

Zin in elke dag

Een onderzoek naar alledaags ritueel handelen
van adolescenten in de residentiële jeugdhulp

Gert Vierwind

Dit onderzoek is mede mogelijk gemaakt door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). Project.no. 023.002.072



Uitgeverij Parthenon
Postbus 22199, 1302 CD Almere
www.uitgeverijparthenon.nl

© 2019 Gert Vierwind. Alle rechten voorbehouden.

OMSLAG EN ILLUSTRATIES: © Studio Vandaar, Jedi Noordegraaf

NUR: 740

ISBN | EAN: 978 90 79578 986

Zin in elke dag

Een onderzoek naar alledaags ritueel handelen
van adolescenten in de residentiële jeugdhulp

Proefschrift
ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Radboud Universiteit Nijmegen
op gezag van de rector magnificus prof. dr. J.H.J.M. van Krieken,
volgens besluit van het college van decanen
in het openbaar te verdedigen op woensdag 4 december 2019
om 10.30 uur precies

door

Gerrit Vierwind
geboren op 13 mei 1959
te Putten

Promotoren:

Prof. dr. H.J.M. Venbrux

Prof. dr. T.H. Quartier

Copromotor:

Dr. M. Noordegraaf (Christelijke Hogeschool Ede)

Manuscriptcommissie:

Prof. dr. C. van Nieuwkerk

Prof. dr. P.J.C.L. van der Velde

Prof. dr. A.M. Korte (Universiteit Utrecht)

Prof. dr. J.P. van Ewijk (Universiteit voor Humanistiek)

Dr. T.A.M. Graas

INHOUD

Woord vooraf	7
1. Zin in elke dag. <i>Inleiding</i>	8
1.1 Onderzoeksvragen	10
1.2 Theoretisch kader	12
1.3 Context van onderzoek: vrijwillige residentiële jeugdhulp	14
1.4 Methodologie	16
1.5 Opbouw van dit proefschrift	21
2. De dag door. <i>Over dagelijkse rituelen: van ontbijt naar bedtijd</i>	23
2.1 Inleiding	23
2.2 Het cyclische dagelijkse ritueel	25
2.2.1 De sociale en existentiële dimensie van het ritueel	26
2.3 Veldverkenning	33
2.3.1 Zeven dagelijkse rituelen	34
2.4 Dagelijkse rituelen en orthopedagogische basiszorg	55
2.4.1 Dagelijkse rituelen en pedagogisch handelen	59
2.5 Resumé	64
2.6 Besluit	65
3. Dit ben ik. <i>Over initiatierituelen en zelfpresentatie</i>	66
3.1 Inleiding	66
3.2 Initiatierituelen	68
3.2.1 Klassieke rituelen	68
3.2.2 Eigentijdse rituelen	72
3.3 Veldverkenning	78
3.4 Categorie I: Persoonlijk/individueel	78
3.4.1 Zichzelf presenteren	79
3.4.2 Weerstand en verzet bieden	95
4. Zo wil ik zijn. <i>Over initiatierituelen en volwassen worden</i>	101
4.1 Inleiding	101
4.2 Categorie II: Sociaal/wederzijds	102
4.2.1 Contact leggen en afhouden	103
4.2.2 Waardering vragen en geven	112
4.3 Categorie III: Institutioneel/de Instelling	121
4.3.1 Instellingsopdrachten verrichten	121
4.3.2 Afscheid nemen	124
4.4. Initiatie en de zoektocht naar onafhankelijkheid	128
4.4.1 Twee perspectieven	129

