

## **KIEZEN VOOR VERANDERING DE (ON)MOGELIJKHEID VAN VERANDERING IN CULTURELE ORIËNTATIE<sup>1</sup>**

### **INLEIDING**

De scherpe kantjes zijn er wel wat af (...). En ik denk ook: in deze cultuur tussen de Hollanders word je ook rustiger. Hij komt ook wel eens in Egypte, dan snapt hij niet dat mensen zich druk maken om dingen. Ik zeg: 'Ja, vroeger woonde je hier en dan vond je het waarschijnlijk heel normaal'. Maar hij zegt: 'Ja, nu denk ik: waar maken ze zich druk om?' (lacht:) Het zou andersom ook zo zijn. Als ik in Egypte zou wonen zou ik denk ik ook wel een ander mens worden (Nederlandse vrouw, 22 jaar getrouwd met Egyptische man, twee kinderen).

Dit is een fragment van een interview dat ik afgenomen heb in het kader van mijn promotieonderzoek. Mijn onderzoek gaat over dialoog in de context van interreligieuze huwelijken. Hiervoor heb ik twintig partners in Nederlands-Egyptische huwelijken geïnterviewd. In de meeste gevallen was de mannelijke partner moslim, de vrouwelijke christen. In één geval was de Egyptische partner de vrouw, in twee gevallen was de mannelijke partner Koptisch christen.

De onderzoeksvraag waar ik mee startte, was: welke vormen van communicatie worden gehanteerd door mensen van verschillende religieuze en culturele identiteiten die met elkaar getrouwd zijn? Voor de beantwoording van deze vraag is van belang dat ik me rekenschap geef van de begrippen 'religieuze identiteit', 'culturele identiteit' en hun onderlinge samenhang. In dit deel van *Proeven* presenteer ik een deel van het tweede hoofdstuk van mijn proefschrift. Voor mij is in het kader van mijn onderzoek een belangrijke vraag of de religieus en cultureel bepaalde identiteit van mensen aan verandering onderhevig is.

Contact met een partner van een andere cultuur doet de partners in religieus en cultureel gemengde huwelijken vaak beseffen dat ze veel van hun identiteit aan hun religie en cultuur ontleen. Ze brengen soms helder onder woorden wat volgens hen de verschillen zijn tussen 'Nederlandse'

---

1. Ik verricht dit onderzoek als assistent in opleiding (AIO) van het Hervormd Theologisch Wetenschappelijk Instituut. Mijn promotor is prof.dr. M. Bons-Storm.

en 'Egyptische' vormen van gedrag. Daarnaast vinden ze dat zichzelf en hun partners in de loop van de jaren veranderd zijn. Mensen van verschillende culturen ervaren kennelijk dat zij onder invloed van het multiculturele grensverkeer niet 'het zelfde' blijven.

In de feministische theologie speelt het denken over transformatie, met name van genderrollen, binnen een culturele of religieuze gemeenschap een belangrijke rol. Is een werkelijke verandering van perspectieven en levensstijl mogelijk? Kunnen bijvoorbeeld vrouwen die kritisch staan tegenover de rollen die ze bij haar eigen socialisatie aangeleerd hebben, maar tegelijk ervaren dat deze rollen veel dieper zitten dan ze dachten, hun identiteit veranderen? Ik hoop met mijn artikel een bijdrage aan deze discussie te leveren.

In dit artikel wil ik ingaan op wat in cultureel-antropologische theorieën gezegd wordt over de mogelijkheden om veranderingen aan te brengen in van jongs af aan aangeleerde cultuurpatronen.

#### ETNISCHE IDENTITEIT ALS 'ANDERS DAN...' IDENTITEIT

Een Nederlandse vrouw die in een socialistisch en atheïstisch gezin was opgegroeid, vertelde me dat ze pas beseftte hoe sterk haar identiteit door het christendom gekleurd was toen bleek dat ze in discussie moest gaan over de viering van het kerstfeest met haar islamitische, niet-Nederlandse man. Door hun confrontatie hierover ontdekte ze voor het eerst dat ze hoorde bij zoiets als een 'Nederlandse cultuur' en dat die cultuur bovendien nog sterk door het christendom beïnvloed was. Het Nederlander-zijn was voor haar gekleurd door bepaalde gebruiken van christelijke oorsprong. In contact met iemand van andere etnische komaf werd ze zich van deze etnische identiteit bewust.

Etnische identiteit kan van vorm en inhoud veranderen. Etnische identiteit kent twee aspecten, die elkaar voortdurend afwisselen en beïnvloeden. De ervaring van toebehoren tot een etnische groep gaat heen en weer tussen 'wij zijn niet zoals zij' en 'wij zijn zoals wij zijn'.

Met name het eerste aspect, 'wij zijn niet zoals zij', het ervaren van de eigen etnische identiteit in contrast met andere etnische identiteiten staat centraal in de theorie van de antropoloog Frederik Barth, die in Nederland veel navolgers vindt. Barth *cum suis* legt de nadruk op het geconstrueerde karakter van etnische identiteit. Etnische groepen worden in deze theorie niet gezien als organisch gegroeide gehelen, ze vallen niet samen met een

aantal op te sommen cultuurtrekken, maar hebben een beweeglijk karakter.<sup>2</sup>

In discussies over bijvoorbeeld 'de multiculturele samenleving' speelt het beeld van de etnische groep als drager van een aantal statische en onveranderlijke kenmerken vaak een rol. 'De' Turkse cultuur (of zelfs: 'de' islamcultuur) wordt dan gesteld tegenover 'de' Nederlandse cultuur. Mensen die Turk of moslim zijn, hebben bepaalde eigenschappen die met hun etnische komaf gegeven zijn en waaraan niet te tornen is.

Volgens Barth is een etnische groep niet alleen resultaat van het opbouwen van een 'pakket' aan eigen culturele gewoontes, manieren van kijken en handelen ('wij zijn zoals wij zijn, we horen bij elkaar'), maar ook een gevolg van een proces van differentiatie tussen 'wij' en 'zij' ('wij zijn niet zoals zij zijn'). Het is de contrastervaring die etnische identiteit zichtbaar maakt.

Wie altijd in een klein dorp in Egypte heeft gewoond, is zich er misschien nauwelijks van bewust dat z/hij Egyptenaar is. Dat bewustzijn krijgt men door contact met niet-Egyptenaren. Een Vlaming in Franstalig Brussel is veel bewuster bezig met zijn Vlaamse identiteit dan een Vlaming op het platteland van Vlaanderen.<sup>3</sup> Etniciteit wordt dan een bepaalde manier waarop groepen zich ordenen wanneer ze in aanraking komen met andere groepen.

Wat volgens Barth vooral van belang is voor het onderzoek naar etnische identiteit is de manier waarop de etnische grens (*boundary*) met andere groepen wordt geconstrueerd. De grens definieert de groep en niet hun 'cultuur'. Barth stelt dat de *inhoud* van wat de etnische identiteit uitmaakt er eigenlijk niet eens zo heel veel toe doet. Die verandert vaak na verloop van tijd. De grenzen echter, de ervaring dát er verschil is met andere groepen, blijven in stand. Zo zijn de manieren waarop Nederlanders

---

2. Frederik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*, Bergen-Oslo: Universitets Forlaget 1969; vgl. Sawitri Saharso, *Jan en alleman. Etnische jeugd over etnische identiteit, discriminatie en vriendschap*, Utrecht: Jan van Arkel 1992; Sawitri Saharso en John Schuster, 'Sekse, ras en etniciteit', in: *Migrantenstudies* 11 (1995) 4, 232-240; Hans Vermeulen, 'De cultura. Een verhandeling over het cultuurbegrip in de studie van allochtone etnische groepen', in: *Migrantenstudies*, 8 (1992) 2, 14-30; Hans Vermeulen and Cora Govers, *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, Amsterdam: Het Spinhuis 1994; Frederik Barth, 'Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity', in: Hans Vermeulen and Cora Govers (eds.), *Anthropology of Ethnicity*, 11-32; Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London: Routledge 1989; J. Tennekes, *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*, Leuven/Apeldoorn: Garant 1990.

3. Saharso, *Jan en alleman*, 24.

kerstfeest vieren in de loop van de jaren veranderd, terwijl toch de notie *dat* men iets moet doen met kerstfeest gehandhaafd blijft.

