

Uit: Interdisciplinariteit in jeugdhulpverlening en adolescentenzorg, p. 55-65, P. v. d. Doef (red), Acco, Amersfoort, 1992.

## HOOFDSTUK 5

### **Integratieve socialisatie van jongeren: een interetnisch perspectief vanuit de culturele antropologie**

*Dirck van Bekkum*

Integratieve socialisatie is een visie en een werkwijze, waarin zoveel mogelijk aspecten uit opvoedings-, onderwijs-, begeleidings- en hulpverleningspraktijk worden samengebracht om tot een zo effectief mogelijke zorg en begeleiding te komen. Recente voorbeelden van pogingen tot integratieve socialisatie zijn de middenschool, projecten voor randgroepjongeren, de wet op de Basisvorming, de wet op de Jeugdhulpverlening, regionale netwerken in de jeugdgezondheidszorg etcetera. De auteur ontwikkelde zijn invulling van een integratieve visie tussen 1983 en 1990 in een combinatie van veldwerk, studie en training waarin het interdisciplinaire en interculturele bindende elementen waren. Hij werkte als arbeidstherapeut met groepen adolescenten die kortdurend (drie tot twaalf maanden) opgenomen waren op de psychiatrische afdeling van een militair hospitaal, waar ook burgerpatiënten waren. Als cultureel antropoloog bestudeerde hij in deze functie integrerende en desintegrerende momenten in de recente levensloop van deze dienstplichtige militairen wat betreft gezinsverhoudingen, klasse, urbane, regionale en etnische herkomst, godsdienst, opleiding, beroepsperspectief etcetera. De casussen in dit artikel zijn afkomstig uit dit veldwerkonderzoek. De plotselinge verandering van de stabiliserende gezins-, buurt, stads-, regionale en etnische omgeving naar de nieuwe, vreemde militaire dienst speelde in veel gevallen een belangrijke rol in de psychische instabiliteit van deze jongeren. Het hanteren van een integratieve benadering in de begeleiding van adolescenten biedt in multiculturele situaties, ten opzichte van de medisch-psychiatrische en psychologische benaderingen een belangrijke aanvulling. In de zeven jaar van het veldwerkonderzoek gaf deze werkwijze in zijn praktijk goede resultaten wat betreft de diagnostiek en het opstellen van een ambachtelijk therapeutisch programma. De realiteitsgebonden omgeving van een werkplaats bood ruime mogelijkheden om wanneer nodig hen voor te bereiden op hun terugkeer naar het leger en de maatschappij. In de patiëntenbesprekingen waren de observaties uit deze omgeving en vanuit een integratieve benadering waardevol voor het opstellen van het behandelplan.

De medisch-psychiatrische, de psychologische en de pedagogische visies op adolescentenzorg en de bijbehorende werkwijzen zijn bekend en zij hebben zich verzelfstandigd. Dat wil zeggen dat zij maatschappelijk door vele instanties en gebieden erkend zijn en een collectieve verantwoordelijkheid

hebben voor de adolescentenzorg op hun gebied. De samenwerking tussen de verschillende beroepsbeoefenaars uit die verschillende disciplines kan uiteraard verbeterd worden, maar de inspanningen op dit terrein zijn groot en een verdergaande interdisciplinaire samen-

Pagina 55

werking van veldwerkers zal daarvan het gevolg zijn. Deze samenwerking mist echter een cultureel-antropologische dimensie.

Dit artikel geeft een aanzet tot interdisciplinaire samenwerking tussen de culturele antropologie en de psychiatrie. Etniciteit speelt in elke interculturele situatie een sleutelrol. In de wetenschap echter heeft etniciteit al heel lang geen plaats gehad door overschaduwen van nationaliteit in onze Europese samenlevingen (zie Smith, 1981, 1-7). De stelling in dit artikel is dat een integratieve visie op adolescentie ontdekt is én zich nog steeds ontwikkelt in de ontmoeting met niet-westerse culturen. De culturele antropologie heeft met haar vele veldwerkstudies een belangrijke impuls gegeven aan het denken over adolescentie. Het is dan ook geen toeval dat dit artikel verschijnt in een lustrumboek van een vereniging voor interdisciplinaire adolescentenzorg.

#### **5.1 De westerse ontdekking van de adolescentie en het etnocentrisme**

Adolescentie werd al in 8e eeuw na Christus afgebeeld op een Arabisch fresco in Moors Spanje in een allegorie van de levensfasen. In 1556 werd adolescentie benoemd als de periode tussen 14 en 28 jaar, waarin een persoon oud genoeg is om kinderen te krijgen en aan het eind waarvan hij volgroeid is. Tot de 18e eeuw werden de aanduiding adolescentie en puberteit door elkaar gebruikt. Philippe Ariès meent dat rond de eeuwwisseling een positief en begerenswaardig beeld ontstond van de adolescentie als levensperiode. De muziek van Wagners *Siegfried* (1876) '... expressed for the first time that combination of (provisional) purity, physical strength, naturism, spontaneity and joie de vivre which was to make the adolescent the hero of our twentieth century, the century of adolescence... Youth gave the impression of secretly possessing new values capable of reviving an aged and sclerosed society ... We now want to come to it early and linger in it as long as possible.' (Ariès, 1962, p. 30).

