

Een dynamische benadering van cultuur en religie. Cor Hoffer

(Gepubliceerd in: *Interculturele Jeugd- en Opvoedhulp. Een cultureel venster op de hulpverlening aan migrantenjongeren en hun gezinnen*. Redactie: H. Sarneel. Delft: Eburon, 2012: 66-69.)

Sinds de komst van relatief grote aantallen migranten naar Nederland in de laatste halve eeuw worden medewerkers in de gezondheidszorg, hulpverlening en welzijnssector geconfronteerd met andere opvattingen over ziekten, problemen, hulpzoekgedrag en opvoeding. Hierbij speelt het begrip *cultuur* een belangrijke rol. De visie van de mens op ziekte en problemen is immers sterk verweven met zijn opvoeding en de waarden die daarin worden meegegeven. En dus met zijn culturele referentiekader. Kennis van de cultuur en haar dynamiek is daarom onontbeerlijk om opvattingen en gedrag van individuen op dit gebied te kunnen begrijpen. Daarnaast zijn deels in samenhang met cultuur ook de begrippen *levensbeschouwing* en *religie* van belang voor bedoelde kennis.¹

Omdat de betekenis van deze begrippen niet altijd even duidelijk zijn wordt in deze paragraaf eerst een aantal definities gegeven. Vervolgens wordt ingegaan op een adequate hantering van deze begrippen in de praktijk.

Levensbeschouwing, religie en cultuur: begripsbepaling

De begrippen levensbeschouwing en religie zijn als volgt te omschrijven. Een *levensbeschouwing* is 'een min of meer samenhangend geheel van overtuigingen, waarden en normen, waarmee mensen zin en richting geven aan hun leven' (Vellenga 1992). *Overtuigingen* hebben betrekking op wat 'waar' en 'onwaar' wordt geacht, terwijl *waarden* primair verwijzen naar wat 'goed' en 'kwaad' is. *Normen* zijn gedragsregels waarin waarden concreet tot uitdrukking komen. Zo is de norm 'poets elke dag je tanden' afgeleid van de waarde 'hygiëne'.

Een *religie* is een 'betrokkenheid op het transcendente'. Typerend voor een religie is de aanname van een diepte of hoogte, die verder reikt dan de empirisch door mensen te observeren werkelijkheid. In diverse religieuze systemen wordt het transcendente aangeduid met het woord *god*. In dat geval spreekt men ook wel over *godsdienst*.

In analytische zin heeft het begrip levensbeschouwing een ruimere betekenis dan respectievelijk religie en godsdienst. Levensbeschouwing heeft namelijk betrekking op zowel systemen waarin wordt uitgegaan van het bestaan van het transcendente als ook systemen waarin verwijzingen naar het transcendente ontbreken.

Voor het nog ruimere begrip *cultuur* geeft Tennekes (1991) de volgende definitie: 'Het geheel van betekenissen dat de mens oriënteert op de werkelijkheid waarin hij leeft, hem inzicht geeft in de dingen waar het in het leven om gaat en hem duidelijk maakt welke normen en waarden zijn leven richting dienen te geven.' Hiermee beschouwt Tennekes cultuur als een model dat richting geeft aan het handelen van een individu. Er zijn echter situaties - bijvoorbeeld in geval van sociale verandering of migratie - waarin het model niet (meer) overeenstemt met de werkelijkheid. Het gevolg is dat zich nieuwe denkwijzen en handelingspatronen ontwikkelen. Daarmee treedt een proces van cultuurverandering in werking.

Het belangrijke van deze definitie en benadering van het begrip cultuur is dat Tennekes in navolging van Geertz (1973) oog heeft voor zowel de statische als dynamische aspecten ervan. In de praktijk zien we namelijk dat dikwijls te zeer de aandacht uitgaat naar óf alleen de statische óf alleen de dynamische aspecten van

cultuur. In het eerste geval wordt cultuur beschouwd in termen van tradities en gewoonten. Het gedrag van het individu wordt tot culturele factoren herleid. In het tweede geval ziet men cultuur in termen van gebondenheid aan de maatschappelijke context, waarin zij wordt geproduceerd en vorm krijgt.

Analyses van sociaal-culturele verschijnselen die te eenzijdig nadruk leggen op één van beide aspecten doen de werkelijkheid tekort. In beide benaderingen zit immers een kern van waarheid: het gaat om twee kanten van dezelfde medaille. Aan de ene kant wordt de mens bepaald door de cultuur waarin hij wordt geboren en opgevoed. Van zijn ouders, familie, burens, onderwijzers en anderen krijgt hij bepaalde waarden en normen mee. Die probeert hij zo goed mogelijk eigen te maken en uit te dragen. Aan de andere kant geeft de mens als individu dagelijks zelf vorm aan zijn cultuur, hetgeen een voortgaand proces is. Dat individu is het niet met alles eens wat hem wordt aangereikt en geeft daar een eigen interpretatie en vorm aan. Het laatste impliceert een zekere mate van keuzevrijheid in het handelen van het individu. Daarmee verandert cultuur ook. In de benadering van cultuur zoals Geertz en Tennekes die voorstaan, is er ruimte voor beide aspecten.

‘Culturaliseren’

Beschouwing van de gezondheidszorg en hulpverlening aan allochtone Nederlanders leert dat daarin – onbedoeld – de aandacht voornamelijk uitgaat naar de statische aspecten van cultuur.² Bij het zoeken naar verklaringen voor ziekteopvattingen en hulpzoekgedrag neigt men ertoe vooral te refereren aan de veronderstelde – als homogeen voorgestelde – cultuur van het land van herkomst van allochtone patiënten of cliënten.

Aan dit zogenoemde ‘culturaliseren’ kleeft een aantal bezwaren. Ten eerste gaat men daarmee voorbij aan de interne diversiteit van culturen. Onder allochtone Nederlanders bestaat, net als onder autochtone Nederlanders, een grote culturele en religieuze diversiteit.³ Zo bevinden zich onder Surinaamse Nederlanders naast Afro-Surinamers (Creolen), ook Javanen en Hindostaanse hindoes en moslims. Marokkaanse Nederlanders kunnen een Berberse of Arabische achtergrond hebben. Turkse Nederlanders kennen onder meer etnische Turken en etnische Koerden. Daarnaast zijn er onder Turks-, Marokkaans- en Surinaams-Nederlandse moslims verschillende religieuze stromingen te onderscheiden, zoals die van de Turks-Nederlandse sunnieten en die van de Turks-Nederlandse alevieten.

Ten tweede brengt een statische benadering van cultuur met zich mee dat men voorbijgaat aan het feit dat veranderingen in de landen van herkomst hun weerslag hebben op migranten en nakomelingen in Nederland. Een voorbeeld van culturele en religieuze verandering is de trend onder Surinaams-Nederlandse Hindostaanse jongeren om zich via internet te oriënteren op India, het land van hun voorouders. Daarentegen richten hun ouders zich meestal op Suriname, het land waarin zij zijn geboren en getogen. In de zoektocht naar hun identiteit combineren deze jongeren aspecten van het Surinaamse en Indiase hindoeïsme met die van de Nederlandse cultuur.