In de contacten met groepen met een andere etnische identiteit kunnen bepaalde culturele of religieuze elementen van de al bestaande identiteit eruit gelicht worden en een symbool worden voor de etnische groep als geheel. 'The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses.'<sup>4</sup>

Elementen van de eigen cultuur waar de leden van een etnische groep voorheen weinig aandacht aan besteedden, kunnen ineens tot centrale aspecten van de eigen identiteit worden. Men kan zelfs symbolen ontlenuen aan heel andere culturen. Surinaamse jongeren in Nederland kunnen het dragen van dreadlocks en het spelen van rastamuziek als iets van henzelf ervaren, terwijl deze dracht en muziek niet uit Suriname, maar uit Jamaica afkomstig is. Een *boundary-marker* (grensmarkeerder) voor de 'typisch Nederlandse' etnische identiteit is bijvoorbeeld de viering van Sinterklaas. Op het moment dat veel Nederlanders ervoeren dat het Sinterklaasfeest onder de invloed van globaliserende tendensen dreigde te verdwijnen, werd aan de alarmbel getrokken.

Als de theorie van Barth klopt, moet de conclusie zijn dat er door etnische groepen flexibel kan worden omgesprongen met de kenmerken van hun identiteit.<sup>5</sup> Hoe is een dergelijke soepelheid mogelijk? Anthony Cohen schrijft dit toe aan het feit dat de grensmarkeringen die etnische groepen gebruiken, vaak symbolisch van aard zijn. Symbolen zijn ruime jasjes omdat iedereen ze met zijn of haar eigen betekenis vult. Zo kunnen mensen volgens Cohen 'hetzelfde' geloven zonder dat dat betekent dat ze zich volledig onderwerpen aan de uitleg van de officiële 'woordvoerders' van de etnische groep.<sup>6</sup> Als vrouwen in een bepaalde moslimgemeenschap bijvoorbeeld maar zorgen dat ze een hoofddoek dragen, dan heeft de groep zich symbolisch onderscheiden van de buitenwereld, en hoeft naar de precieze invulling van de *betekenis* van 'hoofddoekdragen' voor alle

---

4. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, 15.

5. Vergelijk ook wat Withuis schrijft over de inhoud van de klasse-identiteit van communistische gezinnen en hun klassebewustzijn: de *life-style* van actieve communisten vertoont de meer overeenstemming met die van mensen uit de middenklasse dan die van arbeiders, maar hun klassebewustzijn sprak andere taal. Jolande Withuis, 'De complexe betekenis van "klasse"'. Identiteit en cultuur van communistische vrouwen in naoorlogs Nederland', in: Carolien Bouw en Bernard Kruithof, *De kern van het verschil. Culturen en identiteiten*, Amsterdam: Siswo, Amsterdam University Press 1993, 95 e.v.

6. Cohen, *Symbolic Construction*, 21.

betrokkenen niet al te nauwkeurig geïnformeerd te worden. Imams kunnen die betekenis dan anders uitleggen dan de vrouwen zelf.

In het debat over de vraag wat een groep tot etnische groep maakt, wijst Barth een essentialistische invulling van het begrip 'etnische identiteit' af. Voor de beleving van de eigen identiteit staat datgene centraal waarin men van anderen verschilt. Zo kunnen sommige christenen die veel contact hebben met moslims, veel intenser bepaald worden bij de verschillen tussen christenen en moslims dan christenen zonder deze contacten.

De theorie van Barth is echter maar één kant van het verhaal. Een kritiekpunt is dat de theorie weinig rekening houdt met het belang van machtsverhoudingen. Hoewel er ruimte is voor mensen in een groep om onderling te verschillen in hun interpretatie van de symbolen die de grenzen van hun groep markeren, is het aantal variaties in interpretatie niet oneindig.<sup>7</sup>

Om te beginnen moet worden nagegaan welke leden van de etnische groep bepalend zijn bij het markeren van de grenzen met 'de anderen'. Zijn het de imams of bepaalde moslimvrouwen die het dragen van hoofddoeken van essentieel belang achten voor de groepsidentiteit? In de uitleg van de betekenis van voor de groep belangrijke symbolen en grensmarkeringen zijn de *woordvoerders* van de groep meer stemhebbend dan anderen. Hun gezag maakt dat er een dominante, officiële uitleg bestaat van de groepssymbolen, waaraan de andere groepsleden zich niet zomaar kunnen onttrekken.

Religieuze leiders (imams, predikanten, priesters, bisschoppen en meer informele leiders in de religieuze gemeenschap) hebben meer 'recht' de religieuze identiteit van de groep te verwoorden dan anderen. Mensen die in relatief hogere posities in een etnische groep opereren, kunnen de identiteit beter omschrijven dan anderen, ze hebben meer symbolische macht.<sup>8</sup> Zo zullen mannen in veel gemeenschappen meer het recht hebben een definitie te geven van de groepsidentiteit dan vrouwen, ouderen eerder dan jongeren, gestudeerde mensen meer dan mensen zonder opleiding. Daarom zal de betekenis die imams verbinden met het symbool 'hoofddoekdragen', meer geldigheid hebben dan de uitleg van de hoofddoekdragsters zelf.

---

7. Barth, 'Enduring and emerging issues', 11-32.

8. Het begrip 'symbolische macht' komt voor bij Pierre Bourdieu. Men zou het kunnen omschrijven als de macht om binnen een bepaalde cultuur definities van de werkelijkheid te formuleren. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press 1977, 159-192.

Ten tweede zijn grensmarkeringen die aangeven waar deze groep anders in is dan anderen, niet volkomen uit de lucht gegrepen. Meestal wortelen ze in dat wat als de gemeenschappelijke geschiedenis van leden van deze etnische groep wordt waargenomen. Mensen beleven hun identiteit immers niet alleen maar vanuit de optiek: 'wij zijn anders dan (de mensen van andere groepen)', maar ook zeggen ze altijd: 'wij horen bij (de mensen van onze groep)'. Etnische identiteit wordt niet alleen ervaren in het contrast, maar ook in de onderlinge overeenstemming.

Onderzoekers wijzen erop, dat de grote variatie in mogelijke grensmarkeringen tussen etnische groepen ons niet moet laten geloven dat een etnische groep willekeurig gecreëerd kan worden, dat iemands etnische identiteit in laatste instantie arbitrair zou zijn.<sup>9</sup> Etnische identiteit komt niet alleen tot stand doordat in contrast met een andere groep een bepaald groepskenmerk eruit gaat springen. Dat groepskenmerk moet op zijn minst aansluiten bij wat er al was in de groep. Nederlanders vierden al Sinterklaas voordat ze dit feest als kenmerkend voor de Nederlandse identiteit beleefden.

Etnische identiteit is gerelateerd aan de familie, de komaf. Daarom kan men kenmerken van etnische identiteit slechts gedeeltelijk veranderen. Een groep wordt niet tot etnische groep doordat de leden van die groep zichzelf bepaalde symbolische grensmarkeringen toeschrijven of doordat anderen die (al dan niet stigmatiserende) toeschrijving maken. Daarvoor is meer nodig: 'What, in my view makes an ethnic group specific, is the genealogical dimension, which unavoidably refers to the origin, and always involves some form of kinship or family metaphor.'<sup>10</sup>

Andere auteurs wijzen ook nog op het belang dat het idee van een gemeenschappelijk lot kan spelen als basis voor het gemeenschapsgevoel van een etnische groep. Anderson heeft het in dit verband over 'imagined communities': er is een gevoel van gemeenschappelijkheid zonder dat ieder lid van de groep interactie heeft met ieder ander.<sup>11</sup> Etnische identiteit kan, wanneer deze bekeken wordt vanuit het aspect van 'wij zijn zoals wij zijn, we horen bij elkaar' worden gedefinieerd als:

---

9. Saharso, *Jan en alleman*, 27.

10. Eugene Roosens, 'The Primordial Nature of Origins in Migrant Ethnicity', in: Vermeulen and Govers (eds.), *Anthropology of Ethnicity*, 83.

11. Floya Anthias en Nira Yuval-Davis, *Racialised Boundaries. Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*, London: Routledge 1992, 4.

(...) a feeling of belonging and continuity-in-being (staying the same person(s) through time) resulting from an act of self-ascription, and/or ascription by others, to a group of people who claim both common ancestry and a common cultural tradition.<sup>12</sup>

Men kan dus aannemen dat er twee kanten aan etnische identiteit zijn: een gevoeld verschil met buitenstaanders, en een interne bron van identificatie: 'it was already ethnic from the inside'.<sup>13</sup>

In verband met mijn onderzoeksgroep is het van belang te wijzen op de grote betekenis die symbolische grensmarkeringen kunnen hebben. Eén huwelijkspartner kan bijvoorbeeld op veel punten zich aansluiten bij de verwachtingen van de ander, maar op een paar punten opeens de hakken in het zand zetten: 'dit is van mij, dat pak je mij niet af'. Dat ene punt kan symbolisch zijn voor datgene waarin zij of hij zich anders voelt en ook anders wil blijven. Een Nederlandse vrouw met een Marokkaanse echtgenoot vertelde dat haar man niet veel naar de moskee ging en er ook niet op stond dat hun kinderen een islamitische opvoeding hadden, maar dat hij het erg belangrijk vond dat zijn kinderen leerden luisteren naar de muziek van de Egyptische zangeres Umm Koulsum. Voor hem was deze muziek de ziel van de Arabische cultuur.