##### **5.1.1 Rousseau en 'Natural Man'**

Het beeld van concrete ontwikkelingen rondom adolescentie in westerse samenlevingen was al voorbereid door Jean-Jacques Rousseau rond het midden van de 18<sup>e</sup> eeuw in 2 publicaties, een essay over de oorsprong van de ongelijkheid tussen mensen (1755) en het boek *Emile* (1762) over opvoeding van jongens (zie Rousseau, 1973, 1974). Dit laatste boek heeft een enorme invloed gehad op het denken over en op de theorievorming en praktijk van begeleiding van jongens en jonge mannen. Het beschrijft in een losse, verhalende stijl, de opvoeding van de jongen Emile volgens 'natuurlijke principes'. De nadruk op opvoeding ligt op karaktervorming, ervarend en

observerend leren, lichamelijke inspanning, het eigen maken van bruikbare beroepen, het leren (be)oordelen en op hard werken. Rousseau was de eerste die een systematische, aangepaste pedagogiek voorstond van iedere leeftijdsgroep en niet een universele (die van volwassenen) pedagogiek voor alle kinderen. De visie op de rol van de moeder, de vrouw, het meisje is bij Rousseau nog patriarchaal. Zij moet mannen animeren, charmant, bescheid-  
Pagina 56

en, deugdzaam en toegevend zijn. We zullen daar hier niet dieper op ingaan maar ons richten op de natuurlijke principes waarop Rousseau zijn pedagogiek baseert. En hier komt de betekenis van het zeven jaar eerder geschreven essay over de ongelijkheid tussen mensen aan de orde. Hierin maakt Rousseau op een verbazingwekkend moderne manier gebruik van in Europa verzamelde kennis van niet-westerse stamculturen. Het centrale beeld en concept zijn de *natural man*. In dit 'ideaaltype' (in termen van Max Weber) verwerkt Rousseau veel bekende kennis van die culturen tot een systematische zelfreflectie op westerse pedagogische waarden en opvoedingspatronen vanuit *natural man*, dat wil zeggen, mensen uit stamculturen. Zijn *natural man* is geen fictie, geen romantisch of utopisch beeld. Het is een beeld van bestaande mensen, die eigen civilisaties hebben, die hun eigen kwaliteit hebben, hun eigen kinderen grootbrengen, hun eigen adolescentenzorg hebben. Rousseau gebruikte dit beeld van de *natural man* om het achttiende-eeuwse vooruitgangsgeloof aan te vallen, volgens welk de groei in economie, wetenschap en kunst tot meer geluk zou leiden.

Hij meende echter dat juist deze waarden de mensheid zouden corrumperen en zag in 'culturele zelfreflectie' een eerste stap om andere waarden, inzichten en gebruiken uit niet-westerse samenlevingen als innovatie in socialisatie over te nemen (zie Benét, 1974). Met andere woorden de verscheidenheid in menselijke samenlevingen te gebruiken als verrijking van de eigen cultuur.

Rousseau verwerkte deze concepties in zijn opvoedingsroman in de vorm van 'natuurlijke principes' en werd na publicatie aangevallen en verbannen uit Frankrijk vanwege onchristelijke en ketterse inzichten in het boek. *Natural man* van Rousseau betekende in het seculiere spraakgebruik 'primitive man' of 'wild man'. In kerkelijke termen was de '*natural man*' een heidense mens die gered en dus bekeerd moest worden. Rousseau had geprobeerd om dit wetenschappelijke, seculiere (statelijke) en kerkelijke taboe te omzeilen door zijn positieve voorbeeldinvulling van de *natural man*. Maar in *Emile* was de les van de primitieve mens te duidelijk en te confronterend voor de gangbare opvattingen, voor het westers chauvinisme en ethnocentrisme. Na zijn verbanning was Rousseau voor de rest van zijn leven een soort voortvluchtige, die zeer moeilijk aansluiting vond bij zijn tijdgenoten.

