

Mannelijkheid en etniciteit

HET MEERVOUDIG VERBAND

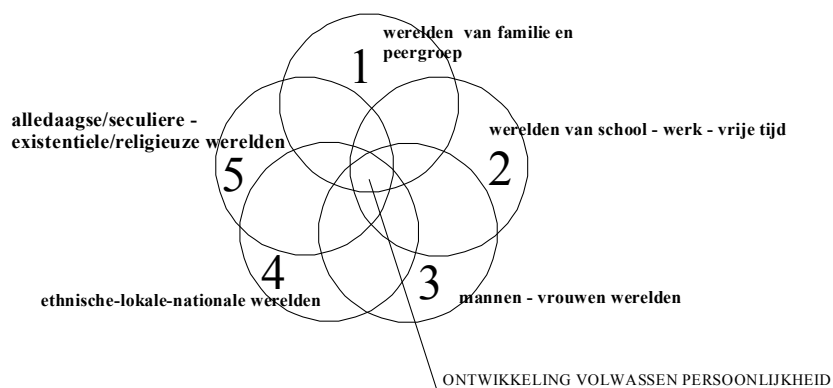
ONDERWEG NAAR INTERCULTURELE VORMEN VAN MANNELIJKHEID

door Dirck van Bekkum, cultureel antropoloog Bureau Moira CTT www.ctt.nl moira@ctt.nl

Inleiding

Manzijn in moderne stedelijke situaties is niet meer vanzelfsprekend. Het is zelfs de vraag of mannelijkheid ooit in welke cultuur dan ook vanzelfsprekend was. Verschillende auteurs-deskundigen, zoals de historica-filosofe Elisabeth Badinter, de psycholoog Michael Kimmel en de antropoloog David Gilmore zijn van mening dat manzijn cultureel geconstrueerd moet worden. Badinter bijvoorbeeld beweert dat vrouwen meer dan mannen 'hun gender zijn' door hun biologische, hormonale en anatomische constitutie. Doordat mannelijkheid cultureel geconstrueerd wordt kost het al veel moeite om mannelijkheid in een relatief eenduidige cultuur zoals bijvoorbeeld de Friese, de Ghanese of de Marrons uit Suriname te benoemen. Om mannelijkheid in interculturele zin te definiëren is nog moeilijker. Wat haalbaar is om vanuit 'culturele constanten' die in elke cultuur een rol spelen zoals leeftijd en generatie, levensfaseovergangen, verwantschap, gender, religie de verschillen te ordenen. Antropologen hebben een lange traditie in het onderzoeken van gender in cultuurvergelijkend perspectief. (Malinowski 1922, Mead 1928, 1935, 1949, Gilmore 1990, Womack & Marti 1993)

En omdat ik mij, als antropoloog, de afgelopen 15 jaar intensief heb beziggehouden met Nederlandse en Westerse identiteiten van jonge mannen waag ik een poging iets blijvends te zeggen over manzijn in verschillende culturen en mannelijkheid in multiculturele situaties. (van Bekkum 1992, 1995) Mijn onderzoek naar adolescentie en etniciteit speelde zich hoofdzakelijk af onder Nederlandse dienstplichtige militairen. (noot 1) Omdat zij uit verschillende regio's, uit verschillende maatschappelijke groepen en uit enkele migrantengroepen afkomstig waren zijn mijn casuïstische bijdragen in dit hoofdstuk afkomstig van mijn ervaringen met deze jonge mannen. Als jong volwassenen vormen zij voorbeelden van mannen in wording. Secundair materiaal is afkomstig uit mijn praktijk als intercultureel trainer-adviseur in het onderwijs en de hulpverlening sinds 1990. Ook onderzocht ik veel internationale literatuur om mijn observaties en bevindingen uit het klinische veldwerk in een intercultureel en interdisciplinair (antropologisch) verband te plaatsen.



Het volwassen worden is voor de meeste jonge mannen een dag-taak. Uit mijn kwalitatieve velwerkonderzoek (grounded theory) in de psychiatrie ontstond een indeling van vijf domeinen waarin jonge mannen in verschillende contexten hun loyaliteiten herzien en vormgeven (van Bekkum 1998c)

SCHEMA I: BALANCEREN VAN LOYALITEITEN

Om een eigen persoonlijkheid te ontwikkelen proberen zij een nieuw evenwicht vinden tussen **de belangen van hun peergroep (leeftijdgenoten) en die van hun familie**, ten opzichte van hun vader, moeder en eventuele broers, zussen, opa's, oma's, ooms, tantes, neven en nichten. **Dit is het eerste domein.**

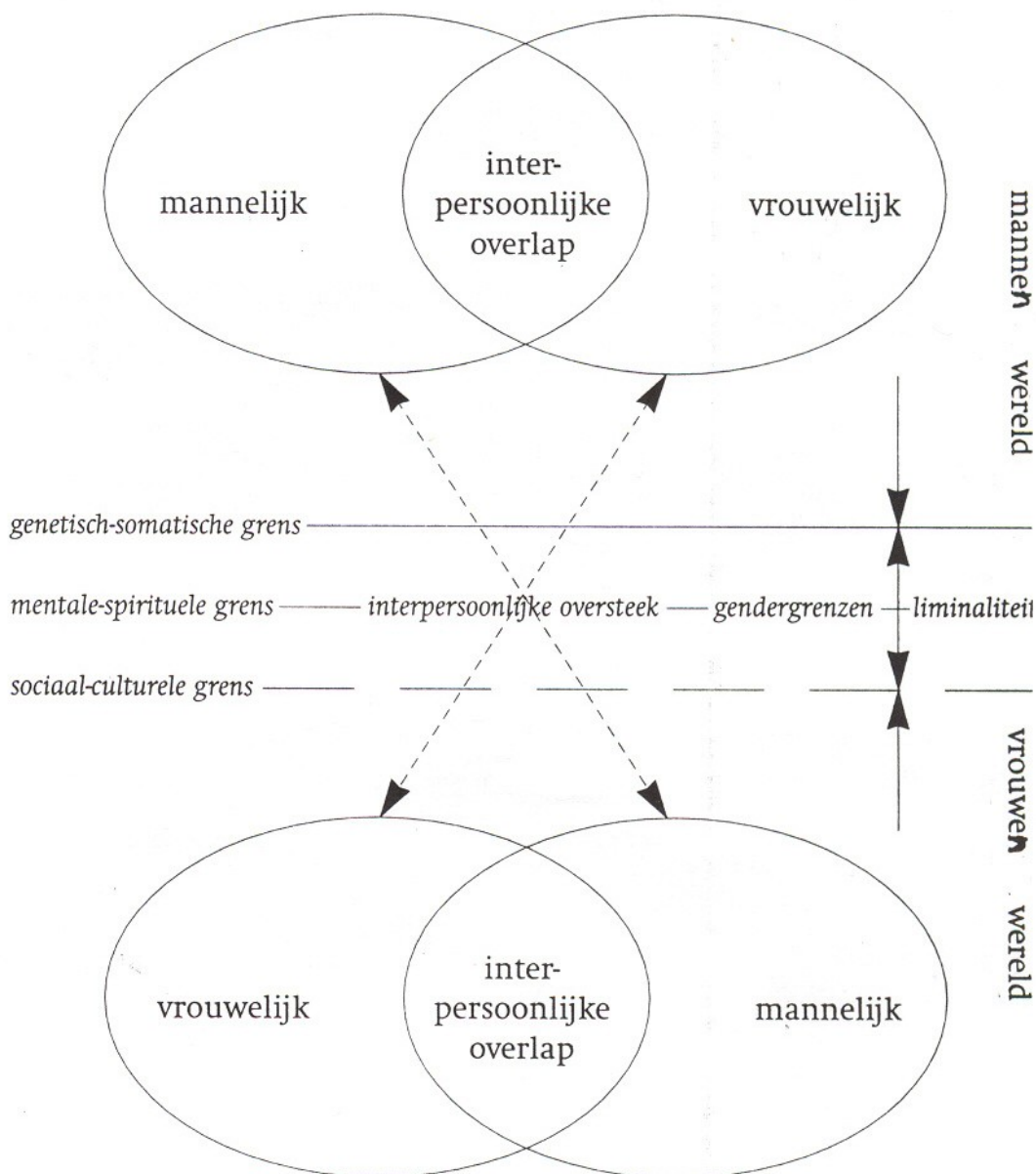
Het tweede domein is het zoeken van evenwicht tussen **school-werk en vrije tijd**. (van Bekkum 1994, 1998b) Voor een aantal onderzochte jongeren was de abrupte overgang naar de strak geordende en gedisciplineerde wereld van het leger onoverkomelijk. Vooral in de eerste periode, de opleiding, bleek de grote verandering in hun leven en druk op structuur en gehoorzaamheid destabiliserend te werken. In het latere stadium van de dienstplicht speelde de verveling (zinloos werk) regelmatig een rol bij het ontstaan van psychische tot klachten en problemen. De weekenden waren zowel eilanden van ongebreidelde vrijheidbeleving als ook van problematiserende factoren. Drank- en (soft)drugsgebruik tijdens vrije dagen leidde in een aantal gevallen tot plotselinge kortdurende psychosen.

Het derde domein is het evenwicht tussen **nationaliteit en etniciteit**. (van Bekkum 1998a) Veel van de onderzochte jonge mannen bleken door hun confrontatie met de legerstructuur bezig met het zoeken van een nieuw evenwicht tussen hen eigen regionale en etnische achtergrond en een nationale loyaliteit. De dienstplicht kan gezien worden als een 'mallen voor nationalisering' speciaal voor mannen. Voor Friezen en Limburgers verliep dat ander dan voor Rotterdammers en Amsterdammers. De laatste twee groepen herkenden zich makkelijker dan de eerste twee in de nationale cultuur zoals die in het leger werkzaam is. Ook Turkse, Surinaamse en Antilliaanse jongeren werden zich meer bewust van hun etnische achtergrond en werden daar in veel situaties meer of minder zachtzinnig op geweest. Een opmerkelijke inzicht, bevestigd door herhaaldelijke observatie, was de affiniteit tussen jongens uit de 'provincie' en uit de migrantengroepen. Uiteindelijk is dit verklaard uit de herkenning en bescherming die zij bij elkaar vonden ten opzichte van de dominante en vaak goedgebekte Randstedelingen, of die zich nu onder de 'maten of onder het 'kader' (de beroepsmilitairen) bevonden.

Hiermede is etniciteit al deels gedefinieerd en verscheen de nationale cultuur ook als etniciteit in beeld. (van Bekkum 1998a) Etniciteit wordt, net als mannelijkheid, beleefd en vormgegeven in de specifieke context. Etniciteit wordt op vele manieren gedefinieerd. Vanuit mijn onderzoek hanteer ik de amerikaans-sociologische definitie die ervan uitgaat dat etnische groepen vooral binnen de context van natie-staten een gezicht hebben gekregen. Het zijn groepen die zich binnen het nationale raamwerk willen profileren om hun groepsidentiteit te behouden naast hun nationaliteit. Het is niet eenvoudig om de grenzen van etnische groepen af te bakenen. Sommige families uit voormalig Nederlands-Indië willen bijvoorbeeld wel bijvoorbeeld wel tot de Indisch Nederlandse groep gerekend worden terwijl anderen zich slechts als Nederlands willen profileren. Belangrijkste gevoel is bij mensen te willen zijn en te willen horen die 'hetzelfde zijn als jezelf'. (Reitz 1980, 25-42. Etniciteit is een vorm van sociale organisatie waarbij er sprake is van een wisselwerking van zelfaanduiding en benoeming door anderen. (Vermeulen en Govers 1994) Voor jonge en volwassen mannen in een stedelijke omgeving zijn naast de 'distant role models' uit popmuziek, films en reclame ook de 'dichtbij voorbeelden' van (groepen) jongeren met dezelfde en andere etnische achtergronden dan zijzelf. De opkomst van de subcultuur 'Gabbers' kan vanuit dat licht gezien worden als het zoeken van etniciteit door urbane 'inheemse' jongeren ten opzichte van de 'uitheemse' groepen. (van Bekkum 1997c)