Ten derde wordt de betekenis van cultuur vaak verengd tot religie. Zo worden allerlei culturele uitingen van moslims, zoals eerwraak, de mythe van de maagdelijkheid en meisjesbesnijdenis vaak onterecht alleen toegeschreven aan de islam.

Ten vierde worden dikwijls ongefundeerde beweringen gedaan, die kritiekloos door anderen worden overgenomen. Enkele klassieke voorbeelden van dergelijke vooroordelen en stereotypen zijn: het vermeende fatalisme van islamitische cliënten,

de aanname dat niet-westerse patiënten geen onderscheid maken tussen lichaam en geest, de gedachte dat Marokkanen geen psychische ziekten kennen en dat zij deze óf als lichamelijk óf als bovennatuurlijk beleven en de veronderstelling dat allochtone Nederlanders het bestaan van psychosomatische ziekten ontkennen.

Ten slotte leidt de bovenmatige aandacht voor de culturele achtergronden van migranten en hun nakomelingen ertoe dat de verschillen met de Nederlandse cultuur worden benadrukt, terwijl de overeenkomsten worden genegeerd.

Pleidooi voor een open attitude

Eenzijdige aandacht voor de statische aspecten van cultuur en levensbeschouwing doet, zoals gezegd, de diversiteit en dynamiek van culturele fenomenen in de alledaagse praktijk tekort. Het kan ertoe leiden dat de zorg- of welzijnsprofessional zijn allochtone cliënten met een gesloten ofwel bevooroordeelde blik benadert. Dit kan een adequate communicatie en opbouw van een zinvolle werkrelatie in de weg staan. Door bepaalde vragen, uitspraken en misschien wel gedragingen kan een cliënt het gevoel krijgen dat ‘het’ helemaal niet over hem gaat. Als bijvoorbeeld de professional aanneemt dat een willekeurige Turks-Nederlandse cliënt beantwoordt aan het beeld van de doorsnee soennitische moslim, terwijl hij een aleviet tegenover zich heeft, dan kan dit tot allerlei misverstanden leiden.

Dergelijke misverstanden kunnen worden voorkomen door ook oog te hebben voor de diversiteit en dynamiek van culturen. Dit houdt niet zozeer in dat men kennis moet vergaren van alle mogelijke subgroepen en culturele fenomenen. Maar het kan natuurlijk geen kwaad om eens nader kennis te maken met culturen en religies waarmee men zelf niet is opgegroeid. Echter, alleen een open attitude kan leiden tot een adequaat inzicht in de alledaagse werking van cultuur. Dat wil zeggen dat men probeert de cliënt te leren kennen als individu, zoals die in zijn culturele en levensbeschouwelijke context functioneert en zijn weg zoekt. Daarbij gaat het erom dat de professional in aanvulling op de standaardintake of diagnose open vragen stelt over onder meer levensgeschiedenis, culturele en levensbeschouwelijke achtergronden en opvattingen van de cliënt en de manier waarop hij en zijn omgeving naar een onderhavige ziekte of problemen kijken. Om professionals hierin bij te staan zijn het zogenoemde Cultureel Interview en Cultureel Venster Jeugdhulpverlening ontwikkeld. Beide komen in dit boek uitvoerig aan de orde.

Deze tekst is gebaseerd op het boek *Psychische ziekten en problemen onder allochtone Nederlanders: beleving en hulpzoekgedrag* van C. Hoffer dat in 2009 is gepubliceerd. Voor details van gebruikte literatuur wordt naar dit boek verwezen. Daarnaast is gebruik gemaakt van het boek *Wie zijn wij?* van M. van Rossem (2011).

¹ Voorts spelen andere factoren een rol, zoals leeftijd, geslacht, opleiding en sociaal-economische positie. Hier gaat de aandacht echter vooral uit naar de factor cultuur.

² Onder een ‘allochtone Nederlander’ wordt een persoon verstaan die of zelf of van wie ten minste één ouder in het buitenland is geboren (Engelhard 2007). Overige Nederlanders gelden als autochtoon.

Over het begrip ‘allochtone Nederlander’ kan overigens het volgende worden gezegd. Bij iedere benaming van ‘de’ beoogde doelgroep in (‘migranten’, ‘nieuwkomers’, ‘nieuwe Nederlanders’, ‘etnische minderheden’, ‘allochtonen’ et cetera) zijn kanttekeningen te plaatsen. Die kanttekeningen hebben te maken met associaties die een bepaald concept oproepen, maar niet met de aanduiding op zichzelf. In deze publicatie heeft de auteur gekozen voor de aanduiding ‘allochtone Nederlanders’. Een reden is dat de term ‘allochtoon’ in de sfeer van beleid (nog altijd) gangbaar is. Een andere reden is dat de benaming ‘allochtone Nederlander’ redelijk aansluit bij aanduidingen als bijvoorbeeld

‘Marokkaanse of ‘Turkse Nederlanders’. De auteur kiest deze laatste aanduidingen voor bedoelde subgroepen, omdat die de situatie van betrokkenen vrij goed weergeven. Zij wonen en leven in Nederland, maar zullen ook invloeden ondergaan van respectievelijk hun Marokkaanse en Turkse achtergronden.

³ Als we bijvoorbeeld naar Nederland kijken dan blijkt het ook helemaal niet mee te vallen om tot een eenduidige beschrijving van ‘onze’ cultuur te komen (van Rossem 2011).

4. Kennis en inzicht

Culturele en religieuze dynamiek en diversiteit

Cor Hoffer

(Gepubliceerd in: *Interculturele Jeugd- en Opvoedhulp. Een cultureel venster op de hulpverlening aan migrantenjongeren en hun gezinnen*. Redactie: H. Sarneel. Delft: Eburon, 2012: 99-106.)

In hoofdstuk 2 is uiteengezet dat de mens wordt bepaald door de cultuur waarin hij opgroeit en dat hij tevens zelf vorm geeft aan zijn culturele context.¹ Dit laatste heeft te maken met het feit dat het wezen van de mens wordt bepaald door cultuur. Daarnaast spelen andere factoren een rol, namelijk persoonlijkheid, geslacht, leeftijd, opleiding en sociaaleconomische status. Deze factoren, in combinatie met de invloed die anderen hebben op betrokkene, leiden ertoe dat het individu in zijn cultuur als het ware eigen accenten legt. Dit kan leiden tot kleine maar ook grote subculturele verschillen, die ook van invloed kunnen zijn op de jeugdzorg. Het kan namelijk van invloed zijn op de identiteitsvorming van kinderen en op opvoedingssituaties. Deze culturele dynamiek en diversiteit kunnen ook doorwerken in het beleven van problemen en in de wijze van vragen om hulp. In deze paragraaf wordt hier nader op ingegaan.