### 5.1.2 Europa en Amerika

Het verschijnen van Stanley Halls tweedelige standaardwerk over adolescentie in 1905 kan ook gezien worden als een poging om een integratieve visie op adolescentenzorg neer te zetten (Hall, 1905). Het is een zeer volledig, analytisch werk, waarin hij een nauwgezette inventarisatie van benaderingen uit de toenmalige wetenschappelijke disciplines neerzette. Stanley Hall formuleerde de adolescentie in al haar facetten als een tweede geboorte maar dan in de samenleving. Het begeleiden van adolescenten was bij hem een unieke mogelijkheid de toekomst van onze samenlevingen vorm te geven. Hij creëerde hiermee een basis voor het politieke belang van een adequate adolescentenzorg en een wetenschappelijke discipline. Hoewel zijn inzichten veel invloed hebben gehad, is van een synthetische en integratieve visie toch weinig zichtbaar. Dit is opmerkelijk, want enkele tijdgenoten die hij  
Pagina 57

goed kende, waren intensief bezig met het ontwikkelen van een meer synthetische en integratieve visie op het menselijk gedrag. Dit was natuurlijk Sigmund Freud die door Hall naar de Verenigde Staten werd gehaald om er gastcolleges te geven. Maar de Amerikanen Charles S. Peirce (geograaf-filosof), William James (filosoof-psycholoog) en Frans Boas (geograaf-antropoloog) waren daar ook mee bezig. Hun inspanningen waren consequent gericht op het ontwikkelen van een integratieve methodologie voor het menselijke denken, voelen en handelen. Alle drie hadden zij een uitgebreide reiservaring in de Oude Wereld en veel kennis van Europese cultuur en wetenschap. De wederzijdse bevruchting van het onderzoek naar adolescentie tussen Europa en de Verenigde Staten is nog weinig onderzocht, maar kan veel licht werpen op de problemen bij het verder ontwikkelen van een integratieve socialisatie. Terwijl in Europa de bijdrage op het gebied van de geschiedenis en methodologie centraal stond, lag bij Amerikanen de nadruk meer op het pragmatische en op de persoonlijkheidsontwikkeling. Dit laatste lijkt voort te komen uit de bevolkingssamenstelling van de Verenigde Staten van toen. Er waren autochtone etnische groepen: de Indianen, de gemengde groepen, zoals de Afro-Amerikanen, de Puertoricanen en de Hispanics en de zwarte cultuur en daarnaast de Europese minderheden: Joden, Ieren, Polen, Italianen enzovoort. De opvoeding tot een nieuwe gezamenlijke, Amerikaanse identiteit vereiste een uitgebreide kennis van de mogelijkheden van een multiculturele socialisatie (zie Dollard, 1951).

### 5.1.3 Freud en de psychoanalyse

Freud en vele andere psychoanalytici hebben eveneens een wezenlijke bijdrage geleverd aan een westerse integratieve visie op adolescentie. Vanaf het begin was Freud al bezig met een interdisciplinair perspectief te ontwikkelen tussen de medische wetenschap en de jonge psychologie. Zijn nadruk op de vroege jeugd als bepalend voor de kwaliteit van het latere leven is nu een vanzelfsprekendheid, maar wie de geschiedenis van de psychoanalyse kent, weet dat dit niet zonder slag of stoot is verlopen (Jaccobi, 1975). Vanuit zijn

joodse achtergrond had Freud vanaf het begin van zijn ontwikkeling van de psychoanalyse al een reflectie op de westerse beschaving. In 1908 schreef hij een artikel waarin zowel deze cultuurreflecterende dimensie van zijn werk blijkt als zijn afwijzing van het dualisme tussen individu en samenleving. Zijn *Die moderne Nervosität und die sexuelle Zwangsmoral* weerspiegelen zijn ervaringen met neurotici die moeilijkheden met hun seksualiteit hebben. Zijn interpretatie van dit veldwerkmateriaal is in de richting van repressieve seksuele moraal. Deze repressie heeft als Europees (middenklasse) patroon ernstige gevolgen gehad voor het dagelijks functioneren van een niet onaanzienlijke groep mensen. In 1913 publiceerde Freud *Totem und Tabu, Einige übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Hoewel er van alles aan te merken valt op Freuds benadering en behandeling van het onderwerp was hij de eerste die op concreet begeleidingsniveau westers gedrag vergeleek met dat van mensen uit stamculturen, met als doel ervan te leren. Dat maakt het boek nog steeds uniek en de verbinding met de culturele antropologie heeft daarmee een structureel karakter gekregen. De stroom van publicaties en onderzoek die in het kielzog van *Totem und Tabu* ontstond, was enorm en duurde decennia.

Pagina 58

Margaret Mead's studie over de puberteit van Samoa-meisjes, vijftien jaar later, was een direct gevolg van de invloed van de psychoanalyse in de Verenigde Staten. Daarmee kwam een intensieve uitwisseling tussen antropologie, psychoanalyse en psychologie, gericht op een therapeutische en pedagogische praktijk, op gang (zie Kluckhohn, 1951). Het veel gelezen *Het kind en de samenleving* (1954) van Erik Erikson is ook een voorbeeld uit deze traditie. De *double-bindtheorie* met de daaruit voortgekomen systeem- en gezinstherapieën en de veranderde visie op schizofrenie is vanuit veldwerkervaring geïnitieerd door Gregory Bateson, een antropoloog (zie Sluzki, 1976).