Het vierde domein is het vinden van een balans tussen de **mannen en vrouwenwereld**. Daarbij is gekozen voor een aanvullende (complementaireits) model van mannelijkheid en vrouwelijkheid omdat het interculturele potenties heeft. Ik vermijd het concept 'androgyn' omdat het op vele, weinig eenduidige, manieren wordt gebruikt en de intrapersonlijke differentiatie van mannelijkeheid en vrouwelijkheid niet helpt te verduidelijken. Mannelijkheid in deze interculturele benadering heeft niet alleen een bijvoegeglijk naamwoord betekenis voor individuele mannen en vrouwen maar maakt ook deel van grotere, culturele betekenisgevende kaders zoals we zullen zien. (Moore 1980, Mookerjee 1988, Campbell 1988, Badinter 1992, van Bekkum 1997a)

Intrapersoonlijke grensoverschrijding tussen hetero- en homoseksualiteit



intrapersoonlijke grensoverschrijding tussen hetero- en homoseksualiteit

SCHEMA II: COMPLEMENTARITEITSMODEL MANNELIJKHEID – VROUWELIJKHEID

Duindam's argumentatie in zijn verschenen boek (1997) over zorgende vaders suggereert dat het bij de zorg van mannen en vrouwen vooral om een overwegend **interpersoonlijke** complementariteit gaat. Zijn schema over eigenschappen van meisjes en jongens versterkt een uitsluitend en universeel beeld van mannelijkheid (en vrouwelijkheid) hoewel hij dat niet zo zal bedoelen. (1997, 32) In zijn benadering en stellingname van de interdependentie tussen mannen en vrouwen is hij intercultureel niet helder. Het materiaal bij een cross-culturele benadering vereist zowel een interpersoonlijke als een zich synchroon afspelende **intrapersoonlijke** complementariteit van masculiene en feminiene eigenschappen. Daarnaast wordt in veel culturen de binnenwereld en buitenwereld van mensen, zoals we later bij onderzoeken in India en Melanesië zullen zien, als afspiegelingen van elkaar gezien. (Malinowski 1922, Kakar 1981) Dit noem ik het meervoudig verband. Ook Winnicott's transitionele benadering sluit hier prima bij aan. (Lerner 1971) Bezien vanuit zowel hetero-, homo- als bisexualiteit kan het complementariteitsmodel dit aanvaardbaar betekenisgevende kaders vormen. Mannelijkheid wordt in bijna alle culturen, hoe kan het ook anders, in directe samenhang met vrouwelijkheid

benoemd. Maar in vele studies gebeurt dit op een uitsluitende manier alsof mannen en vrouwen elkaar niet echt ontmoeten en elkaar nooit echt zullen begrijpen. (Gilmore 1990)

Het vijfde domein en laatste domein uit mijn onderzoek van de mannelijke overgang naar volwassenheid wordt gevormd door het zoeken van evenwicht tussen **alledaagse-seculiere en existentiële-religieuze vragen**. Veel van de opgenomen jongeren hadden sterke behoefte te spreken over belangrijke zingevingsvragen. Over angst voor de dood, onzekerheden over het vinden van een eigen persoonlijkheid, het vinden van een vriendin, over geaccepteerd worden enz. Ook kwamen er regelmatig vragen over het bestaan van God en de rol en invloed in van religie. In een aantal gevallen vormde de onoplosbaarheid van deze vragen een kern van de psychische problemen. Sommigen worstelden met (incidentele) suïcidale neigingen en psychosen gevuld met religieuze wanen. Uit vele individuele en uit groeps gesprekken bleken existentiële en religieuze vragen sterk te leven bij de meeste van deze jonge mannen.

Zoals uit de vijf domeinen blijkt ontstaat mannelijkheid nooit in een vacuüm. Mannelijkheid ontstaat volgens zoals Chodorow, Meulenbelt en ander psychoanalytisch schrijvers tussen vaders en moeders en zonen. (1997) Maar het Oedipuscomplex is gebaseerd op het kerngezin en blijft derhalve een beperkt verklarend kader. Een intercultureel perspectief op gender zal het kerngezin (nuclear family) moeten verbreden naar de grootfamilie (extended family) als haar referentiekader (frame of reference). De peergroep speelt daarbij ook een belangrijke rol in zowel culturen met en zonder overgangsstructuren naar volwassenheid. De meeste jongens en meisjes met migranten/vluchtelingen achtergrond zijn of worden nog steeds gesocialiseerd in een veel groter verwantschapssysteem dan de meeste Nederlandse mannen gewend zijn. Jongeren tot 18 afkomstig uit families met een migratieachtergrond vormen in de vier grote steden al bijna een meerderheid. Elk (onderzoeks)perspectief, elk (re)socialiserend en (psycho)therapeutisch kader zal zich hierop in moeten stellen. Tweederde van 1400 ondervraagden uit Afro-Amerikaanse families in de Verenigde Staten geeft aan dat een niet-familie lid te kennen die zij als bloedverwant beschouwen. (Chatters 1994) Het grootfamilie concept is nog lang niet verdwenen in de socialisatie van mannelijkheid in stedelijke situaties en zal waarschijnlijk door de invloed van migrantengroepen toenemen. Ook vele autochtone Nederlanders hebben intensieve contacten met ooms, tantes, neven en nichten. (McGoldrick 1996) Hoeveel weten we niet. Het past nog niet in onze (individualistische) onderzoeksparadigma's om dergelijke dingen te willen weten. De zorg aan alle Nederlandse jongens en mannen zal zich met het verbreden van het verklarend verwantschapskader sensitiveren en aan kwaliteit winnen. (van Bekkum e.a. 1996, Leito & van Bekkum 1997)

Crisis en reconstructie van mannelijkheid

Veel mannen in stedelijke culturen, zo wordt door een aantal onderzoekers en therapeuten beweerd, bevinden zich in crisis. (Badinter 1992) Vooral vanuit de Verenigde Staten komen steeds vaker geluiden dat mannen in crisis zijn. (Bernstein 1987, Ray 1988, Kimmel 1987, Kimmel & Messner 1989, Pollack 1995, Dare 1995, Bly 1996) Dat zijn dan in eerste instantie de 'witte moderne urbane mannen', maar ook gekleurde mannen bevinden zich, hoewel op een andere manier, in crisis. Mannen uit de provincie en van het platteland zullen op den duur niet gespaard blijven. Ruwweg zijn op dit moment drie hoofdoorzaken voor een mannen crisis aan te geven:

- a) invloed van het feminisme en de emancipatie van vrouwen, (Badinter 1989, Kimmel & Messner 1989)
- b) invloed van afwezige vaders in brede maatschappelijke en historische zin (Mitscherlich 1969, Courneau 1990, Dennis & Erdos 1992, Popenoe 1996) Het thema van de afwezige vader is veelomvattend en ik zal daar in dit hoofdstuk slechts incidenteel op ingaan.

In navolging van Alexander Mitscherlich wordt de laatste jaren, mede door mannen zelf, de fysieke, emotionele en spirituele afwezigheid van vaders als tweede belangrijke oorzaak van de mannen crisis gezien. Mitscherlich onderbouwt zijn analyse met historisch, economisch en cultureel materiaal. (1969) Hij ziet in de industrialisatie-loonarbeid (werk op afstand van het gezin), de Rooms Katholieke kerk en de toegenomen macht van de centrale staat en bureaucratie (almachtige Vaders) de belangrijkste oorzaken van de fysieke en emotioneel-spirituele afwezigheid van vaders. Daarmee van een crisis in het gezin, met name voor de zonen. De ongekroonde koning van de mytho-poëtische mannen beweging en mannen crisis in de Verenigde Staten en schrijver van het boek de Wildeman (Iron John), Robert Bly bouwt zijn laatste boek over de Adolescenten Maatschappij volledig op Mitscherlich's uitgangspunten. (1996)

- c) Ter afsluiting van dit hoofdstuk zal een derde, meer antropologische, oorzaak benoemd worden voor de crisis onder mannen. Het teruglopen van de betekenis en van het gebruik van overgangsstructuren voor jonge mannen naar volwassenheid.

Het besef van een crisis in urbane mannelijkheid, hoewel op persoonlijk niveau misschien pijnlijk, kan in groepsverband als vruchtbare grond dienen voor het ontwikkelen van nieuwe, meer passende, vormen van mannelijkheid. In Nederland vormt dit boek waarin in nu leest een poging om de stand van zaken weer te geven. Verder zullen inspanningen van de zeldzame emancipatoire mannennetwerken in Nederland in de nabije toekomst leiden tot cycli van mannenlezingen en tot ondersteuning van zorgende en scheidende mannen-vaders. Daarnaast worden op dit moment pogingen ondernomen om twee vader-kind (consultatie) centra op te richten.

Onder intellectuele, therapeutische en wetenschappelijke elites van mannen emancipatie worden ook pogingen ondernomen om mannelijkheid 'opnieuw te construeren'. (Pleck 1975, Raphael 1988, Kimmel 1987, Kimmel & Messner 1989, Gilmore 1990, Keen 1992, Levant 1995) De wetenschappelijk meest erkende traditie in de reconstructie van mannelijkheid is de psychoanalytische benadering van Nancy Chodorow, Robert Stoller, Sandra Bem waarvan Halberstadt-Freud en Anja Meulenbelt in Nederland vertegenwoordigsters zijn. Psychoanalytici proberen het Oedipuscomplex te herformuleren maar blijven toch min of meer binnen het kerngezin als verklaringsmodel van de ontwikkeling van gender. (Breen 1993) Vrouwen vormen in deze jonge traditie een stuwende kracht en hun motieven zijn ingegeven, zoals zij zelf aangeven, dat de (negatieve) rollen van mannen niet los te koppelen zijn van de rol van vrouwen en moeders. (Badinter 1992, Philips 1993, Bernard en Schlaffer 1990, 1994)

Een aantal andere schrijvers, dichters, trainers en therapeuten baseren zich meer op de Jungiaanse traditie en kiezen meer voor een re-mythologisering van mannelijkheid. De neo-Freudiaanse en neo-Jungiaanse kaders kunnen worden gezien als reconstructies van mannelijkheid die voortdurend in een klinische setting werden en worden getoetst en bijgesteld. De pseudo-wetenschappelijke concepten anima en animus van Jung nemen in invloed sterk toe in allerlei zelftherapie groepen en in het New Age denken over gender in intellectuele elites in Amerika en Europa. (Mahdi, Forster & Little 1987, Bly 1988, Zoja 1989, Harris 1994, van de Kroon 1997) Ook in de literatuur is de crisis van mannen een onderwerp met sterk groeiende belangstelling. Natuurlijk kennen we de literatuur van Samuel Becket, Norman Mailer, Ernest Hemingway maar nieuwe schrijvers als Knut Faldbakken vertegenwoordigen een nieuwe generatie auteurs met meer zelfreflectie. Zij overgieten hun onmacht minder met een saus van (intellectuele) heldhaftigheid. Veel mannenliteratuur in Nederland lijkt in internationaal opzicht te blijven steken in de glorificatie van het grote cynisme en de uitzichtloosheid van het manzijn zoals in de Avonden van van het Reve en Nooit Meer Slapen van Hermans getekend.

