, E. 112, 113
 Castro, F. 223, 355
 CBS (Centraal Bureau voor de Statistiek) 78, 211
 Centraal-Europa 30
 Chaliand, G. 323, 329, 330
 Chantepie de la Saussaye 296
 Chicago 30, 201, 219, 265
 China 120, 158, 310, 345
 Chinees-Indische 309
 Chinese 18, 155, 161, 232, 282, 298, 308-310, 330
 Chinezen 19, 32, 161, 213, 250, 307, 308, 330
 Choenni, A. 330, 348
 Chomsky, N. 92
 christelijk(e) 56, 115, 179, 192, 295
 christendom 28, 185, 191, 351
 christenen 131, 182, 186, 194, 197, 345
 Chung Hwa Hui 282
 Clark, K.B. 20
 Clayton, J. 126
 Cloward, R.A. 264
 Cohen, R. 331, 338
 Coleman, J.C. 13, 265
 Colombiaanse 233
 Commissie Verhagen 165
 confucianisme 19, 28, 119
 Couwenberg, S.W. 61
 Creolen 33-35
 Creools(e) 30, 130, 236
 Cressey, D.R. 269
 Crul, M. 270
 Cuba(ans) 12, 25, 27, 223, 355
 Curaçao 216, 235, 236
 Dalai Lama 186
 Dantzig, A. van 159
 De Baarsjes 279, 351
 Delft 284

- Den Haag 59, 267, 289, 295, 298, 301, 308, 309
Derrida, J. 122, 123
Deventer 284
Devereux, G. 152
Dijk, Van 213
Diyanet 310, 351
Dominicaanse Republiek 231
doopsgezinden 296
Dordrecht 290, 299
Doreleijers, Th. 234
Dros, I. 59
Duits(e) 287, 288, 295-302, 330, 353
Duitsers 98, 209, 213, 249, 301, 340
Duitsland 60, 69, 158, 168, 210, 248, 285, 287, 288, 294, 295, 297, 300, 311, 327, 340, 350, 351, 354, 355
Durkheim, E. 262
Duyvendak, J.W. 64
- Eck, C. van 214
Einstein, A. 188
Elazig 230
Elias, N. 51, 236
Eltham 210
Engbersen, G. 231
Engeland 149, 184, 185, 218, 220, 248, 255
Engels(e) 25, 27, 184, 185, 189, 229, 232, 252, 331, 357
Engelsen 98, 152
Entzinger, H.B. 71, 251
Eppink, A. 236
Eskimo's 69
Ethiopië(r) 142, 155, 156, 158, 159, 170
Ethiopische 156, 160
EG (Europese Gemeenschap) 64, 304
EU (Europese Unie) 304, 315
Euro-Americans 73
Europa 11, 48, 49, 60, 62, 120, 145, 200, 218, 229, 240, 248, 252, 257, 258, 310
Europeanen 53
Europese 51, 58, 113, 119, 155, 199, 214, 241, 253, 257, 267, 282, 298, 311, 344, 353
expatrianten 344-346
- Faist, T. 340, 342
feministen 60, 61
Fennema, M. 312, 359
Fijnaut, C. 232
Filipijnse 330
Finkielkraut, A. 112, 123
Flier, F.J. 161
Foster, G. 11-13
Fox, S. 92
Frankrijk 68, 152, 255, 280, 288, 290, 351
Frans(e) 152, 230, 231, 239, 282, 289, 290, 323, 328, 329
Fransen 98
Fries/Friezen 76, 143
Fukuyama, F. 13, 18, 19, 26
fundamentalisme/istisch 66, 67, 115, 203, 252, 254
- Gaay Fortman, B. de 199
Gadamer, H.-G. 122, 123
Gaelic 358
Galileï, G. 188
Gallie, W.B. 49, 50
Ganges 186
Gans, H.J. 20, 327, 257
Gebattel, V.E. von 153
Geertz, Cl. 86, 89, 114, 180
Gemert, F. van 236
Gereformeerde Kerk 290
gereformeerd(en) 103, 279, 295, 296
GGZ (Geestelijke gezondheidszorg) 141, 146-149, 152, 169, 172, 173, 260, 273
Ghanezen 149, 312
Giddens, A. 12
Gilligans, C. 126
Ginkel, R. van 65
Ginsberg, M. 90
Glasgow 218
Glazer, N. 21, 251, 252, 255
Glick Schiller, N. 323
Goffman, E. 233
Goldberg, G. 147, 148
Goldschneider, C. 21, 22
Golfstaten 324, 347
Gombrich, E.H. 53