## 5.2 Integratieve socialisatie in een stamcultuur

Een volk dat onder druk van haar natuurlijke omgeving leeft, zoals de traditionele Inuit (Eskimo's) in Canada, de Kung! in Namibië en de oorspronkelijke Aranda in Australië kan het zich niet veroorloven om grote fouten te maken bij de socialisatie van de nieuwe generatie. Zij kunnen niemand missen. De dood van een echtgenoot betekende in de traditionele Inuit cultuur overgeleverd te zijn aan de rest van de toch al kleine gemeenschap. Wanneer niet snel een nieuwe echtgenoot gevonden werd was honger niet ver weg. (zie Briggs, 1978) Dropping out, verslaving, gewelddadigheid, suïcide van adolescenten zal in zo'n cultuur als een directe bedreiging van het voortbestaan van de stam beleefd worden. Een toegevend houding tegenover dit gedrag van jongeren leverde grote risico's op, terwijl aan de andere kant repressie van de bij de adolescentie horende emotionaliteit en overactiviteit leidde tot onvolwaardige deelname aan het collectief. Hoe gaan ouders in deze culturen dan om met adolescentie? Cultureel antropologen hebben hierover veel

materiaal verzameld en gesystematiseerd. (zie Van Genneep, 1908) Een deel daarvan is al verwerkt en wordt gebruikt in integratieve vormen van hulpverlening. (zie Van der Hart, 1978) Maar voor integratieve vormen van adolescentenzorg ligt nog een schat aan materiaal te wachten om in praktijk te worden gebracht. (zie Obbeyesekere, 1990) Ritualisatie en initiatie spelen daarbij voor adolescenten een grote rol.

Mijn onderzoeks- en begeleidingservaringen in de klinische psychiatrie wijzen in de richting van een grote initiatiebehoefte onder adolescenten. Hiermee wordt een overgangsritueel bedoeld waarin persoonlijk behoeften, kwaliteiten en vragen van de jongeren op een realistische manier worden verbonden met zijn toekomstige maatschappelijke werelden van een beroepsperspectief, een huwelijk en gezin, religie en politiek. ...."

De vragen naar een synthetische visie op adolescentie konden pas ontstaan na *Halls Adolescence* (1905), na Freuds *Totem en taboe* (1913) én na het ontstaan van een antropologische veldwerktraditie op het terrein van socialisatie. Daarbij neemt vanuit de antropologie het werk van Bronislaw Malinowski een belangrijke plaats in. In de jaren twintig van deze eeuw, in dezelfde periode als Margaret Mead haar onderzoek op Samoa verrichtte, deed hij veldwerk onder de Trobrianders in Melanesië. Hoewel in een intensieve polemiek gewikkeld met de psychoanalyse, werd hij er sterk door geïnspireerd en werkte prachtige vergelijkingen uit tussen de socialisatie van Europese en Trobriand jongens. Hij volgt Freud op de voet door vanuit de antropologie het volgende uitgangspunt te formuleren: 'The

Pagina 59

organisation of the emotions within the sentiments of an individual is closely related with the organisation of society'.

Malinowski ziet bij de matriarchaal georganiseerde Trobrianders twee leidende socialiserende principes: de overerving van naam, prestige, posities en goederen via de moeder én de strenge huwelijksregels. Het eerste principe is gemonopoliseerd in de positie van de moeders broer. Hij is voor een jongen hét voorbeeld voor zijn maatschappelijke en publieke gedrag en voor zijn gevoel van eer en verantwoordelijkheid. Onvoorwaardelijke gehoorzaamheid en loyaliteit is basis voor deze relatie. De eigen vader vervult een toegevend, vriendschappelijke, koesterende en steunende rol. In de Europese situatie moet de vader een vorm vinden deze twee 'zelden' (rollen) in relatie met zijn kinderen in evenwicht te brengen en te houden. Dit maakt de positie van de Europese vader zo ambivalent, volgens Malinowski.

De verdeling van deze twee vaderrollen, die samen belangrijke socialiserende functies hebben vindt Malinowski ook terug in de huwelijksregels. De wereld van (socialiserende) personen voor een Trobriander jongen is verdeeld in twee hoofdcategorieën. Zijn *veyold* waartoe hij behoort, bestaat uit zijn moeder, broers en zusters, zijn oom (moeders broer) en al hun verwanten. Zij zijn van hetzelfde 'lichaam' als hijzelf. Hier gehoorzaamt hij, werkt mee, is loyaal enzovoort. De vrouwen van de eigen clan zijn seksueel

strikt verboden voor hem. De andere groep, vreemden of *tomakava*, is die van zijn biologische vader en al zijn verwanten. Dit zijn alle niet-moederlijke verwanten. Zijn vriendinnetjes, andere liefdes en zijn toekomstige echtgenote komen uit die groep. Geplaatst in onze Europese verwantschapsrelaties, geeft dit een indruk van het structurele verschil tussen de mogelijke belevingswerelden van adolescenten. De Trobriand samenleving kent dus aan één kant een sociale mannenidentiteit van de eigen groep, strak geconditioneerd met sociale ambitie en trots, maar ook met beheersing en seksuele taboes. Aan de andere kant is er in de relatie met de vader en zijn verwanten een verhouding van vrije vriendschap en spontane emotionaliteit, maar ook seksuele vrijheid. Deze culturele organisatievorm is zo anders dan de Europese dat zich vele vragen opdringen wanneer er bereidheid is tot gelijkwaardige vergelijkingen. Het autoriteitsconflict bijvoorbeeld waarin vaders en zonen, leraren en leerlingen, therapeuten en cliënten in westerse samenlevingen voortdurend in terecht komen en voor een adolescent een uiterst moeilijk te verwerken patroon is komt bij de Trobrianders niet in onze vorm voor (zie Malinowski, 1927 en 1928).