Vanuit een historisch antropologische invalshoek zijn het Oedipuscomplex van Freud en de archetypische concepten anima-animus van Jung eigenlijk reconstructies die opkwamen en aan invloed wonnen in het kielzog van de tanende invloed van het Christendom en concurreren op die manier met de Christelijke beelden van vrouwelijkheid en mannelijkheid. Hoewel Freud's Oedipuscomplex zich in een klinische therapeutische setting heeft bewezen en ontwikkeld is het geen concrete cultureel-historische reconstructie van mannelijkheid. Bij Jung is dat nog minder hetgeval. Zijn archetypen zijn reconstructies vanuit allerlei culturen maar zijn wetenschappelijk onvoldoende geworteld in een Europees historische realiteit. Jung's archetypen en een aantal van zijn concepten zijn een aantal jaren geleden aan de hand van veel citaten ontmaskerd als universalistisch, etnocentrisch en racistisch. (Dalal 1988) Wij staan daarom nog aan het begin van bruikbaar beeld ontleend aan de concrete geschiedenis van Europese mannelijkheid. (Elias 1939, Aries 1956, Mitscherlich 1969, Sommerville 1982) Het is tekenend dat veel vrouwen en weinig mannen zich inzetten om Westerse mannelijkheid en vrouwelijkheid meer concreet cultureel-historisch te reconstrueren. (Paglia 1991, Badinter 1992, Ackerman 1993, Womack en Marti 1993, Fisher 1994) De Europese rolinvulling van mannen en vaders in verschillende maatschappelijke contexten is laatste twee eeuwen stap voor stap minder bepaald door de kerk en de staat en meer en meer door niet-Europese voorbeelden. Tot aan de eerste wereld oorlog was de hoge burgerij voorbeeld voor veranderend mannengedrag. Daarna speelt Amerikaans rolgedrag en de laatste jaren ook voorbeelden van zwarte mannen en vaders een hoofdrol. De ontdekking van niet-Westerse culturen, waar ook man-vrouw verhoudingen anders waren, heeft ons Europees denken ook veranderd. (Lemaire 1980, 1986, Helms 1988) De idee van en de discussies bijvoorbeeld over matriarchale samenlevingen zijn gebaseerd op etnologische studies. Die ontdekkingen zijn van invloed geweest op emancipatoire (vrouwen)bewegingen. Uiteindelijk heeft de Edele Wilde van Rousseau grote invloed gehad. (Lemaire 1976, Pagden 1982) Maar vreemd genoeg hebben velen van ons moeite met concrete voorbeelden van andere culturele invullingen van mannen en vrouwenrollen vlak voor onze neus en om de hoek. Het niet willen 'zien' en 'het onzichtbaar maken' van concrete voorbeelden van geëmancipeerde vrouwen en mannen uit niet-Westerse culturen in Nederland is een vorm van 'cultural out of awareness'. Vrij

vertaald is dit een vorm van culturele blindheid of een culturele blinde vlek. (Hall 1975) De antropoloog Edward Hall werkt in twee boeken een bruikbaar conceptueel kader uit om de verborgen dimensie in interculturele contacten meer zichtbaar te maken. (1959, 1966)

In de Freudiaanse en Jungiaanse reconstructies van mannelijkheid is de invloed van de antropologie sterk. Jung bouwt in zijn (klinische) reflecties uitgebreid op etnografisch materiaal. (Jung 1982, 1989) Nancy Chodorow baseert zich in haar 'Reproduction of Mothering' uit 1978 intensief op antropologische bronnen en Stoller werkt nauw samen met antropologen. (Stoller en Herdt 1982) Ik zie de stromingen als elkaar aanvullend, hoewel beide nog steeds af moeten rekenen met hun ethnocentrisme. Zij baseren zich in hun reconstructie en re-mythologisering echter te weinig op de concrete historische bepaaldheid en het Europees ethnocentrisme van mannelijkheid. De discourse is bijna uitsluitend monocultureel, Westers en blank. Uitzondering vormt de readers van Kimmel en Kimmel en Messner, die een aantal visies vanuit etnische groepen in hun bundel hebben opgenomen. (1987, 1989) Hoe nu de positie en rol van beide stromingen in een interculturele context te plaatsen? Het gaat hier om de cultuurvergelijkende basis voor de reconstructie van betekenisgevende kaders van mannelijkheid. Gilmore's benadering is cultuurvergelijkend maar zijn analyse van de Westers (urbane) vormen van mannelijkheid blijft beperkt. (1990)

Betekenis geven en constructie als menselijke activiteit

De antropoloog en grondlegger van het Franse structuralisme, Claude Levi-Strauss, schreef begin jaren zestig twee cultuurvergelijkende studies over het menselijk denken in relatie tot betekenis geven aan onze dagelijkse ervaringen. De eerste heette: Het Wilde Denken (1962a) en de tweede: Totemisme. (1962b) Totemisme is de speciale relatie die een groep mensen, vaak een afstammingsroep onderhoudt met een dier of plant, boom of een natuurverschijnsel: water, wind, vuur, regen, maan, zon, enz. In de onderzoeken probeert Levi-Strauss een plausibele verklaring te vinden voor twee oude antropologische vragen:

a) Hoe is het menselijke denken verbonden met de manier waarop wij betekenis geven aan hun omgeving, de wijdere wereld en de kosmos?

b) Waarom zoveel culturen tot op heden vormen van totemisme onderhouden?

Hij noemt als recente voorbeelden de nationale symbolen van een aantal Westerse landen waarin dieren zoals een leeuw, een adelaar, een stier centraal staan. Wij Nederlanders 'laten de Leeuw bijvoorbeeld niet in z'n hempje staan.' Zijn antwoord is dat het menselijke denken structureel is bepaald door analogiserend betekenis te geven aan onze plaats in de ons omringende natuur en in relatie tot natuurverschijnselen. Totemisme is een vorm van de wereld ordenen aan de hand van de natuur. Mensen hebben totemisme nodig om zich van anderen te onderscheiden en tegelijkertijd tot een of meer groepen te behoren. Deze sterke behoefte om onszelf van elkaar te onderscheiden krijgt zowel tussen individuen als tussen groepen vorm. Zijn beide studies worden afgesloten met de constatering: in tegenstelling wat vaak wordt beweerd is geen onderscheid te vinden tussen primitief/onbeschaafd/wild en modern/beschaafd/getemd denken. Beide vormen van logica zijn gelijkwaardig. (1962b, 62 zie van Bekkum 1995a)

Mannelijkheid en vrouwelijkheid zijn natuurlijk complexen van eigenschappen die zeer dicht bij de menselijke beleving liggen en tegelijkertijd overal in de natuur zijn terug te vinden. (Mead 1935, 1949) Vandaar dat zij zich zo goed lenen als culturele basiscategorieën om betekenis aan de wereld om ons heen te geven: te betekenen. Vanaf Emile Durkheim's leerling Robert Hertz essay: 'Death and the Right Hand' (1909), wordt in vergelijkend antropologisch onderzoek een veelvoorkomende relatie gelegd tussen mannelijkheid - vrouwelijkheid en linkerhand/voet - rechterhand/voet, waarbij rechts met meestal met mannelijkheid is verbonden. Onder antropologen bestaat grote onenigheid bestaat over hoe de rechter- en linkerhand, in bijvoorbeeld de Hindoeïsculturen, verbonden is met respectievelijk rein - onrein, mannelijk-vrouwelijk. (Parkin 1992) In het Hindoeïsme, het Boeddhisme en het Taoïsme wordt het dagelijkse leven van grote groepen mensen in Azië ingedeeld via betekenisgevende en ordeningsystemen. Verschillen en overeenkomsten tussen mannen en vrouwen worden daarin beleefd als deel van een groter, vaak cosmisch ordeningssysteem, bijvoorbeeld Yang en Yin. In het pantheon van het Hindoeïsme danst de vechter tegen demonen Shiva met de oervorm van zijn vrouw, Devi, als de god van het ritme en vertegenwoordigd daarmee de eeuwige beweging van het universum. Een tweede basisprincipe is dat de binnenwereld (microcosmos) en de buitenwereld van mensen (macrocosmos) afspiegelingen van elkaar zijn. (Choenni 1992) Vele culturen, groepen en individuen in zulke 'totemistische' systemen voelen zich verbonden met de plantenwereld, de dierenwereld en met de cosmos. In de Europese betekenisgevende kaders van het christendom, de wetenschap en de natie-staat was tot voor kort voor 'totemisme' nauwelijks ruimte. Voorouderverering, polyheïsme en animisme waren, door de antropologie aangedragen, stigmatiserende concepten om een

scheiding aan te brengen tussen beschaafd en primitief. De individuele en groepsverbondenheid met planten, dieren en met de kosmos werd en wordt als heidens, als niet-wetenschappelijk en als onbeschaafd-primitief afgedaan. Toch zijn nog vele vormen van totemisme in Europa bewaard gebleven, zoals in de genoemde verbondenheid met het nationale symbolen in de vorm van een leeuw, een haan en een adelaar. Wanneer we de namen van rugby teams in de Verenigde Staten en allerlei popgroepen, specifieke mannennetwerken, bekijken zien we vele moderne totemistische manifestaties terug: The Eagles, Chicago Bulls, The Lions, enzovoorts. De krokodil van Lacoste, het konijn van Bugs bunny en de Toekan van van der Valk verkopen ook prima. In de meeste gevallen de sacrale en socialiserende binding met het dier verbroken.

Het beeld van de Vliegende Hollander is een van onze nationale mythologische beelden. Onze nationale luchtvaartmaatschappij doet er zijn voordeel mee. In deze mannelijkheidslegende komt de verbondenheid met de natuur omgekeerd tot uitdrukking. Hollanders lijken hun wil te willen opleggen aan hun omgeving en de natuur. Het water, de zee en de wind, het onderweg zijn, afscheid en (nooit) meer thuiskomen zijn telkens terugkerende elementen. Een van de etymologische verklaringen van de naam is, zo werd mij door Portugezen en Engelsen verteld, uit ontzag voor de enorme snelheid en wreedheid van de Hollandse piratenschepen. Als de Vliegende Hollander aan de Kaap verscheen dan kon je als koopvaarder weinig hoop meer koesteren, want de Hollanders hadden de snelste schepen en wilden alleen de buit, meestal niet van de mensen die daarbij hoorden. In de opgeschreven legendes van de Vliegende Hollander circuleren drie versies. Bij Walter Scott is het een rijk beladen schip waarop een verschrikkelijke moord wordt gepleegd. Hoe en waar de lading werd verkregen is onduidelijk. Een epidemie brak uit, het schip mag nergens een haven binnen en kan men bij stormweer nog steeds af en toe zien rond Kaap de Goede Hoop. Mayratt's boek 'The Phantom Ship' (1839) verhaalt van Philip van der Decken's succesvolle maar rampzalige zoektocht naar zijn vader. Onlangs bewerkte de Nederlandse filmer Jos Stelling dit plot in zijn onderschatte 'De Vliegende Hollander'. De componist Richard Wagner (1813-1883) laat in zijn opera 'Die Fliegende Holländer' een oude Hollandse kapitein God vervloeken als hij de doorvaart om een of andere Kaap niet kan vinden. Door deze vloek is hij gedoemd om eeuwig over de wereldzeeën te blijven dolen. Alleen een zich opofferende maagd kan hem van deze verschrikkelijke straf bevrijden. Indien wij Hollanders meer historisch besef hadden dan zou de KLM zich nog eens bedenken om met de Flying Dutchman te pronken. De 'continuing story' van de Vliegende Hollanders en de Vrouwtjes van Stavoren zal nog geschreven moeten worden.