- Goodenough, W.H. 92
 Goody, J. 8
 Gordon, M.M. 17, 18
 Gottfredson, M.R. 229
 Gouda 284
 Gowricharn, R. 70, 71, 73, 74, 81, 225
 Grapendaal, M. 211
 Green, G. 191, 192
 Grieken 30-33, 35-37
 Griekenland 30, 31
 Griekse 33, 35, 191
 Griffioen, S. 168
 Groningen 211, 231, 300
 Groot-Brittannië 33, 78, 353
 Guangdong 309
- Haan, I. de 74
 Haan, W. de 212, 217, 230, 233
 Haarlem 286
 Habermas, J. 168
 Habib, S.I. 119
 Haen-Marshall, I. 212
 Haïtianen/Haïtiaans 25, 26, 27
 Hammar, T. 337
 Hannerz, U. 9, 20, 98
 Hanson, F.A. 11, 89
 Harrison, L.E. 13, 18, 19
 He, Z. 120
 Hebdige, D. 57
 Hebreeuws 289
 Hegel, G.W.F. 122
 Heitmeyer, W.F. 210
 Helsinki 124
 Henegouwen 289
 Herder, J.G. 51
 Herrnstein, J. 215, 222
 Herskovits, M.J. 90
 Hick, J. 196
 hindoe(s) 185, 186, 189, 191, 192, 194, 201, 345, 352
 hindoeïsme/istische 119, 185, 306, 351
 Hindoestaans(e) 30, 130, 232
 Hindoestanen 33-35, 351, 352
 Hirschi, T. 229, 260, 261, 262, 264
 Hispanics 229, 253
- Hoeven, E. van der 224
 Hofstede, G. 97, 98
 Hollinger, D.A. 73
 Holton, R.J. 13
 Homerus 59
 homo/beweging 60, 61, 69, 70, 104
 Hongarije/Hongaren 303, 305
 Hoogduitse 286-289
 Hopi-Indianen 93
 Höppener, A. 159
 Howard, R. 125
 hugenoten 249, 282, 290, 291, 328
 Humboldt, W. von 55
 Humphrey, N.K. 93
 Huxley, P. 147, 148
- Ieren 159, 330
 Ierland 325
 Iers(e) 159, 330, 349, 357, 358
 India 183, 352
 Indiaanse 253
 Indianen 57, 69, 158
 Indiase 183, 185, 203, 347
 Indigenous-Americans 73
 Indonesië 211, 303, 355, 356
 Indonesische 154, 356
 Iraanse 53
 islam 64, 72, 97, 185, 189, 235, 249, 254, 281, 306, 310, 311, 318, 344, 350, 351, 359
 islamitisch(e) 53, 66, 67, 130, 131, 169, 184, 253, 254, 295, 311, 319, 345, 349, 350, 353
 Israël/Israëlië 21, 76, 323, 329, 350, 358, 359
 Italiaanse 159, 253, 299, 300, 301, 330, 348, 349
 Italianen 30-33, 35-37, 159, 213, 299, 324, 330
 Italië 14, 30, 301, 323, 325, 354
- Japanner(s) 19, 154, 213, 250
 Japan(se) 18, 151, 158, 232, 345, 352, 354, 357
 Javaans 130
 Jeffner, A. 200
 Jezus 131, 181, 186, 189, 194, 195
 Jiddisch 288, 289