De antropologische veldwerkliteratuur zit vol met voorbeelden uit stamculturen waarin aanzetten te vinden zijn hoe anders met agressie, met depressiviteit, met suïcidaliteit, met motivatieproblemen enzovoort bij adolescenten om te gaan. Veel is al omgezet naar een Europese setting maar bij veel materiaal zijn er nog onopgeloste methodologische 'vertaalslagproblemen' (zie Hamburg, 1956). In de volgende casus worden enige problemen aangegeven.

### 5.2.1 Dromen en stemmen zijn bedrog

Op vrijdagmorgen werd Feisal, een dienstplichtige soldaat van Surinaams-Hindoestaanse afkomst, bij ons op de afdeling Psychiatrie gebracht. Tijdens bivak begon

Pagina 60

hij zich vreemd te gedragen, door tegen denkbeeldige personen te gaan praten en hij was bij het aanspreken op dat gedrag wisselend erg angstig en agressief tegenover zijn sergeant. Op de afdeling kreeg hij anti-psychotica, maar hij bleef onrustig en wilde zijn militaire kleding niet uittrekken. Bij elk contact was hij afwerend en vroeg wanneer hij weg kon. Na enkele dagen kwam hij naar ambachtelijke therapie en tijdens het rondleiden vertelde hij over de dood van zijn vader drie jaar geleden. Hij vertelde nog regelmatig met zijn vader te spreken in zijn dromen 's nachts en ook overdag als hij wakker was. Zijn vader zei vaak iets terug. Soms was dat prettig als zijn vader hem geruststelde, maar soms was het angstig want dan waarschuwde zijn vader hem zijn religieuze plichten na te komen. Een enkele keer had zijn vader hem gezegd zijn moeder te straffen omdat ze zich niet aan de Hindoestaanse normen hield. Eén van de redenen van zijn opname was het feit dat hij zijn moeder een keer met een mes had aangevallen. Feisal was een jaar nadat zijn vader was overleden naar

Utrecht gekomen om bij de broer van zijn moeder te gaan wonen, want met zijn moeder had hij vaak ruzie. Bij zijn oom voelde hij zich echter ook niet echt meer thuis. Zijn moeder was een jaar geleden in Utrecht komen wonen en onderhield al langere tijd wisselende contacten met mannen. Feisal wilde daar niet over praten. Tijdens de opname ging hij bijna elke dag bij zijn moeder langs, at daar wat en kwam dan weer terug op de afdeling.

Bij het zien van de voorbeeldwerkstukken zag Feisal een geklopt messing schaalpje en hij vroeg of hij een *puja* mocht maken. Dat is een schaalvormig houdertje met een deksel met gaatjes waarin wierookstokjes gebrand konden worden. In een latere fase vertelde Feisal over de periode vóór zijn 14e jaar toen hij nog in Suriname woonde. Hij miste zijn grootmoeder erg want daar was hij vaak na school soms tot laat in de avond en hij bleef daar ook slapen als hij dat wilde. Zij had ook een *puja* waarin ze wierook voor zijn opa brandde. Feisals toestand was erg wisselend. Zijn binding met de realiteit was in het begin erg dun. In bedreigende situaties ging hij al snel over op een onsamenhangende manier van spreken waarin hij verschillende werelden van thuis, de periode dat zijn vader nog leefde en de ambachtelijke therapie door elkaar haalde. Uit ervaring wist ik dat de band met de realiteit weer sterker zou worden als ik hem weer aan het werk kon krijgen. Ik liet hem een rondje in de tuin lopen, wat hij prettig vond. Afspraak was dat hij daarna weer aan zijn werkstuk verder zou gaan. Dat werkte. Met trots liet hij na een tijdje zijn *puja* zien in de groepsbespreking. Hij vertelde bij zijn vertrek dat zijn offerschaaltje een plaats op zijn nachtkastje bij de foto van zijn vader zou krijgen.