Een blonde Indiaan

In mijn werk als ambachtelijk therapeut-onderzoeker in de psychiatrie ontmoette ik Mark in 1987. Hij was ongeveer 1,80 meter lang, 19 jaar, een beetje slungelig en hij had lang blond haar was opgegroeid in Aerdenhout. Hij was ingestuurd omdat hij zich op de kazerne steeds meer isoleerde en vreemd ging doen. Hij liep met een veer in zijn haar rond en werd s'avonds laat zittend met gekruiste benen op het gras naast het exercitieterein aangetroffen. Hij werd meer en meer gepest om zijn afwijkend gedrag. Op een gegeven moment was hij niet meer aanspreekbaar en werd daarom bij ons op de afdeling psychiatrie gebracht. Er werden wanen geconstateerd en men startte met medicinale therapie en andere therapieën. Nadat hij enkele weken zonder veer bij mij op ambachtelijke therapie was geweest verscheen hij inderdaad met een veer en beschilderd gezicht. Ik was verbaast, dacht aan de wanen die misschien weer terugkwamen en schonk er eerst geen aandacht aan. Toen ging bij mij een lichtje branden en herinnerde mij dat ik enkele dagen geleden tijdens de koffie iets had verteld wat je over handwerk en ambacht van Eskimo's kunt leren. Onder de koffie begon ik daar weer over en vroeg Mark of hij iets van Indianen wist. Eerst voorzichtig, maar toen er meer vragen van anderen kwamen, begon hij te vertellen over zijn passie en zijn verwarring. Hij was al jaren geïnteresseerd in Indianen, was een jaar geleden in Amerika bij de Indianen op bezoek geweest en had enkele maanden bij hen in de buurt gewoond. Hij had verschillende lessen en bijeenkomsten van deze mensen gevolgd en was zeer onder de indruk hoe ze dachten over de plaats en taak van de mensen in de natuur. "De mensen", zo vertelde hij, "zijn deel van de natuur en zij zijn organismen naast andere planten en dieren. De Indianen luisteren naar en leren van de dieren en de planten voor antwoorden op allerlei vragen". Mark vertelde verder dat hij die ervaringen zo belangrijk vond dat hij die in praktijk wilde brengen, omdat hij meende dat wij in Europa die precies nodig hebben in hoe wij met elkaar en met de natuur omgaan. Na zijn middelbare school wist hij nog niet hoe dat nu in de praktijk te brengen. Daarom eerst maar in dienst. In het leger echter werden zijn gewoonten, zijn meningen en lange haar niet op prijs gesteld en voelde hij na enige tijd geen enkele mogelijkheid om met zijn intensieve belangstelling aanwezig te zijn en viel, in een soort verzet, terug op zijn aangeleerde gedrag bij de Indianen. Het beschilderen van zijn gezicht, de veer die hij had gekregen en het langdurig in de natuur alleen zijn, waren voor hem, zoals hij zei, 'erg belangrijk bij het zoeken van zijn levensweg'. Hij was bezig zijn persoonlijke rituelen te ontwikkelen en uit te voeren, maar die pasten niet in het Nederlandse nationale, mono-culturele patroon. Hij werd meer en meer gepest en niet

begrepen door zijn maten en het kader. Zijn gedragingen en uitingen werden als zo afwijkend gezien dat ze als psychiatrisch werden geduid: isolerend gedrag, waanachtig beeld, a-sociaal. Zijn gedrag vertoonde kenmerken van initiatieriten zoals ik die uit de literatuur in mijn studie kende. Dat zette mij aan het denken. Uit onderzoek van initiatieceremonies in stamculturen wist ik dat adolescenten jongens in de Sioux cultuur in isolatie moeten zoeken naar een levensbeeld, een rode draad waarlangs plannen, handelingen, acties in hun leven geordend worden. (Lame Deer & Erdoes 1972) En Mark was daar gewoon in Nederland mee verder gegaan. Hij voelde zich na zijn uiteenzetting in de groep opgelucht en gerespecteerd. Bij navraag bleek dat geen van de hulpverleners (!) in die afgelopen weken Mark naar de achtergrond van zijn gedrag had gevraagd. Zij hadden allen de 'bril van de psychiatrie opgezet en opgehouden' en zijn gedrag als een waan gezien. De volgende stappen waren natuurlijk niet makkelijk. Hoe Mark's werkelijkheid een plaats te geven in mijn begeleiding? En nog belangrijker: hoe deze blinde vlek in het psychiatrische systeem van de afdeling zichtbaar te maken?

De eerste reactie van zijn behandelend therapeut op mijn observaties van de belevingswereld van Mark was nogal sceptisch. Maar na mijn antropologische benoeming van het gedrag van Mark was hij bereid om zijn houding te heroverwegen. In het eerstvolgende gesprek met zijn behandelaar deed Mark zijn verhaal opnieuw en in de volgende teamvergadering werd het kort genoemd. Het 'verbleken van de wanen' in de weken daarna werd echter eerder aan het 'aanslaan van de medicijnen' toegeschreven dan aan de erkenning van de realiteitswaarde van Mark's belevingswereld. Na een maand werd hij ontslagen.

Mark, zoals elke jongeman, had zijn dromen. De Indiaanse cultuur sloot wonderwel aan bij zijn dromen, maar bleek niet eenvoudig in Nederland in praktijk te brengen. In ambachtelijke therapie hielp ik hem met het bedenken en maken van een symbolisch werkstuk. Na enkele dagen kwam hij op het idee van een adelaar (het heilige dier van de Indianen) in relief van dunne messing. Het werkstuk kan gezien worden als een transitioneel object in de opvatting van Winnicott. (1971) Het werkstuk functioneerde als intermediair tussen hem en zijn omgeving en was middel tot contact en tot communicatie van zijn afwijkende denkbeelden. Het was ook begin van de materialisering/concretisering van zijn levensbeeld en zette een proces in gang hoe zijn "droom" in een maatschappelijke vorm om te zetten. Mark had een middelbare schoolopleiding, maar wist niet wat te gaan doen. Uiteindelijk vond hij een werkervaringsplaats bij de bouw van het VOC schip de Batavia te Lelystad. Twee jaar later hoorde ik via een collega dat Mark culturele wetenschappen studeerde en zich onder andere bezig hield met de studie naar Indiaanse rituelen.

Mannelijkheid wordt in een veel culturen gekoppeld aan mannelijke dieren. Het gedrag van het gedrag van het dier is een metaforisch voorbeeld en een spiegel. In de volksmond in Nederland wordt bepaald mannengedrag aangeduid met gezegden als een oude bok wil ook wel een jong blaadje. Het Mediterrane machismo, door velen onbegrepen in de culturele context, is sterk verbeeld aan de hand van gedrag van mannelijke exemplaren van dieren zoals de stier en de bok. De man als slachtoffer van overspel wordt in die culturen aangeduid met: hij loopt met hoorntjes. Hij is geen echte man, net zoals de bok van een bepaalde soort. Die laat andere mannetjes toe tot zijn vrouwtjes. (Blok 1982) Maar de verantwoordelijkheden gaan veel verder dan seksuele toegang tot de vrouwtjes. In traditioneel Spanje is machismo ook onvoorwaardelijk zorgen voor je gezin, waar in social verband zwaar aan wordt getild. (Gilmore 1990)

Verwantschap en mannelijkheid

Hoewel het psychoanalytisch model zeer succesvol is in Westerse samenlevingen blijft het Oedipus complex historisch gezien toch gewoon een metafoer. Freud en navolgers namen een mythe uit een voor ons Europeanen vreemde cultuur die verwantschap reduceert tot bijna deterministisch-causale relaties in de kleinst mogelijke kern van (bloed)verwantschap: vader, moeder, zoon, dochter. In een recent artikel vraagt de Britse psychotherapeut Christopher Dare zich af waarom Freud geen familietherapeut is geworden. (Dare 1995) Daarbij is ook nog eens gebleken dat minder hoog opgeleide en minder verbaal ingestelde mensen niet geschikt zijn voor, maar ook niet makkelijk terecht komen in, psychoanalyse. Dat duidt op een beperkte generaliseerbaarheid die vaak niet benoemd wordt in casuïstiek en maatschappelijk verklarende analyses zoals die van Chodorow, Meulenbelt en Halberstadt-Freud. Dit doet echter niets af aan kwaliteit van de analyserende en verklarende potentie van het psychoanalytisch kader in vergelijking met andere 'mega-theorieën'. (Obeyesekere 1990)

In de ontwikkeling van de persoonlijkheid van jongens (en meisjes) neemt het aantal betekenisvolle personen langzaam toe van het kleinst mogelijke verwantschapssysteem als baby van moeder en vader toe naar groot familie en sociaal netwerk van maximaal ongeveer honderd personen. Wanneer deze bindingen zoals bij vele

plattelands- en stamculturen in een verwantschapssysteem zijn vervat zal de buitenwereld voor een deel een afspiegeling zijn van de gesocialiseerde binnenwereld van een kind. Hier ligt een ingang naar een interculturele analyse van het Oedipuscomplex. Al vanaf het ontstaan van de psychoanalyse hebben antropologen op basis van cross-cultureel onderzoek de universaliteit en daarmee het eurocentrisme van het Oedipuscomplex proberen te bevestigen en te weerleggen. (Roheim 1950, Spiro 1982, Obeyesekere 1990) Malinowski probeert in zijn boek: 'Sex and Repression in Savage Society' uit 1922 de universaliteit van het Oedipuscomplex te weerleggen. 'Sex and Repression' is nog steeds opmerkelijk goed leesbaar, boeiend en actueel waarin hij 'the formation of a complex' uitwerkt in de matrilineaire Trobriandse samenleving die op eilanden in de Stille Zuidzee wonen. Malinowski maakt duidelijk dat het voor Trobriandse jongen niet makkelijk is om in een Oedipus complex terecht te komen en bijvoorbeeld een concurrentie met zijn vader op te bouwen.

'Een jongen van zes wordt door de broer van zijn moeder (maternal uncle) dringend verzocht om hem te vergezellen op een expeditie, om wat werk te doen op het veld van zijn (moeder's) familie, om hem te assisteren in het dragen van de geougste gewassen. In het verrichten van deze activiteiten, in het dorp van zijn oom samen met andere leden van zijn clan, leert de jongen dat hij bijdraagt aan de 'butura' van zijn groep. Hij begint te voelen dat dit zijn eigen dorp en zijn eigen mensen zijn. Hij leert de tradities, de mythen, and legendes van zijn clan. Het kind werkt in deze leeftijd ook regelmatig samen met zijn vader en het is van belang de verschillen te zien in zijn houding ten opzichte van de twee oudere mannen. De vader blijft nog steeds een intieme persoon voor hem. Hij vindt het fijn met hem te werken, hem te helpen en van hem te leren, maar hij ontdekt dat deze samenwerking gebaseerd is op vriendelijkheid-vrijwilligheid en niet op wettelijke regels. Het plezier dat de jongen hierin vindt is zijn beloning, maar dat verdienste ervan naar een groep van vreemden (zijn vader's familie) gaat. De oom van moeder's kant wordt, zoals de vader in onze cultuur, op een voetstuk geplaatst. Zijn oom wordt hem voorgehouden als de persoon die hij te vriend moet houden en die het model is om na te volgen in de toekomst. .. Hij heeft de macht, hij verdient respect en aan hem zijn de kinderen en zijn moeder verantwoording schuldig, terwijl zijn vader geheel ontlast is van deze afschuwelijke voorrechten en kenmerken. De moeder's broer brengt het kind in contact met bepaalde nieuwe ervaringen die het leven groter, interessanter en een grotere aantrekkingskracht geven - sociale ambities, traditionele roem, trots in zijn afstammingslijn en in zijn verwantschapsnetwerk, beloften van toekomstige rijkdom, macht en sociale status. (ibid. 49/50) (vertaling DvB)

De jongen leert de wereld in te delen in meervoudige verbanden. Zijn oom van moeder's kant eist verplichtingen, sanctioneert hem en bepaalt zijn maatschappelijke toekomst omdat de jongen de naam van zijn moeder draagt en tot haar clan behoort: zijn *veyold*. Zijn vader behoort tot de *tomakava*. Zij zijn de 'anderen'. Zijn vriendinnen en zijn toekomstige vrouw zullen afkomstig zijn uit de *tomakava*. Voor de jongen vormen de twee oppositionele maar complementaire clans de basis voor een gender-socialiserende structuur, waarbij hij ook leert omgaan met de grenzen tussen de seksen. Zijn binnenwereld is een afspiegeling van de buitenwereld. Zij lopen min of meer synchroon. Het ligt voor de hand dat zonen en dochters in de traditionele Trobriandse samenleving waarschijnlijk in andere, symbolisch minder dramatische en geweldadige, complexen terecht komen dan wij kennen uit de Oedipus en/of Electra mythes.

In de spiegel van het Trobriand verwantschapssysteem wordt tevens de structurele ambiguïteit zichtbaar van de Europese vaderrol in het hedendaagse kerngezin. Je zou de biologische vader in de traditionele Trobriand cultuur een 'male mother' en de tweede vader (moeder's broer) en 'male father' kunnen noemen. Wij moeten als vader de toegeevende en zorgende (als we dat al willen) en de autoriteits- en sanctionerende rol in onszelf verbinden. De meesten van ons hebben zelfs enkelvoudig mannelijke zorgend patroon nooit geleerd van onze vaders of broers. Laat staan een meervoudig zorgend patroon zoals bij culturen zoals de trobrianders. Het is waarschijnlijk geen toeval dat Duindam in zijn onderzoek vond dat oudere zusters door de ondervraagde vaders een aantal keren dan rolvoorbeeld voor hun zorgend vaderschap werden genoemd. (1997, 102) Waar vinden we mannelijke 'role-models' die een meervoudig patroon kennen. Hoewel Malinowski het niet direct uitwerkt kunnen moeder's broers natuurlijk ook zelf vader zijn. Zonen verinnerlijken via hun vaders en ooms een meervoudig zorg- en sanctionerend complex welke directe pendanten hebben in de buitenwereld. Daarmee lijkt de Trobriandse jongen naast een socialiserende structuur van schijnbaar onvernegbare vaderrollen ook een belangrijke synchronie mee te krijgen tussen binnen- en buitenwereld. Toen ik dit 13 jaar geleden voor het eerst las, en als alleenstaande ouder voor mijn dochter en zoon zorgde, dacht ik: Wat een bofkont!