- Joden/joden 11, 12, 19, 21, 32, 60, 61, 68, 73, 74, 75,
78, 81, 179, 211, 217, 249, 250, 284, 286, 289, 318,
324, 330, 349
- Joegoslaven/Joegoslavische 213, 235, 237
- Jong, J. de 147
- Jong, L. de 61
- Jood(se)/jood(se) 18, 19, 23, 48, 56, 161, 192, 286,
288, 289, 295, 316, 327, 329, 331, 350, 357, 358
- Joyce, J. 51
- Junger, M. 211, 212, 216, 224-226, 228, 229
- Junger-Tas, J. 228, 233
- Kaapverdiërs 148, 213
- Kant, I. 110, 112, 115
- Karasu, T. 166
- Katendrecht 282
- katholiek(en) 11, 68, 69, 73, 279, 283, 286, 289, 295,
297, 301, 349
- Katholieke Kerk 283, 298
- Kaukasische 167
- Keesing, R.M. 99
- Kennedy, J.F. 330
- Kimmerle, H. 122
- Klapwijk, J. 111
- Klaver, J. 346
- Kleinman, A.M. 150-152, 171
- Gluckhohn, C. 88-91
- Knipscheer, J. 149
- Koch, K. 60
- Koerden 234, 355, 359
- Koerdisch(e) 130, 215, 355
- Kohnstamm, D. 234
- Kooy, S. 145, 146
- Korea 11
- Koreanen 18, 19
- Korf, D.J. 212, 214
- Kornhauser, R.R. 264, 269
- Kortmann, F.A.M. 108, 147
- Kossmann, E.H. 49
- Kraepelin 157, 161
- Krishna 184
- Kroatië 332
- Kroatische 332
- Kroeber, A.L. 88-91
- Kuhn, T.S. 123, 187-189
- Kuiper, J. 218
- Küng, H. 201
- Kuyper, A. 69
- Kymlicka, W. 69
- Lacoste, Y. 330
- Latijns-Amerika(anse) 253, 256, 324, 332
- Latino's 73
- Lawrence, S. 210
- Lea, J. 224
- Leeuw, G. van der 61
- Leff, J. 152
- Leibniz, G.W. 120
- Leiden 260, 296, 297
- Leipzig 296, 297
- Lemaire, T. 121, 122, 200
- Leuw, E. 226, 235, 236
- Lévi-Strauss, C. 89
- Lewis, O. 11-13, 20, 21
- Libanezen 330
- Lieberson, S. 324
- Lijphart, A. 336
- Lille 289
- Limburg(se) 300
- Lindo, F. 257, 279
- Linton, R. 90
- Lippe 300
- Litouwen 288
- Littlewood, R. 152, 163, 169
- Loeber, R. 216
- Löfgren, O. 8, 9
- Londen 210, 218, 325
- Los Angeles 346
- lutheranen 288, 296
- Lutherse Kerk 286-289, 297, 318
- Maas, C.J. 233
- Maastricht 61
- Maatschappij tot Nut van 't Algemeen 55, 296
- MacIntyre, A. 109, 119, 120
- MacLeod, D. 28, 29
- Macpherson 210
- Maleisische 161

