

In: *Migrantenstudies*, 2005, jaargang 21, nummer 4, pp. 160-177

Over nut en nadeel van het begrip ‘cultuur’ in migratie- en etnische studies

Een rondetafelgesprek in De Waag op de Nieuwmarkt te Amsterdam,

2 mei 2005.

Gespreksleiding en verslag: **Baukje Prins en Betty de Hart**

Inleiding

Nederlandse onderzoekers op het terrein van minderheden en integratie hebben zich altijd al bezig gehouden met vragen rondom nut en nadeel van het begrip ‘cultuur’. Zo ontstond al in de eerste nummers van *Migrantenstudies* een verhit debat tussen de cultureel antropoloog Hans Tennekes en de psycholoog Andreas Eppink. Tennekes verdedigt een constructivistische visie op cultuur als een samenhangend complex van betekenissen (Tennekes 1985). Cultuur komt volgens hem enerzijds tot uiting in ongereflacteerd en vanzelfsprekende alledaagse praktijken, anderzijds in ideeën en voorstellingen over hoe de dingen nu eenmaal zijn, in legitimaties die de alledaagse praktijken verklaren. Elke cultuuranalyse, zo stelt hij, moet noodzakelijkerwijs werken met ideaaltypen. Maar dat zorgt wel voor een dilemma: enerzijds zal een onderzoeker het risico van stereotypering willen vermijden, anderzijds zal hij willen voorkomen dat zijn cultuuranalyse ‘de dood van de duizend kwalificaties en nuances’ sterft. Tennekes verwijt Eppink dat hij uitgaat van een naïef begrip van cultuur, en door zijn grofmazige onderscheidingen niet ontkomt aan het risico van stereotypering. Zelf, zo maakt hij in een later artikel duidelijk, geeft hij de voorkeur aan theorieën waarin de noties van etniciteit en etnisering centraal staan, omdat hierin de juiste balans wordt gevonden tussen verklaringen van cultuurverandering in termen van de eigen dynamiek van cultuur enerzijds, en van veranderende belangen- en machtsverhoudingen anderzijds (Tennekes 1986a).

In een getergde reactie stelt Eppink dat het hem in zijn onderzoek naar interculturele communicatie primair niet gaat om de wetenschappelijke benadering, maar ‘om de praktische implicaties van “iets” dat kennelijk meespeelt wanneer mensen met verschillende achtergronden met elkaar communiceren’ (Eppink 1986). Hij zou de term zelf liever vermijden, maar dat ‘iets’ wordt nu eenmaal vaak ‘cultuur’ genoemd. Eppink beschouwt cultuur primair als het geheel van referentiekaders van een individu ‘welke zijn gevormd door ervaringsgegevens die iemands “kijk” op de zogenaamde werkelijkheid bepalen’. Deze referentiekaders resulteren in verschillende communicatiecodes, en dus in problemen in interculturele communicatie. Als je die problemen wil begrijpen en oplossen, dan kun je niet om het begrip cultuur heen. Eppink daagt Tennekes uit om zijn theoretische benadering van cultuur eerst maar eens operationeel te maken, en voorspelt dat dan zal blijken dat de meeste verschillen die Tennekes tussen hun beider benaderingen van cultuur meent waar te nemen, zullen verdwijnen.

Twintig jaar later lijkt ‘cultuur’ in ons alledaagse taalgebruik steeds meer een gemeenplaats geworden. Alles kan tegenwoordig worden opgevoerd als aspect van (een) cultuur: etniciteit, religie, gender, zelfs klasse, zijn begrippen geworden die primair verwijzen naar verschillende levensstijlen en visies op het goede leven. Het begrip ‘cultuur’ lijkt de status van gezonken cultuurgoed te hebben verkregen. Zoals de Britse cultureel antropoloog Adam Kuper het eens formuleerde: ‘for anthropologists, culture was once a term of art. Now the natives talk culture back at them’ (Kuper 1999: 2). De vanzelfsprekendheid van het begrip cultuur in het alledaags taalgebruik betekent echter niet dat de term in de wereld van het wetenschappelijk onderzoek minder omstrede is geworden. Integendeel. In onderzoek dat zich concentreert op cultuur, zo stellen de sceptici, wordt cultuur vaak gereïficeerd en gehomogeniseerd. Individuen worden daardoor gereduceerd tot de passieve vertegenwoordigers van ‘hun’ cultuur, tot ‘cultural dopes’. De term cultuur dreigt zo ‘a tool of making other’ te worden. De antropologe Lila Abu-Lughod kiest daarom voor het alternatief van wat zij aanduidt als ‘tactical humanism’ en ‘ethnographies of the particular’. Zij wil middels haar onderzoek aantonen ‘that others live as we perceive ourselves living – not as automatons programmed according to “cultural” or social roles, but as people going through life wondering what they should do, making mistakes, being opinionated, vacillating, trying to make themselves look good, enduring tragic personal losses, enjoying others, and finding moments of laughter’ (Lila Abu-Lughod 1993: 27).

Toch blijven de meeste onderzoekers ervan overtuigd dat het begrip ‘cultuur’ voor het doen van onderzoek naar inter-etnische verhoudingen en integratie onmisbaar is. Volgens Ulf Hannerz is het ‘the most useful keyword we have to summarize that peculiar capacity of human beings for creating and maintaining their own lives together’ (Hannerz 1996). En ook Clifford Geertz meent dat: ‘Whatever the infirmities of the concept of “culture” (...) there is nothing for it but to persist in spite of them’ (Geertz 1995: 43).

Maar de vraag naar de betekenis van cultuur is daarmee niet verdwenen. Is cultuur nu vooral een product van menselijk handelen of een structuur die de voorwaarden bepaalt waaronder mensen kunnen handelen? Is cultuur een gegeven of een constructie? Of kunnen we het zelfstandig naamwoord ‘cultuur’ maar beter vervangen door constructies met het adjectief, zoals ‘culturele gewoonten’, ‘culturele praktijken’ of ‘culturele artefacten’? Welke conceptuele opposities sturen het gebruik van het begrip ‘cultuur’ eigenlijk: cultuur *versus* natuur, alledaagse/lage cultuur *versus* hoge Cultuur, traditionele *versus* moderne culturen, primitief *versus* beschaafd – en welke ethische en politieke implicaties heeft dat?

De meer *sophisticated* antwoorden op deze vragen zullen vanzelfsprekend zoeken naar een dialectische middenweg. Zo is daar de beroemde semiotische definitie van Clifford Geertz: ‘man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs’ (Geertz 1993: 5). Volgens Bhikhu Parekh is cultuur ‘a precondition and a context as well as a product of human choices, a source of constraint which is also a medium of creativity’ (Parekh 2000: 153), terwijl Pierre Bourdieu zijn begrip *habitus* propageert als een concept dat de onderzoeker in staat stelt moeilijke of/of keuzes als die tussen determinisme *versus* vrijheid, individu *versus* samenleving, of geconditioneerdheid *versus* creativiteit te omzeilen (Bourdieu 1990: 55).

Dergelijke genuanceerde definities geven echter weinig uitsluitel over de implicaties voor de praktijk van empirisch onderzoek. Welke heuristische functies vervult het concept cultuur in empirisch onderzoek, wat maakt het zichtbaar, wat wordt erdoor aan het oog onttrokken? Wat is het nut, wat het nadeel van een focus op cultuur? En hoe verhoudt cultuur zich tot andere analytische noties, zoals sekse, etniciteit, klasse, netwerken of gemeenschappen?