#### CULTUUR EN IDENTITEIT; 'HETZELFDE ALS...' IDENTITEIT

De leden van een bepaalde etnische groep hebben meestal niet alleen een aantal symbolen en een verhaal over hun gemeenschappelijke afkomst gemeen. Belangrijk is ook dat ze een bepaalde cultuur delen. 'Cultuur' en 'etniciteit' worden nogal eens door elkaar heen gebruikt. Dat is niet terecht. Cultuur is een meer omvattend begrip dan etniciteit. Van cultuur zijn vele definities mogelijk. Mijn definitie ontleen ik aan J. Tennekes:

Cultuur is een samenhangend geheel van betekenissen dat de mens oriënteert op de werkelijkheid waarin hij leeft en hem inzicht geeft in de dingen waar het om gaat in het leven, en in de normen die zijn leven richting dienen te geven.<sup>14</sup>

In plaats van 'betekenissen' kan men spreken over kennis. Kennis van hoe de dingen in elkaar zitten, wat men moet doen en waarom.<sup>15</sup>

Bij cultuur gaat het dus om een bepaalde visie op de werkelijke gang van zaken in de wereld, die mensen bij hun opvoeding met de paplepel

---

12. Roosens, 'The Primordial Nature of Origins', 84.

13. Roosens, 'The Primordial Nature of Origins', 85.

14. Tennekes, *De onbekende dimensie*, 29.

15. Tennekes, *De onbekende dimensie*, 29.

ingegoten hebben gekregen. Cultuur is de bril die men gebruikt om de werkelijkheid mee te bekijken, het referentiekader dat mensen hanteren om de wereld waarin ze leven te interpreteren. De cultuur leert mensen wat 'normaal' gedrag en wat 'abnormaal' is, welke normen en waarden van belang zijn voor het leven en hoe men moet omgaan met haar/zijn medemens.

Mensen die bij een bepaalde cultuur horen, zijn zich daar maar zeer gedeeltelijk van bewust. Toch zetten ze de cultuur waar ze in opgegroeid zijn voort in hun alledaagse handelingen. Cultuur als gemeenschappelijke wereld van betekenissen van een groep mensen bevat de volgende elementen:

- Taal. Hierin weerspiegelen zich kennis, waarden en normen van de cultuur.
- Kennis die mensen hebben van de wereld; kennis hoe het eraan toegaat, op allerlei levensterreinen.
- Waarden en normen. Waarden geven antwoord op de vraag: wat is belangrijk in deze cultuur, waar draait het om? Normen zijn vertalingen van waarden in maatstaven voor gedrag.
- Symbolen, rituelen en helden.<sup>16</sup>

Waar grensmarkerende symbolen van etniciteit in de loop van de jaren vrij ingrijpend kunnen wijzigen, is dat veel minder het geval met cultuurpatronen. Zoals we boven al zagen, is er echter wel een verband tussen grensmarkeringen en cultuurelementen. Het feit *dat* bepaalde symbolen (hoofddoekdragen, Sinterklaas) van groot belang worden geacht door de leden van een bepaalde etnische groep, zelfs al verandert hun specifieke vorm in de loop der tijden, zegt iets over wat men cruciaal acht, wat centrale waarden en normen zijn in de cultuur van de etnische groep.

Een complexe cultuur is altijd pluralistisch. Dat betekent dat er voortdurend alternatieve (soms botsende) culturele interpretatieschema's beschikbaar zijn. Ook zitten er in elke cultuur al spanningen omdat de (fysieke, sociale) werkelijkheid botst met het model dat de cultuur biedt. Een concreet voorbeeld van de dynamiek van etnische grensmarkeringen en cultuurpatronen vinden we in het betoog van Tennekes over Turkse jongeren in Nederland.<sup>17</sup>

Jongeren van Turkse afkomst die in Nederland zijn geboren, passen zich vaak uiterlijk aan de Nederlandse stijl aan. Ze kleden zich als autochtone Nederlandse jongeren, luisteren deels naar dezelfde muziek, etcetera.

---

16. Edwin Hoffman en W. Arts, *Interculturele gespreksvoering*, Houten/Zaventem: Bohn Stafleu van Loghum 1994, 24.

17. Tennekes, *De onbekende dimensie*, 157 e.v.



Ze hebben kennis van twee in sommige opzichten tegenstrijdige culturele patronen (bijvoorbeeld man-vrouwverhoudingen). Tennekes zegt, dat het Turkse patroon bij Turkse jongeren uiteraard dieper zit, omdat het is aangeleerd bij hun primaire opvoeding. Het is dan ook een niet geheel juiste veronderstelling dat Turkse jongeren 'tussen twee culturen' leven, alsof beide culturen even sterk gelden. Contact met de Nederlandse cultuur doet hen beseffen dat ze een identiteit hebben die in sommige opzichten 'anders dan' is, maar leidt er niet automatisch toe dat ze de Turkse manier om de wereld te bekijken afleggen.

Wel is waar dat bestaande Turkse culturele arrangementen worden verzwakt, alleen al door het feit dat er alternatieven zijn. Uit onderzoek blijkt dat als Turkse jongeren moeten kiezen tussen Nederlands of Turks zijn, ze voor de Turkse identiteit kiezen.<sup>18</sup> Waarschijnlijk ontwikkelen zich in de toekomst 'het Turks zijn' en de islam tot de symbolische grensmarkeringen van de eigen groep.

Hoe definiëren Turkse jongeren wat 'Turks zijn' en 'moslim zijn' betekenen? Tennekes voorspelt dat bepaalde voorschriften over de omgang van mannen en vrouwen met elkaar en bepaalde godsdienstige voorschriften belangrijke symbolische grensmarkeringen (*boundary-markers*) worden. Dat betekent dat dergelijke voorschriften gehandhaafd blijven, al zal hun inhoud waarschijnlijk veranderen. Dus *wat* islam en *wat* de Turkse regels voor de omgang van mannen en vrouwen zijn voor een Turkse jongere in Nederland verandert, maar *dat* de islam en een 'afwijkende' manier van beleven van de man-vrouwverhouding voor haar/hem belangrijk zijn, niet.<sup>19</sup>

Dit voorbeeld is voor mijn onderzoek van belang. Uit wat eerder gezegd is over het belang van etnische grenzen bleek al dat in een huwelijk, tussen iemand die in een Egyptische en iemand die in een Nederlandse cultuur is opgegroeid, de partners zich bewust zijn van de culturele verschillen die er tussen hen bestaan. De theorie van Tennekes voorspelt vervolgens dat het onwaarschijnlijk is, dat er op den duur een versmelting van Nederlandse en Egyptische cultuurpatronen plaats zal vinden. Waar-

---

18. Saharso, *Jan en alleman*, 31; J.M. van der Lans and M. Rooijackers, 'Types of Religious Belief and Unbelief among Second Generation Turkish Migrants', in: W.A.R. Shadid and P.S. van Koningsveld (eds.), *Islam in Dutch Society. Current Developments and Future Prospects*, Kampen: Kok/Pharos 1992, 56-65; M. Rooijackers, 'Religious Identity, Integration and Subjective Well-Being among Young Turkish Muslims', in: Shadid and Van Koningsveld (eds.), *Islam in Dutch Society*, 66-73.

19. Tennekes, *De onbekende dimensie*, 173.

schijnlijker is dat de ene huwelijkspartner zich in veel opzichten fundamenteel anders zal blijven voelen dan de ander.

Dit komt omdat bepaalde grensmarkeringen tussen etnische groepen dieperliggende waarden weerspiegelen die in hun cultuur centraal staan. Dergelijke waarden zijn voor de dragers van een bepaalde cultuur zó vanzelfsprekend dat ze moeilijk te verwoorden zijn, laat staan dat ze ter discussie staan. Cultuurverschillen zijn vaak moeilijk te grijpen omdat ze vanaf de vroegste opvoeding aangeleerd zijn en daardoor zó vanzelfsprekend dat de dragers van een cultuur zich er nauwelijks van bewust zijn.

#### VERANDERINGEN IN CULTURELE IDENTITEIT: BOURDIEU

Kan een partner in een interreligieus huwelijk een nieuwe, veranderde identiteit construeren in het kader van de relatie tot zijn/haar partner of is h/zij door de structuren die golden bij zijn/haar opvoeding en socialisatie voor altijd gedetermineerd?