- Maliepaard, R. 224
 Malinowski, B. 88, 90
 Mall, R.A. 193
 Manchester 210
 Margalit, A. 75-78
 Marielitos 223
 Marokkaan(se) 49, 52, 72, 104, 130, 143, 210-212,
 214, 216, 224, 225, 228, 229, 232, 235, 236, 239,
 248, 253, 255, 259, 269, 270, 271, 280, 346, 348,
 350, 352, 357
 Marokkanen 51, 52, 56, 97, 142, 148, 149, 211, 213,
 218, 226, 228, 230, 231, 234, 235, 249, 255, 279,
 281, 303, 312, 359
 Marokko 214, 228, 230, 235, 254, 281, 345, 347
 Marshall, T.H. 334
 Martens, P.L. 255, 257
 Masaï 155
 Matute-Bianchi, M.E. 32
 Matza, D. 269
 McClelland, D. 11, 12
 McIntyre, J. 170
 McKay, J. 260
 Mead, M. 143, 144
 Mechanic, D. 171
 Meel, P. 214
 mennonieten 349
 Merens, J.G.F. 232
 Merton, R.K. 264, 349
 Mexicaans-Amerikaans(e) 27, 253
 Mexicaanse 77, 248, 253, 346
 Mexicaanse Amerikanen 255
 Mexico/ Mexicanen 12, 25
 Miami 26
 Middellandse-Zeegebied 214
 Midden-Oosten 253, 254
 Mill, J.S. 115
 Milli Görüş 279, 311, 350, 357
 Minghuan, L. 309, 310
 Mohammed 186, 194, 195
 Molukken 356
 Molukkers 74, 82, 142, 213, 227, 303, 356, 359
 Moluks(e) 130, 281, 303, 305, 329, 356, 357
 Moonies 345
 moslim(s) 130, 131, 186, 192, 194, 196, 198, 210, 253,
 312, 350, 351, 359
 Mourik, M. 61
 Multatuli 58
 Murdock, G.P. 88-91
 Murray, C. 222
 Musschenga, A.W. 110, 128, 129
 Mussolini, B. 222
 Myrdal, G. 20
 Nederduits Gereformeerde Kerk 290
 Nederland(er/se)(n/z) *passim*
 Nederlands-Indië 75, 282, 302, 305
 Needham, J. 119, 120
 Nelken, D. 229
 New Orleans 17, 26
 New York 12, 30
 Newcastle 218
 Niekerk, M. van 33, 34
 Nieuw Zeeland 248
 Nigeria(anse) 152, 232
 Noord-Afrikaanse 230, 239
 Noord-Amerika(anse) 200, 248
 Noord-India 152
 Noord-Italië/Italianen 14, 15, 30, 32
 Noormannen 14
 Noorwegen 361
 North Carolina 221
 nwo (Nederlandse Organisatie voor
 Wetenschappelijk Onderzoek) 99, 123
 Ogbu, J.U. 32
 Ohlin, L.E. 264
 Oost-Aziatische 122
 Oost(en) 187, 303
 Oostenrijk(se) 302, 361
 Oost-Europa/Europese 21, 30, 32, 324, 329, 330
 Oranje 62
 Orleans 26
 orthodox-christelijke 104
 orthodoxe gereformeerden 103
 orthodox-lutherse 288
 Orwell, G. 116
 Pakistaanse 130
 Pakistani 248
 Palestijnen 75, 330, 359

- Panhuysen, B. 285
 Parijs 122, 325
 Park, R.E. 324
 Parvati 186
 Pearl Harbour 353
 Peloponnesus 30, 31
 Penninx, R. 129, 142
 Perlmann, J. 19, 21, 22, 26, 39
 Piattoni, S. 15
 Piemonte 290
 Pittsburgh 266
 Plato 51, 168
 Ploeg, R. van der 47, 55
 Poggi, G. 12
 Polanyi, M. 188
 Polen/Polen/Poolse 288, 300, 324, 325, 349, 357
 Popper, K. 75
 Port, M. van de 237
 Portes, A. 16, 17, 24, 25, 27-29, 36, 340-343
 Portoricanen 12, 151
 Portuge(e)s(e) 253, 286, 288, 289, 329
 Portugezen 256
 Praag 116, 288
 Prins, K.S. 228
 Procee, H. 107-109, 128, 129, 167-169
 protestanten 73
 protestants(e) 69, 283, 286, 289, 301, 350
 Pruisische 287, 300
 Punjabi Sikhs 25
 Putnam, R.D. 13-16, 26, 30, 161
 Pye, L. 14

 Quint, H. 229

 Raad van Europa 203
 Rabat 352
 Rageau, J.-P. 323, 329, 330
 Rahner, K. 195
 Raina, D. 119
 Rainwater, L. 20
 Randstad 233
 Rath, J. 311
 Ravenstein, Van 222
 Rawls, J. 73-77, 107, 108, 114-118, 120