Een aantal van deze kwesties legden we voor aan een viertal deskundigen (twee ‘senior’ en twee ‘junior’-onderzoekers) op het terrein van etnische en migratiestudies in Nederland, te weten:

Lotty Eldering (LE) is cultureel antropoloog en minderhedenonderzoeker van het eerste uur. Als maatschappelijk begeleider van Marokkaanse gezinnen werd zij begin jaren zeventig geconfronteerd met het probleem van de ongewisse verblijfsduur van buitenlandse werknemers en hun gezinnen: moest hulpverlening nu gericht zijn op terugkeer naar het land van herkomst of op permanent verblijf in Nederland? Deze vraag lag ten grondslag aan een onderzoek waarin zij 45 gezinnen intensief volgde, in zowel Marokko als in Nederland. In 1978 promoveerde zij op het proefschrift *Marokkaanse gezinnen in Nederland*. In 1982 werd Eldering aangesteld als hoogleraar Onderwijskunde aan de UvA, en vanaf 1987 tot haar emeritaat in 2002 was zij hoogleraar Interculturele Pedagogiek aan de Universiteit van Leiden. Voor haar afscheid schreef zij haar overzichtswerk: *Cultuur en Opvoeding* (2003). Sinds haar emeritaat heeft Eldering weer contact opgenomen met een aantal gezinnen uit haar eerste onderzoeksgroep.

Flip Lindo (FL) studeerde sociologie en culturele antropologie aan de Universiteit van Amsterdam. Tegenwoordig is hij senior onderzoeker aan het Instituut voor Migratie en Etnische Studies (IMES) van de UvA. Via zijn eerste onderzoek in Griekenland onder leiding van Hans Vermeulen is Lindo in het minderhedenonderzoek gerold. In 1996 verdedigde hij zijn proefschrift waarin hij het onderwijsgedrag van kinderen van Portugese en Spaanse immigranten vergeleek met dat van de kinderen van Turkse immigranten. Vervolgens onderzocht hij de tumultueuze ontwikkelingen en conflicten in Amsterdamse de wijk De Baarsjes. Lindo deed daarnaast uiteenlopende vormen van beleidsonderzoek, onder meer internationaal vergelijkend onderzoek, onderzoek naar de rol van minderhedenorganisaties in Nederland en naar het gedrag van randgroepjongeren in Rotterdam Zuid.

Maayke Botman (MB) studeerde Engelse Taal & Letterkunde, met als specialisatie Amerikanistiek. Daarbinnen concentreerde zij zich de studie van van de Afro-Amerikaanse en Caribische literatuur en cultuur. Van daaruit is ze te rade gaan bij uiteenlopende disciplines die zich bezighouden met kwesties van identiteit en etniciteit, zoals antropologie, sociale wetenschappen, literatuurwetenschappen en vrouwenstudies. Na haar afstuderen werkte zij zes jaar buiten de universiteit. Momenteel is Botman werkzaam als Aio bij de projectgroep Vrouwenstudies van de Faculteit Letteren, Universiteit Utrecht. Zij doet onderzoek naar representaties van etnisch gemengde identiteit in hedendaagse Nederlandse cultuuruitingen, waarbij ze vooral kijkt naar constructies en intersecties van gender, etniciteit en natie.

Jan Dirk de Jong (JDJ) studeerde sociologie aan de Universiteit van Amsterdam Hij is nu Aio bij de vakgroep Strafrecht en Criminologie van de RijksUniversiteit Groningen, en gastdocent bij de vakgroep Sociologie en Antropologie aan de Universiteit van Amsterdam. Zijn eerste veldonderzoek betrof de rellen in 1998 op het August Allebé plein (Slotervaart/Overtoomse Veld), waar veel Marokkaanse jongeren bij waren betrokken. Voor zijn afstudeerscriptie volgde De Jong een aantal Marokkaanse buurtvaders: hij onderzocht hun visie op de rol van hun cultuur en hoe zij deze visie verwerkten in de manier waarop zij de jongens in hun wijk probeerden aan te spreken op hun gedrag. Voor zijn promotieonderzoek concentreert hij zich op de 'straatcultuur' van Marokkaanse jongeren zelf: wat voor groepsdynamiek speelt zich op straat af, wat voor groepscultuur komt daar uit voort?

MS: Zou ieder van jullie kort kunnen aangeven welk nut en welk nadeel het begrip 'cultuur' voor je eigen onderzoek heeft?

JDJ: Aan de ene kant heeft het begrip cultuur een belangrijke functie in mijn onderzoek. Ik ga na hoe de Marokkaanse jongens met wie ik heb opgetrokken elkaar beïnvloeden in delinquent gedrag. Een onderdeel van mijn analyse heeft betrekking op de gedragsverwachtingen die je aan een groep toeschrijft. Aan de andere kant beschouw ik cultuur als een dynamisch proces. Het voordeel van het begrip cultuur is dat het mij in staat stelt belangrijke aspecten van delinquent straatgedrag te duiden. Het nadeel ervan is dat, wanneer ik iets vertel over mijn onderzoek, mensen cultuur vooral associëren met etniciteit en religie. Ze verwachten vaak dat daar alle verklaring vandaan moeten komen, terwijl ik meer geïnteresseerd ben in de vraag hoe cultuur in deze specifieke groep van jongens tot stand komt. Omdat 80% van die groep Marokkaans is, is het logisch dat er ook iets van Marokkaanse elementen in naar voren komt. Maar het is onzinnig om over de Marokkaanse cultuur te spreken zoals die bijvoorbeeld in de thuissituatie veel prominenter op de voorgrond zal treden dan in het straatgedrag van de jongens.

LE: Ik vind cultuur een geweldig begrip, ik zou het ook niet kwijt willen. In het gewone taalgebruik spreekt men inderdaad van cultuur zonder te vertellen wat men hiermee bedoelt. Maar dat politici en beleidsmakers zo slordig met dit begrip omgaan is geen reden om het af te schaffen, zij vormen niet mijn publiek. Cultuur verwijst voor mij naar een soort van referentiekader waarover mensen beschikken: enerzijds als een min of meer collectief geheel, anderzijds als de individuele reacties op dat geheel. Aan de ene kant is cultuur dus een gegeven, aan de andere kant een soort van reconstructie. Ik hou me ook veel bezig met individuele variatie en met acculturatie-verschillen. Wat ik wel belangrijk vind is dat een auteur zijn eigen begrip van cultuur expliciteert. In het debat over integratie of acculturatie mankeert het daar nogal eens aan, en zo krijg je vanaf het begin al spraakverwarring. Het grootste nadeel van de term cultuur is wel dat het in handen van leken, zoals beleidsmakers, hulpverleners, of politici een stereotiep beeld oproept. Maar dat is geen reden om het af te schaffen, integendeel. Het verplicht je als wetenschapper des te meer om duidelijk maken dat cultuur fungeert als een referentiekader, waaraan mensen vervolgens heel verschillende invullingen geven.