Doordat ik, als autochtone Nederlander, zijn stemmen en dromen als realiteit accepteerde ontstond een ingang voor een rituele en symbolische verwerking van zijn interetnische problematiek op ambachtelijk therapeutisch niveau. Feisal werd vrij snel overgeplaatst naar een chronisch psychiatrische setting omdat zijn 'psychotische belevingen' niet verdwenen en er dus binnen de medisch-psychiatrische diagnostiek en behandeling geen ander antwoord mogelijk was. Dat deze 'chronische psychose' iets te maken kon hebben met zijn interetnische problematiek was niet bespreekbaar in het behandelende team. Interetnische problematiek betekent hier zijn vaderloosheid in relatie met de abrupte overgangen van zijn stabiliserende Hindoestaanse omgeving naar zijn verblijf in het leger en naar de voor hem zeer vervreemdende omgeving van de militair psychiatrische afdeling.

Feisal was niet de eerste cliënt die aangaf te dromen over overleden familieleden.

Pagina 61

Een belangrijk verschil met een Eskimojongen was dat de droom van de laatste het gesprek van de dag werd in de groep en dat een gezamenlijke interpretatie van de droom nodig was om de boodschap van voorouders in praktijk te brengen. Autochtone Nederlandse stadsjongens die in begeleiding waren hadden meer moeite om over hun 'dromen en stemmen' te praten. In hun wereld was deze ervaring een teken van gekte en dus spreek je daar niet over.

Voor Feisal speelde dit minder en was er in principe de mogelijkheid om de hulp van een Hindoestaanse geestelijke, de *pandit*, in te roepen. Deze zou mogelijk een synthetische verklaring met een bijbehorend, genezend ritueel voor zijn ervaring hebben gehad, maar Feisal accepteerde het Hindoeïsme niet meer. Ook al omdat zijn vaders familie islamitisch was. Een autochtone Nederlandse jongen heeft in de meeste gevallen zelfs die oplossing niet. Het laatste maatschappelijke station besteedt wel echt aandacht aan de stemmen die zij horen en aan hun dromen. Dat is de psychiatrie. Maar de prijs die de jongen daarvoor betaalt is hoog. Onze culturele grens tussen normaal en gek is nog steeds, alle verbeteringen ten spijt, behoorlijk definitief en flinterdun. En, afgezien van zijn genezing, moet de jongen van goeden huize komen om het stigma van zijn opname positief te transformeren.

Zijn droom en de stemmen die hij hoort worden gezien als een symptoom van een psychiatrische stoornis, in Feisals etnische groep worden zij gezien als een realiteit waar de *pandit* bij moet komen. En bij de Eskimojongen hebben zij een persoonlijke betekenis voor de invulling van zijn verdere leven én een sociale, spirituele, zing even de en richtinggevendende functie voor de groep (zie Birket Smith, 1959).

### 5.3 Etniciteit en methodologie

Etniciteit was altijd al een 'blinde vlek' in westerse wetenschap, maar de dwingende actualiteit van etnische onlusten in Oost-Europa, van het vluchtelingenprobleem en de multiculturalisering laat dat niet meer toe. Tegelijkertijd kan etniciteit voor ons westerlingen een methodologische *eye-opener* zijn, want we kunnen daardoor reflectie ontwikkelen op onze eigen, westerse, etnische patronen. De culturele antropologie, met stamculturen als object van onderzoek, werd vanaf het begin van haar bestaan gedwongen 'cultureel te reflecteren' op eigen westerse waarden en normen.

Etniciteit is lang ontkend in de westerse wetenschap. Dit is niet bevreedend als we de geschiedenis van de autochtone etnische groepen in Europa zien. (Smith, 1981; Van Bakkum, 1994) In Nederland is ná 1978, toen naar aanleiding van de gijzelingen en treinkapingen de Adviescommissie Onderzoek Minderheden werd ingesteld, een stroom onderzoek en literatuur op gang gekomen. (Mullard, 1990) Maar een grondige historische en wetenschapsfilosofische evaluatie voor de Nederlandse situatie heeft nog onvoldoende plaatsgevonden. Toch zijn er in de Europese filosofische traditie enkele wetenschappers die zich intensief met het etnische vraagstuk hebben beziggehouden. (Berlin, 1976)

In de vele empirische studies van stamculturen zochten antropologische veldwerkers naar een vergelijkingsgrond met onze westerse samenlevingsvormen. Vanuit het Europees superioriteitsdenken is lang volgehouden dat deze cultu-

Pagina 62  
ren zó anders zijn (lees primitief) waren dat een vergelijking niet mogelijk was. Maar antropologen konden niet om hun eigen ervaringen heen. Over een langere periode leven in een stamcultuur, hoe vreemd ook, leverde namelijk zoveel

menselijke herkenning op en (zelf)reflectie op, dat wetenschappelijke vergelijking onvermijdelijk was. Ik bedoel hier te zeggen dat interetnische leren reageren en werken voor een belangrijk deel gebeurt in de open ontmoeting met allochtone Nederlandse adolescenten en hun verwanten en vrienden. Dit leren bestaat slechts voor een klein deel uit het lezen van artikelen en boeken. Praktische oefening verbreden en verdiepen de eigen werkervaringen.