Complementariteit van mannelijkheid en vrouwelijkheid

Een voorbeeld van verwarring van innerlijke en uiterlijke mannelijkheid en vrouwelijkheid vormen de dramatische ervaringen van Edwin. Ik maakte kennis met hem toen hij psychiatrisch was opgenomen met

kortdurende psychotische episodes. Edwin was een 20 jarige Indisch-Nederlandse jongeman geboren in Nederland die HIV besmet was. Zijn ouders waren geboren voormalig Nederlands-Indië maakten deel uit van een drie eeuwen oude mestiezencultuur. Die Mestiezencultuur was ontstaan door verbintenissen tussen Europese, veel Hollandse, blanke mannen en Aziatische, veel Javaanse, zwarte vrouwen. Veel van deze verhoudingen waren niet vrijwillig.

Zijn ouders waren gedwongen Indië te verlaten tijdens de onafhankelijkheidsstrijd van de Indonesiërs (Bersiap-tijd) na de Tweede Wereldoorlog. Zij waren deel van de eerste grote stroom onvrijwillige migranten in naoorlogs Nederland. Edwin had een knap, slank uiterlijk waarin zich een prachtige menging van Aziatische en Europese trekken weerspiegelde. De traumatische ervaringen van de Jappenkampen en van de Bersiap-tijd hadden in de familie van Edwin sporen achtergelaten. Maar nog steeds waren Aziatische culturele tradities levend in de vorm van zoals hij zelf zei: 'innerlijke beschaving' die het verbiedt om on hoffelijk en grof te zijn in familie- en sociale relaties. Respect voor ouders, ze niet kwetsen en voor hen zorgen behoort tot de 'Adat' van veel Indische families. Voor veel Indische Nederlanders (en Javanen) vormen de begrippen 'alus' en 'kassar' basiscategoriën waarin gedrag van mensen wordt ingedeeld. Aloes staat voor hoffelijk, invoelend, fijnzinnig en respect, kassar voor grof, sterk assertief, directheid en botheid. In dit bredere betekenisgevende kader kunnen interpersoonlijke en intrapersoonlijke mannelijkheid en vrouwelijkheid een plaats krijgen.

Tijdens gesprekken met mij en met de verpleging bleek hij na verloop van tijd moeite te hebben met nee-zeggen en met zijn seksuele identiteit. Hij was de afgelopen jaren regelmatig benaderd door homoseksuele Nederlandse mannen, maar hij had ook contacten met vrouwen. De combinatie van zoeken naar zijn seksualiteit en moeilijk nee kunnen zeggen had hem in een aantal risicovolle contacten gebracht waardoor hij HIV besmet was geraakt. Toen deze vermenging van loyaliteiten duidelijker werd voor de begeleiders en voor Edwin verdwenen de psychotische momenten. In de resterende maanden oefende Edwin in zijn overgang naar volwassenheid om te gaan met loyaliteitsconflicten tussen zijn hoffelijke ouderlijke cultuur en mensen uit de assertieve dominant-Nederlandse cultuur. In contact met zijn ouders en zijn begeleiders/sters begon hij het vrouwelijke (alus) in zijn Aziatische kant meer te respecteren en oefende met zijn omgeving in het nee-zeggen. (kassar) In de laatste weken voor zijn ontslag uit de psychiatrie maakte Edwin zijn heteroseksuele voorkeur duidelijk aan zijn ouders, broers en zussen. Twee jaar nadat Edwin was vertrokken van onze afdeling hoorden wij dat hij aan aids was overleden.

Een culturele vergelijking van mannelijkheid levert een veel genuanceerder beeld op van hetero en homosexualiteit dan wij doorgaans in onze cultuur gewend zijn. In veel Aziatische landen zijn intieme contacten tussen mannen gewoon en geaccepteerd. Handen vasthouden, armen over elkaars schouder geslagen en zoenen zijn niet 'besmet' met onze homofobie. Seksuele contacten tussen mannen komen ook veel voor zonder dat dit als homoseksueel of als onmannelijk wordt geduid. (Gilmore 1990) Ook in vele stamculturen komt zulk gedrag voor. Een intercultureel perspectief op mannelijkheid zal de grenzen tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid moeten ontdoen van de scherpe en stigmatiserende scheiding. In Nederland aanwezige migrantenculturen laten vele vormen zien waarvan wij de nuances kunnen leren. De oplossingen liggen minder in ingewikkeld, duur onderzoek en beleid dan in met respect leren van voorbeelden om de hoek. In twee van haar boeken probeert de antropologe Margaret Mead te laten de eindeloze variaties in genderrol invullingen in verschillende culturen zien. (1935, 1949) Maar altijd zijn mannelijkheid en vrouwelijkheid als met elastiek verbonden. (Gilmore 1990, 95/96, Blok 1981) Badinter meent dat de prijs die wij moeten betalen voor egalitaire en complementaire man-vrouwrelaties een verlies van erotische passie zal zijn. (1986) De culturele (re)constructie van mannelijkheid volgens het complementariteitsmodel biedt ons echter wel degelijk mogelijkheden om met de verschillen de erotische en seksuele spanning in stand te houden. (zie schema I) Maar daarvoor is wel een intensieve reflectie nodig op het 'maken van mannelijkheid' in verschillende culturen, inclusief onze eigen Hollandse.

Transitie naar volwassenheid en mannelijkheid

De 'maakbaarheid' van mannelijkheid is vooral goed te demonstreren aan de hand van structuren die in verschillende culturen de overgang van jongens naar volwassenheid begeleiden. Een compacte beschrijving van de functie van initiaties, zoals deze structuren worden genoemd, is van de Amerikaanse mythologiewetenschapper Joseph Campbell:

'In de initiatie ritens krijgen de regulerende systemen van gevoelens van een lokale groep vorm door een gedwongen samensmelting met het primaire mentale systeem van de kinderwereld, die, zoals we hebben gezien, universeel - of bijna universeel - is bij alle mensen. De systemen van gevoelens binnen de lokale groep zijn echter niet op de eerste plaats, en ook niet op de tweede plaats, samengesteld om de primaire behoeften aan sensueel plezier en mannelijke machtsvertoon van de opgroeiende adolescent te bevredigen. Ze staan in

dienst van het algemeen belang van de groep om, door de omgeving en omstandigheden bepaalde problemen en beperkingen het hoofd te kunnen bieden. De ongevormde energie van het jonge mensendier moet geïntimideerd, gebroken en herordend worden naar een groter formaat, en op die manier zowel onderworpen als versterkt worden. Hoewel de (initiatie) ritens natuurlijk ook een psychologische functie hebben en geïnterpreteerd moeten worden in termen van een algemene psychologie van de menselijke soorten, heeft elk lokaal systeem op zichzelf een lange geschiedenis achter zich van specifieke tradities van sociale ervaringen die niet in algemene psychologische termen verklaard kunnen worden.' (1959, 90) (vertaling D.v.B.)

In een andere publicatie zegt Campbell hierover in een interview met de Amerikaanse journalist Bill Moyers over initiaties van jongens het volgende:

'Campbell: We weten niet wat ze deden in die grotten, maar weten wel wat de aboriginals in Australië doen. Als de jongen wat onhandelbaar wordt komen op een goeie dag mannen, die naakt zijn op de witte vogelstreden na die met hun eigen bloed zitten vastgeplakt. Ze zwaaien met de stierhoorns (bull-roarers), die de stemmen van de geesten zijn, en de mannen komen als geesten. De jongen zal bescherming zoeken bij zijn moeder, en ze zal doen of ze hem in bescherming neemt. Maar de mannen nemen hem gewoon mee. Een moeder dient voortaan nergens meer voor, zie je. Je kunt niet teruggaan naar je moeder, je bent op een ander terrein. De jongens worden meegenomen naar de heilige grond van de mannen en ze ondergaan daar ware beproevingen: besnijdenis, inkervingen, het drinken van mannenbloed, enzovoort. Net zoals ze vroeger melk dronken drinken ze nu mannenbloed. Ze worden veranderd in mannen. Terwijl dit aan de gang is krijgen ze opvoeringen te zien van mythologische episodes uit de grote mythen. Ze worden geïnstrueerd in de mythologie van de stam. Als alles achter de rug is brengt men ze terug naar het dorp, waar het meisje met wie ze trouwen al is uitgekozen. De jongen is nu teruggekeerd als een man. Hij is uit zijn kindertijd gehaald en heeft de besnijdenis en inkervingen ondergaan. Hij heeft nu een lichaam van een man. Na een dergelijke manifestatie is er geen kans op een terugval naar de kindertijd.

Moyers: Je gaat niet naar je moeder terug?

Campbell: Nee, maar in ons leven kennen we zoiets niet. Er bestaan mannen van 45 die nog alles doen wat hun vader zegt. Dus gaan ze naar een psychoanalyticus die het voor ze oplost.

Moyers: Of zij gaan naar de film.

Campbell: Dat zou onze tegenhanger kunnen zijn van mythologische uitbeeldingen. Alleen zit er achter de produktie van een film niet dezelfde gedachte als achter een inwijdingsritueel.

Moyers: Nee, maar uitgaande van de afwezigheid van initiatie rituelen, die grotendeels uit onze samenlevingen verdwenen zijn dient de verbeeldingswereld zoals die op het doek wordt gebracht, al is het nog zo gebrekkig, om dat verhaal te vertellen, nietwaar?

Campbell: Ja, maar helaas voor ons hebben veel van de mensen die deze verhalen schrijven geen verantwoordelijkheidsgevoel. Deze verhalen maken en breken levens. Maar films maakt men eenvoudig om geld te verdienen. Het soort verantwoordelijkheid zoals bij een ritueel ontbreekt. Dat is een van onze huidige problemen.

Moyers: Hebben we tegenwoordig geen enkel ritueel meer over?

Campbell: Ik ben bang van niet. Dus bedenken jongelui die zelf en zie je die jeugdbendes en zo. Dat is zelf toegebrachte inwijding.

Moyers: Dus de mythe houdt direct verband met ceremonie en stamritueel, en het ontbreken van de mythe kan het einde van het ritueel betekenen.

Campbell: Een ritueel is een uitbeelding van een mythe. Door aan een ritueel deel te nemen neem je deel aan een mythe.

Moyers: Wat betekent het ontbreken van deze mythen tegenwoordig voor jongens?

Campbell: Wel, het vormingsritueel is tegenwoordig de tegenhanger van deze ritens. Als katholieke jongen kies je een naam, om je vormsel mee te ontvangen. Maar in de plaats van je terroriseren en je tanden uit te slaan en zo, glimlacht de bisschop tegen je en tikt je op de wang. Dat is ervan over. Er is niets met je gebeurd. De joodse tegenhanger is de bar mitszvah. Of het echt helpt om een psychische omvorming te bewerkstelligen hangt naar mijn idee af van de betrokkene. Maar in die oude tijden was er geen probleem. De jongen kreeg een ander lichaam en had werkelijk iets doorgemaakt.

Moyers: En vrouwen? De meeste figuren in de tempelgrotten zijn mannelijk. Was dit een soort geheim genootschap van mannen?

Campbell: Het was geen geheim genootschap het ging erom dat de jongens het moesten ondergaan. Natuurlijk weten we niet precies wat er met de meisjes gebeurde in die tijd, omdat er zo weinig over bekend is. Maar bij stamculturen van nu wordt het meisje een vrouw met haar eerste menstruatie. Het overkomt haar. De natuur doet het voor haar. Ze heeft dus de omvorming ondergaan, maar wat is de inwijding? Die komt neer op een aantal dagen in en hutje zitten om zich bewust te worden van wat ze is.

Moyers: Maar hoe doet ze dat?