4.4.2 Een goed mens zijn	130
4.4.3 Jezelf zijn	131
4.5 Resumé	135
4.6 Besluit	140
5. Op zoek naar steun. <i>Over rituelen met een spirituele dimensie</i>	141
5.1 Inleiding	141
5.2 Spiritualiteit	142
5.3 Veldverkenning	146
5.3.1 Omgang met objecten	148
5.3.2 Grafbezoek	153
5.3.3 Bidden	157
5.4 Spiritueel geladen rituelen: de jongeren en de pedagogisch medewerkers	162
5.4.1 De jongeren	162
5.4.2 Pedagogische medewerkers	165
5.5 Resumé	167
5.6 Besluit	168
6. Conclusies en aanbevelingen	169
6.1 Inleiding	169
6.2 Dagelijks rituelen	170
6.2.1 Visie en kwaliteitsvorming	170
6.2.2 Loyaliteit en familierituelen	172
6.3 Initiatierituelen	173
6.3.1 Een goed mens en jezelf zijn	173
6.4 Rituelen met een spirituele dimensie	178
6.4.1 Vorm en werking van rituelen met een spirituele dimensie	178
6.4.2 Persoonlijke gespreksvoering en rituelen met een spirituele dimensie	180
6.5 Slotbeschouwing	181
Bibliografie	184
Bijlagen	194
1 Observatielijst	194
2a Interviews met jongeren	195
2a Gespreksbladen bij de interviews	197
3b Interviewprotocol Pedagogische Medewerkers Jeugdhulpinstellingen	199
Summary	201
Over de auteur	209

Woord vooraf

Dit proefschrift kon tot stand komen dankzij de medewerking van meerdere instellingen en personen. Dank ben ik verschuldigd aan de organisaties voor residentiële jeugdhulp die de mogelijkheid boden om dit onderzoek te doen. Dank aan de pedagogisch medewerkers en speciaal aan de adolescenten met wie ik zes weken lang mocht optrekken. De open wijze waarop ik tijdens de observatieperiode in de leefgroepen ben opgenomen, hebben dit onderzoek en de uitkomsten ervan mogelijk gemaakt. Het vertrouwen dat me werd geschonken heeft me geraakt.

Dank aan hen die me bij de totstandkoming van dit proefschrift hebben geholpen en begeleid. Allereerst de promotoren en copromotor, prof. dr. H.J.M. Venbrux, prof. dr. T.H. Quartier en lector dr. M. Noordegraaf. Zowel de individuele gesprekken als de samensprekingen waren goed en inhoudsvol. Ik kijk er nu al met een zekere heimwee op terug.

Dank aan de studenten van de CHE voor het verrichten van afstudeeronderzoek rond het onderwerp ‘ritueel handelen in de jeugdhulp’. Het heeft me geholpen bij de verkenning van dit thema.

Dank aan de leden van de lectoraatskring van het lectoraat Jeugd en Gezin. De besprekingen van de ingebrachte concepten waren kritisch en opbouwend. Ze hebben me veel gebracht.

Dank aan Jaap de Jong voor de verzorgde redactie en goede adviezen en Inge van de Hoek voor de nauwgezette taalcorrectie. Harm Luursema dank ik voor het goede literatuurreview dat hij verzorgde.

Dank aan Annemieke. Voor je support en geduld. Je bent groots.

1. Zin in elke dag

Inleiding

Tijdens het eten vraagt pedagogisch medewerker Muin aan Yayden hoe hij de avond voor zich ziet? “Een vuurtje buiten is wel leuk”, zegt Yayden. Muin: “Prima, maken we er een pan warme chocolademelk bij, akkoord?” Yayden: “Ik vind alles goed”. *Het is de laatste dag van Yayden in de instelling voor vrijwillige residentiële jeugdhulp. Morgen vertrekt hij naar een project voor begeleide kamerbewoning. Het afscheidsritueel in de avond wordt op verzoek van Yayden ter plekke georganiseerd.* In het halfdonker wordt er in een kleine uitsparing in het buitenplein, vlak voor het half-open zithok, een vuurtje gestookt. De jongeren zitten en staan er in een halve kring omheen. “Wie wil er nog wat zeggen?” roept Desi, een van de medejongeren. “Het is zijn afscheid!”. Op de rij af zegt iedereen iets. Er klinken wensen: “Ik mag je, jij hebt schijt aan alles”, “Jij komt er wel”, en “Blijf klimmen”. Yayden staat met rechte rug alles met een glimlach aan te horen... (rtf-1:161:308:309).