Culturele dynamiek en diversiteit onder autochtone Nederlanders

In een boek over interculturele jeugdzorg gaat het primair om de culturele en levensbeschouwelijke achtergronden van allochtone Nederlanders en de invloed daarvan op de zorgpraktijk. Daarbij gaat het met name om te leren inzien dat betrokkenen bepaalde culturele patronen met elkaar kunnen delen, maar vooral ook dat zij onderling van elkaar kunnen verschillen en dat zij veranderen. Voor dit inzicht kan het helpen om te bedenken dat ook de Nederlandse cultuur geen eenduidig geheel is, maar van oudsher diverse subculturen kent (Van Rossem 2011). Zo is er het onderscheid tussen Friezen, Limburgers en Randstedelingen. Weliswaar delen leden van deze bevolkingsgroepen of streekgenoten bepaalde waarden en normen en tradities, maar er zijn ook verschillen. Die manifesteren zich met name op taalgebied, maar ook in mentaliteit.²

Een ander onderscheid tussen bevolkingsgroepen dat Nederland van oudsher kent, is dat tussen rooms-katholieken en protestanten. Ook zij delen bepaalde waarden en normen en tradities, maar in de beleving van hun geloof zijn er zeker verschillen. Daarbij dient dan weer te worden aangetekend dat bijvoorbeeld het protestantisme diverse subgemeenschappen kent.

Bij beschouwingen over het wel en wee van allochtone Nederlanders lijkt er meestal impliciet vanuit te worden gegaan dat de Nederlandse cultuur en identiteit bekend zijn en vaststaan. Dat dit in de praktijk veel gecompliceerder ligt, blijkt uit de publieke discussies die in het najaar van 2007 ontstonden naar aanleiding van de presentatie van het rapport *Identificatie met Nederland* van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid en de constatering van prinses Máxima dat 'de' Nederlander niet bestaat. Maar ook eerder is er al op gewezen dat culturen en identiteiten mede afhankelijk zijn van historische, sociaaleconomische en politieke omstandigheden.

Deze debatten, studies en analyses vormen een spiegel voor beschouwingen over de vermeende culturele achtergronden en identiteiten van allochtone medeburgers.

Ook dan zal nauwgezet moeten worden nagegaan wat hun achtergronden zijn, welke onderlinge verschillen er zijn en hoezeer beelden en realiteit van elkaar gescheiden dienen te worden.

Culturele dynamiek en diversiteit onder allochtone Nederlanders

De culturele diversiteit en heterogeniteit die het relatief kleine Nederland van oudsher kent, gelden uiteraard ook voor de diverse bevolkingsgroepen die in de tweede helft van de vorige eeuw naar Nederland zijn gemigreerd uit soms veel grotere en complexere samenlevingen. Gelet op het aantal en de complexiteit van deze bevolkingsgroepen is het onmogelijk om daarvan een gedetailleerde beschrijving te geven. Maar aan de hand van literatuur en enkele citaten uit interviews kan hier voor één allochtone bevolkingsgroep, namelijk die van de Turkse Nederlanders, wel inzichtelijk worden gemaakt wat deze culturele en levensbeschouwelijke diversiteit en dynamiek concreet inhouden. De keuze voor een beschrijving van Turkse Nederlanders is gebaseerd op het feit dat zij de relatief grootste allochtone bevolkingsgroep in Nederland vormen.³ Voor beschrijvingen van verschillende andere bevolkingsgroepen wordt verwezen naar de literatuur.

Turkse Nederlanders

In Nederland wonen ongeveer 380.000 personen met een Turkse achtergrond.⁴ Etnisch, cultureel en religieus zijn er overeenkomsten, maar ook verschillen. Een belangrijk religieus onderscheid onder Turken is dat tussen sunnitische en alevitische moslims. Welk deel van de Turkse moslims sunnitsch dan wel alevitisch is, is niet precies bekend. De schattingen van het aantal alevieten onder Turkse moslims in Nederland variëren van 15 tot 35 %.⁵ Verreweg de meeste overige Turken zijn sunniet.⁶

Religieuze achtergronden

Eeuwenlang, van de 16e tot begin 20e eeuw, was Turkije onder de Osmanen een islamitisch rijk. Na de machtsovername door Mustafa Kemal (*Atatürk*) werd in de jaren twintig een seculiere republiek gevestigd. De kemalistische visie op secularisme betekende echter niet, zoals in het Westen, dat de staat ‘de kerk’ met rust liet maar dat zij de religie – dat wil zeggen de sunnitische islam – volledig controleerde.⁷ De Turkse overheid doet dat via het Presidium voor Godsdienstzaken (*Diyanet İsleri Başkanlığı*). Islamitische partijen werden verboden, islamitische scholen en opleidingsinstituten gesloten, de koran mocht niet meer in het Arabisch worden voorgelezen, diverse bedevaartsplaatsen en moskeeën gingen dicht en in openbare gebouwen mochten vrouwen geen hoofddoek meer dragen.

Mede als gevolg van verzet vanuit religieuze hoek en de toenemende invloed van islamitische groeperingen werd dit beleid in de loop van de 20e eeuw op bepaalde punten aangepast. Zo werd religieus onderwijs op scholen verplicht en nam het aantal moskeeën, islamitische instellingen en publicaties toe. Met de politieke opkomst van de nu regerende islamitische AK-partij (*Adalet ve Kalkınma Partisi* ofwel Gerechtigheids- en Ontwikkelingspartij) onder leiding van Recep Tayyip Erdoğan is de spanning tussen voor- en tegenstanders van het secularisme de laatste jaren sterk toegenomen.

Sunnieten

De meerderheid van de Turkse Nederlanders is sunnitsch moslim. Zoals bij christenen is ook bij hen sprake van secularisering. De sunnitische geloofsleer is

gebaseerd op de koran – het woord van God – en de hadîth: opgetekende verhalen over de Profeet Mohammed. In de islamitische geloofsbelijdenis wordt die geloofsleer kernachtig verwoord: ‘Er is geen god dan God en Mohammed is Zijn profeet.’ Voortvloeiend uit de geloofsleer schrijft de islam aan gelovigen vijf hoofdplichten voor: de geloofsbelijdenis, het gebed (vijf keer per dag), de religieuze belasting, het vasten tijdens de maand ramadan en de bedevaart naar Mekka.

Voor de meningsvorming van moslims over religieuze en maatschappelijke onderwerpen is de islamitische wetgeving (*shari`a*) van belang. De *shari`a* behandelt in beginsel ieder aspect van het menselijk leven: alle wettelijke, religieuze, maatschappelijke, morele en hygiënische kwesties. Zo staan in de islamitische wet onder meer bepalingen over voedsel, kansspelen, woekerrente, religieuze gebruiken, huwelijk, bezit, eigendom, strafrecht en de positie van de vrouw. Daarbij gaat het steeds om de religieuze betekenis van het menselijk gedrag.