Campbell: Ze zit daar. Ze is nu een vrouw. En wat is een vrouw? Een vrouw is het voertuig van het leven. Het leven heeft haar overvallen. Het is vrouw zijn waar het leven omdraait: het leven schenken en voeden. Ze is in haar vermogen identiek met de aardgodin en ze moet dat van zichzelf beseffen. De jongen overkomt iets dergelijk niet, dus moet men een man van hem maken en moet hij vrijwillig dienaar worden van iets groters dan hemzelf.' (Campbell 1988, 97-99)

De kernelementen in het maken van mannelijkheid via initiatie in bovenstaande citaten zijn:

- een herdefiniëring en herordening van de relatie met de moeder en de vader
- dat betekent ook een sociale herdefiniëring en herordening van de relaties met vrouwen en mannen in de groep,
- een herdefiniëring en herordening van de eigen individuele belangen en die van de groep,
- dit alles is natuurlijk ook een herdefiniëring de eigen identiteit en een herordening van de eigen persoonlijkheid.

Over de verschillen tussen man worden in meer traditionele situaties en moderne steden:

- de afwezigheid van samenhangende vormen van initiatie schept een collectief probleem voor mannen,
- vrouwen lijken minder te lijden aan die afwezigheid van rites de passage omdat hun volwassenwording minder afhankelijk is van deze overgangsstructuren.

Campbell is niet de enige die meent dat het verdwijnen van de overgangsstructuren naar volwassenheid verbonden is met de crisis van mannen. Een aantal onderzoekers, schrijvers en therapeuten ziet een direct verband tussen de crisis van mannen en het wegvallen van de overgangsrituelen. (Neumann 1973, Campbell 1988, Zoja 1989, Keen 1992, Harris 1994, Bly 1996) Ook Victor Turner (1969, 1977, 1982), Jerome Bernstein (1987) leggen verbanden tussen het verdwijnen van rites of passage en het ontstaan van problemen in de volwassenwording van mannen.

Een kernconcept in analyse van de Britse antropoloog Victor Turner van de overgang naar volwassenheid is liminaliteit. Liminaliteit doordringt de gehele tweede fase in een ordening die van Gennep, een Belgische antropoloog, meende te herkennen in de vele overgangsrituelen die hij in allerlei culturen bestudeerde. De eerste en laatste fase noemde hij separatie en reïntegratie. Gestructureerde vormen van deze overgangsrituelen benoemde hij als 'Rites de Passage'. (1908)

KINDERWERELD	INITIATIE	VOLWASSENWERELD
ROLLEN A	(rite de passage)	ROLLEN B
STATUS A	LIMINELE PERIODE	STATUS B
GEDRAGSPATRONEN A SEPARATIE	(kwetsbare periode)	GEDRAGSPATRONEN B REÏNTEGRATIE

SCHEMA III: DRIE FASEN STRUCTUUR OVERGANGSRITUELEN

De (cultuurgebonden) structuur van de overgang is het ritueel. Bij geboorte, naamgeving, eerste menstruatie, de overgang van kind naar volwassenheid, huwelijk, (groot)moederschap en (groot)vaderschap en bij sterven worden in veel culturen rites de passage, dat wil zeggen, transitierituelen uitgevoerd. Het symbolische moment van de overgang van de ene fase naar de andere, of die nu vijf minuten duurt, of vijf maanden zoals bij sommige initiaties, wordt daarbij als cruciaal beschouwd. De persoon in kwestie, hier een jongere, is noch het een noch het andere. Hij of zij is 'er tussenin' (in between). Turner noemde dit moment in navolging van van Gennep limineel: 'op de drempel'. De toestand van de betrokkenen is, zowel voor henzelf als voor anderen, gevaarlijk. (1982) Zij hebben in deze toestand namelijk geen duidelijke identiteit. Zij zijn geen kind meer en ook nog geen volwassene. Een intensief socialisatieproces, een ritueel, is noodzakelijk om de liminele periode te overbruggen, zodat de betrokkene niet in een (semi)permanente psychische destabilisatie terechtkomt en de continuïteit van de familie of sociale context bedreigd. Deze antropologische opvatting sluit aan bij het theoretische kader 'Overgang en bestendiging: rituelen in de psychotherapie, hoewel van der

Hart niet over liminaliteit spreekt. (van der Hart 1978, van Bekkum e.a. 1996) Onder de bijna 500 opgenomen dienstplichtige militairen in kortdurende psychiatrie heeft de auteur, binnen en naast de psychiatrische problematiek, vele manifestaties van liminaliteit geobserveerd.

Moderne en traditonele transitities

Hoe zit het met overgangsstructuren naar volwassenheid in Nederland. Wij bezitten nog allerlei restanten overgebleven van vroegere manneninitiaties. In de boerenmilieus vormden jonge mannen tot voor kort groepen die gebeurtenissen aan de kaak mochten stellen. Vanuit de dominante 'Stadse' cultuur vaak afgedaan als volksgerichten werd over het hoofd gezien dat deze activiteiten jonge mannen de gelegenheid gaven om zich als groep positief te manifesteren ten opzichte van de ouderen én ten opzichte van de meisjes. Ook bij voorjaarsrituelen zoals het oprichten van de Meiboom en het branden van Paasvuren speelden groepen jonge mannen een centrale rol. In de religieuze burgerklasse is en was de tweede communie, de belijdenis en stap naar volwassenheid. Bij de intellectuele en hogere klassen is de ontgroening aan het begin van de universitaire studie door een eerdere generatie van 'ingewijden' een onontbeerlijk element in de vorming van mannelijkheid naast het scheppen van levenslange banden en loyaliteiten. Een dienstplichtige militair wiens vader directeur van een grote verzekeringsmaatschappij was vertelde mij dat zijn vader lid was van hetzelfde studentencorps als hijzelf en dat deze vaders als 'peergroep' leden van het corps ondersteunen in het op gang brengen van hun maatschappelijke carrière. Verloving en huwelijk is in de meeste klassen nog steeds een moment waar de jongen een stap zet naar volwassenheid. Hoewel al deze gebruiken al gefragmenteerd zijn het nog steeds groepsactiviteiten. In bijna alle culturen blijkt dat volwassenwording van jongens plaatsvindt in groepen die door volwassenen worden gestuurd. In culturen of etnische groepen waar initiatiuritualen gangbaar zijn is de sturing direct en war zij afwezig zijn gebeurt sturing op afstand. Vriendenkringen (peergroups) zijn overal onontbeerlijk voor een overgangstructuur naar manzijn. Zij vormen eilanden van veiligheid voor de jongens waar ze met hun marginale status terecht kunnen. De groepen hebben een eigen autonomie en afgeslotenheid om nieuw gedrag te kunnen ontwikkelen. Het is daarom ernstig dat kleding, muziek, taal, gedrag tegenwoordig direct wordt gecommmercialiseerd en daarmee gecorrumpeerd. Juist wat zij nodig hebben om zich te onderscheiden van de ouderen wordt hen weer afgepakt. (van Bekkum 1995b) De peergroepen bieden gelegenheid voor de jongens om nieuw gedrag uit te proberen en hun identiteit onder gelijken relatief veilig te herordenen. Onvoorwaardelijke loyaliteit naar de groep, pijn kunnen verduren, bij gevaar koel blijven en moed/durf tonen, verbale slimheid en lichamelijke kracht zijn waarden waar jongemannen zich vele uren per week in oefenen. Al deze elementen zijn nodig voor de meeste jongens om zich een volwassen identiteit te kunnen verwerven. Jeugdbendes lijken te ontstaan op het moment dat ouders hun eigen zoon niet meer bereiken, zij onderling geen contact over hun kinderen meer hebben. Daarmee verliezen zij de controle over de peergroep. In feite is dit een bevestiging van Campbell's conclusie dat afwezigheid van initiatiuritualen de overgang van mannen naar volwassenheid problematiseert. In zulke rituelen werken ouders samen vanuit gelijke belangen en de individuele jongens worden gecoacht vanuit een gezamenlijke inspanning. In Groot-Brittannië, de Verenigde Staten en in Zuid-Afrika worden een aantal (therapeutische) projecten, soms in buurten, volgens het rites de passage model vormgegeven. Rotterdam organiseert eens per jaar voor jongeren een dag waarin zij praktische, schoonmakende of dienstverlenende opdrachten moeten uitvoeren ergens in de stad. Zij krijgen bij succesvol uitvoeren van die opdracht een Opzomerzegel, enkele duizenden gulden, die zij in hun eigen wijk aan voorzieningen voor henzelf mogen uitgeven. Hierin zitten rite of passage elementen. Begin 1997 heb ik samen met een bewegingsagoog een martiaal bewegingsprogramma voor jonge mannen ontwikkeld dat op initiatieprincipes is gebaseerd. (van Bekkum en Vriesman 1997)

Gilmore benadert mannelijkheid meer cultuurvergelijkend maar de dominante (westerse) visie blijft in zijn analyse onbesproken. Die dominante concepties van mannelijkheid op de ontwikkeling van mannelijkheid zijn in de wetenschap en andere maatschappelijke sectoren zoals media, sport, arbeidsorganisaties onderbouwd door de psychoanalyse en ontwikkelingspsychologie. De psychoanalyse en de ontwikkelingspsychologie hebben een fasen structuur bedacht voor het ontstaan van de (mannelijke) persoonlijkheid. In de overgang van de ene fase naar de andere fase kunnen problemen ontstaan, zeker wanneer in vroegere fasen functies niet goed zijn uitgegroeid. (Freud 1905, Erikson 1959, Chodorow 1978, Winnicott 1984, 1988) De psychoanalyse onderscheid vanaf haar ontstaan een narcistische, een anale, een orale en genitale fase. De overgangen zijn echter transitities die zich individueel voltrekken en goed of minder goed kunnen verlopen al naar gelang het gedrag van de ouders. Maar wat is de rol van broers of zusters van opa's en oma's, van eventuele regelmatige aanwezige tantes en ooms? De wijdere omgeving bestaat niet en is buitengesloten. Winnicott, Blos en Chodorow hebben het Oedipuscomplex, het lineaire, opvolgende beeld van de fasen genuanceerd. In een 'Tribute to Winnicott' werken een aantal psychoanalytici zijn ideeën uit in

een cultureel kader. (Lerner 1994) Peter Blos meent dat de verwerking van het Oedipuscomplex zich in twee fasen voltrekt. (Breen 1993) In de vroege jeugd worden de fundamenteen gelegd voor 'gender formation' in volwassenheid. In de adolescentie wordt in een tweede fase op deze fundamenteen het uiteindelijke omgaan met de eigen bisexualiteit, met de herordening van vader- en moederbindingen en met mannen en vrouwen gebouwd. Hierdoor wordt de ruimere omgeving verbonden met het Oedipuscomplex. Nancy Chodorow gaat in een recent artikel uit van dat 'gender is inevitable personal as well as cultural', maar gaat even verderop in haar gevalsbeschrijvingen weer uit van de verhoudingen binnen de klein-familie. (Chodorow 1995)

Slechts weinige psychoanalytische schrijvers hebben de beperktheid van het analytisch oedipale kader fundamenteel bekritiseerd en in concrete zin uitgebreid naar de ruimere familie. Familie therapeuten hebben dat wel gedaan en konden ook niet anders werken dan met het gezin en (delen van de) groot familie. De systeemtherapeuten Speck en Attneave beschrijven uitgebreid een casus waarin de overgang naar volwassenheid van een jongeman gepaard gaat met psychosen en ernstig drugsgebruik. Met een netwerk van 40 familieleden en vrienden van deze jongen werd hij in zes sessies geholpen zijn leven weer op te pakken. De psychosen verdwenen en met behulp van intensieve steunende deelnetwerken kon hij zijn drugsgebruik stoppen, weer gaan werken en naar zelfstandigheid toe werken. (1973, 22-38) Boszormenyi- Nagy en zijn leerlingen werken met het loyaliteitsconcept en proberen andere 'uitstaande rekeningen' tussen twee en drie generaties in het reine probeert te brengen. (1973) Het overgangsmodel van de vijf domeinen aan het begin van dit hoofdstuk is gebaseerd op Nagy's loyaliteitsconcept. Om ontwikkelingsproblemen op te lossen zijn de psychoanalyse en de psychotherapieën ontstaan. Wat echter weinig geschoolde onderzoekers, therapeuten en auteurs hebben gezien is de betekenis van in vele culturen aanwezige transitierituelen voor de overgang van de ene naar de ander ontwikkelingsfase. Ook vanuit de sociologische en antropologische kennis van 'rites de passage', zoals de overgangsrituelen ook wel worden genoemd, is geen directe verbinding gelegd met de graduele ontwikkelingspsychologie. (van Gennep 1908, Erikson 1959, Kett 1977, Gilmore 1990, Meulenbelt 1997) In een consequent cultuurvergelijkend licht blijkt de westerse ontwikkelingspsychologie veel pendanten te hebben in de rites de passage in allerlei culturen. (Stoller en Hardt 1982, Madhi e.a. 1987, Raphael 1988, Gilmore 1990, van Bekkum 1995b)

Oude bestaande vormen van rites of passage

Sudhir Kakar, een Indiase psycholoog, legt wel de relatie tussen levensfasen, ontwikkelingsfasen en overgangsrituelen. (1981) De Indiase Hindoestaanse traditie kent vijf fasen in de ontwikkeling van het kind: garbha (foetus), ksheerda (0-6 maanden: onderverdeeld in namakarana, nishkramana, annaprasanama en ahudakarana), ksheerannada (0,5-2 jaar), bala (2-5 jaar), kumara (5-16 jaar).