De genoemde positie van antropologen 'te velde' geldt in belangrijke mate ook voor alle 'vreemden' in Europese samenlevingen – in mindere mate ook voor bijvoorbeeld voor de Limburger die in Utrecht gaat wonen. (zie Kristeva, 1985) Zonder een vergelijking tussen de eigen gedragingen, of dat nu op een onbewust of bewust niveau verloopt, en die van de autochtonen komt de 'vreemde' (antropoloog en allochtone Nederlander) niet tot een vermogen om in twee culturen te leven. De etnocentrische, monoculturele houding instelling van de 'randstedelijke Nederlanders' is tot nu toe onbesproken als blokkerende integratiefactor, terwijl de onmacht en onwil van allochtone Nederlanders om in twee culturen te leven wel bespreekbaar wordt. Voor een werkelijk multiculturele instelling zal elke begeleider van adolescenten moeten leren in meerdere culturen te voelen, te reflecteren en te benoemen.

#### 5.3.1 Rasta's in Groningen

Een dienstplichtige militair werd opgenomen na herhaaldelijk agressief gedrag, afgewisseld met depressieve en suïcidale momenten. Toen ik Koen voor het eerst zag op de gesloten afdeling was hij afwezig, bang en afhoudend. Hij had kort, rood haar en een gemiddeld postuur. Zijn gedrag en spreken leek in aanvang oninvoelbaar. Hij stond telkens op en sprak dan in zichzelf. Ik probeerde hem te bereiken in zijn handwerk. Na dit gesprek wilde Koen wel meedoen aan ambachtelijke therapie. Nadat hij verschillende keren was geweest, vroeg hij of hij een muziekcassette mocht meenemen naar de werkplaats. Ik ging akkoord en het bleek reggaemuziek te zijn. Mijn vraag hoe hij aan deze muziek kwam bleek een sleutel te zijn op zijn problematiek vanuit een integratieve invalshoek. Deze wat schuwe jongen, afkomstig van het Groningse platteland, was een serieuze Rastagelovige. Deze overtuiging lag ten grondslag aan zijn opname. Hij was er drie jaar mee bezig, had de spirituele waarden geïnternaliseerd en had twee jaar zijn voeding, haardracht, dagindeling en toekomstperspectief daarmee vormgegeven. Vanuit de bevrijdingstheologie van de Rastabeweging was hij als roodharige Rastajongen in Groningen gaan werken in een opvangcentrum voor weggelopen kinderen. Door zijn eigen kwetsbare gezinsachtergrond was hij daar echter vastgelopen. Toen hij voor dienst werd opgeroepen moest zijn haar eraf en was de kans dat hij zijn ongewone visie op het leven, en het daarbij behorende dagelijks meditatie ritme, vol kon houden nihil. Zijn leefwereld was, met zijn naïef-oprechte provincialiteit, voor zijn maten een niet te missen kans. Hij werd pispaal in de dominante Randstedelijke cultuur van

Pagina 63

zijn kamer en van het peloton. Koens diepe loyaliteit aan de Rasta-overtuiging bracht hem in een onoplosbaar identiteitsconflict. Vanuit een traditioneel noordelijk 'rood' arbeidersmilieu was de affiniteit met de, uit onderdrukking gegroeide Rastareligie, ontstaan. Toen hij in dienst de symbolen van zijn levenswijze moest opgeven en meer en meer moest verbergen, was de verhouding tussen buiten- en binnenwereld definitief uit evenwicht geraakt. Hij kwam terecht in een diepe crisis waarin al de breuken in zijn socialisatie oncontroleerbaar zichtbaar werden.

Deze casus geeft onder andere weer dat vanuit een integratieve invalshoek het gedrag van een cliënt als symbolisch wordt gezien. Je zoekt naar *clues* die het vreemde, bizarre begrijpelijk maken in het licht van gebeurtenissen in het verleden van de persoon. Deze procedure lijkt sterk op het doen van antropologisch veldwerkonderzoek in een vreemde stamcultuur die als wetenschappelijke traditie al bijna een eeuw oud is (zie Stocking, 1975). Het doel in mijn veldwerkonderzoek in de psychiatrie was om vanuit de cultureel antropologische traditie een inventarisatie te maken van gedragsclusters van adolescenten, naast en ter aanvulling van de medisch-psychiatrische en psychologische diagnostische benoemingen. Dit resulteerde in een proces van voortdurende ordening en herordening van (nieuwe) observaties van gedragingen van de begeleidde jongeren. Dergelijk onderzoek is arbeidsintensief omdat het 'dubbelen', het herkennen van patronen en deze plaatsen in een benoembaar en overdraagbaar systeem, veel tijd in beslag neemt. Het plaatsen van een patroon in de gezinscontext, de klasse, de regio, de buurt, de opleiding, de etniciteit en niet in de laatste plaats in de maatschappelijke actualiteit vergt bovendien van de onderzoeker een eigen veranderingsproces om een dialectiek tussen subjectiviteit en objectiviteit op gang te houden.