Hoewel sunnitische moslims dezelfde geloofsleer onderschrijven verschillen zij onderling ook van mening. Ter illustratie volgen hier enkele citaten van sunnitische Turkse Nederlanders.⁸ Zo zegt een Turks-Nederlandse man (35 jaar):

‘Ik geloof in Allâh. Verder betekent het geloof voor mij niet drinken van alcohol, niet eten van varkensvlees, vasten in de maand ramadan en af en toe als ik vrij heb op vrijdag naar de moskee gaan. En we bidden af en toe.’

Een Turks-Nederlandse vrouw (38 jaar) vertelt:

‘Ik ben moslim. Ik geloof dat er een God is. Maar ik bid niet zo vaak. In de ramadan vast ik wel. Ik zou liever wel bidden, maar het komt er niet van. Maar ik vind het ook niet zo nodig dat je vijf keer per dag bidt. Want veel mensen die dat doen doen het meer als een ritueel, zonder dat ze het bewust doen. Als je het doet moet je het geconcentreerd doen en dat kan niet altijd. Het zit hem meer in het doen.’

En een Turks-Nederlandse vrouw (34 jaar) zegt:

‘Ik doe niks met het geloof. Je wordt geboren als islamiet. Je bent het. Het is geen keuze. (...) Ik heb mij nooit als moslim gevoeld. (...) Tegen Turken zeg ik niet dat ik niet gelovig ben. Want je kunt niet zeggen dat je geen moslim meer bent. (...) Ik voel wel wat voor het boeddhisme. Maar dat is meer een levenswijze. Geloof brengt alleen maar ellende. (...)’

Alevieten

Alevieten vormen een vrijzinnige stroming in de shî`itische islam. De grondlegger van het shî`isme, imam Ali, neemt in het alevitisme dan ook een centrale rol in. Portretten van hem zijn dikwijls in gebedsruimten en ontmoetingsruimten te vinden.

Hoewel alevieten onderling ook de nodige verschillen kennen denken zij gelijk over een aantal zaken. In tegenstelling tot sunnieten leggen alevieten veel meer nadruk op een moreel juiste levenswijze en een tolerante houding dan op een strikte naleving van religieuze voorschriften. Daarom leggen alevieten in de opvoeding van kinderen nadruk op het zich leren beheersen in woord en gedrag. En het alevitisme presenteert zich als een humanistische stroming. Het stelt het respect voor de mens centraal.

Alevieten vinden het niet per se noodzakelijk om vijf keer per dag te bidden, gaan niet altijd op bedevaart naar Mekka, verbieden niet het drinken van alcohol en kennen een eigen relatief korte (twaalfdaagse) vastenperiode buiten de maand ramadan. Ook hebben alevieten geen moskeeën. Zij beschikken over ontmoetingscentra, die tevens gebedsruimten zijn. Mannen en vrouwen bidden samen en hebben gelijkwaardige sociale posities.

Alevieten houden enkele malen per jaar een zogenoemde *cem*, een religieus-spirituele bijeenkomst. De *dede* (mannelijke voorganger) of *ana* (vrouwelijke voorganger) leidt de bijeenkomst, die in het teken staat van verzoening, gelijkmatige verdeling en solidariteit. Verzoening betekent dat eventuele onderlinge conflicten eerst moeten worden bijgelegd voordat men kan deelnemen aan de bijeenkomst.

In Turkije zijn er al eeuwenlang religieuze en politieke spanningen tussen sunnieten en alevieten. Zo betwisten sunnieten de islamitische status van alevieten. Alevieten werden ook vervolgd door de vroegere sunnitische Osmaanse overheid. Zij beleefden hun levensbeschouwing vooral verborgen, in geïsoleerde streken van Midden- en Oost-Turkije. Met de vestiging van de verwesterde en seculiere republiek Turkije onder leiding van Mustafa Kemal veranderde dat aanvankelijk. Alevieten konden meer deelnemen aan het maatschappelijk leven. Maar in de loop van de 20e eeuw raakte de Turkse staat door zijn controle op de sunnitische islam steeds meer verbonden met deze variant van de islam. Daardoor werd het alevitisme verder gemarginaliseerd. Veel alevieten raakten ook betrokken bij de strijd voor sociale rechtvaardigheid, waardoor zij zich verbonden voelden met politiek linkse bewegingen.

Enkele citaten van Turks-Nederlandse alevieten illustreren hun opvattingen en ervaringen.⁹ Zo zegt een Turks-Nederlandse vrouw (29 jaar):

'Alevieten zijn moslims, maar het gaat om een andere interpretatie dan die van de sunnieten. Sunnieten richten hun dagelijks leven helemaal in op het hiernamaals. Ze streven ernaar de regels van de islam zo goed mogelijk te volgen, omdat ze daardoor hopen op een goed leven hierna. Alevieten leven meer in het hier en nu. Ook wij geloven in het hiernamaals, maar niet zo dat je daar alles in het nu naar moet inrichten. Sunnieten leven ook in een soort angst voor God. Dat als je niet goed leeft je daar later voor gestraft wordt. Alevieten gaan juist uit van God als liefde.'

Hoezeer de spanningsvolle relatie tussen sunnieten en alevieten ook in Nederland doorwerkt blijkt uit wat zij vertelt over de religieuze invloeden thuis:

'Wij wisten wel dat we moslims waren, maar hebben thuis niet veel alevitische gebruiken gezien. Afgezien van de lossere omgang met de regels van de islam kwam dat misschien ook wel omdat onze ouders ons wilden beschermen tegen negatieve zaken die over alevieten worden gezegd. Dus zo van als je er maar niet teveel over praat dan heb je ook weinig last.'

Een andere Turks-Nederlandse alevitische vrouw van 26 jaar onderschrijft dit:

'De onderdrukking van alevieten in Turkije werkt ook hier door, zeker bij ouderen. Toen zij in Nederland kwamen durfden zij er niet voor uit te komen dat zij alevieten waren. In ons dorp waren toen bijvoorbeeld maar een paar alevitische families. Zij stonden onder druk om bepaalde gebruiken van de andere islam over te nemen. Ze

gingen bijvoorbeeld meedoen aan de ramadan en gingen ook naar de moskee van de sunnieten. Mijn vader vond het niet kloppen dat mensen zo tegenover elkaar werden gezet. Hij vond het raar dat hij niets kon zeggen over zijn achtergrond. Daarom ging hij erover lezen en ontdekte hij dat het alevitisme vooral een leefstijl is, waarin respect voor elkaar voorop staat. Daardoor durfde hij er ook vooruit te komen dat hij aleviet is. Inmiddels is dit ook allemaal veranderd hoor. Zelf heb ik geen schotel, maar ik weet dat er in Turkije speciale zenders zijn voor alevieten.'