MB: Vanuit Letteren kijken wij primair naar materiële cultuur, naar culturele artefacten, terwijl vanuit Vrouwenstudies ook de rol van mannelijkheid en vrouwelijkheid belangrijk is. Voor mij is cultuur een begrip met een problematische geschiedenis. Zeker in de huidige context van discussies over de multiculturele samenleving vind ik het belangrijk je te realiseren dat de notie van cultuur een sterk koloniale nationalistische en elitaire geschiedenis heeft. Helaas wordt cultuur zo snel als een natuurlijk,

een vaststaand iets gedefinieerd. We zouden in Nederland meer moeten nadenken de verwevenheid van het cultuurbegrip met etniciteit en ras. In het dominante vertoog krijgt cultuur vaak een raciale en etnische invulling. In mijn onderzoek houd ik me vooral bezig met de vraag onder welke omstandigheden culturele artefacten tot stand komen. Bepaalde verhalen komen alleen onder bepaalde maatschappelijke omstandigheden tot stand. Zo wordt interetniciteit alleen een *issue* in een context waarin etniciteit belangrijk is. Bij de beantwoording van mijn onderzoeksvraag kan ik niet om de kwestie van macht heen, dat begrip vind ik misschien nog wel belangrijker dan het begrip cultuur. Maar zeker als je, zoals ik, bezig bent met gemengde etnische identiteit, kun je ook niet zonder die notie van cultuur. In de teksten die ik bestudeer, ga ik vooral na hoe cultuur betekenis krijgt, en welke ruimte er is om veranderingen in cultuur te articuleren: welke mogelijkheden zijn er om te spreken over interetniciteit, of over hybriditeit?

FL: Ik ben het in grote lijnen met Lotty eens: ik vind dat een onderzoeker het begrip moet gebruiken, mits hij of zij het goed kan definiëren. Dan kan een verhelderende werking hebben voor datgene wat de auteur wil beweren. Het punt is alleen dat ik het begrip cultuur zelf eigenlijk helemaal niet meer gebruik, ik merk dat ik er steeds minder aan hecht, ik kan heel goed zonder. Zelfs in mijn proefschrift, dat toch als titel heeft *Maakt cultuur verschil?* komt het begrip amper voor.

LE: Maar was de conclusie van je onderzoek niet dat cultuur toch wèl verschil maakt?

FL: Ja, dat klopt. Cultuur maakt verschil, maar het hangt ervan af wat je er onder verstaat. In de analyse van mijn materiaal gebruik ik het begrip niet – alleen aan het eind van de analyse kun je bepaalde bevindingen kennelijk samenvatten met behulp van de notie cultuur. Ik heb voor mijn dissertatie de gedragspatronen onderzocht van mensen in een gemeenschap, onder meer in vrij kleine regionale Turkse migrantengemeenschappen, waar mensen erg op elkaar letten. Die gedragspatronen zijn gedeeltelijk geïnternaliseerd, maar voor een deel ook niet. Je ziet dat concrete druk vanuit de gemeenschap ertoe kan leiden dat mensen zich houden aan de normen die hen worden opgelegd, maar daarmee is het niet zo dat men de normen waar men naar leeft ook zelf onderschrijft. Met name jongeren leggen zich op sommige punten bij die gedragsnormen neer omdat ze hun ouders niet voor het hoofd willen stoten - niet omdat ze het er zelf mee eens zijn. Bovendien kan ook de houding van ouders verschuiven, ze kunnen verschillende prioriteiten stellen die meer of minder gunstig zijn voor de schoolloopbaan van hun kinderen. Dus als je verdisconteert dat cultuur dynamisch en veranderlijk is, oké, dan maakt cultuur verschil. Maar in de ene gemeenschap verloopt dat proces wel anders dan in de andere. Een kleine gemeenschap van Turken in Amsterdam die bijvoorbeeld zeven families, zeg vijftig mensen omvat, kent een andere dynamiek dan een grotere migrantengemeenschap in Groningen of in Berlijn, ook al zijn de mensen afkomstig uit dezelfde Turkse regio. Zo maakt het ook verschil of er bijvoorbeeld families in aanwezig zijn die nog het een en ander te verdelen hebben, zoals eigen bedrijfjes waar mensen kunnen werken - ook dat kan de druk op mensen om zich te conformeren vergroten.

MS: *Zou je kunnen zeggen dat het begrip 'gedragspatronen' in jouw proefschrift de plaats inneemt van begrip 'cultuur'?*

FL: Ja, ja, ik denk het wel. En zo zijn er wel meer prachtige klassiek antropologische en sociologische begrippen die nog steeds heel bruikbaar zijn, ook in onderzoek naar etnische minderheden. Denk bijvoorbeeld aan de rol van instituties.

MS: *Het begrip cultuur laat zich eigenlijk heel goed vervangen door begrippen als gedragspatronen en instituties?*

LE: Daar ben ik het toch niet mee eens. Ik denk dat je ook rekening moet houden met de manier waarop andere disciplines het begrip cultuur gebruiken. Ik vind Flips voorbeeld heel mooi, omdat het duidelijk maakt dat bepaalde groeperingen bepaalde collectieve denkschema's hanteren, maar dat er tegelijkertijd verschillen zijn, bijvoorbeeld tussen generaties, naar de mate waarin men zich daaraan conformeert. De antropoloog Tennekes heeft ooit een drietal mooie metaforen voorgesteld. Hij maakte een onderscheid

tussen cultuur als *kennis* (omtrent de wereld), cultuur als *spel* (ofwel: regelgeleid gedrag) en cultuur als *model van en voor de werkelijkheid* (je ouders geven je een model van de werkelijkheid, maar je moet zelf zien hoe je die werkelijkheid gestalte geeft).¹ Daarom vind ik het persoonlijk een vorm van verschraling wanneer we alleen nog maar zouden kijken naar culturele gedragspatronen en praktijken.

MS: Dus: cultuur gaat niet alleen over gedrag, maar ook over collectieve representaties, denkschema's, cognitieve raamwerken....?

LE: Ja, inderdaad. Bijvoorbeeld wanneer je, zoals Flip ook aangaf, het gedrag van Turken in de ene enclave vergelijkt met het gedrag van Turken in een andere, dan is het interessant om na te gaan: welke culturele representaties hebben mensen in hun hoofd, en waarom gedragen ze zich in het ene domein zuss en in het andere zo?

MS: (tegen JDJ): Ik zag jou je hoofd schudden ...

JDJ: Ik denk dat mensen zich altijd *evenveel* conformeren aan allerlei groepsculturen waarmee ze in aanraking komen. Alleen de *mate* waarin ze zich op de ene dan wel de andere groepscultuur richten hangt af van de sociale identiteit die op dat moment actief is. En dan denk ik natuurlijk weer aan mijn Marokkaanse jongens. Ik neem aan dat op het moment dat zij thuis zijn, of in de moskee, dat er dan allerlei culturele voorstellingen in hun hoofd een rol spelen die te maken hebben met de Marokkaanse cultuur, of met de islamitische cultuur. Maar op het moment dat zij - en dat zal voor christelijke jongens in een of ander dorp in Nederland een paar jaar geleden ook gegolden hebben - uit die familiale of die religieuze context stappen, en met een andere groep in aanraking komen, kunnen ook andere, 'on-islamitische' en 'on-Marokkaanse', gedragsverwachtingen veel zwaarder tellen. Hetzelfde geldt voor de cultuur van de ouders, waar sommige normen en gewoonten nog steeds gereproduceerd worden en andere niet. Ook dat zul je moeten proberen te verklaren. Maar voor de uitkomst, voor het handelen van de jongens, stel ik de groepsculturen van andere oriëntatiesferen waarin ze zich bevinden gelijk aan de cultuur van thuis. Eén daarvan is de groep op straat, andere zijn groepen op school, van de sportclub of van het werk.