Bovenstaande observatie uit dit onderzoek illustreert de behoefte van jongeren om belangrijke momenten in hun leven te markeren. Verhuizend van de ene woonvorm naar de andere en ondertussen op weg naar volwassenheid, grijpen ze de gelegenheid aan om elkaar moed in te praten. “Jij komt er wel”, zeggen ze, en “Blijf klimmen”. Alsof ze elkaar voorhouden: “Jij voldoet aan de voorwaarden, de wereld ligt voor je open”. Het ritueel is in hoge mate door de jongeren zelf geregisseerd en laat diepe indruk achter. Weken nadien praten ze er in de instelling onder elkaar nog over. “Zo wil ik het ook”, zeggen ze.

Dit onderzoek richt zich op alledaags ritueel handelen van adolescenten in de vrijwillige residentiële jeugdhulp. De jongeren waarover het gaat zijn uit huis geplaatst. Ondertussen zijn ze op zoek naar een nieuwe balans en een perspectief voor hun leven. Het is een zoektocht die wordt gemarkeerd door ten minste drie contexten die deze jongeren met elkaar delen: ze hebben een voorgeschiedenis die bedreigend was voor hun psychosociale ontwikkeling; ze leven in een bijzondere woonsituatie met elkaar samen; ze

hebben de leeftijd waarin ze de transitie maken van kind naar volwassene. Het zijn adolescenten.

Maatschappijbreed zijn vraagstukken rond jeugd, gezin en opvoeding blijvend actueel. De vraag hoe het leven van jongeren eruit ziet en hoe zij voor hun leven en rol in de maatschappij worden gevormd, is daarbij wezenlijk. Veel van die vorming op weg naar volwassenheid vindt onbewust plaats: binnen de dagelijkse gang in het gezin, in ontmoetingen en confrontaties met ouders en leeftijdsgenoten, in de omgang met uitdagingen en tegenslagen die het leven stelt. Naast deze onbewuste processen zijn er de meer bewuste opvoedingsstrategieën waarvan zowel ouders, professionele opvoeders als derden (zoals onderwijzend personeel) gebruik maken. Ook jongeren zelf nemen op enig moment bewust verantwoording voor de keuzes die ze maken richting een toekomst van volwassenheid. Ze leggen zichzelf en elkaar disciplines op, bevragen de wereld om hen heen en gaan uitdagingen aan.

Deze studie beschrijft de aard en het karakter van het leven en samenleven van adolescenten in de residentiële jeugdhulp en hoe daarin hun zoektocht naar balans en perspectief op weg naar volwassenheid oplicht. Het feitelijk handelen van de jongeren en de door hen naderhand vertelde verhalen, staan centraal.

Het perspectief van waaruit dit onderzoek plaatsvindt, is dat van de *ritual studies*. Welke dagelijkse rituelen zijn voor deze jongeren, op weg naar volwassenheid, van belang? Welk ritueel handelen ontwikkelen zij zelf?

Het wetenschappelijk onderzoek naar rituelen en hun werking staat de laatste decennia weer volop in de aandacht. Dat geldt ook voor rituelen in relatie tot vraagstukken rond opvoeding en jeugdcultuur (o.a. Juchtmans, 2008; Hong & Jacinto, 2011; Blumenkrantz, 2016). Toch staat het onderzoek naar de verschijningsvorm, betekenis en werking van rituelen op plaatsen waar jongeren nauw samenleven nog in de kinderschoenen. Op dat terrein begeeft zich dit onderzoek.

In de volgende paragraaf wordt de vraagstelling uiteengezet, daarna wordt het theoretisch kader van dit onderzoek toegelicht. Het gaat om een uiteenzetting van het concept met betrekking tot *ritual studies* waarvan in dit onderzoek gebruik wordt gemaakt. Vervolgens worden de context van het onderzoek (onderzoekslocatie), de methodologie en de opbouw van deze studie beschreven.

1.1 ONDERZOEKSVRAGEN

Rituelen zijn (terugkerende) handelingen met symboolwaarde. Deze korte omschrijving verwoordt in essentie waar het in deze studie om gaat. Het gaat bij rituelen om handelingen of handelingsconstructen die in zichzelf betekenis hebben of waarmee naar anderen een betekenis wordt afgegeven. Deze formulering maakt duidelijk dat het onmogelijk is om zich een cultuur of subcultuur zonder rituelen voor te stellen (Nye, 2008, p. 132). De nationale feestdag, het hijsen van een vlag, 'twee minuten stilte', maar ook gestileerde begroetingen en vaststaande omgangsvormen zijn rituelen of rituele handelingen. Daarin licht op wat een cultuur, een maatschappij of een groep van mensen, belangrijk vindt.