Over haar persoonlijke religieuze visie zegt zij:

'Ik zeg altijd: ik ben een wereldmens. Ik heb respect voor alle geloven en culturen. Ik ben atheïst. Dat wil zeggen dat ik als filosofie heb dat je respect moet hebben voor je medemens. Ik ben dus atheïst en ook aleviet. Het alevitisme als cultuur vind ik mooi. Daarin geldt respect voor zowel vrouw als man. (...) Het alevitisme is een cultuur waarin het niet gaat om dogma's, 'heilige' boeken, bekeringen, superioriteitsgevoelens. Het gaat om het 'goddelijke' in de mens in plaats van een 'God' buiten de mens. Moeder Natuur, de mens als middelpunt, menswaardigheid, zelfbeschikking, gelijkwaardigheid van de seksen, vooruitstrevend, wetenschap, muziek, dans, literatuur, sociaal, medemens, eenheid in veelheid. (...) ik geloof niet in een God. Ik geloof wel in het feit dat de mens bijvoorbeeld afstamt van de mensaap. Dus ik geloof in de evolutieleer. Maar dat je later na het sterven naar een hemel of een hel zult gaan geloof ik niet. Ik geloof in de wetenschap, zoals het gegeven dat de geschiedenis van elke tot nog toe bestaande maatschappij de geschiedenis is van klassenstrijd. Als ik dood ga dan ga ik weer op in de natuur en er blijft niets over van mij, behalve de herinneringen van de mensen aan mij.'

Naast de verschillen tussen sunnieten en alevieten bestaat er onder Turkse islamitische Nederlanders nog ander verschil van religieus inzicht. Dit betreft de manier waarop men kijkt naar bovennatuurlijke krachten als geesten, magie en het boze oog. Door sommige moslims wordt dit geassocieerd met bijgeloof en afgekeurd als zondig. Andere moslims zien dit echter als een integraal onderdeel van de islam. Dit meningsverschil zien we overigens bij alle moslims, dus ook bij Marokkaans- en Surinaams-Nederlandse moslims.

Etnische achtergronden

Naast een meerderheid van etnische Turken kent Turkije diverse etnische minderheidsgroepen. Daarvan zijn de Koerden de relatief grootste groep. Zij vormen ongeveer twintig procent van de totale Turkse bevolking. Daarnaast zijn er minderheden zoals de Kaukasische Tsjerkessen, Armeniërs, Tartaren, Georgiërs (Mescheten), Lazen, Adzjaren, Karakalpaken, Assyriërs, Arabieren, Turkmenen, Joden, Bosniërs, Grieken en Albanezen. Deze groepen samen maken een kleine vijf procent uit van de bevolking in Turkije. In deze subparagraaf wordt ingegaan op de grootste minderheidsgroep: de Koerden.

De Koerden vormen met ongeveer 25 miljoen personen het grootste volk zonder staat. Hun oorspronkelijke woongebied bevindt zich in Zuidoost-Turkije, Noord-Irak, West-Iran, Syrië, Armenië en Azerbeidzjan. De meeste Koerden, ongeveer vijftien miljoen, wonen in Turkije.

Hoewel Koerden in het algemeen als één volk worden beschouwd, kennen zij grote onderlinge verschillen. Zij spreken bijvoorbeeld verschillende talen. Daarnaast

hangen zij diverse varianten van de islam aan. Ongeveer zeventig procent van de Koerden is sunniet, maar er zijn ook alevitische en shî'itische Koerden.

In de loop van de 20e eeuw zijn er in Turkije grote politieke en militaire spanningen ontstaan tussen de staat en de Koerden. De kemalistische leiders streefden ernaar om van Turkije een moderne seculiere natiestaat te maken met één taal, onderwijssysteem, leger en centraal geleid economisch systeem. In dit kader werd het bestaan van een apart Koerdisch volk door de Turkse staat ontkend. Zo was apart onderwijs in Koerdische talen en zelfs het spreken daarvan lange tijd verboden. In de jaren twintig en dertig leidde dit tot diverse opstanden, waarop de Turkse staat en het leger met repressie reageerden.

Mede als gevolg van soortgelijke ontwikkelingen in Iran en Irak herleefde het verzet van de Koerden in de jaren zestig en zeventig. Dit werd aangevoerd door intellectuele Koerden, die politieke eisen formuleerden. Hieruit kwam de Koerdische Arbeiderspartij (PKK, *Partiya Karkerén Kurdistan*) voort. Deze groepering voerde een gewelddadige strijd voor de onafhankelijkheid van de Koerden in het zuidoosten van Turkije. Deze strijd met het Turkse leger laaide in 1984 weer op en heeft sindsdien ongeveer 37.000 mensenlevens gekost. En met wisselende hevigheid duurt die strijd nog steeds voort.

In Nederland wonen ongeveer 70.000 Koerden, waarvan de meesten uit Turkije afkomstig zijn. Aanvankelijk kwamen zij als gastarbeiders maar later, in de jaren tachtig en negentig, trokken ook veel Koerden als politiek vluchteling hierheen.

Net als bij Turkse Nederlanders zien we ook bij Surinaamse en Marokkaanse Nederlanders diverse etnische, subculturele en levensbeschouwelijke verschillen. Zo kennen we bij de Surinaamse Nederlanders Afrosurinamers – onder wie vele christenen maar ook winti-aanhangers –, Hindostanen – onder wie hindoes en moslims – en Javanen.¹⁰

De religieuze verschillen tussen Marokkaanse Nederlanders zijn niet zo groot. De meesten van hen zijn sunnitische moslims. Maar de intensiteit waarmee zij hun geloof belijden verschilt aanzienlijk. Daarnaast wordt in de literatuur en media dikwijls gewag gemaakt van een etnisch onderscheid bij Marokkaanse Nederlanders, namelijk dat tussen Arabieren en Berbers. Maar het is discutabel in hoeverre dit onderscheid belangrijk en reëel is.

Conclusie

In het voorgaande is beschreven tegen welke achtergronden en ontwikkelingen wij de in Nederland levende Turken moeten bezien. Daarbij werd geschetst hoe cultuur en levensbeschouwing individuen vormen alsook de wijze waarop betrokkenen zelf inhoud geven aan hun leven. Het doel was om te illustreren wat culturele dynamiek en diversiteit concreet inhouden. Voor de jeugdzorg is dit belangrijk, omdat het consequenties heeft voor de manier waarop allochtone Nederlandse ouders en hun kinderen leven en problemen beleven. Psychische en sociale problemen kunnen immers samenhangen met een problematische identiteitsvorming.