 Reagan, R. 330
 Reiner, R. 220
 Rembrandt 61
 remonstranten 296
 Renan, E. 112
 RIAGG (Regionale Instelling voor Ambulante
 Geestelijke Gezondheidszorg) 148, 149, 166
 Rickert, H. 112
 Riffijnen 228
 Rifgebied 236
 Righart, H. 60
 Ritenbaugh, C. 167
 rmo (Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling)
 50
 rms (Republik Maluku Selatan/Republiek der
 Zuid-Molukken) 355, 356
 roob (Raad voor het Openbaar Bestuur) 144
 Rockefeller, S.C. 122
 Rome 14
 Rommes, R. 288
 Rooms-Katholieke Kerk 349
 rooms-katholieke(n) 103, 324, 325, 349
 Roosevelt, F.D. 330
 Rossum, W. van 238
 Rotterdam(se) 64, 148, 260, 263, 267, 268, 282, 290,
 293, 297-300, 308, 311
 Rovers, B. 233
 Roy, R. 184, 185
 Ruhrgebied 300
 Rushdie, S. 311
 Rusland 300
 Russisch(e) 21, 233, 325
 rvz (Raad voor Volksgezondheid en Zorg) 141,
 149, 173

 Sahlins, M. 89
 Sampson, R.J. 260, 265
 San, M. van 210, 236
 Sandel, M. 116
 Sansone, L. 236
 Scandinavische/Scandinaviërs 149, 249, 257, 287
 Scheffer, P. 16, 48, 61, 66, 67, 71, 82, 144, 145, 231
 Scheveningen 298
 Schiedam 284

- Schilderswijk 225
 Schnabel, P. 17, 41, 66, 67, 71, 144, 145, 231
 Schneider, J. 15
 Schöpflin, G. 54
 Schotse 218
 SCP (Sociaal en Cultureel Planbureau) 55, 61, 78, 225
 Segal, R. 330
 Sellin, Th. 214, 223, 238, 241, 269
 Shakespeare, W. 51
 Shaw, C.R. 260
 Sheffer, G. 323, 329-333
 Shiva 186
 Short Jr., J.F. 222
 Shweder, R.A. 152
 Sicilië 222
 Siegel, D. 233
 Sikh 214
 Simon, R.J. 324
 Skrbis, Z. 332
 Sloveense 145
 Smith, A.D. 330
 Smith, D.J. 220
 Smith, W.C. 185
 soennitische 351
 Somalische 215
 Sombart, W. 11, 12
 Soomeren, Van 213
 Sowell, T. 18, 22
 Spaans 229
 Steinberg, S. 13, 18, 22-24
 Steunebrink, G. 143
 Steijlen, F. 356
 Stol, W.Ph. 213
 Struijs, A. 169
 Stuyling de Lange, J. 233
 Süleymanlı 311, 351
 Sunier, T. 311
 Surinaams(e) 130, 211, 231, 232, 235, 236, 253, 267, 281, 348, 351
 Suriname 33, 34, 214, 230, 303, 352
 Surinamer(s) 30, 52, 142, 148, 149, 213, 214, 224, 232, 235, 238, 248, 312, 357
 Sutherland, E.H. 269
 svb (Sociale Verzekeringsbank) 230
 Swaan, A. de 57
 Szanton Blanc, C. 323
 Taiwan(ese) 151, 152
 Tamaela, C.I. 356
 taoïsten/taoïstische 119, 198
 Tarrow, S. 15
 Taylor, C. 68, 69, 72, 77, 119, 121-123
 Tennekes, J. 142, 168
 Tesser, P.T.M. 228
 Thorbecke, J.R. 49, 54
 Tilburg, W. van 211
 Tillie, J. 312, 359
 Timmerman, H. 233
 Tolstoj, L. 52
 Tonry, M. 220, 234
 Torre, E.J. van der 213
 Tsjechen 305
 Tsjecho-Slowakije 303
 Tsoukalas, S. 33
 Turk 72, 143, 327
 Turken 37, 56, 69, 767, 142, 148, 149, 210, 213, 225, 228, 235, 249, 255, 271, 279, 281, 303, 307, 311, 312, 319, 333, 350, 355, 357, 359
 Turkije 38, 64, 214, 281, 310, 311, 351, 355
 Turkse 37, 38, 40, 49, 64, 130, 143, 155, 210-212, 214, 215, 224, 228, 232, 238, 240, 248, 253-257, 269, 270, 279, 280, 310, 312, 313, 318, 340, 347, 348, 350-352, 359
 Tylor, E.B. 51
 Utrecht(se) 230, 267, 284, 286-288
 Vecoli, R.J. 323
 Veenman, J. 227, 232, 250, 269
 Veer, P. van der 231, 232
 Verba, S. 14
 Verenigd Koninkrijk 210
 Verenigde Naties 64
 Verenigde Staten/USA 11-13, 18-21, 24, 30, 32, 33, 36, 69, 73, 118, 149, 158, 164, 170, 199, 220, 223, 227, 229, 233, 248, 252, 255, 257-259, 324, 325, 327, 330, 332, 340, 349, 353-355, 357, 358