Enerzijds kan men zeggen dat mensen die hun identiteit hebben opgebouwd met behulp van de bouwstenen van een bepaalde cultuur slechts schijnveranderingen aanbrengen in hun opvattingen en gedrag. Hun centrale waarden en normen die hen in het kader van hun cultuur zijn aangereikt, blijven door de tijd heen onveranderd. Anderzijds kan men wijzen op de enorme veranderingen die individuen in de loop van hun leven ondergaan.

Veel Nederlandse vrouwen die in de jaren veertig zijn geboren, hebben ervoor gekozen een baan buitenshuis te zoeken en leiden mede daardoor een totaal ander leven dan haar moeders. De manier waarop ze tegen het leven aankijken, haar referentiekader en dus haar 'cultuur', is definitief een andere geworden dan die van de oudere generatie Nederlandse vrouwen.

Een theorie die probeert te verklaren hoe het kan dat mensen enerzijds diepgaand beïnvloed zijn door de cultuur waarin ze opgroeien terwijl ze anderzijds tot verandering van de in hun jeugd aangeleerde cultuurpatronen in staat zijn, wordt gegeven door de Franse socioloog Pierre Bourdieu. Bourdieu besteedt in zijn theorie over cultuur veel aandacht aan de manier waarop cultuur 'werkt' bij de individuen die dragers ervan zijn. Hoe wordt cultuur overgedragen en hoe handelen mensen vanuit de waarden van hun cultuur? Mede daarom is zijn theorie waardevol voor mijn onderzoek. Hoe werkt de culturele komaf van mensen in een intercultureel huwelijk door in hun dagelijkse handelen en communiceren?

Bourdieu wijst erop, dat mensen zich meestal niet bewust zijn van de maatschappelijke structuren waarbinnen ze gevormd zijn, maar er toch mee

leven. Hij maakt onderscheid tussen het *discursieve bewustzijn* van mensen en hun *praktische bewustzijn*. Als sociologen zeggen dat mensen zich niet bewust zijn van de maatschappelijke structuren, dan bedoelen ze dat mensen niet beschikken over een discursief bewustzijn ervan: ze kunnen de regels van het maatschappelijke spel, de structuren die de grondvesten vormen van hun cultuur en samenleving niet met zoveel woorden benoemen. Uit hun handelen echter blijkt, dat ze de regels wel kennen en toepassen, en dat ze telkens zo manoeuvreren dat ze een zo goed mogelijke uitgangspositie hebben binnen die regels: ze hebben een praktisch bewustzijn van de regels.

Mensen richten volgens Bourdieu hun leven niet in op grond van een serie aangeleerde regels, die teruggaan op de sociale structuur. Ze zeggen niet tegen zichzelf en anderen: 'Wij hebben een Algerijnse cultuur waarbinnen "eer" het centrale concept is, en dat wordt zo gedefinieerd: ...'. Wat mensen volgens Bourdieu voortdrijft, is (om bij het voorbeeld te blijven) een *gevoel van eer*, een *dispositie* die sinds de vroegste jeugd is opgebouwd en bijvoorbeeld uit lichaamshouding spreekt.<sup>20</sup> Een Algerijns jongetje of meisje zal bijvoorbeeld leren: 'een man van eer staat rechtop'. Ook deze regel hoeft niet geleerd te worden met zoveel woorden, maar door het zien van volwassenen die zich als mannen van eer gedragen.

Disposities worden vanaf de vroegste jeugd via bepaalde waarnemingen in de opvoeding ingebouwd. De voorbeelden die Bourdieu noemt, zijn voornamelijk ontleend aan de cultuur van de Kabylen (een Berbervolk in Noord-Algerije) die hij bestudeerde. Er zijn echter moeiteloos voorbeelden uit onze eigen samenleving te noemen. Als kinderen leren – door het te zien – dat een dame niet met haar benen wijd zit, leren ze tegelijk iets over de manier waarop in een samenleving met vrouwelijke seksualiteit wordt omgesprongen. Meisjes leren zo, door bepaalde lichaamshoudingen niet aan te nemen, hun lichaam als een potentieel open eenheid te zien, die ze vanwege het fatsoen echter gesloten moeten houden voor buitenstaanders.

De hele verzameling disposities die in een mens aanwezig zijn, noemt Bourdieu de *habitus*.<sup>21</sup> De *habitus* wordt in het lichaam 'ingebouwd'. Augustin Barbara die gemengde huwelijken in Frankrijk heeft bestudeerd, wijst erop dat juist het lichaam voor de huwelijkspartner van een andere cultuur de totaliteit van de cultuur uit kan drukken: 'Le corps est cette

---

20. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 15.

21. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 72.

enveloppe, cette concentration de tout l'héritage social et culturel, des rythmes, des rites, des tabous... Et du désir'.<sup>22</sup>

Er is volgens Bourdieu een hiërarchie tussen habitus (hier meervoud). De habitus die in het gezin wordt verworven, is een ondergrond voor de habitus op school die weer een ondergrond is voor de werkhatus. Een voorbeeld van het basale karakter van de habitus die met de vroegste waarneming in de jeugd wordt gevormd, is volgens Bourdieu de equivalentie die bestaat tussen de arbeidsverdeling in de samenleving en de verdeling in genders. Bepaald werk is, voelt 'men' instinctief, vrouwenwerk, ander werk 'hoort bij' mannen.

Een dergelijke arbeidsverdeling bestaat niet alleen in pre-kapitalistische samenlevingen, zoals de Kabylse samenleving die Bourdieu onderzocht, maar is universeel. De equivalentie tussen verdeling in (en waardering van!) werksoorten en genders komt tot stand door de indeling (classificatie) die in iedere samenleving aan de hand van gender wordt gemaakt en die tot schema van waarneming wordt. Zo verwijst de indeling van het Kabylse huis naar de verdeling tussen 'mannelijke' en 'vrouwelijke' ruimte.<sup>23</sup> Voor Bourdieu is de classificatie die in iedere samenleving aan de hand van de genderindeling grondlegend voor iedere verdere classificatie.

Bourdieu benadrukt dat het erg moeilijk is om de habitus te wijzigen, juist omdat men zich er maar ten dele van bewust is. Voor mensen die in een bepaalde cultuur of klasse zijn grootgebracht en daaruit bepaalde disposities hebben overgenomen, zijn bepaalde handelingen ondenkbaar of onuitvoerbaar. De waarnemingsschema's die men vanuit de vroegste jeugd heeft meegekregen, blijven zich vaak onwillekeurig aan mensen opdringen. Via het praktisch bewustzijn en de habitus verklaart Bourdieu dat mensen, zelfs als ze bewust individuele keuzes maken, toch de maatschappelijke structuren en de cultuur waarbinnen ze zijn opgegroeid altijd met zich meedragen. De habitus is de 'geschiedenis die tot natuur is geworden'. Daarmee bedoelt Bourdieu dat miskend wordt dat iemands habitus een sociale, culturele achtergrond (en dus een historisch karakter) heeft. In plaats daarvan wordt de habitus gezien als 'natuur', behorend bij iemands aard en karakter.<sup>24</sup>

In Bourdieu's theorie reproduceren mensen voortdurend de bestaande sociale structuren. Ze ontwikkelen een gevoel voor grenzen: bepaald gedrag kan nu eenmaal niet, dat is ondenkbaar! Zo krijgen bepaalde

---

22. Augustin Barbara, *Les Couples Mixtes*, Bayard Éditions 1993, 87.

23. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 87.

24. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 78.

maatschappelijke structuren iets vanzelfsprekends, iets onvermijdelijks: wie voor een dubbeltje is geboren, wordt toch nooit een kwartje. Bourdieu noemt dit gevoel voor grenzen, wat in de cultuur vaak wordt benoemd als een 'gevoel voor realiteit' de *doxa* (letterlijk: schijn; dat wat zich aan iemand voordoet).<sup>25</sup>

Volgens Bourdieu is verandering van de sociale structuren desondanks mogelijk doordat mensen die in die structuren fungeren (de cultuurdragers), kunnen veranderen. Dat gebeurt met name als ze een discursief bewustzijn ontwikkelen van de onzichtbare regels die ze in hun praktische bewustzijn hanteren. Zo'n discursief bewustzijn treedt vooral op als de omstandigheden waaronder mensen altijd geleefd hebben, veranderen of als ze in aanraking komen met andere mensen die vanuit een andere vanzelfsprekende habitus handelen. Dan komen alternatieven voor dat wat vanzelfsprekend scheen (*doxa*) in het zicht. Discussies, vaak felle, ontstaan in de botsing van verschillende *doxata*. Er komt een 'veld van opinie' tot stand. Er is *heterodoxie* mogelijk. Het ondenkbare kan gedacht worden.<sup>26</sup>

#### VERANDERING IN SCHEMA'S: STRAUSS EN QUINN

Een uitwerking van Bourdieu's theorie wordt gegeven door Claudia Strauss en Naomi Quinn.<sup>27</sup> Ze combineren Bourdieu's theorie over de habitus met het begrip 'schema' zoals dat gehanteerd wordt door sommige connectionistische psychologen.<sup>28</sup> Ze willen vooral een cultuurbegrip ontwikkelen dat laat zien hoe de samenhang werkt tussen de collectieve identiteit van een cultuur en de individuele identiteit van 'cultuurdragers'. Hoe worden mensen opgevoed tot dragers van een bepaalde cultuur? Hoe maken ze binnen de gegeven werkelijkheid van een cultuur keuzes? En hoe kan men zowel de relatieve stabiliteit van culturele waarden verklaren als het feit dat er binnen culturen veranderingen en verschuivingen optreden?