Het leven in twee of meer culturen, dat wil zeggen het flexibel en dynamisch leren omgaan met verschillende rollen en zelden in etnische en interetnische situaties en netwerken lijkt, historisch gezien, de enige realistische visie op integratie. Integratief betekent daarin in samenhang met socialisatie dat relevante aspecten van het leren functioneren in een multiculturele samenleving in de begeleiding betrokken worden.

Jongeren tussen 16 en 23 jaar zijn soms een weinig begrepen leeftijdsgroep in onze samenleving, gelet op hun bizar gedrag, hun verzet, hun provocaties, hun zwartheid, hun uitgelatenheid en - voor een deel van hen - hun onmacht om een plaats te veroveren in het maatschappelijk bestel. In een integratieve en interetnische visie op adolescentie wordt dit gedrag niet alleen opgevat als een persoonlijk probleem maar tevens als een symbool van moeilijke en niet-oplosbare tegenstellingen in hun familie, hun maatschappelijke en etnische groep én in de Nederlandse samenleving.

Om tot een integratieve (en een interdisciplinaire) kijk op en praktijk van adolescentenzorg te komen is de studie van niet-westerse socialisatiepatronen, zoals boven reeds beargumenteed, onmisbaar. Dit gebeurt natuurlijk al heel lang want vele opleidingen voor leraren en hulpverleners

hebben culturele antropologie in hun pakket en velen van hen zullen zich de boeken van Margaret Mead en Erik Erikson herinneren. De bedoeling van dit artikel is echter de noodzaak van culturele zelfreflectie op de Nederlandse cultuur meer te expliciteren en te systematiseren, zodat ze meer bewust in de adolescentenzorg gebruikt kan worden.

Pagina 64

#### Literatuur

- Ariès, P. (1962), *Centuries of Childhood, a Social History of Family Life*, New York, Random House.
- Bekkum, H.J. van (1992), *Adolescence and Ethnicity, An Interdisciplinary Model Occupational Therapy*. Transactions of the Congress 'Mental Health in Multicultural Societies of the Nineties' september 1991, in voorbereiding.
- Benét, W. (1974), *The Reader's Encyclopedia*, Lodon, Book Club Associates.
- Berlin, I. (1976), *Vico and Herder, Two studies in the histories of ideas*. London. Birket-Smith, K. (1959/1974), *The Eskimo's*. London, Methuen.
- Boas, F. (1911/1972), *The Mind of Primitive Man*. New York, Macmillan.
- Briggs, J. (1978), *Never in Anger*. Cambridge, Harvard U.P.
- Dollard, J. (1951), *Social Learning and Imitation*. New York, Harper.
- Gennep, A. van (1908/1977), *The Rites of Passage*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Hall, S.G. (1905), *Adolescence: its Psychology, and its Relations to physiology, anthropology, sociology, s crime religion, and education*, 2 vols. London, Sidney Appleton.
- Hamburg, C. (1956), *Symbol and Reality, Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*. Den Haag, Mouton.
- Hart, O. van der (1978), *Overgang en Bestendiging, Over het ontwerpen en voorschrijven van rituelen in psychotherapie*. Deventer, Van Loghum Slaterus.
- Jacoby, R. (1978), *Sociaal Geheugenverlies, Een kritiek op Adler, Rogers, Laing e.a.*, Bloemendaal, Nelissen.
- James, W. (1891/1950), *Principles of Psychology*, 2 vols. New York, Dover.
- Kluckhohn, C. (1944/1956), *The Influence of Psychiatry on Anthropology in America during the last 100 years'*. In: D.G. Haring (ed.) *Personal Character and Cultural Milieu*. Syracuse, Syracuse U.P.
- Malinowski, B. (1927/1955), *Sex and Repression in Savage Society*. New York, Meridan.
- Malinowski, B. (1928/1956), *The Father in Primitive Society*. Cambridge, Cambridge U.P.
- Mead, M. (1928/1976), *Groei naar volwassenheid*. Utrecht, Spectrum.
- Mullard, C. e.a. (1990), *De Plurale Kubus, Een vertoog over emancipatiemodellen en minderhedenbeleid*. Den Haag.
- Obeyesekere, G. (1990), *The Work of Culture, Symbolic Transformations in Psychoanalysis an Anthropology*. Chicago, University Chicago Press.
- Peirce, C.S. (1931-1958), *Collected Papers, vol 5; Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge, Cambridge U.P.
- Rousseau, U. (1755/1973), 'What is the Origin of Inequality Among Men, and Is It Authorized by Natural Law?' In: *The Social Contract and Discourses*. New York, Dutton, blz. 27-113.
- Rousseau, J.J. (1762/1974), *Émile*. New York, Dent. Sluzki, C.E. & D.e. Ransom (eds.) (1976), *Double Bind: the Foundation of the Communicational Approach to the Family*. New York, Grune and Stratton.
- Smith, A.D. (1981), *The Ethnic Revival*. Cambridge, Cambridge U.P.

Pagina 65