- Verre Oosten 119, 151
 Vertovec, S. 331, 332, 335, 338
 Verwilghen, M. 210
 Vietnamezen/Vietname(e)s(e) 17, 25, 26, 27
 Virginia 199
 Vishnu 186
 Viskil, I. 230
 vN-subcommissie voor de Bescherming van
 Minderheden 248
 Voskuil, J.J. 61
 Vree, F. van 61
 vrouwen 69, 70, 77, 78

 Waalse Kerk 282, 286, 289-291, 296
 Waldenzen 290, 291
 Waldinger, R. 40
 Walen 289, 291
 Walgrave, L. 210
 Wallage, J. 211
 Walzer, M. 116
 Wasserman, G. 222
 Waters, M.C. 227
 Weber, A. 113
 Weber, M. 11, 12, 19, 22, 113
 Werdmolder, H. 214, 235
 West(en) 52, 58, 68, 119, 120, 123, 125, 158, 187, 304
 West-Europa 158, 164, 200, 209, 230, 231, 248, 256,
 327, 333, 334, 349, 351, 361
 Westfalen/Westfaalse 286, 328
 West-Indiërs 248, 255
 West-Indische 227
 WHO (World Health Organization) 150, 153
 Wikström, P.-O. 260, 266
 Willem I 289
 Williams, R. 51, 52, 58
 Wilson, J.Q. 215
 Wilson, W.J. 19-22
 Winch, P. 110

 Winnicots, D. 153
 Wiredu, K. 110
 Wirth, L. 248
 Wissler, C. 88, 90
 Wittgenstein, L. 50, 188, 190, 193
 wodc (Wetenschappelijk Onderzoeks- en
 Documentatiecentrum) 226, 235
 Wouters, C. 236
 wrr (Wetenschappelijke Raad voor het
 Regeringsbeleid) 305
 Wubben, H.J.J. 298

 Yengoyan, A.A. 113
 Yeşilgöz, Y. 229, 233, 236
 Yorubas 152
 Young, I. 68, 69
 Young, J. 218, 224

 Zaitch, D. 223, 233
 Zambiaanse 103
 Zhejiang 309
 Zhou, M. 17, 26, 27
 Zigeuners 61, 142, 217, 284
 Zingraff, M. 221
 Zizek, S. 145, 146
 Zuckerman, A.S. 21, 22
 Zuid-Amerika(anse) 214, 349, 354
 Zuid-Europa/Europese 30, 256, 257
 Zuid-Europeanen 229, 248, 256, 257
 Zuid-Italië/Italianen 13-16, 30, 31, 32
 Zuid-Koreanen 250
 Zuid-Molukken 355
 Zuidoost-Azië/Aziaten 151, 257
 Zulu's 52
 Zuthpen 284
 Zwan, A. van der 71
 Zweden/Zweeds(e) 251, 255, 257
 Zwitserland 248, 256, 257, 361

Over de auteurs

PROF. DR. H. VAN AMERSFOORT (*1937) is emeritus hoogleraar sociale geografie met inbegrip van de bevolkingsgeografie, aan de Universiteit van Amsterdam.