Elke fase heeft zijn eigen overgangsritueel (rite de passage). De belangrijkste functie van de 'samskaras': de overgangsrituelen van ene naar de nadere fase is de stap voor stap, graduele integratie van het kind in de samenleving. De samskaras verhogen zowel de beleving van deel uit te maken van de groep-familie als van de persoonlijke eigenheid.

Een maand na de geboorte in de rite de passage van 'namakarana' keren de moeder en de baby terug uit de afzondering van de moederschapskamer in de drukte van de gespannen afwachtende grootfamilie. De moeder plaatst de baby op plechtige wijze op de schoot van de vader voor naamgevingsceremonie. Vanuit de familie begeven moeder en kind zich in de ruimere omgeving in de derde en vierde maand met de 'nishkramana'. Dit is de eerste keer dat het kind 'naar de zon kijkt' en 'naar de maan kijkt'. Het kind wordt geïntroduceerd in de wereld en de kosmos. Tussen zes en negen maanden is de overgangsceremonie van 'anaprasana' wanneer het kind voor het eerst vast voedsel krijgt, hetgeen tegelijk het begin van het biologische en psychologische 'spenen' aankondigt. Het proces van differentiatie met de moeder begint. Als het kind drie is wordt deze periode van differentiatie van de moeder beëindigd en gekenmerkt door 'chudakarana', het kaal scheren van het hoofdje. Het kind wordt gewoonlijk meegenomen naar de tempel van de moeder godin, soms naar de oever van de rivier in sommige regio's, en aan de godin geofferd. Het krijgt nieuwe kleertjes, die replica's zijn van volwassen leden van de gemeenschap: bij een meisje vrouwenkleding, bij een jongen mannen kleding. De cyclus van sterven en wedergeboorte komt tot uitdrukking in de dood van de moeder-kind symbiose en de psychologische geboorte van het kind als een onafhankelijk individu. Het ritueel van vidyarambha vindt plaats tussen het vijfde en zevende jaar en markeert zijn leervermogen voor lezen en schrijven. In de jaren van 8 tot 16, al naar gelang de familie, regio en kaste waarin het kind is geboren vindt de upanayana plaats. 'Tot de jongen acht jaar oud is hij als een nieuwgeborene en verwijst alleen naar de kaste waarin hij is geboren. Zolang de upanayana ceremonie niet is uitgevoerd is de jongen niet verantwoordelijk voor wat is toegestaan of verboden.' De initiatie is uitgebreid en de voorbereidende rituelen hebben tot doel de scheiding van zijn familie en de uiteindelijke breuk met zijn moeder duidelijk te maken.

Dit wordt in allerlei dramatische en theatrale manieren en vormen bewerkstelligd. De jongen is voor de tweede maal geboren in de sociale wereld. (Kakar 1981, 204-11, zie ook Choenni 1993, Rambaran 1996)

Conclusies

Wanneer wij in Nederland in de verschillende regio's traditionele arbeiders- en boerenmilieus de socialisatie van mannelijkheid zouden inventariseren zou een rijke variatie aan gendervormen zichtbaar worden waarvan wij weinig afweten. De Friezen hebben andere vormen van mannelijkheid dan de Limburgers, de Zeeuwen andere dan de Groningers, de Brabanders andere dan de Twentenaren. Daarmee bestaan er ook al eeuwen in Nederland verschillende man-vrouw verhoudingen. Wij Nederlanders, ook zonder migranten en vluchtelingen, waren altijd al multicultureel. De laatste jaren als ik in het buitenland ben kom ik niet meer uit Holland, maar uit: Les Pays-Bas, The Netherlands: de Nederlanden. Dat weerspiegelt prachtig onze autochtone etnische diversiteit. Reflectie op die mannelijkheidsvormen en die uit migrantengroepen is de uiterst effectieve interculturele methodiek. Hiermee kunnen vele misverstanden en conflicten inzichtelijk worden gemaakt. Zij kan ook dienen om de crisis van 'urbane mannen' en de huidige problemen van de volwassenwording van jonge mannen anders te benaderen. De Hollandse cultuur krijgt ook een etnisch gezicht. Hetzelfde geldt natuurlijk voor de geweldige diversiteit aan culturen die Nederland de afgelopen vijftig jaar rijker is geworden. Dominantie van mannen hangt in belangrijke mate samen met de dominante (nationale) culturen waarin wij worden grootgebracht. Als de machtsverhoudingen tussen Hollanders aan de ene kant en inheemse regionale culturen én migrantenculturen aan de andere kant zich meer nivelleren zullen man-vrouw verhoudingen mee veranderen. Honderdduizenden Indische Nederlandse, Ghanese, Surinaamse, Molukse, Turkse en Marokkaanse mannen hebben eigen vormen van mannelijkheid en (zorgend) vaderschap waar wij Nederlanders veel van kunnen leren. Onderzoek onder voorlopende emanciperende 'witte' mannen (en vrouwen) is prima, maar de werkelijkheid is veranderd. Zij is meervoudiger geworden en is kaleidoscopisch. In de spiegel van deze kaleidoscoop van 'inheemse' en 'vreemde' etnische culturen kunnen Hollandse mannen en vrouwen hun genderspecifieke randstedelijke cultuur herdefiniëren en verder vormgeven. Daarmee wordt ook de integratie met behoud van identiteit (eticiteit) van minderheden minder abstract en meer concreet. Onze Randstedelijke Cultuur met de grote K van de literatuur, van de poëzie, van de beeldende kunst, van het theater, van de muziek, van de dans, zoals die door vele intellectuelen en hoogontwikkelde Nederlanders wordt beleefd en gemaakt, kan daarin een plaats krijgen.

Manzijn en mannelijkheid is voor veel mannen niet meer vanzelfsprekend. Het is de vraag of dit ooit wel zo was. Zowel vrouwelijke als mannelijke onderzoekers menen dat veel mannen in crisis zijn. Het is gevaarlijk dit te generaliseren omdat in veel (deel)culturen, ook binnen Nederland, met een langere historische continuïteit (= etniciteit) mannelijkheid minder sterk is veranderd dan bijvoorbeeld in de grote steden. In groepen met een migratieachtergrond wordt mannelijkheid op vele manieren vormgegeven en waarschijnlijk wordt een crisis daar minder sterk beleefd. Manzijn is meer dan vrouwzijn 'maakbaar', omdat vrouwen door hun constitutie, waaronder hun maanstone, makkelijker de volwassenwereld binnengaan dan mannen. In de literatuur wordt dan ook veel gesproken van de constructie en reconstructie van mannelijkheid. Een uitstekende ingang om de culturele diversiteit en de 'culturele maakbaarheid' van mannelijkheid te inventariseren en te analyseren zijn de overgangsstructuren of rites of passage in verschillende culturen waarin jongens in de mannenwereld geïnitieerd worden. (Gilmore 1990)

De psychoanalyse en de ontwikkelingspsychologie hebben meer oog voor de fasen waar een jongen en meisje doorheen gaan. De overgangen van de ene naar de andere fase wordt als individueel beschouwd. In vele niet-Westerse en minderheidsculturen in Nederland wordt in de ontwikkeling van mannelijkheid meer aandacht geschonken aan de overgangen van de ene naar de andere fase. De overgangen worden door initiatierituelen in groepsverband gestructureerd waarbij de lichamelijke, de cognitieve en de religieuze-spirituele niveaus geïntegreerd worden. Herordenen van de rechten, plichten en privileges van de 'ontvangende' kinderwereld naar de 'gevende' volwassenwereld, herdefiniëring van eigen vader- en moederbindingen en voorbereiding op mannelijke arbeids-, huwelijks- en vaderschapscodes zijn de belangrijkste elementen van initiaties. Een aantal culturen spreekt van een tweede geboorte maar nu in de sociale en in de mannenwereld.

Naast al de 'grass-root' inspanningen om mannelijkheid te reconstrueren zijn de Freudiaanse en Jungiaanse gender perspectieven alternatieven voor de tanende Christelijke duidingen van gender en mannelijkheid. Beide stromingen vertonen nog steeds ethnocentrische trekken, terwijl in de Jungiaanse concepten racistische componenten zijn gevonden. De psychoanalyse blijft vanuit een interculturele invalshoek, zo wordt in dit hoofdstuk betoogd, met haar analytisch Oedipus- en Electrakader van het kerngezin beperkt. Verbreding naar een groter verwantschapskader zal meer aansluiten bij de centrale plaats die de grootfamilie in veel 'inheemse' en 'uitheemse' minderheidsgroepen inneemt. Systeemtheorie, familie therapieën in verbinding

met de verwantschapstheorie uit de antropologie bieden methodische mogelijkheden om het 'kerncomplex' te verbreden. De huidige jongeren ontrwikkelen allang interculturele vormen van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Wij volwassenen moeten alleen nog onze 'oogkleppen' afdoen om ze waar te nemen en ervan te leren.

Noot

1) Het veldwerkonderzoek vond plaats tussen mei 1983 en februari 1990 op de psychiatrische afdeling van een militair hospitaal. Als arbeidstherapeut begeleidde de auteur ongeveer 500 dienstplichtigen, de meesten afkomstig uit de landmacht, waarvan 96 in het onderzoek werden betrokken: - regionale etnische achtergrond (Limburgs, Fries, enz.): 36
- ex-koloniale etnische achtergrond (Antilliaans, Surinaams, Indisch): 9
- andere etnische achtergrond (Turks, Spaans, Baskisch, Marokkaans): 8
- dominant Nederlandse achtergrond (stedelijke gebieden, Randstad): 43
Van de geselecteerde jonge mannen worstelden slechts enkelen met zware psychiatrische problematiek en zelfs bij hen was die vermengd met hun volwassenwording. De meesten van de onderzochte jongeren hadden naast hun psychische problematiek duidelijke problemen met hun volwassenwording, al dan niet geluxeerd door inspanningen en gebeurtenissen tijdens hun dienstplicht.