MB: Ik ben het daarmee helemaal eens. Met een exclusieve focus op cultuur loop je het risico dat je een aantal andere significante categorieën over het hoofd ziet, zoals de categorieën van sekse en seksualiteit. Bijvoorbeeld: als er over 'jongeren' wordt gesproken, gaat het dan alleen over jongens, of gaat het ook over meisjes? En als je bijvoorbeeld geen oog hebt voor de invloed van de Amerikaanse hiphopcultuur op Marokkaanse jongeren, dan zie je het dynamische en heterogene karakter van hedendaagse jongerenculturen, inclusief de Marokkaanse jongerencultuur, over het hoofd.

LE: De antropoloog Goodenough heeft wel eens gezegd: je moet eigenlijk uitgaan van *activiteiten* en van *participanten*. Met name jongeren uit immigrantengezinnen participeren in activiteiten en contexten die gerelateerd zijn aan verschillende culturen, ze worden geconfronteerd met verschillende referentiekaders waaruit ze moeten kiezen,. Dat is volgens mij ook het kenmerkende van de situatie van acculturatie. Antropologen zeggen altijd: er is een hoge islam en er is een volksislam. Maar er zijn nu feministische antropologen die stellen: er is de islam van de mannen, die hebben de koran en de teksten bestudeerd, en er is de islam van de vrouwen, en die bestaat vooral uit oraal overgedragen tradities waarin mannen een veel minder belangrijke rol spelen dan ze zelf denken.

MB: Ja, inderdaad. Zo is het tegenwoordig heel gebruikelijk om te spreken over de cultuur van etnische minderheden, maar is het ook niet belangrijk na te denken over de cultuur van de etnische meerderheid? Neem de Lonsdale jongeren, of bijvoorbeeld de recente gebeurtenissen waarbij een autochtone man zijn vrouw en zijn kinderen doodt: waarom spreken we in zulke gevallen van tragische omstandigheden of problemen in de relationele sfeer, terwijl als het gaat om een Turkse man die zijn vrouw vermoordt het opeens 'eerwraak' heet en alles in termen van cultuur wordt verklaard?

JDJ: Toen ik voor het eerst met Marokkaanse jongeren omging, liep ik nog met al die literatuur in mijn hoofd rond, met noties van eer en wantrouwen en wat al niet, die werden toegeschreven aan de

Marokkaanse maatschappij. Als middenklasse jongen met een hoge opleiding die niet uit Amsterdam kwam, wist ik absoluut niets van de straatcultuur. Ik wist niets van volksculturen in Nederland, die eigenlijk ontzettend herkenbaar zijn in het gedrag van de Marokkaanse jongens. Het heeft me wel zes jaar gekost voor ik eindelijk doorkreeg dat aspecten van eer, eigenrichting, wantrouwen en waakzaamheid ook wel eens deel konden zijn van een volkse buurtcultuur in plaats van van een Marokkaanse cultuur en etniciteit.

LE: Maar daarmee hoef je begrip cultuur nog niet weg te gooien! Je hebt het nu wel over de meerderheid, maar ook daarbinnen zijn er weer veel subculturen. Toen ik opgroeide in Friesland, had je altijd rellen tussen jongens uit verschillende dorpen, de Zwaagwesteinders tegen de Kollummers bijvoorbeeld, die gingen altijd met elkaar op de vuist.

MS: Waar jullie het over eens lijken te zijn, is dat cultuur geen monolithisch gegeven is. 'De' Marokkaanse of 'de' Nederlandse cultuur bestaat niet. Althans, als wetenschappers weet je dat het veel genuanceerder ligt, dat je beter kan spreken over subculturen, en dat je ook naar interne verschillen moet kijken, bijvoorbeeld naar verschillen tussen generaties, seksen, klassen. Cultuur is ook altijd dynamisch: het is enerzijds iets waardoor individuen bepaald worden, waar ze niet zelf voor kunnen kiezen, anderzijds is cultuur ook een product van menselijk handelen. De vraag blijft: hoe gaat die dynamiek in zijn werk? Hebben jullie daar uit eigen onderzoek voorbeelden van, van de manier waarop die dynamische processen werken, van bijvoorbeeld ideeën of gedragspatronen die onder invloed van migratie veranderen?

MB: Ik heb de afgelopen periode een dertigtal interviews geanalyseerd met mensen van etnisch gemengde afkomst die zijn gepubliceerd in het tijdschrift *Onze Wereld*.² Wanneer deze geïnterviewden vertellen wat ze van huis uit mee hebben gekregen, dan komen er drie patronen van cultuuroverdracht naar voren. In het eerste patroon is de Nederlandse cultuur dominant, in het tweede dat van de migranten-ouder en ten slotte is er een derde, meer intercultureel patroon. Dit laatste opvoedingspatroon is volgens mij het meest emancipatoir van karakter. Ouders gaan hier op een pragmatische manier met de dingen om. Zo hield de vader van een van de geïnterviewden die uit Noord-Afrika kwam, erg van boodschappen doen en koken, terwijl zijn moeder alleen met de kinderen naar Frankrijk ging. En omdat zijn vader niet langs de kant van het voetbalveld wilde staan, dat kende hij niet, deed zijn moeder dat. Vele geïnterviewden benadrukten dat ze graag zo gewoon mogelijk wilden zijn, dat wil zeggen: net zo als de Nederlandse kinderen op de school. Want ze vielen al zo op vanwege hun vreemde achternaam of omdat ze op rare koekjes trakteerden. Vaak raakten ze, en dat wordt ook bevestigd door psychologisch onderzoek, in de puberteit weer meer geïnteresseerd in de achtergrond van hun migranten-ouder, waarna zo in hun twintiger jaren een soort van volledige acceptatie volgde. Racisme en andere uitsluitingsmechanismen blijken grote invloed te hebben op wat mensen van hun migranten-ouder willen overnemen en wat niet. Kinderen van etnisch gemengde afkomst worden ook vaak geconfronteerd met tegenstrijdige verwachtingen. Enkele meiden van Nederlands-Marokkaanse afkomst spelen wat meer met de islam, maar de consequentie is wel dat ze van zowel Marokkanen als Nederlanders horen dat zij zich niet aan de islam houden. Dat is verwarrend voor ze.

MS: Jan Dirk, jij hebt in je onderzoek juist een nogal 'klassieke' groep gevolgd, namelijk Marokkaanse jongens. Herken jij dit, dat ook zij aspecten van verschillende culturele achtergronden mixen?