PROF. DR. F. BOVENKERK (*1943) is cultureel antropoloog en werkt als hoogleraar criminologie aan het Willem Pompe Instituut voor Strafrechtswetenschappen, Universiteit van Utrecht.

PROF. DR. S. GRIFFIOEN (*1941) studeerde economie en wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit Amsterdam en promoveerde daar met een proefschrift over het denken van Hegel. Van 1979 tot 2002 was hij hoogleraar sociale wijsbegeerte en nu is hij bijzonder hoogleraar cultuurfilosofie aan de faculteit Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit, Amsterdam.

PROF. DR. J. JUNGER-TAS (*1930) was van 1989 tot 1994 hoofd van het WODC (Wetenschappelijk Onderzoek- en Documentatiecentrum van het ministerie van Justitie) en is sindsdien als hoogleraar jeugdcriminologie verbonden aan de Université de Lausanne en als fellow aan het E.M. Meijersinstituut van de Universiteit Leiden.

DR. S. KOENIS (*1955) studeerde filosofie en promoveerde aan de Universiteit van Groningen; momenteel is hij als universitair hoofddocent verbonden aan de capaciteitsgroep Wijsbegeerte van de faculteit der Cultuurwetenschappen, Universiteit Maastricht.

PROF. DR. F. KORTMANN (*1942) studeerde psychiatrie, is psychoanalytisch psychotherapeut en als hoogleraar transculturele psychiatrie verbonden aan het Universitair Medisch Centrum 'St Radboud' van de Katholieke Universiteit Nijmegen.

PROF. DR. J. LUCASSEN (*1947) studeerde geschiedenis in Leiden en promoveerde in 1984 in Utrecht op *Naar de kusten van de Noordzee. Trekarbeid in Europees perspectief, 1600-1900*. Sinds 1988 is hij verbonden aan de onderzoeksafdeling van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis. Tevens is hij bijzonder hoogleraar bij de geschiedenisafdeling van de Vrije Universiteit, Amsterdam.

PROF. DR. R. PENNINX (*1948) studeerde culturele antropologie in Leiden en promoveerde in Amsterdam; hij is directeur van het Instituut voor Migratie en Etnische Studies (IMES), Universiteit van Amsterdam.

PROF. DR. A. DE RUIJTER (*1945) studeerde culturele antropologie en is sinds 1983 hoogleraar culturele en sociale antropologie aan de Universiteit Utrecht. Daarnaast is hij sinds 2000 hoogleraar Sociale Wetenschappen aan de Katholieke Universiteit Brabant en vanaf de start voorzitter van de NMPS-stuurgroep.

DR. M. SCHROVER (*1959) studeerde journalistiek en geschiedenis in Utrecht en promoveerde aldaar; zij werkt op de onderzoeksafdeling van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis in Amsterdam.

PROF. DR. J. TENNEKES (*1936) studeerde sociale geografie en promoveerde in 1970 op het cultuurrelativisme in de Amerikaanse culturele antropologie. Van 1979 tot 2001 was hij hoogleraar culturele antropologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

PROF. DR. H. VERMEULEN (*1936) studeerde culturele antropologie in Utrecht en promoveerde in 1970 aan de Cornell University in Amerika. Hij is emeritus hoogleraar en was tot januari 2002 *co-director of research* van het Instituut voor Migratie en Etnische Studies, Universiteit van Amsterdam.

PROF. DR. H.M. VROOM (*1945) studeerde theologie, met als specialisatie godsdienstwijsbegeerte, aan de Vrije Universiteit Amsterdam; studieverblijven in Oxford en aan Harvard University. In 1978 schreef hij zijn proefschrift over theologie als discipline. Hij specialiseerde zich in hermeneutiek en 'religieus pluralisme en multiculturaliteit' en is als hoogleraar godsdienstwijsbegeerte verbonden aan de faculteiten Wijsbegeerte en Theologie van de Vrije Universiteit, Amsterdam.