De conclusie is dat alleen kennis van specifieke culturele en religieuze achtergronden van een bepaalde bevolkingsgroep niet voldoende is. Voor een adequate inschatting van het denken en handelen van een cliënt is vooral van belang in te zien dat het altijd gaat om een combinatie van culturele en individuele factoren.

Deze tekst is gebaseerd op het boek *Psychische ziekten en problemen onder allochtone Nederlanders: beleving en hulpzoekgedrag* van C. Hoffer dat in 2009 is

gepubliceerd. Voor details van gebruikte literatuur wordt naar dit boek verwezen. Daarnaast is gebruik gemaakt van *Mijn Mekka is de mens. Alevieten in de Nederlandse samenleving* van I. Yerden (2010), van *Van alles wat meenemen. Diversiteit in opvoedingsstijlen in Nederland* van A. van Keulen en anderen (2010) en van *Wie zijn wij?* van M. van Rossem (2011).

¹ In hoofdstuk 2 is ook onderscheid gemaakt tussen *cultuur*, *levensbeschouwing* en *religie*. Indien hier wordt geschreven over cultuur dan wordt daarmee impliciet ook bedoeld op beide andere fenomenen.

² Van Rossem (2011:54) merkt op dat dergelijke subculturele verschillen niet wetenschappelijk gefundeerd zijn, maar desondanks herkenbaar zijn.

³ Er zijn ruim 3 miljoen allochtone- en ruim 13 miljoen autochtone Nederlanders. De relatief grootste allochtone Nederlandse bevolkingsgroepen zijn: Turkse Nederlanders (bijna 380.000 personen), Marokkaanse Nederlanders (ongeveer 345.000 personen) en Surinaamse Nederlanders (ongeveer 340.000 personen). (Bronnen: <http://www.siob.nl/bibliotheekmonitor/trends-maatschappij/bevolkingssamenstelling>, http://nl.wikipedia.org/wiki/Bevolking_van_Nederland.)

⁴ Bronnen: <http://www.siob.nl/bibliotheekmonitor/trends-maatschappij/bevolkingssamenstelling>, http://nl.wikipedia.org/wiki/Bevolking_van_Nederland

⁵ In Turkije zou ongeveer 25 % van de totale bevolking aleviet zijn.

⁶ Een kleine groep Turken is christen (<http://www.acbkenniscentrum.nl/Turken>).

⁷ De islam kent twee hoofdstromingen: de sunnitische islam en de shī'itische islam. De sunnieten vormen de grootste islamitische stroming: zowel op mondiaal niveau als in Nederland is ongeveer 85 tot 90 % van de moslims sunniet. Het verschil tussen beide hoofdstromingen gaat terug op de beginperiode van de islam en heeft onder meer betrekking op het rechtmatige leiderschap van de islamitische gemeenschap en staat. Volgens de shī'ieten is het leiderschap voorbehouden aan nakomelingen van de profeet Mohammed, terwijl de sunnieten van mening zijn dat de macht bij vertegenwoordigers van de gemeenschap van moslims zou moeten liggen.

⁸ Deze citaten komen voort uit interviews die in het kader van antropologisch onderzoek zijn gehouden met betrokkenen (Hoffer 2009).

⁹ Interviews met Turks-Nederlandse alevieten leerden dat er Anatolische- (ofwel Turkse-) en Arabische alevieten zijn, die qua visie onderling ook weer op enkele punten van elkaar verschillen (Hoffer 2009).

¹⁰ Winti staat zowel voor de cultuur als de religie van de nakomelingen van de slaven die destijds mede door de Nederlanders vanuit Afrika naar Suriname werden gebracht. Het gaat om een vermenging van Afrikaanse en lokale Surinaamse culturele en religieuze denkbeelden en tradities.

Identificatie: een dynamische benadering van identiteitsvorming

Cor Hoffer

(Gepubliceerd in: *Interculturele Jeugd- en Opvoedhulp. Een cultureel venster op de hulpverlening aan migrantenjongeren en hun gezinnen*. Redactie: H. Sarneel. Delft: Eburon, 2012: 115-120.)

Inleiding

In deze paragraaf wordt ingegaan op het begrip *identiteit* en geanalyseerd wat dit betekent voor autochtone en allochtone Nederlanders. Voor de jeugdzorg is dit van belang, omdat een mogelijke problematische identiteitsvorming kan samenhangen met sociale en psychische problemen bij jongeren en hun ouders.

Identiteit en identificatie

Ketner (2008) onderscheidt drie aspecten aan het begrip *identiteit*: ten eerste de karakteristieken van een persoon (geslacht, leeftijd, et cetera), ten tweede de persoonlijkheid van dit individu en de ideeën die anderen hebben over hem of haar als persoon en ten derde het individuele bewustzijn van een persoon.

In recente beschouwingen over de positie van allochtone Nederlanders wordt vaak, al dan niet impliciet, uitgegaan van het bestaan van een herkenbare en vaststaande Nederlandse *cultuur* en *identiteit*.¹ Het gaat dan om een statische benadering van deze concepten, waarbij ook een relatie wordt gelegd met het begrip *etniciteit*. Obdeijn en Schrover (2008) schrijven in dit verband:

‘Indien etnische identiteit als een statisch begrip wordt opgevat dat duidelijk omschreven kan worden, dan kan de etnische identiteit van een groep migranten afgezet worden tegen de etnische identiteit van de Nederlander.’

In de 19e eeuw ontstonden nationale staten. Het streven naar het vaststellen van een Nederlandse identiteit is daartoe te herleiden. In het concept van de natiestaat werd deze – en ook haar bevolking – gekenmerkt door één taal, munteenheid, rechtssysteem, centraal gezag en het liefst één religie en één cultuur (Obdeijn & Schrover 2008). Met deze opvatting hangt een monistisch mens- en wereldbeeld samen: het geloof dat er maar één Nederlandse leefwijze en identiteit is (Gowricharn 2004). Ghorashi (2006b) omschrijft die identiteit als volgt:

‘Tot voor kort was de Nederlandse identiteit weinig expliciet, maar toch was er een impliciete, onuitgesproken notie – van gedragscode en uiterlijk – aanwezig over wie wel of niet een “echte” Nederlander was. De Nederlandse burger heeft een lichaam en een religie, ofwel is wit met een joods/christelijke achtergrond.’

Naast het concept van de natiestaat is het benadrukken van etnische identiteiten volgens Ghorashi ook terug te voeren op de Nederlandse verzuiling¹:

‘Het denken in culturele contrasten staat in het verlengde van de verzuilingsgeschiedenis. De constructie van zuilen heeft in Nederland jarenlang

¹ Zie in dit verband ook Van Rossem 2011, die stelt dat de verzuiling mede voortkwam uit het verzet van de rooms-katholieken en de gereformeerden in de 19e eeuw tegen de liberaal-burgerlijke idee van de moderne natiestaat.

het denken gestuurd. Het lijkt in Nederland bijna onmogelijk om de individuele migrant los te zien van zijn culturele en/of etnische categorie.'