JDJ: Ze gaan er voor mij heel verwarrend mee om. Neem bijvoorbeeld hun houding ten aanzien van homo's. Als er een incident is waar Marokkaanse jongens bij betrokken zijn, bijvoorbeeld omdat ze iemand in het park in elkaar hebben geslagen omdat hij homoseksueel was, of omdat ze in een auto langs het homo-monument rijden en vervelende dingen roepen, dan wordt onmiddellijk als verklaring aangedragen: dat komt door hun islamitische achtergrond en omdat ze van huis uit mee krijgen dat homoseksualiteit slecht is. In het begin had ik dat perspectief ook. Een van de meest gebruikte negatieve benamingen op straat was 'zemel', een Berbers scheldwoord voor homoseksueel. Maar op een gegeven moment viel bij mij het muntje: dit is in elke straatgroep, met name ook in de etnisch gemengde groepen, het geval. Vanwege het macho-gedrag dat je op straat moet vertonen, is het niet *cool* om homo te zijn. Nee, je moet een echte man zijn, je moet ook flink achter de wijven aanzitten om het zo maar

even uit te drukken – allemaal condities die verklaren waarom die gedragsverwachting op straat heersen. Ik begreep toen: ik moet dit niet direct willen verklaren vanuit de Marokkaanse achtergrond, want hoe deze groep met elkaar een cultuur ontwikkelt en reproduceert kan ik al voldoende verklaren vanuit de sociale condities op straat. Maar daarmee had ik mezelf wel een extra probleem bezorgd: want toevallig heeft wel 80% van deze groep Marokkaanse ouders. Dat element kan ik niet zomaar uitvlakken. Ik kan dus *bewijzen* dat hun gedrag voortkomt uit de straatcultuur waaraan ze deelnemen – voor die stelling heb ik voldoende materiaal. Daarnaast kan ik stellen dat het *aannemelijk* is dat in het geval van een jongen met Marokkaanse ouders de cultuur van zijn ouders in zoverre een rol speelt, dat er voor deze jongen een mindere mate van remming is dan voor een Nederlandse jongen in dezelfde situatie. Die laatste heeft altijd ook nog andere sociale identiteiten, een andere culturele oriëntatie. Hij zal wellicht thuis te maken krijgen met een meer open houding ten aanzien van homoseksualiteit. Terwijl bij een Marokkaanse jongen de kans groter is dat hij thuis dergelijke gesprekken niet heeft. Alhoewel ik weet dat ze in Marokko zelf, onuitgesproken, wel op een relaxte manier met homoseksualiteit omgaan, geldt dat voor Marokkaanse jongens in Nederland niet. Dus, cultuur kan een kleine *facilitatiefactor* zijn voor dit soort gedrag, maar het *verklaart* het absoluut niet. Om het te verklaren heb je voldoende aan die dynamiek van die cultuur op straat. Maar ik zie Lotty het hoofd schudden...?

LE: Ik vind het een heel interessant verhaal, over hoe je tegen jezelf bent aangelopen in dit onderzoek. Maar je lijkt er van uit te gaan dat in de gezinnen van de autochtone straatjongeren een veel opener houding heerst ten aanzien van homoseksualiteit. Dat geloof ik dus eigenlijk niet. Ik denk wel dat er in Nederland een elite is, een maatschappelijke bovenlaag, die homoseksualiteit positief beleeft. Ik las bijvoorbeeld pas in de krant dat sommige linkse opiniemakers adviseren om ‘nee’ te zeggen tegen de Europese Grondwet omdat Nederland anders zijn kroonjuwelen dreigt kwijt te raken. En tot die kroonjuwelen rekenen ze, naast euthanasie en het liberale drugsbeleid, ook het homohuwelijk. Maar de elite, waartoe ook politici behoren, weet niet wat er onder de rest van de bevolking leeft! Zeker in bepaalde laag ontwikkelde milieus, als je dat zo mag zeggen, wordt homoseksualiteit helemaal niet zo positief beleefd

JDJ: Maar dat is precies mijn punt: waarom ter verklaring van homo-vijandigheid bij Marokkaanse jongens onmiddellijk verwijzen naar hun culturele achtergrond?

LE: Precies, dat is een valkuil! En als middenklasse wetenschappers lopen we allemaal het risico om in die valkuil te lopen. Er valt voor ons nog heel veel te leren over de cultuur en omgangsvormen van autochtone arbeidersgezinnen.

MS: Dus, onderzoek naar de cultuur van etnische minderheden levert ook weer eyeopeners op met betrekking tot aspecten van de autochtone arbeiderscultuur, of de cultuur van Nederlandse straatjongeren en hun ideeën over seksualiteit en mannelijkheid. Flip, jij zei eerder dat jij steeds meer geïnteresseerd bent geraakt in interetnische verhoudingen. Je hebt daar in je onderzoek naar de verwickelingen rondom de Amsterdamse Aya Sofia moskee natuurlijk mee te maken gehad, daar stonden ten slotte Nederlandse bestuurders tegenover Turkse buurtbewoners.

FL: Ik denk dat we meer moeten proberen te denken in termen van relaties, dat we, een beetje op de marxistische manier, meer oog moeten hebben voor de dialectiek.

MS: Bedoel je dat het belangrijk is dat je ook oog hebt voor klasseverhoudingen?

FL: Zeker, we leven immers nog steeds in een kapitalistische maatschappij. Niet dat we ons zouden moeten beperken tot klasse, maar Jan Dirk merkte op een gegeven moment op dat de houding en gewoontes van ‘zijn’ Marokkaanse jongens ook voorkomen bij andere jongeren, die waarschijnlijk eenzelfde sociaal-economische achtergrond hebben en die ook veel van hun tijd op straat doorbrengen. Als je je onderzoeksgroep opvat als een heuristisch veld, dan werkt dat dus eigenlijk als een soort van lens: dan zie je dáár op microniveau wat er aan de hand is in de rest van de maatschappij. Dan ben je niet alleen geïnteresseerd in wat deze groep nou zo bijzonder maakt, maar vraag je, je ook altijd af wat ze gemeenschappelijk heeft met andere groepen. Bij de beantwoording van die laatste vraag helpt het

cultuurbegrip niet echt. We zijn er heel gemakkelijk toe geneigd, ook al willen we dat niet, datgene te percipiëren wat uitzonderlijk is. En wanneer je cultuur bestudeert, ga je altijd op zoek naar het verschil tussen ons en die ander – terwijl er natuurlijk een hele hoop gemeenschappelijk is.

LE: Desondanks: die verschillen blijven bestaan! Ik bedoel: je kunt wel constateren dat er sprake is van een zelfde attitude ten aanzien van homo's, maar het is ook bekend dat veel meer Marokkaanse dan autochtone jongens actief zijn in de homoprostitutie. Hetgeen toch minstens de vraag oproept in hoeverre dat gegeven een rol speelt bij hun negatieve attitude ten aanzien van homo's.

JDJ: Ja, over homoprostitutie wordt op straat niet gesproken, dat hoort bij een andere sociale identiteit. Maar ik wil nog één heel klein ding aanstippen: toen ik de vergelijking maakte tussen autochtone en Marokkaanse straatjongeren, en de mate waarin de thuiscultuur een rol zou spelen: ook al is het zo dat een autochtone straatjongere aan het eind van de dag terugkeert naar een ontzettend asociaal gezin, waar heel erg brutaal gesproken wordt over homo's en van Paul de Leeuw hooguit wordt gezegd dat het best grappig is, zo'n homo op tv, dan is dat toch alvast iets kleins wat hij wèl meekrijgt, en die Marokkaanse jongere niet. Die kijkt thuis *Al Jazeera* met zijn ouders, en die zender heeft echt geen openlijk homoseksuele presentator in dienst. Dat lijkt mij dan toch een klein, maar betekenisvol verschil tussen beide thuismilieus.