---

25. De term *doxa* komt voor bij Plato. Hij contrasteert de *doxa* (in dit verband het beste te vertalen met 'opinie') met de ware kennis, *epistèmè*. Slechts over de onveranderlijke wereld der ideeën is *epistèmè* mogelijk, over zaken als de sociale wereld slechts provisionele kennis, *doxa*. Ik geef hierboven weer hoe Bourdieu de term *doxa* hanteert, en ga niet in op de vraag hoe hij Plato gebruikt. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 164.

26. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 168-169.

27. Claudia Strauss and Naomi Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', in: Robert Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill 1994, 284-299.

28. 'Connectionisme' is een tak van de cognitieve psychologie die zich bezighoudt met de vraag hoe computers menselijke intelligentie kunnen nabootsen.

Dat doen ze aan de hand van een voorbeeld: een Amerikaanse witte vrouw uit de middenklasse, Paula. Quinn en Strauss verklaren hoe Paula zowel cultuurdraagster van de 'typische Amerikaanse witte middenklasse cultuur' kan zijn als iemand waarvan haar kennissen zeggen: 'Dat is typisch Paula. Zoals zij is er geen ander.'

Onze hersenen verwerken volgens Strauss en Quinn informatie door middel van wat zij 'schema's' noemen.<sup>29</sup> Onze gedachten en daden worden niet direct beïnvloed door externe prikkels, maar bemiddeld via schema's. Als alle externe prikkels die op ons afkwamen, ongefilterd naar onze hersenen zouden doorkomen, werden we gek. De hersenen maken daarom bij binnenkomst van externe gegevens een soort voorselectie met behulp van schema's. Onze gedachten en daden worden niet *direct* beïnvloed door externe prikkels, maar *bemiddeld* via schema's. Een bepaalde prikkel roept herinnering op aan andere, eerdere situaties en wordt via deze eerdere ervaring 'gelezen'. Dat betekent ook, dat de informatie die naar binnen komt, wordt ingevuld volgens het formulier (het schema) dat voor dit type informatie klaarligt. Als de informatie bijvoorbeeld onvolledig of ambigu is, vullen we die aan met behulp van eerdere ervaringen die in het plaatje passen.<sup>30</sup>

Culturele begrippen komen overeen met dergelijke 'schema's'. '(...) cultural understandings are simply schemas that have come to be shared to a greater or lesser extent without being human universals.'<sup>31</sup> De schematheorie is niet nieuw in de psychologie. Wat nieuw is zijn connectionistische theorieën over de manier waarop schema's worden vervaardigd.<sup>32</sup>

Volgens de gezondverstandstheorie bestaat kennis uit series in de hersens opgeslagen proposities, *rule-like sentences* die *serieel* worden verwerkt.<sup>33</sup> Volgens connectionisten gaat het echter meer om een wijd

29. De term 'schema's' wordt door Kant gebruikt om te refereren aan mentale voorstellingen die het toepassen van *a priori* categorieën in bepaalde situaties mogelijk maken. Piaget gebruikt de term om te refereren aan de aangeleerde veranderende cognitieve structuren die bemiddelend zijn voor het begrip dat kinderen hebben van de wereld. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', noot 8.

30. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 285.

31. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 285.

32. De versie van connectionisme die Strauss en Quinn hanteren is niet helemaal vergelijkbaar met die van computerdeskundigen. Zij ontleen eclectisch het één en ander aan de neurobiologie en psychologie en aan onze eigen observatie als antropologen om een voller, meer empirisch gefundeerd model van kennis te maken. Ze gebruiken connectionisme als een heuristisch principe, een manier om inzichten uit verschillende velden samen te brengen tot een zinvol geheel.

33. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 286.

verspreid *netwerk* van eenheden die als neuronen (hersencellen) werken.<sup>34</sup> Twee voordelen van dit model van kennis als een netwerk van neuronen in plaats van kennis als een reeks proposities zijn dat het aannemelijk maakt dat mensen kunnen leren zonder expliciete instructies en dat ze bovendien in nieuwe situaties flexibel kunnen reageren.<sup>35</sup>

De meeste dingen leren we zonder expliciete regels te leren. Neem Paula. Toen ze een kind was, hoefde niemand haar expliciet te leren dat moeder vaker in de keuken dan aan de werkbank te vinden was, dat ze kalkoen at met Thanksgiving en dat sprookjes dikwijls beginnen met 'er was eens...'. Ze pikte deze generalisaties op en incorporeerde ze in schema's over 'moederschap', 'Thanksgiving' en 'sprookjes', simpelweg door te observeren wat er gebeurde in haar wereld. Door vaak moeder in de keuken te zien, door neuronen die de verbinding leggen met bepaalde geuren, ervaringen en gedachten die daarmee verbonden zijn, ontstaat een deel van het schema dat Paula van 'moeder' heeft. Door de voortdurende herhaling van bepaalde scènes wordt dat schema in een bepaalde richting versterkt.<sup>36</sup>

Toch zijn de schema's geen rigide cognitieve structuren. Paula heeft niet zoiets als een recept of een computerprogramma geleerd, dat stap voor stap beschrijft wat moeders moeten doen, hoe Thanksgiving gevierd wordt of hoe men een sprookje vertelt. Haar schema's die gaan over moederschap, Thanksgiving en sprookjes, zijn met elkaar verbonden sets van meer of minder sterk verbonden eenheden die op hun beurt met andere eenheden verbonden worden in een groot web van kennis.<sup>37</sup> Ze bestaan niet uit regels, maar uit voorgeleefd gedrag.

Wat gebeurt er als Paula haar aangeleerde netwerk van associaties verbindt met een nieuwe ervaring? Neem bijvoorbeeld haar manier van praten. Toen ze opgroeide, nam Paula eindeloos veel conversaties waar. In elk ervan waren de identiteit, rollen en doelen van de deelnemers geassocieerd met verschillende tonen van stem en houdingen van het lichaam. Paula leerde een aantal typerende associaties: het vragen van een gunst ging gepaard met zachte tonen, een onassertieve lichaamshouding en was

---

34. Sommige neuronen hebben een specialistische taak (zoals het zien van helderrood of het overbrengen van een bittere smaak), sommige treden op in combinatie met duizenden andere neuronen om meer complexe combinaties van eigenschappen te vormen, andere sturen boodschappen naar spiercellen die leiden tot gedrag. Sommige eenheden van neuronen ontvangen inputs van de buitenwereld, andere sturen outputs en weer andere fungeren als bemiddelaars tussen input- en outputeenheden.

35. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 286.

36. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 286.

37. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 287.

in haar waarneming ook relatief vaak verbonden met vrouwen. Het geven van bevelen en andere vormen van dominantie gingen gepaard met luide stemmen, assertieve lichaamshoudingen en ook vaak met mannen. Dit is een generalisatie, waarin geen ruimte is voor alle mogelijkheden van variatie. Stemmen kunnen harder of zachter zijn, ze kunnen ademloos of hard hun boodschap brengen, mensen kunnen aarzelend of snel spreken. Ook lichaamshoudingen zoals de richting en kracht van de blik, de manier waarop de schouders en de ruggengraat staan kunnen variëren.

Paula leert geen kleine voorraad regels (bijvoorbeeld: 'wanneer je een vrouw bent en je wilt iets bereiken moet je zacht, aarzelend en ademloos spreken'), maar een grote hoeveelheid verbindingen van verschillende sterkte tussen bepaalde eenheden die zowel over kenmerken van de context gaan (identiteit van de actoren, doel van hun handelingen, inhoud van hun gesprek) als kenmerken van de toon van hun stem en de houding van hun lichaam.<sup>38</sup>

Deze connecties kunnen in nieuwe situaties gecombineerd worden. Toen ze een vrouwelijke baas kreeg, activeerde de context van 'spreken met een vrouw' een bepaalde set eenheden van gedrag voor Paula, terwijl de context 'spreken met een baas' een andere set activeerde. Dat levert uiteindelijk een compromis op tussen de respectvolle manier van doen die Paula gewend was aan te nemen tegenover mannen met gezag en de gemakkelijke manier van gedrag die ze had tegenover andere vrouwen.<sup>39</sup>

Kortom: schema's zoals die fungeren in de connectionistische benadering, zijn in de opvoeding goed ingeprent maar schrijven geen star gedragspatroon voor. Ze kunnen zich aanpassen aan nieuwe of ambigue situaties door middel van wat Bourdieu noemt 'gereguleerde improvisatie', gestuurd door habitus.<sup>40</sup> Ze zijn geïmproviseerd omdat ze ter plekke worden gecreëerd, maar gereguleerd omdat ze gestuurd worden door vooraf aangeleerde gedragspatronen.