Gowricharn (2004) constateert dat er de laatste jaren een toenemende druk op allochtone Nederlanders wordt gelegd om de veronderstelde Nederlandse cultuur over te nemen:

'De officiële termen zijn integratie, assimilatie, aanpassing, maar in rond Hollands gaat het om een grootscheepse culturele witwasoperatie. Afwijkende zeden en gewoonten bij de opvoeding van kinderen, de keuze van de woonwijk, de kledingdracht, de gesproken thuistaal, de contacten met het land van herkomst, de partnerkeuze, het televisiekijkgedrag en dergelijke worden maximaal geproblematiseerd.'

Volgens hem heeft dit streven naar assimilatie – overnemen van de veronderstelde Nederlandse identiteit en opgeven van de veronderstelde identiteit van het land van herkomst – ook te maken met loyaliteit. Er wordt 'loyaliteit gevraagd aan één manier van leven, namelijk de juiste' (Gowricharn 2004).²

De statische benadering die achter de idee van een Nederlandse identiteit (en cultuur) en het streven naar assimilatie schuilgaat strookt niet met de werkelijkheid. Daarmee wordt namelijk voorbijgegaan aan het feit dat 'identiteit' in de sociale interacties van menselijke individuen inhoud wordt gegeven en verandert.

De dynamiek van identiteitsvorming manifesteerde zich bijvoorbeeld in de discussies in de media die volgden op de uitspraak van prinses Máxima in het najaar van 2007 dat 'de' Nederlander niet bestaat. Over die discussies schrijven Obdeijn en Schrover (2008):

'Het dagblad Trouw riep de lezers op om te definiëren wat die Nederlandse identiteit was. Niet geheel verbaasd leidde dat tot weinig eensgezindheid. Wat door de een als typisch Nederlands werd aangemerkt (één koekje bij de koffie), werd door een volgende lezer als typisch Hollands (en als niet-Brabants of niet-Limburgs) gekwalificeerd. Opmerkelijk is hoe vaak het fietsen (tegen de wind) als typisch Nederlands werd genoemd. De fiets is nauwelijks ouder dan een eeuw en ook in andere landen van de wereld, zoals China, wordt veel gefietst.'

Evenals 'de' Nederlandse identiteit is ook 'de' identiteit van allochtone Nederlanders veranderlijk en meerduidig. Gowricharn (2004) illustreert dit aan de hand van het leven van Surinaams-Nederlandse Hindoestaanse jongeren in Nederland. Hij signaleert onder hen 'het ontstaan van twee ogenschijnlijk tegenstrijdige loyaliteiten: een toenemende identificatie met de Indiase filmcultuur en tegelijkertijd met de Nederlandse democratische cultuur.'

Gowricharn legt dit als volgt uit. Hoewel de eerste generatie Surinaams-Nederlandse Hindoestanen een sterke band had met het vaderland Suriname, blijkt de tweede generatie min of meer 'cultureel af te drijven van dat land' en zich meer te oriënteren op India, het land van hun verre voorouders. Bij deze overdracht van Indiase waarden en normen speelt de Indiase filmindustrie – 'Bollywood' – een belangrijke rol. Via televisie en internet bereiken de Indiase films deze jongeren. Daarmee krijgen zij volgens Gowricharn naast schoonheidsidealen, modetrends, dans- en converstatiestijlen ook opvattingen over gezag, de rol van de ouders en emoties

overgedragen: 'Bollywood biedt herkenning en identificatie, trots en eigenwaarde, kortom, culturele identiteit.'

Tegelijkertijd signaleert Gowricharn bij Surinaams-Nederlandse Hindoestaanse jongeren, maar ook onder leden van de eerste generatie Surinaams-Nederlandse Hindoestanen en andere allochtone Nederlanders, veranderingen 'die aansluiten bij de democratische waarden van de moderne samenleving'. Daarbij doelt hij op 'processen die ook het lot van de autochtone bevolking hebben bepaald, zoals de individualisering en de grotere sociale gelijkheid tussen mannen en vrouwen die daarmee gepaard gaan.' In zijn ogen is de jongere generatie allochtone Nederlanders dankzij het gestegen onderwijsniveau versneld opgenomen in 'deze vorm van modernisering':

'Zij leven in netwerken die afwisselend bestaan uit leden met dezelfde culturele achtergrond en soms gemengd zijn. En zelfs als dat niet het geval is, gebruiken ze als voertaal meestal Nederlands. Via gsm, e-mail en internet maken en onderhouden ze contacten.'

Door deze ontwikkelingen veranderen volgens Gowricharn de traditionele gezagsverhoudingen in Surinaams-Nederlandse hindoestaanse gezinnen. De jongere generatie geeft blijk van een toenemende behoefte aan privacy en vrijheid, terwijl de ouders – en met name de vaders – zich gedwongen zien steeds meer te luisteren naar de wensen van de kinderen:

'Er is een verschuiving te zien van een afnemend gezag van de ouders ten gunste van jongeren, naar het gesprek als communicatiemiddel tussen de generaties en een meer gelijkwaardige positie van vrouwen ten opzichte van mannen.'

Ook op religieus gebied ziet Gowricharn veranderingen:

'Van veelal traditionele hindoegeestelijken wordt verlangd dat ze hun diensten in het Nederlands aanbieden. Met ouderwetse interpretaties van religieuze teksten nemen de jongeren geen genoegen meer. Ook de traditionele voorstelling van de vrouw als onderdanig en dienend wezen wordt terzijde geschoven, en het is niet ongebruikelijk dat de jongere generatie tijdens plechtigheden in discussie gaat met de religieuze voorganger.'

Gowricharn ziet soortgelijke ontwikkelingen onder andere allochtone jongeren in Nederland en concludeert:

'De allochtone jongeren ontwikkelen zich verder, lossen weliswaar en gebruikmakend van moderne technologie, en vormen hechte netwerken van personen die dezelfde leefstijlen en smaken ontwikkelen, en aldus eenzelfde groepsidentiteit uitdragen. Tot die netwerken behoren overigens steeds meer autochtone jongeren die als partner, vriend(in) of belangstellende worden opgenomen in de lokale en mondiale groepsvorming. Het bestaan van meerdere identiteiten, smaken en leefwijzen gaat dus makkelijk samen, mits een aantal democratische waarden wordt gedeeld.'