LE: Je kunt je overigens afvragen in hoeverre cultuur verbaal, en in hoeverre ze non-verbaal wordt overgedragen. Jij veronderstelt dat die jongeren thuis over bepaalde zaken *praten*, of dat ze *samen* naar dezelfde televisie programma's kijken. Maar in veel Marokkaanse gezinnen hebben de ouders een televisie beneden, in de huiskamer, staan, terwijl de kinderen hun informatiebronnen boven hebben, op hun eigen kamer.

MB: Bovendien, die Marokkaanse jongeren gaan met vakantie in Marokko, daar komen ze misschien ook wel in aanraking met homoseksualiteit of homoseksueel gedrag – waar Nederlanders weer helemaal niets van weten. Dus het is helemaal niet zo uniform en eenduidig van: ze kijken thuis naar *Al Jazeera*. Misschien geldt dat voor de ouders, maar die jongeren zijn prima op de hoogte.

JDJ: Het is natuurlijk inderdaad zo dat ik over de gezinssituatie alleen weet wat de jongens loslaten in de groep, en dat is vrij weinig. Opnieuw zou mijn eerste interpretatie hiervan kunnen zijn: dat is dus iets typisch Marokkaans. Want ik heb wel wat boekjes van de heer Eppink gelezen, waarin onder andere de scheiding tussen 'binnen' en 'buiten' wordt genoemd als typisch voor de Marokkaanse cultuur. Maar deze jongens komen óók uit een sociaal-economisch achtergestelde klasse, en dan kunnen er wel eens problemen thuis zijn die niets te maken hebben met etnische achtergrond, maar eerder met sociaal-economische achterstand: klein behuisd, geldproblemen, ruzie tussen de ouders, geweld thuis - en daar ga je dan niet op straat over praten, zeker niet als je ontzettend bezig bent met stoer zijn.

LE: Maar dan is dat onderscheid binnen-buiten dus wèl van toepassing: immers, wat zich 'binnen' afspeelt, brengen de jongens niet naar 'buiten'.

JDJ: Ja, maar dan hoeft je nog niet te zeggen dat, dat eigen is aan de *Marokkaanse* cultuur! Dat is iets wat bijvoorbeeld iemand als Frank van Gemert wel doet. Van Gemert neemt een cultuurelement in het gedrag van zijn groep waar dat eigenlijk tot stand komt binnen de sociale condities van die groep op dat moment. Maar omdat er een overeenkomst is tussen dat cultuurelement en datgene wat volgens de antropologische literatuur typerend is voor een cultuur in een andere tijd en op een andere plaats, legt hij vervolgens, puur op grond van hun dubbele nationaliteit, een causaal verband tussen de Berbers daar en toen, en de Marokkaanse jongens hier en nu. Terwijl ik vind dat hier veel meer verklaring nodig is. Op het moment dat hier, in Nederland, iets wat je als cultuur zou kunnen benoemen, geproduceerd wordt door een groep jongeren, kun je niet direct concluderen: dat is de reproductie van de cultuur van hun ouders.

LE: Mag ik daarop inhaken? Wat mij opvalt aan de gesprekken die ik de laatste tijd voer met de gezinnen die ik dertig jaar eerder ook bezocht, is dat er zoveel communicatie plaatsvindt, dat er over

zoveel onderwerpen openlijk gepraat wordt. Ik heb het dan niet over de meest problematische gezinnen, maar wel over gezinnen waarvan beide ouders analfabeet zijn. Waarvan de dochters bijvoorbeeld rustig tegen hun vader durven zeggen: ik haat Marokko, ik ga niet meer mee naar Marokko, want jij maakt daar altijd ruzie. Of: we wonen in een wijk waar we worden uitgebuit. Kinderen mogen tegenwoordig, veel meer dan wij denken, een eigen mening hebben. Wanneer ik op visite kom, dan word ik vaak ontvangen door de vrouwen. En ook tussen hen kunnen de verschillen levensgroot zijn. In één gezin was bijvoorbeeld de moeder, die nu dus al grootmoeder is, behoorlijk traditioneel gekleed, met een hoofddoek en dergelijke. Maar er liep ook een getrouwde vrouw rond met een nauwsluitend truitje en een spijkerbroek. Toen de verloofde van de jongste zoon, Khadija, op bezoek kwam, begonnen ze allemaal te gniffelen. Khadija was helemaal in het zwart, met hoofddoek en in een lange jurk, en haar aanstaande familie vond het duidelijk een beetje raar dat ze er bijliep als een fundamentalistische vrouw. Komt Khadija nu uit zo'n vrome familie? Helemaal niet. Haar vader is een grote drugsdealer, en na haar moeders overlijden is Khadija onder de invloed geraakt van een Egyptische imam hier. Wanneer ik dit geheel overzie, zou ik kunnen concluderen: met die notie van cultuur kan ik hier dus niks. Maar ik kan ook zeggen: er is een bepaalde culturele achtergrond, die maakt dat van al die kinderen wordt verwacht dat ze trouwen. Zo zijn de oudste dochters getrouwd met een neef; dat heeft de moeder geregeld, niet de vader, want de moeder heeft een broer met een aantal kinderen, die allemaal naar Nederland wilden komen. Maar de jongste kinderen hebben zelf hun huwelijkspartner uitgezocht en die kwamen niet uit de familie of dezelfde streek in Marokko.

MB: Is het eigenlijk niet zo dat wanneer we naar onze eigen gezinssituatie kijkt, dat we ook grote verschillen zien? Ook in onze families is er in de loop van de tijd toch veel veranderd? Zodra we over etnische anderen spreken, zijn we geneigd vooral de verschillen uit te vergroten. Maar als ik bijvoorbeeld kijk naar mijn eigen gezinsgeschiedenis, dan zie ik hoe groot de verschillen zijn tussen het leven van mijn Surinaamse en Nederlandse grootmoeders en dat van mezelf.

LE: Als we het over immigranten hebben, dan hebben we het vaak over acculturatie, dus cultuurverandering. Het gaat mij vooral om hoe dat proces verloopt in gezinnen, en welke verschillende keuzes verschillende kinderen maken. Maar er zijn ook overeenkomsten: er is geen van die kinderen die niet aan de ramadan doet! En bijna alle ouders zijn intussen al wel naar Mekka geweest, ze worden allemaal vromer.

MB: Ja, misschien doen ze allemaal wel aan de ramadan, maar misschien geven ze wel een heel verschillende invulling aan de ramadan. Ik heb Marokkaanse vrienden die wel aan de ramadan doen, maar niet zo strikt – ze eten ook een boterham als ze het even niet meer volhouden.