Literatuur

- Ackerman, Diane, *A Natural History of Love*, Vintage Books, New York, 1994.
- Ariès, Philippe, *Centuries of Childhood, A Social History of the Family*, Vintage Books, New York, 1960.
- Badinter, Elisabeth, *De een is de ander*, Contact, Amsterdam, 1986.
- Badinter, Elisabeth, *XY: Over de mannelijke identiteit*, Contact, Amsterdam, 1992/1995.
- Bekku, van Dirck H.J., Integratieve socialisatie van jongeren: een interetnisch perspectief vanuit de culturele antropologie, p. 55-65, in: *Interdisciplinariteit in de jeugdhulpverlening en adolescentenzorg*, P. v. d. Doef (ed), Acco, A'foort, 1992.
- Bekku, Dirck H.J. van, *De kracht van verbeelding in mijn wilde denken, een ontdekkingsreis*, 2e werkconferentie transculturele supervisie, De kracht van verbeelding, Siwa Lima, Utrecht, 1995a.
- Bekku, Dirck H.J. van, *The Times, They Are A'Changin': Adolescence, Health and Ethnicity*, *Lessons from Anthropology, Contemporary Youth Problems and Cross-Cultural Solutions*, *International Journal of Adolescent Medicine and Health*, 8, p. 243-260, 1995b.
- Bekku, van Dirck H.J., M. v.d. Ende, S. Heezen, A. Hijmans van den Bergh, *Migratie als Transitie: Liminele kwetsbaarheid van migranten en implicaties voor de hulpverlening*, in: *Handboek Transculturele Psychiatrie en Psychotherapie*, J. de Jong en M. van den Berg, (red.) 1996.
- Bekku, van Dirck H.J., *Balancing urban adolescent male - female worlds: Crossing gender boundaries as intercultural socializational structures*, paper voor congres 'Beyond Boundaries: Sexuality across Cultures', juli 1997a, Amsterdam.
- Bekku, Dirck van & Wilco Vriesman, *Empowerment door martiale bewegingstraining voor jonge mannen*, programma voor verslavingsinstelling, Den Haag, 1997b.
- Bekku, Dirck H.J. van, *Sport, Violence and Leisure in Urban Settings*, Search for liminal experiences in male adolescents, Congress Elias Centenary Amsterdam, december 1997c.
- Bekku, Dirck H.J. van, *To Belong and To Be Different: Balancing National and Ethnic Loyalties in Male Adolescents*, in: *Dominant Culture in the Eyes of Minorities*, Janusz Mucha (ed) (in preparation 1998a)
- Bekku, Dirck H.J. van, *Leisure, Play and Work in Post-Modern Societies: Search for Liminal Experiences in Male Adolescents*, in: *Leisure Studies* 1998b.
- Bekku, Dirck H.J. van, - Rite de passage, ondersteunende structuur bij volwassenwording. *Justitiële Verkenningen*, 24, 6, 70-79, 1998c
- Benard, Cheryl & Edit Schlaffer, *Moeders maken mannen: hoe zonen volwassen worden*, Ambo, Baarn, 1994.
- Bergman, Stephen J., *Men's Psychological Development: A Relational Perspective*, p. 33-68 in: zie Levant & Pollack 1995.
- Bernstein, Jerome S., *The Decline of Masculine Rites of Passage in Our Culture: The Impact on Masculine Individuation*, in: L. C. Mahdi, S. Forster & M. Little, (eds) *Between and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, Opne Court, La Salle, Illinois, 1987.
- Blaut, J.M., *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and European History*, Guilford Press, New York, 1993.
- Blok, Anton, *Rams and Billy-Goats: A Key to the Mediterranean Code of Honour*, *Man*, 16, 427-40, 1981.
- Bly, Robert, *De Wildeman*, Amsterdam, 1988.
- Bly, Robert, *De Adolescentenmaatschappij*, 1996.
- Boszormenyi-Nagy, I. & G. M. Spark, *Invisible Loyalties: Reciprocity Intergenerational Family Therapy*, Harper Row, New York, 1973.
- Breen, Dana (ed.) *The Gender Condundrum, Contemporary Perspectives on Femininity and Masculinity*, Routledge, London, 1993.
- Campbell, Joseph, *The Masks of God: Primitive Mythology, (Part One)*, Penguin, Harmondsworth, 1959/1984.
- Campbell, Joseph, *The Power of Myth*, Doubleday, New York, 1988.
- Chodorow, Nancy, *Gender as a Personal and Cultural Construction*, *Signs*, 20, 3, 516-544, 1995.
- Choenni, Ramkisoer, *Leven in Harmonie: Inzichten uit de Vedische Leer en Filosofie*, Warray, Den Haag, 1992.
- Corneau, Guy, *Absent Fathers, Lost Sons, The Search for Masculine Identity*, Shambhala, London, 1990.
- Dalal, Farhad, *The Racism of Jung, Race and Class*, 29, 3, 1-22, 1988.
- Dare, Christopher, *Familytherapy and the Crisis of Masculinity: Why did Freud Not Become a Family Therapist*, in: *Family, Gender & Beyond*, J. van Lawick & M. Sanders (eds), LS Books, Heemstede, 1995.
- Dennis, Norman & George Erdos, *Families Without Fatherhood*, IEA Health and Welfare Unit, London, 1992.
- Duindam, Vincent, *Zorgende Vaders, Over mannen en ouderschap, zorg, werk en hulpverlening*, van Gennep, Amsterdam, 1997.
- Erikson, Erik, *Identity and the Life Cycle*, Norton, New York, 1959/1980.
- Faldbakken, Knut, *De Huwelijksreis*, Conserve, Amsterdam, 1982.
- Fisher, Helen, *Anatomy of Love, A Natural History of Monogamy, Adultery and Divorce*, Touchstone Books, New York, 1993.
- Freud, Sigmund, *The Transformations in Puberty*, in: *Three Essays on the Theory of Sexuality*, 1905.
- Gennep, Arnold van, *The Rites of Passage*, Routledge & Kegan Paul, London, 1908/1977.
- Gilmore, David, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, Yale University Press, New haven, 1990.

- Halberstadt-Freud, H.C. *Electra versus Oedipus: Psychoanalytische visies op moeder dochter relatie*, van Gennep, Amsterdam, 1997.
- Hall, Edward T., *The Silent Language*, Double Day, New York, 1959/73.
- Hall, Edward T., *The Hidden Dimension*, New York, Double Day, 1966/82.
- Hall, Edward T., *Some Theoretical Considerations: Mental Health Research and Out-of-Awareness Cultural Systems*, in: L. Nader & T. Maretzki (eds), *Cultural Illness and Health*, Washington DC, 1975.
- Harris, C.T.B., *Emasculation of the Unicorn: The Los and Rebuilding of Masculinity in America*, Nicolas-Hays, York Beach, 1994.
- Herd, Gilbert (ed), *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- Hertz, Robert, *Death and the Right Hand*, Free Press, New York, 1909/1960.
- Hewlitt, Barry S. *Intimate Fathers, The Nature and Content of Aka Pygmy Paternal Infant Care*, Michigan U. P., Ann Harbor, 1992.
- Jung, Gustav, *Aspects of the Feminine*, Princeton University, Princeton, 1982.
- Jung, Gustav, *Aspects of the Masculine*, Princeton University, Princeton, 1989.
- Kakar, Sudhir, *The Inner World: A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*, Oxford University Press, Oxford, 1981/1986.
- Keen, Sam, *Fire in the Belly: On Being a Man*, Piatkus, London, 1992.
- Kett, Joseph E., *Rites of Passage: Adolescence in America 1790 to the Present*, Basic Books, New York, 1977.
- Kimmel, Michael S., *Rethinking 'Masculinity': New Directions in Research*, in: *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*, (M. S. Kimmel (ed), Sage Publications, London, 1987.
- Kimmel, Michael S., & Michael A. Messner, *Men's Lives*, Allyn and Bacon, New York, 1989/1995.
- Kroon, Ton van de, *De terugkeer van de Koning. Het boek voor mannen over liefde, lust en leiderschap*, Ankh-Hermes, Deventer, 1997.
- Lame Deer, John (Fire) & Richard Erdoes, *Lame Deer Seeker of Visions*, Touchstone Books, New York, 1972.
- Leito, Abbas & Dirck van Bekkum, *Visie en uitgangspunten transculturele hulpverlening*, in: *Een blik in de transculturele hulpverlening*, Indra Boedjarath en Dirck van Bekkum (red), Jan van Arkel, Utrecht, 1997.
- Lemaire, Ton, *Over de waarde van culturen*, Ambo, Baarn, 1976.
- Lemaire, Ton, *De Indiaan in ons bewustzijn*, Ambo, Baarn, 1986.
- Lerner, Leila, *Illusion and Culture: A Tribute to Winnicott*, *Psychoanalytic Review*, 79, 2, 167-307, 1994.
- Levant, Ronald, *Towards the Reconstruction of Masculinity*, zie: hoofdstuk 8, Levant, R. F. & W. S. Pollack (eds), 1995.
- Levant, Ronald F. & William S. Pollack (eds), *A New Psychology of Men*, Basic Books, New York, 1995.
- Levi-Strauss, Claude, *Het Wilde Denken*, Amsterdam, Meulenhoff, Amsterdam, 1962a/1976.
- Levi Strauss, Claude, *Totemism*, Penguin, Harmondsworth, 1962b.
- Mahdi, L. C., S.Forster & M. Little, (eds) *Between and Betwixt: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, Opne Court, La Salle, Illinois, 1987.
- Malinowski, Bronislaw, *Sex and Repression in Savage Society*, Meridian Books, New York, 1927/1955.
- McGoldrick, Monica, *You Can Go Home Again, Reconnecting with Your Family*, Norton, New York, 1996.
- Mead, Margaret, *Groei naar volwassenheid*, Spectrum, Utrecht, 1928/1965.
- Mead, Margaret, (1935/1981) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New American Library, New York.
- Mead, Margaret, (1949/1979) *Male and Female*, Penguin, London.
- Meulenbelt, Anja, Chodorow en verder, *Over de psychopolitiek van sekse*, van Gennep, Amsterdam, 1997.
- Mitscherlich, Alexander, *Op weg naar een vaderloze maatschappij*, 1969.
- Mookerjee, Ajit, *Kali: de vrouwelijke kracht*, Miranda, Den Haag, 1988.
- Moore, John, *Sexuality-Spirituality: A Study of Feminine/Masculine Relationship*, Element Books, Tisbury, 1980.
- Obeyesekere, Granath, *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- Pagden, Anthony, *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Paglia, Camille, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, Vintage Books, New York, 1991.
- Parkin, Robert, Robert Needham and Louis Dumont; *Asymetrie dualiste ou opposition hierarchique? Le Legs de Robert Hertz dans l'oeuvre de Rodney Needham et de Louis Dumont*, *Recherches-Sociologiques*, 1992, 23, 2, 43-68.
- Philips, Angela, *The trouble with boys, parenting the men of the future*, Harper-Collins, London, 1993.
- Pleck, H. Joseph, *Masculinity - Femininity, Current and Alternative Paradigms*, *Sex Roles*, 1, 2, 161-178, 1975.
- Popenoe, David, *Life Without Fathers: compelling new evidence the fatherhood and marriage are indispensable for the good of children an society*, Free Press, New York, 1996.
- Reitz, Jeffrey G., *The Survival of Ethnic Groups*, McGraw-Hill, Toronto, 1980.
- Rambaran, H. *Hindoeïsme in Nederland*, in: *Handboek Interculturele Zorg*, J.E. de Neef, J. Tenwolde & K.A.A. Mouthaan (red), Tijdstroom, Utrecht, 1996.
- Roheim, Géza, *Psychoanalysis and Anthropology, Culture, Personality and the Unconscious*, International University Press, New York, 1950.
- Shorter, Edward, *De wording van het moderne gezin*, Ambo, Baarn, 1975.
- Sommerville, John, *The Rise and Fall of Childhood*, Sage Publications, Ververly Hills, 1982.
- Speck, Ross V. & Carolyn L. Atneave, *Family Network, A New Approach to Family Problems*, Vintage Books, New York, 1973.
- Spiro, Melford E., *Oedipus in the Trobriands*, University of Chicago press, Chicago, 1982.
- Stoller, Robert & Gilbert H. Herdt, *The development of masculinity: A cross-cultural contribution*, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 30, 29-59, 1982.
- Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Turner, Victor, *Variations on the Theme of Liminality*, in: *Secular Ritual*, S. Moore and B. Myerhoff (eds), Assen, van Gorcum, 1977.
- Turner, Victor, *Liminal to Liminoid, p. 20-60*, in: *From Ritual to Theatre, the Human Seriousness of Play*, New York City, Performing Arts Journal Publication, 1982.
- Vermeulen, Hans & Cora Govers (eds), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, Spinhuis, Amsterdam, 1994.
- Winnicott, D. W., *Playing and Reality*, Tavistock, London, 1971/1984.
- Womack, Mari & Judith Marti (eds), *The Other Fifty Percent: Multicultural Perspectives on Gender Relations*, Waveland Press, Prospect Heights, 1993.
- Zoja, L. *Drugs, Addiction and Initiation: The Modern Search for Ritual*, Sigo Press, Boston, 1989.