Het pleidooi voor een dynamische benadering van identiteit wordt onderschreven door de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) in haar rapport

Identificatie met Nederland. De Raad formuleert dit in termen van een ‘perspectiefwisseling’ en vervangt in dat kader het begrip *identiteit* door het begrip *identificatie*. Volgens de Raad omvat ‘identificatie met Nederland’ drie processen:

- *Functionele identificatie.* Door werk en activiteiten in de vrije tijd leggen burgers contacten en communiceren zij met medeburgers met andere culturele en religieuze achtergronden. Daarbij staat de gemeenschappelijkheid van werk of het gedeelde lidmaatschap van een vereniging voorop en niet iemands afkomst. Dit wordt aangeduid als ‘de-etnificeren’.
- *Normatieve identificatie.* Enerzijds mag van nieuwkomers worden verlangd dat zij zich aanpassen aan in Nederland geldende waarden en normen. Anderzijds dienen autochtone Nederlanders bereid te zijn om die waarden en normen aan te passen. Het is van belang in te zien dat identiteiten dynamisch zijn.
- *Emotionele identificatie.* Burgers kunnen zich verbonden voelen met het land waar zij of (één van) hun ouders zijn geboren en met Nederland.

De auteurs van het WRR-rapport realiseren zich dat identificatie met Nederland een zaak van lange adem is. Voor een belangrijk deel dienen burgers er zelf vorm aan te geven. Tegelijkertijd pleit de Raad voor overheidsmaatregelen, zoals het bieden van gelijke kansen voor iedere burger en het stimuleren van contacten tussen burgers via het onderwijs.

Het WRR-rapport werd met lof, maar ook met kritiek ontvangen. Pleitbezorgers van een statische benadering van identiteit en cultuur staan daarbij tegenover hen die oog hebben voor de dynamische aspecten van beide begrippen.

Identificatie in de praktijk: een voorbeeld³

Een concreet voorbeeld van de dynamiek van identiteitsvorming ofwel identificatie is te lezen in een artikel van Geerdink in het *Volkskrant Magazine* van 21 januari 2012. Daarin staat het levensverhaal van een Turks-Nederlandse man van 27 jaar. Hij is in het noordoosten van Turkije geboren en op zijn tiende naar Friesland gemigreerd. Zijn ouders zijn alevitisch.⁴ Tijdens zijn gecombineerde hbo- en universitaire studie in Amsterdam werd hij geconfronteerd met de maatschappelijke en politieke polarisatie in Nederland na de moord op Theo van Gogh. Hij voelde zich gedwongen zich over zijn moslimgeloof – het alevitisme dus – uit te spreken. Maar hij wilde daarmee niet de suggestie wekken dat sunnitische of shî’itische moslims de moord zouden goedkeuren.

Op dat moment moest hij voor zijn studie enige tijd naar Schotland, Mexico en Canada. Daar werd hij als Nederlander gezien. Eenmaal terug in Nederland werd hij weer hij als moslim en Turk gezien. Dat stoorde hem. Omdat hij de politieke polarisatie in Nederland inmiddels beu was, ging hij in 2008 naar Izmir in West-Turkije. Daar hoopte hij op een warm onthaal, maar hij belandde er in een identiteitscrisis. Hij vertelt:

‘Ik doolde door de stad en voelde me zo eenzaam. Ik was bij familie, maar voelde geen echte aansluiting bij ze, ik was door al die jaren in Nederland al lang niet meer een van hen.’

Min of meer bij toeval kwam hij terug in Nederland en vond een baan in Amsterdam. Hij zegt:

'Ik bloei. Het politieke klimaat is in Nederland nog hetzelfde, maar ik heb me de afgelopen twee jaar ontwikkeld. Ik betrek de discussies niet meer op mezelf, ik heb geaccepteerd dat ik niet als Nederlander wordt gezien. En ik heb geleerd dat je identiteit geen vaststaand iets is, tenminste, de mijne niet. Wie je bent, is altijd in ontwikkeling. Nu heb ik een balans gevonden. Ik ren niet meer weg voor mezelf, zoals toen ik naar Turkije ging.'

Dynamiek van identiteit

Net als cultuur (zie hoofdstuk 2) kent het begrip 'identiteit' statische en dynamische aspecten. Enerzijds krijgt de identiteit van een individu inhoud en vorm door een combinatie van biologische en sociaal-culturele factoren. Iemand heeft bepaalde aangeboren eigenschappen en kenmerken, maar wordt ook een bepaald persoon door de manier waarop familie en anderen hem of haar zien. Anderzijds maakt een individu ook keuzes in wat hij of zij wil zijn of in wat hij of zij denkt dat anderen vinden dat hij of zij moet zijn. Dit zijn complexe maar ook normale processen die bij de groei van ieder individu horen.

Een complicerende factor in identiteitsvorming is migratie. Dat doet zich bijvoorbeeld voor bij individuen die op jonge leeftijd van het platteland naar een stad verhuizen. Zij worden geconfronteerd met geheel andere subculturele omstandigheden dan zij van huisuit gewend zijn. Daarin zal de stedelijke nieuwkomer zijn weg moeten zoeken. Een soortgelijk proces doet zich – soms in versterkte mate – voor bij individuen die met migratie uit andere samenlevingen en culturen te maken hebben. Bijvoorbeeld iemand, die zelf elders is geboren en opgegroeid, maakt na migratie kennis met een andere culturele omgeving. Of iemand is, anders dan zijn ouders, in Nederland geboren. Hij krijgt thuis te maken met een specifieke sociaal-culturele context en zal zijn weg moeten zoeken in verschillende culturele situaties. Hoe deze processen zullen uitpakken hangt af van het individu en zijn specifieke omstandigheden. Soms kunnen dergelijke processen gepaard gaan met psychische problemen of deze problemen versterken. Het is van belang dat hulpverleners en andere professionals – zoals leerkrachten – die met zulke jongeren te maken krijgen, inzicht hebben in deze processen en de daarmee samenhangende problemen.

Deze tekst is gebaseerd op het boek *Psychische ziekten en problemen onder allochtone Nederlanders: beleving en hulpzoekgedrag* van C. Hoffer dat in 2009 is gepubliceerd. Voor details van gebruikte literatuur wordt naar dit boek verwezen. Daarnaast is gebruik gemaakt van het boek *Wie zijn wij?* van M. van Rossem (2011).

¹ Bartels (2003) stelt dat *cultuur* en *identiteit* wel met elkaar samenhangen maar niet hetzelfde zijn. Identiteit heeft betrekking op het markeren en ervaren van verschillen tussen bevolkingsgroepen, waarvoor bepaalde elementen uit een cultuur worden ingezet. Daarbij kunnen die culturele elementen overigens ook veranderen.

² Dit loyaliteitsaspect manifesteerde zich in 2006 en 2007 publiekelijk in de discussie over de dubbele nationaliteit van politici als de Marokkaans-Nederlandse Aboutaleb en de Turks-Nederlandse Albayrak. Daarbij werd er door Wilders aan getwijfeld of het hebben van een dubbele nationaliteit wel samengaat met loyaliteit aan Nederland.

³ Zie voor meer voorbeelden: Hoffer 2009, hoofdstuk 6.

⁴ Zie voor uitleg over het alevitisme hoofdstuk 4.