MS: Het punt van discussie lijkt wel te zijn: wat is belangrijker, de overeenkomsten of de verschillen? Lotty begint bij de gemeenschappelijke achtergrond en de overeenkomsten – van alle Marokkaanse kinderen wordt verwacht dat ze trouwen, ook alle jonge Marokkanen doen aan de ramadan -, en kijkt vervolgens naar de verschillende keuzes die binnen dat raamwerk gemaakt worden. Terwijl Maayke steeds benadrukt: maar door eerst de overeenkomsten tussen Marokkanen te benadrukken, begin je dus met een onderscheid tussen bijvoorbeeld de Marokkaanse en de Nederlandse cultuur, en dat is nergens voor nodig. Bovendien is het ethnocentrisch om de etnische ander zo nadrukkelijk eerst als 'anders' te percipiëren. De vraag is echter: kun je elk cultureel verschil op die manier relativeren? Is het toch niet een cruciaal verschil tussen de autochtone witte Nederlanders en alle andere etnische groepen, dat de laatste een geschiedenis van migratie met zich meedragen, en dat daarmee de veranderingen die binnen die groepen plaatsvinden heftiger zijn? En zijn die veranderingen niet heftiger vanwege toch de factor 'cultuur'? Zijn de verschillen die de meeste immigranten moeten overbruggen toch niet groter dan wanneer bijvoorbeeld een Nederlandse jongere uit de arbeidersklasse naar de universiteit gaat? Is er toch niet een groter verschil tussen, zeg, de Marokkaanse en de Nederlandse taal en cultuur, dan tussen de taal en cultuur van Nederlandse arbeiders en die van de intellectuele elite?

MB: Laat ik opnieuw mijn eigen geschiedenis erbij betrekken. De ene kant van mijn familie is Surinaams: terwijl ze in Suriname tot de middenklasse behoorden, kwamen ze in Nederland na de migratie in, nou niet direct de arbeidersklasse terecht, maar ze hadden toch opeens een andere

maatschappelijke positie dan in Suriname. Het proces van migratie heeft dus invloed op klasse, en dat is misschien wel ingrijpender dan de confrontatie met een andere religie, of met andere manieren van communicatie of eten.

MS: Maar heeft het, zeker voor migranten uit niet- westerse landen, ook niet repercussies dat zij vanwege hun etnisch of raciaal anders-zijn, vanwege hun uiterlijk dus, niet meer als vanzelfsprekend tot de meerderheid worden gerekend?

JDJ: Om mijn theoretisch kader vorm te geven heb ik veel gebruik gemaakt van de sociale psychologie. Daarin zijn allerlei testen ontworpen om het verloop van normale groepsdynamische processen in kaart te brengen, experimenten met verschillende kleuren t-shirts en zo. Daaruit blijkt dat er verschillende factoren zijn die groepsprocessen gigantisch kunnen versterken. Het behoren tot een minderheid is daar één van, maar ook uiterlijk, de fysieke aanwezigheid van leden van je eigen groep, of een groepsconflict dat in de media breed wordt uitgemeten. Zo heb je een rijtje van standaard versterkende factoren die zonder uitzondering van toepassing zijn op migrantengroepen. Als je dat meeneemt in de bestudering van het gedrag en de reacties van dit soort groepen, dan kun je al zoveel begrijpen puur vanuit het feit dat ze verschillen, zonder dat je ook nog maar iets hebt gezegd over *hoe* ze verschillen.

MS: Het klinkt nu alsof jullie cultuur slechts de status van een soort van restcategorie willen verlenen. Zo van: er zijn allerlei factoren die mee gewogen moeten worden bij het adequaat beschrijven en begrijpen van de situatie van etnische minderheidsgroepen, zoals klasse, generatie, migratie, huidkleur, sekse, enzovoorts, en dan houden we nog een klein beetje over, en dat verklaren of begrijpen we dan met behulp van de notie van cultuur.....

LE: Dat gaat mij te ver. Voor mij blijft cultuur toch centraal staan. Ik vind alleen dat je die contextfactoren waarover we het hebben gehad niet mag vergeten. Ik denk daarbij ook aan zaken waarover we het vanmiddag amper hebben gehad, zoals religie en de globalisering. Na 11 september zijn we ons er toch veel meer van bewust geworden dat het toenemend islamitisch fundamentalisme in Europese landen niet een op zichzelf staand verschijnsel is, maar in een veel globalere context moet worden begrepen. De islam speelt op dit moment een gigantische rol. De situatie van Surinamers in Nederland is wat dat betreft niet zo goed vergelijkbaar, omdat hun voorgeschiedenis een geheel andere is. Het feit bijvoorbeeld dat zoveel Marokkanen meer fundamentalistisch zijn dan Turken, heeft er ook mee te maken dat Turkije al zo lang een seculiere samenleving is.

MB: Ik denk toch ook dat het begrip cultuur meer is dan een restcategorie. Maar cultuurverschillen krijgen betekenis in verschillende contexten en zijn onderhevig aan verschillende machtsmechanismen. Ik hanteer een constructivistische benadering van cultuur. Cultuur bestaat wel, maar niet als een natuurlijk, vaststaand gegeven. Natuurlijk kun je de migratie van Surinamers niet vergelijken met de migratie van Marokkanen. Maar als ik kijk naar het discours over Marokkanen nu, dan doet me dat heel sterk herinneren aan het discours over Surinamers in de jaren zeventig, de tijd dat ik opgroeide.

LE: Maar religie speelde in dat discours geen enkele rol!

MS: En de representatie van Surinaamse en Antilliaanse vrouwen was ook een totaal andere dan de huidige representaties van Turkse en Marokkaanse vrouwen: terwijl de eersten toentertijd werden voorgesteld als de losbandige, profiterende alleenstaande moeders, worden de laatste toch vaak voorgesteld als slachtoffers van hun eigen patriarchale cultuur.

MB: Ja, daar zit inderdaad een groot verschil. Maar beide representaties komen tot uitdrukking in een culturalistisch vertoog waarin niet-westerse migranten beschaafd moeten worden!

JDJ: Cultuur zoals ik het opvat, geeft voornamelijk kleur aan de groepsdynamische processen die ik denk overal terug te kunnen zien. Om een voorbeeld te nemen: vanwege negatieve beeldvorming tobben Marokkaanse jongens nu verschrikkelijk met een negatieve sociale identiteit. En het vervelende is: de groeps grenzen zijn impermeabel. Je kunt je niet zomaar identificeren met een andere groep, je kunt niet

‘ontmarokkanen’. Je zit vast in een negatieve sociale identiteit. In zo’n situatie kunnen mensen collectief een sociaal proces starten om van die negatieve sociale identiteit een positieve sociale identiteit te maken. Een van de mogelijkheden die hen ter beschikking staat is om zich te verbinden met de mondiale samenleving van de islam. En alles, tot en met wat er met de Palestijnen gebeurt of wat er zich afspeelt in Tsjetsenië, betrekken ze op zichzelf. Ze eigenen zich die ervaringen toe als deel van hun eigen sociale identiteit om zich daarmee een positieve, zij het een soort van geuzen-identiteit, aan te meten. Dat is het proces dat ik zich zie afspelen. Cultuur speelt in die zin een rol, dat het kleur, invulling, geeft aan die elementen - maar de elementen en het proces zelf zijn universeel en niet cultureel specifiek.

FL: Er zijn dus heel veel factoren die je mee moet nemen om de hedendaagse ontwikkelingen te begrijpen. Maar het zijn allemaal zaken die intergroeps-, meestal inter-etnische relaties betreffen. Er is sprake van een ecologische context waarmee je terdege rekening moet houden. Het begrip cultuur speelt een enorme rol in de beelden die de ene groep over de andere heeft, maar in mijn ogen gaat het hier eigenlijk om de strijd om symbolisch kapitaal.