Een man die in Egypte is opgegroeid, kan bepaalde manieren hebben aangeleerd om respect te betonen aan vrouwen die geen familie zijn (niet aankijken, rechtstreeks contact vermijden) die in de Nederlandse context niet goed werken: bij Nederlandse vrouwen roept zijn gedrag irritatie en onbegrip op. Hij kan dan leren dat zijn schema 'praten met een getrouwde vrouw die niet tot de familie behoort' moet worden aangevuld met elementen uit het schema 'praten met een mannelijke kennis' om zo tot een voor hem en zijn omgeving meer geaccepteerde vorm van gedrag te komen.

---

38. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 287.

39. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 287.

40. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 287.



Wanneer Paula haar moeder waarnam in de keuken, waren bepaalde *gevoelens* deel van de situatie. Misschien voelde ze zich toen ze jong was, veilig en beschermd bij de aanblik van haar moeder in de keuken. Toen ze ouder werd, werd ze zich ervan bewust dat haar moeder het niet prettig vond in de keuken. Ze voelde zich daar opgesloten. Paula ging zich geïrriteerd voelen over haar moeder die zo ongelukkig was in de keuken: waarom eiste ze niet een andere verdeling van het huishoudelijke werk? Niet alleen was ze geïrriteerd, ook werd ze eraan herinnerd hoe belangrijk het was om in haar eigen huishouden in de toekomst een andere taakverdeling in te voeren. Ze leerde associaties aan tussen deze waarnemingen en bepaalde gevoelens. Deze gevoelens werden op hun beurt verbonden met bepaalde motivaties, bijvoorbeeld het voornemen om zelf niet in de keuken 'opgesloten' te blijven.

Waarnemingen vinden niet plaats in een emotioneel vacuüm. In connectionistische modellen kunnen emoties gemakkelijk worden ingebouwd. Daarvoor moet men aannemen dat subjectieve gemoedstoestanden van willen en voelen op dezelfde manier geactiveerd worden als waarnemingen van de buitenwereld door de activering van bepaalde units. Deze vooronderstelling is plausibel in het licht van wat bekend is over de psychologie van emotie en motivatie.

Zo kan in Paula's associatieve netwerk 'moeder' geassocieerd worden met keuken, gevoelens van irritatie en het voornemen iets anders te doen. Haar herinnering aan de gezellige etentjes bij haar grootouders kan aan de andere kant geassocieerd worden met gevoelens van warmte en geluk, zonder de spanningen uit het huis van haar ouders. Daardoor gaat ze misschien gepaard met het voornemen van Paula om in de toekomst voor haar kinderen deze ervaring te reproduceren.

Paula's reacties op haar moeder zijn natuurlijk niet beperkt tot de reacties op 'moeder-in-de-keuken'. Ze maken deel uit van een netwerk van ervaringen met haar moeder die uniek zijn voor Paula.<sup>41</sup> Paula deelt haar waarnemingen, emoties en motivaties met veel witte middenklasse Amerikaanse vrouwen van haar generatie, al maakt ieder van deze vrouwen het verhaal weer op een andere manier mee.

Er is geen verschil tussen de manier waarop Paula gevormd werd als een culturele en historische persoon en de manier waarop ze gevormd werd als de unieke mens Paula. In beide gevallen is sprake van de combinatie van waarneming van voorgeleefd gedrag, emotie en motivatie in de neurale netwerken. De begrippen, de voorstellingen van het leven die Paula zich vormt, zijn cultureel bepaald. Ze worden in haar lichaam

---

41. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 288.

ingeschreven door de cultuur waarin ze opgroeide. Het is niet in strijd daarmee als men zegt dat deze combinatie van waarnemingen, emoties en motivaties alleen bij Paula zo voorkomt. Iedere mens is zowel uniek als een product van haar of zijn cultuur.

#### STABILITEIT ÉN VERANDERLIJKHEID VAN CULTUUR

Culturele begrippen zijn vrij duurzaam in individuen.<sup>42</sup> Ze zijn historisch relatief stabiel van generatie op generatie. Ze zijn thematisch, dat wil zeggen dat ze gerelateerd kunnen worden aan bepaalde thema's die in een bepaalde cultuur een centrale rol spelen. Daardoor kunnen culturele begrippen in verschillende contexten fungeren. Deze stabiliteit is te verklaren vanuit de manier waarop culturele begrippen in de lichamen van de 'dragere' van de cultuur worden ingeschreven. Basale schema's uit de vroege jeugd hebben grote kracht, met name wanneer ze verbonden worden met bepaalde emoties, zoals emoties van angst en bedreiging of emoties van genot en bevestiging.

Daarnaast kunnen culturele schema's aan duurzaamheid winnen doe het feit dat ze niet alleen onopzettelijk, maar ook expliciet en opzettelijk onderwezen zijn. Paula en haar broer Daniel hebben bijvoorbeeld van hun ouders geleerd dat het belangrijk is om onafhankelijk van anderen te zijn. In een Amerikaanse opvoeding speelt 'zelfstandigheid' een grote rol. Paula's ouders toonden goedkeuring als Paula iets helemaal zelf oploste. Paula leerde dat het natuurlijk en gewoon is om zelfstandig te zijn in veel verschillende situaties. Ze leerde dat zij een ideale, voorbeeldige persoon was als ze zelfstandig was en een mislukking als ze het niet was. Daardoor wordt zelfstandigheid voor de Amerikaanse Paula een heel centrale waarde.<sup>43</sup> In Bourdieu's werk ontbreekt de notie dat duurzame schema's ook op een expliciete manier worden gevestigd en van motivatie voorzien.<sup>44</sup>

Bepaalde schema's, zoals eer en schande in Noord-Afrika, reinheid en onreinheid in India en zelfstandigheid in Amerika, worden in veel verschillende contexten gehanteerd. In nieuwe situaties met een *family resemblance* met oude, worden de schema's weer ingezet. Daarom hebben Paula en anderen in haar cultuur de neiging dingen te kopen, films te zien, een politieke partij te kiezen, die 'zelfstandigheid' als thema hanteren.

---

42. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 288.

43. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 291.

44. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 290.

Schemas like this one for self-reliance can generalise quite widely across a family of experiences, giving foundation to outside observers' descriptions of 'national character' or the 'ethos' of a people.<sup>45</sup>

Er is geen wezenlijk verschil tussen culturele schema's en andere schema's behalve dat culturele schema's gedeeld worden. Schema's die uniek zijn voor individuen, zijn opgebouwd uit voor dit individu kenmerkende ervaringen, terwijl schema's die door individuen gedeeld worden, opgebouwd zijn uit verschillende typen gemeenschappelijke ervaring. Sommige schema's worden gedeeld door miljoenen, andere door een klein groepje. Hoe groot de groep waarin ze gedeeld worden moet zijn om 'cultuur' te heten, is arbitrair.

At what point in the continuum of sharedness we decide to call a given schema 'cultural' is simply a matter of taste; we may, if we wish, speak of a family or workplace 'culture', or 'high culture', or a 'subcultural theme'.<sup>46</sup>

Als de cultuur in een samenleving zo stabiel en algemeen gedeeld is, hoe verklaren Strauss en Quinn dan sociale veranderingen? Vanuit de inherente inconsistenties die optreden in de overdracht van schema's. Binnen een cultuur zijn de rollen verschillend verdeeld, zodat er verschil is tussen de manieren waarop verschillende individuele cultuurdragers de centrale waarden van de cultuur vormgeven.

Hoewel mannen en vrouwen in Amerika hetzelfde begrip 'zelfstandigheid' delen, zijn in hun opvoeding schema's aangereikt waarin die waarde voor mannen en vrouwen uiteenlopend werd geconcretiseerd. Paula verbindt 'zelfstandigheid' niet met het vermogen haar eigen band te plakken, haar man Michael wel. Dit levert binnen een bepaalde cultuur een zekere inconsistentie op. Mensen binnen de Amerikaanse cultuur kunnen zich afvragen of het uit naam van de belangrijke waarde zelfstandigheid niet wenselijk is dat ook vrouwen banden leren plakken (en mannen knopen leren aan te zetten).

Een andere oorzaak van verandering is dat mensen niet altijd erg consistent zijn in de manier waarop ze hun rollen invullen. De kinderen van Paula en Michael krijgen van hun ouders zowel niet-traditioneel als traditioneel gendergedrag te zien. Beide typen gedrag kunnen dus deel uit gaan maken van de schema's van hun kinderen. Behalve de ouders oefenen beelden over genders die in de cultuur gangbaar zijn, ook invloed uit. Niet alleen wat ouders hun kinderen voorleven, maar ook de invloeden

---

45. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 291.

46. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 293.

van de media, maatschappelijke instituties en voorbeeldfiguren vormen de schema's over de rolverdeling tussen de genders. Ook door deze inconsistentie vallen er gaten. Er kan (in Bourdieu's termen) heterodoxie optreden. De kinderen van Paula en Michael krijgen het idee dat er te kiezen valt uit verschillende genderrollen. Daarbij moet de kracht van de dominante genderrollen overigens niet onderschat worden.

De mentale voorstellingen van mensen kopiëren niet altijd datgene wat ze het meeste zien gebeuren in hun omgeving. Dat komt door de invloed van emoties. Eerder zagen we hoe emoties en motivaties de functie van bepaalde centrale waarden in een cultuur kunnen versterken. Emoties kunnen echter ook fungeren als motor voor verandering, zodat het constant zien van haar moeder in de keuken bij Paula niet leidde tot het kopiëren van haar moeders voorbeeld.<sup>47</sup>

Paula en Michael kunnen tenslotte bewust aansturen op verandering binnen hun cultuur. Ze kunnen een poging doen om nieuwe schema's te creëren, bijvoorbeeld een nieuwe rolverdeling in het huishouden.<sup>48</sup> Soms leiden zulke beslissingen tot sociale verandering, als ze zijn ingebed in grotere sociale veranderingsprocessen. Zo'n bewuste poging tot verandering heeft meer kansen als zij berust op ingeprente schema's. De nieuwe rolverdeling in het huishouden is door Paula ingevoerd op grond van aangeleerde, affectief geladen associaties die ze inbrengt vanuit het verleden, zoals Paula's langdurige waarneming van haar moeders ongelukkig-zijn met de vrouwelijke rol.<sup>49</sup>

We zien dat Strauss en Quinn het niet vanzelfsprekend vinden dat culturen en mensen binnen die culturen kunnen veranderen. Ze wijzen erop dat culturele schema's relatief stabiel en duurzaam zijn, dat ze zo natuurlijk aandoen dat het bijna ondenkbaar wordt buiten die schema's te denken. Toch kunnen de schema's van mensen veranderen, omdat er altijd inconsistenties in zitten. Dat komt door de aard van schema's: geen serie proposities, maar een in principe oneindige hoeveelheid situaties, die nooit helemaal met elkaar te vergelijken zijn.

Voor Bourdieu is de motor van de verandering van een cultuur het tot stand komen van een bewustwordingsproces waarin het onuitsprekelijke wordt uitgesproken. Strauss en Quinn vinden dat zijn theorie een te

---

47. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 294.

48. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 294.

49. '(...) we do not have to choose between theories that acknowledge actors' agency and intentions and theories that acknowledge the role of durable shared cultural schemas: Intentions depend on schemas. The cognitive theory we have outlined shows not just why, but how.' Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 295.

scherpe scheiding aanbrengt tussen '(...) accessible knowledge "in the head" and inaccessible knowledge that is "embodied"'.<sup>50</sup> Ik vind dat Strauss en Quinn een betere verklaring geven van veranderingen in zowel individuele cultuurdragers als culturen in het algemeen, omdat veranderingen niet altijd berusten op bewuste keuzes.

#### CULTUURVERANDERINGEN BIJ PARTNERS IN BICULTURELE HUWELIJKEN

Mensen in mijn onderzoeksgroep zijn zich echter vaak wel bewust van het bestaan van zoiets als 'culturele schema's', ook als ze zich dergelijke termen niet eigen gemaakt hebben. Door communicatie met mensen van een andere cultuur wordt men zich bewust van het feit *dat* men een cultuur met bepaalde schema's heeft. Men ontwikkelt een discursief bewustzijn van 'cultuur' waar men voorheen een praktisch bewustzijn had. Turkse jongeren leren door hun opgroeien in Nederland zichzelf zien als mensen met een Turkse cultuur. Ook worden ze zich ervan bewust dat er alternatieven bestaan voor dat wat ze eerder vanzelfsprekend vonden.

Net als Turkse jongeren staan partners in een interreligieus huwelijk in sterke mate aan dergelijke bewustwordingsprocessen bloot.

Op een bijeenkomst van partners uit interreligieuze huwelijken klaagde een Nederlandse vrouw, Anne, dat haar Egyptische partner (die er niet bij was) haar vaak voor voldongen feiten plaatste. Hij sprak belangrijke beslissingen niet van tevoren door met haar, maar deelde ze haar mee als hij ze genomen had. Ze kon niet begrijpen waarom hij dat deed.

De (Irakese) gastheer Mohammed zei dat hij zich wel kon voorstellen waarom dat zo gebeurde. Hij had ook een belangrijke en gevaarlijke beslissing (de beslissing om zijn broer over de grens tussen Irak en Jordanië te smokkelen) niet van tevoren aan zijn Nederlandse partner verteld. Toen was dat voor hem iets vanzelfsprekends. Nu vroeg hij zich, geactiveerd door Annes verhaal, hardop af waarom hij dat niet had gekund. Hij dacht dat het vooral was omdat hij dergelijke zaken voelde als zijn verantwoordelijkheid die hij zelf moest dragen. Waarschijnlijk zat het hoofd van de partner van Anne net als zijn eigen hoofd barstensvol plannen en ideeën die hij niet kon delen met haar, zoals: 'hoe moet het nu verder met onze toekomst, welke weg moet ik inslaan om me hier in Nederland een gerespecteerde plek te veroveren?', maar dat zag hij als *zijn* probleem, niet het hare. Hij vond dat een man zijn vrouw niet met zoiets moest lastigvallen.

Vond hij dat omdat zijn vrouw een Nederlandse was, niet een Iraakse, en zij dus zijn beslissingen niet goed zou kunnen begrijpen? vroeg Anne hem. Volgens Mohammed niet. Ook als hij in Irak was gebleven en met een Irakese vrouw was getrouwd had hij haar niet openlijk kunnen laten merken dat hij met een groot probleem zat. Mannen

---

50. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 285.

vonden het in zijn cultuur moeilijk problemen met hun vrouwen uit te praten. Een man moest sterk zijn en verantwoordelijk voor het hele gezin. Doordenkend vond Mohammed dat niet meer vanzelfsprekend. Door zijn jarenlange verblijf in Nederland was hij de 'Nederlandse' aanpak wel gaan waarderen. Hier werden mannen en vrouwen meer als partners gezien die samen de schouders onder moeilijke beslissingen zetten. Zelf probeerde hij dat tegenwoordig ook zoveel mogelijk te doen. Het lukte als het ging om minder belangrijke beslissingen, en ook wel om belangrijke beslissingen (zoals het kopen van een huis) waarbij zijn emoties niet zo sterk betrokken waren. Maar als er een echte crisis was (bijvoorbeeld toen zijn broer en hij levensgevaar liepen) *voelde het gewoon niet goed* om het op de Nederlandse manier door te praten, en werd hij weer Irakees.

Dit gesprek was op verschillende manieren opmerkelijk. In Bourdieu's termen bracht hier de Iraakse gastheer zijn eigen habitus, de manier waarop hij gewend was te communiceren, discursief ter sprake en rechtvaardigde hij zijn gedrag. Hij had geobserveerd dat Nederlandse huwelijkspartners een ander patroon hadden om met elkaar te communiceren. Dat wat voorheen vanzelfsprekend was (*doxa*) als manier voor mannen en vrouwen om met elkaar te communiceren stond nu ter discussie. De voor- en nadelen van verschillende communicatiepatronen konden in dit gesprek tegen elkaar worden afgewogen.