MS: *Tenslotte een vraag als uitsmijter: wat zouden jullie willen dat politici, beleidsmakers en de media meenemen van de resultaten van jullie onderzoek?*

LE: Over politici heb ik geen enkele illusie meer. Die zijn alleen maar bezig met hun eigen verkiezingen en met het verkondigen van globale ideologieën zonder de praktische consequenties te overzien. De poging om je resultaten door te laten werken in het beleid: dat doe je een aantal jaren en dan hou je er mee op. Daar is geen kruid tegen gewassen. Ik geef ook maar heel weinig interviews meer voor de radio of televisie, want dat duurt een uur, anderhalf uur, en dan halen ze er twee zinnen uit die ze uitzenden.

MB: Het overheidsbeleid faalt aan alle kanten, maar zelfs de media merken dat niet op. Dat werd weer heel erg duidelijk uit de verslaggeving over de brandstichting bij moskeeën in Brabant door extreemrechtse Lonsdale jongeren. Het is duidelijk dat het gebrek aan jongerenvoorzieningen in die dorpen, het feit dat alle opvang wordt wegbezuinigd, mede debet is aan het racisme en de radicalisering van jongeren. En toch feliciteren de media Minister Verdonk, omdat zij met haar bezoek aan het dorp de autochtone en allochtone jongeren weer bij elkaar zou hebben gebracht!

FL: Ik heb niet de illusie dat het enige zin heeft dat ik beleidsmakers en politici duidelijk maak welke begrippen zij zouden moeten gebruiken. Bovendien, als je, je energie vooral gaat besteden aan het adviseren van beleidsmakers over hoe ze het beste tegen de problemen kunnen aankijken, of hoe we zouden moeten praten in het publieke debat, is het risico dat je niet meer aan je eigen onderzoek toekomt. Door de communicatie met beleidsmakers ga je luisteren naar wat zij vinden. En veel van ons onderzoek wordt gesubsidieerd door de overheid. Het gevolg is dat in zowel nationale als internationale onderzoeksnetwerken de begrippen worden overgenomen zoals die door beleidsmakers en in het publieke discours, worden gebruikt. Dat moet je *nooit* doen!

LE: Je moet gewoon je eigen onderzoek zo goed mogelijk doen, je bevindingen zo verantwoord mogelijk opschrijven. Toen ik in mijn proefschrift in 1978 stelde dat Marokkanen verplicht zouden moeten worden om de Nederlandse taal leren, heeft het in alle kranten gestaan, tot en met de Telegraaf aan toe. Denk je dat er ook maar één politicus was die het aandurfde om te zeggen: dat zouden we moeten doen? Die aanbeveling is dus niet overgenomen! Politici steken hun hand niet in eigen boezem. Ik ben heel cynisch wat dat betreft.

FL: Hoezo is dat cynisch? Dat is gewoon realistisch.

JDJ: Maar je hebt toch bepaalde bevindingen? Je hebt toch een idee van wat er beter kan? Als je mij vraagt wat politici of de media van mijn onderzoeksresultaten zouden moeten meenemen, dan is dat in de *eerste* plaats het afschaffen van het onderscheid tussen autochtoon en allochtoon, en in de *tweede* plaats dat we, als we het dan toch over etnische achtergrond willen hebben, we vooral meer en beter moeten leren discrimineren. Dan moeten we binnen etnische groepen onderscheid gaan maken naar klasse, en bijvoorbeeld gaan spreken over aso’s en kakkers in plaats van over Marokkanen *pur sang*.

MB: Wat mij betreft zou zowel onderscheid naar sekse, klasse als naar etniciteit van belang zijn.

LE: Maar jullie zitten dus nu adviezen uit te brengen? Ik heb hiermee nu zo'n dertig jaar ervaring en ik ben tot de conclusie gekomen dat zelfs maatschappelijke organisaties vaak niet willen luisteren. Een van de laatste problemen die ik heb onderzocht betrof het gegeven dat veel Marokkanen en Turken huwen met een neef of een nicht, en dat als gevolg daarvan het aantal kinderen met een verstandelijke handicap toeneemt. Maar daar wil niemand zich aan branden, het moet wel leuk blijven!

Literatuur

- Abu-Lughod, L. (1993). *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Berg-Eldering, L. van den (1978). *Marokkaanse gezinnen in Nederland*. Alphen a/d Rijn: Samson.
- Botman, M., Jouwe, N. en Wekker, G. (2001). *Caleidoscopische Visies. De zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwenbeweging in Nederland*. Amsterdam: KIT.
- Botman, M. & Hermans, M. (2002). *Burgers in beeld*. Den Haag: E-quality.
- Botman, M. (2005). Jetta; de tragische mulattin tussen barbaarsheid en beschaving. *OSO, Tijdschrift voor Surinamistiek*, 24 (1), 52-65.
- Botman, M. (2005). Eigen: cultuuroverdracht in interetnische families. In: I. Hoving, H. Dibbitts en M. Schrover (red.) *Veranderingen van het alledaagse, 1950-2000*. Den Haag: SdU
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge, Polity Press.
- Eldering, L. (2002). *Enkele episodes uit het leven van Marokkaanse en Turkse gezinnen*. Afscheidsrede, Universiteit Leiden.
- Eldering, L. (2003, 2^e druk). *Cultuur en Opvoeding. Interculturele pedagogiek vanuit ecologisch perspectief*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Eppink, A. (1986). Cultuurverschillen en communicatie, een reactie. *Migrantenstudies* 1(4), 53-60.
- Geertz, C. (1993). *The interpretation of cultures*. London: Fontana Press.
- Geertz, C. (1995). *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hannerz, U. (1996). *Transnational connections. Culture, people, places*. Londen: Routledge.
- Jong, J.D. de, & de Haan, W.J.M. (2000). Buurtvaders. Sociale controle, solidariteit en burgerlijke verantwoordelijkheid in de Marokkaanse gemeenschap. *Tijdschrift voor Criminologie*, 4 (42), 383-393.
- Jong, J.D. de, & van Gemert, F. (2000?). Groepsdynamiek binnen een jeugdbende. Een casus van verzet tegen de politie. *Tijdschrift voor Veiligheid en Veiligheidszorg*, 4 (2), 46-56.
- Kuper, A. (1999). *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lindo, F. (1996). *Maakt cultuur verschil? De invloed van groepspecifieke gedragspatronen op de onderwijsloopbaan van Turkse en Iberische migrantenjongeren*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Lindo, F. (1999). *Heilige wijsheid in Amsterdam. Ayasofya, stadsdeel De Baarsjes en de strijd om het Riva-terrein*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Lindo, F. (2001). De vrienden van lijn 2; een "Marokkaanse" hanggroep in Rotterdam-Zuid. In: F. Lindo & M. Van Niekerk (Eds.), *Dedication & detachment. Essays in honour of Hans Vermeulen*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Londen: Macmillan.
- Tennekes, J. (1985). Cultuur en cultuurverschillen. *Migrantenstudies* 1 (1), 17-38.
- Tennekes, J. (1986a). Nederland een multiculturele samenleving? *Migrantenstudies* 2 (3), 2-22.
- Tennekes, J. (1986b). Cultuurverschillen en communicatieproblemen. In: L. van den Berg-Eldering (red.) *Van gastarbeider tot immigrant. Marokkanen en Turken in Nederland 1965-1985*. Alphen aan den Rijn: Samsom. (232-261).

¹ Zie Tennekes 1986b.

² Zie Botman 2005.