Daarnaast vertelde Mohammed dat hij in bepaalde situaties uit verschillende culturele patronen een keuze maakte. Zo kon hij in het dagelijks leven kiezen voor een andere houding dan die waarmee hij was opgegroeid. Hij kon kiezen voor meer overleg met zijn vrouw. Een verandering van een diepliggend communicatiepatroon was volgens hem mogelijk. Maar als de nood aan de man kwam, voelde het niet echt goed om de dingen op de Nederlandse manier te doen en bleek het Iraakse communicatiepatroon toch veiliger te voelen. Onder de invloed van sterke emoties zoals angst en onzekerheid deed hij een beroep op schema's die in zijn opvoeding een rol hadden gespeeld en die voor hem misschien veilig en vertrouwd voelden.<sup>51</sup>

#### VERANDERING ALS KEUZE?

Als mensen veranderen, kan dat het gevolg zijn van veranderingsprocessen die zich buiten de persoon om aandienen. Met andere woorden: dat culturen en dus mensen veranderen (zoals voor historici en sociale wetenschappers waarneembaar het geval is) hoeft niet te betekenen dat mensen bewust kiezen voor verandering. Het is ook mogelijk te veronderstellen dat

---

51. Strauss en Quinn wezen al op het belang van emoties als motor voor zowel stabiliteit als verandering van culturen.

ze gestuurd worden door krachten van buitenaf waar ze geen controle over hebben. In het voorbeeld dat ik hierboven gaf, was echter sprake van een bewuste keuze zij het binnen bepaalde grenzen. Mohammed gaf een bewuste evaluatie van de mogelijke communicatiepatronen die de Nederlandse en de Irakese cultuur hem boden in het contact met zijn vrouw. Deels voelde hij zich vrij om te kiezen, deels werd hij naar eigen zeggen gestuurd door zijn emoties.

Ik stel met Strauss en Quinn dat mensen in principe in staat zijn een *bewuste* keuze te maken voor veranderingen in de hen door hun cultuur aangereikte identiteit, al is zo'n keuze niet gemakkelijk. Betekent dit ook dat ze *vrij* zijn om te kiezen, dat ze beschikken over zoiets als een 'vrije wil'? Dat volgt daar niet automatisch uit. Mensen als Paula en Mohammed kunnen ook in hun particuliere bewuste keuzes voor verandering gestuurd worden door krachten van buitenaf, zoals 'de tijdgeest'.

Ik postuleer echter dat mensen als Mohammed en Paula in staat zijn zelf vrij te kiezen voor verandering. Ik sluit me in dit opzicht aan bij wat Riet Bons-Storm zegt over het maken van keuzes. Iemands karakter is volgens haar nooit volledig gedetermineerd door omstandigheden of sociale omgeving. Mensen hebben door hun komaf en hun positie in het leven door hun sociale omgeving verschillende rollen toegewezen gekregen. Die rollen kleuren wat Bons-Storm noemt: het normatieve zelfbeeld. Mensen krijgen door hun opvoeding en omgeving te horen: 'zo moet je zijn (als moslim, jongen, meisje, Nederlander)!' Daarnaast onderscheidt Bons-Storm een ideaal zelfbeeld: 'zo wil ik zijn!' en een reëel zelfbeeld: 'zo ben ik!' In het laatste treden de gaven en beperkingen van de persoon aan het licht.<sup>52</sup> Dat men kan kiezen voor een reëel zelfbeeld, komt omdat iedere mens volgens Bons-Storm beschikt over wat zij noemt 'subject-kwaliteit'.

I long to think and therefore choose to think, that every person, whoever he or she is, has this subject quality. In other words, she or he has her or his own credible voice, incipient, growing, or muted. This is an assumption based on belief, faith and hope about human beings. The ultimate base of our philosophical reasoning about human beings is always prescientific, motivated by our longing and desires.<sup>53</sup>

De subject-kwaliteit staat polair tegenover de object-kwaliteit van mensen: hun bepaald zijn door omstandigheden, zoals de plek op de wereld waar

---

52. Riet Bons-Storm, *Hoe gaat het met jou? Pastoraat als komen tot verstaan*, Kampen: Kok 1989, 35.

53. Riet Bons-Storm, *The Incredible Woman. Listening to Women's Silences in Pastoral Care and Counseling*, Nashville: Abingdon Press 1996, 80.

men geboren is, iemands sekse, lichamelijke gesteldheid, sociale klasse, etnische komaf.<sup>54</sup> Kortom, de door het dominante denken geconstrueerde identiteiten.<sup>55</sup> Iemand kan zichzelf sterk ervaren als een object: 'ik ben nu eenmaal een vrouw, dus kan ik nooit...'. Zo bekeken kan iemands identiteit werken als een onontkoombaar lot dat zij of hij vanaf hun geboorte meestorst.

De object-kwaliteit van mensen komt niet alleen naar voren als het gaat om hun geconstrueerde identiteit. Mensen ervaren zichzelf ook als object bij externe gebeurtenissen in hun leven waar ze geen greep op hebben: een ongeluk of ziekte bijvoorbeeld. Iemands object-kwaliteit is verbonden met het hem of haar ten deel gevallen lot. Mensen kunnen echter ook keuzes maken. Lot en keuze, object- en subjectkwaliteit van het zelf staan polair tegenover elkaar.

Tussen die polen bevindt zich een continuüm.

lot/ objectkwaliteit ====== keuze/ subjectkwaliteit

Mensen kunnen in hun levenservaring dichter bij de lotspool of dichter bij de keuzepool zitten. Vaak wordt de identiteit van personen voorgesteld als uitsluitend het gevolg van de maatschappelijke structuren, of personen worden voorgesteld als vrij handelende individuen die zich los van anderen vrijzwevend een identiteit kiezen. Ik kies voor een visie waarin mensen zowel zelf keuzes kunnen maken als gestuurd worden door de cultuur, religieuze gemeenschap, klasse en gender die ze van huis uit hebben meegekregen.

Mensen kunnen dus een verhaal vertellen van hun eigen leven waarin ze het voornaamste karakter zijn, maar ze kunnen niet in volledige vrijheid bepalen hoe en wat hun karakter is. Iemand die als vrouwelijke mens is geboren, kan er niet volledig voor kiezen om haar levensverhaal te vertellen met een mannelijk karakter als hoofdpersoon. Wel kan ze als vrouw een hele reeks verschillende scenario's van haar leven ontwerpen. Zelfs mensen die in precies hetzelfde milieu opgroeien, dezelfde leeftijd hebben en dezelfde fysieke gesteldheid kunnen heel verschillende levens leiden.

---

54. Bons-Storn, *Hoe gaat het met jou?*, 36.

55. Henrietta Moore, 'The Problem of Explaining Violence in the Social Sciences', in: Penelope Harvey and Peter Gow, *Sex and Violence. Issues in Representation and Experience*, London: Routledge 1994, 138-155; bell hooks, *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*, Boston: South End Press 1990; Stuart Hall, *Het minimale zelf en andere opstellen*, Amsterdam: SUA 1991.



Strauss en Quinn voeren aan dat de identiteit van mensen als Paula en Mohammed zich kan wijzigen als gevolg van bepaalde keuzes die zij maken, die niet automatisch voortvloeien uit hun afkomst en opvoeding. Ze kunnen ervoor kiezen een ander leven te leiden dan door hun omgeving (Paula's moeder bijvoorbeeld of Mohammeds broer) van hen verwacht wordt. Keuzes voor verandering worden versterkt als ze met emoties gepaard gaan. De negatieve emotie die Paula voelde bij de aanblik van haar moeder in de keuken, kan haar sterken in haar voornemen ervoor te zorgen dat zij niet degene wordt die in haar gezin de enige verantwoordelijke is voor het huishouden. De genegenheid die Mohammed voelt voor zijn vrouw, kan hem sterken in zijn voornemen meer overleg met haar te plegen over belangrijke beslissingen.

De keuze voor verandering leidt echter niet automatisch en meteen tot een daadwerkelijk nieuwe gedragswijze. De schema's die Paula en Mohammed in hun vroege jeugd hebben geleerd, verdwijnen nooit helemaal. Nieuwe combinaties van schema's kunnen eroverheen worden gelegd, bijvoorbeeld een nieuwe rolverdeling man-vrouw of een nieuw communicatiepatroon, maar daaronder blijven de oude combinaties bestaan. De vroeger geleerde patronen komen automatisch, terwijl het bewuste inspanning vergt om iets nieuws te formeren.<sup>56</sup>

Daarom heeft een van jongs af aan aangeleerde rolverwachting een grotere greep op mensen dan hun bewuste keus voor andere rollen in het heden. Ook als Paula en Mohammed op een bewust niveau besluiten om niet automatisch de zorgende rol in het gezin op zich te nemen of het autoritair beslissende gezinshoofd te zijn, dan nog hebben de plaatjes van hun ouders uit hun jeugd macht over hen: de macht van de vanzelfsprekendheid, van 'zo is het normaal', 'zo hoort het'. Een schema ligt niet voor eeuwig vast, het kan door nieuwe informatie weersproken worden. Dat gebeurt echter niet als het slechts om korte, oppervlakkige informatie gaat.

---

56. Strauss and Quinn, 'A Cognitive/Cultural Anthropology', 289.