Dit onderzoek richt zich op rituele handelingen die zich voordoen binnen het dagelijks leefklimaat van drie kleine leefgroepen van adolescenten, wonend in twee voorzieningen voor vrijwillige residentiële jeugdhulp.

Na de zestiger en zeventiger jaren van de vorige eeuw is er ten aanzien van het moderne Westen wel gesproken van een rituele kaalslag, die tot een 'initiatory dilemma' (Grimes, 2000, p. 111) zou hebben geleid. Het is de vraag of de karakterisering van 'kaalslag' recht doet aan de werkelijkheid. Het is ook om die reden interessant aandacht te geven aan de vorm en inhoud van rituelen binnen kleinschalige samenlevingsvormen zoals die zich in onze moderne samenleving voordoen.

Vanuit ritueel perspectief is het van belang dat een aantal rituele repertoires in de moderne maatschappij worden beschreven. In dit onderzoek gaat het om praktijken die voorkomen binnen een samenlevingsvorm waarin jongeren nauw met elkaar optrekken.

Vanuit maatschappelijk en pedagogisch perspectief gezien is het belang van dit onderzoek dat het dagelijks leven en samenleven van jongeren in kaart wordt gebracht. De jongeren die in deze studie van zich laten spreken, bevinden zich in de adolescentiefase waarbinnen de transitie van kind naar volwassene wordt gemaakt. Hun gedrag - individueel, onderling en ook in relatie tot de pedagogisch medewerkers - wordt mede door deze transitie gekenmerkt. In dit onderzoek staat dit gedrag en de betekenis die dat voor de jongeren heeft centraal. Daarnaast wordt ook het perspectief van de pedagogisch medewerkers op het gedrag van de jongeren beschreven.

Het hoofddoel van dit onderzoek is om enkele aspecten van het dagelijks leven van drie leefgroepen adolescenten binnen de vrijwillige residentiële jeugdhulp te beschrijven vanuit ritueel perspectief. De analyse van de veld-

verkenningen resulteerde in het onderscheiden van de volgende drie clusters handelingen: handelingen die samenhangen met de dagindeling binnen de instelling (van ontbijt tot bedtijd), c.q. dagelijkse rituelen; handelingen die typerend zijn voor de adolescentiefase waarin de jongeren zich bevinden, c.q. initiatierituelen; handelingen die de jongeren als privé of persoonlijk beschouwen, in dit geval: persoonlijke rituelen met een spirituele dimensie.

De centrale onderzoeksvraag luidt:

Welke rituele handelingen doen zich voor op het terrein van enkele specifieke handelingsgebieden binnen het dagelijks leefklimaat van drie leefgroepen adolescenten in de vrijwillige residentiële jeugdhulp, en welke betekenissen en werkingen zijn hierbij aan de orde?

Dit leidt tot de volgende deelvragen:

1. Welke dagelijkse rituelen doen zich voor op de leefgroepen van de jongeren en welke betekenissen en werkingen zijn daarbij aan de orde?
2. Welke initiatierituelen laten zich onder de jongeren onderscheiden en welke betekenissen en werkingen zijn daarbij aan de orde?
3. Welke rituelen van spirituele aard worden door de jongeren bij tegenslag en verdriet gepraktiseerd en welke betekenis en werking hebben die voor hen?
4. Welk perspectief hebben de pedagogische medewerkers op de beschreven rituelen en hoe stemmen zij daarop af, of hoe zouden zij dat willen en kunnen doen?

De categorieën rituelen in de eerste drie deelvragen worden gerekend tot achtereenvolgens de volgende hoofdcategorieën: cyclische of dagelijkse rituelen, de overgangs- of initiatierituelen en de crisisrituelen. De rituelen met een spirituele dimensie worden in deze studie tot crisisrituelen gerekend, omdat ze zich voordoen in situaties van tegenslag en verdriet.

De dagelijkse rituelen worden besproken in hoofdstuk twee, de initiatierituelen in de hoofdstukken drie en vier en de rituelen met een spirituele dimensie in hoofdstuk vijf. Het perspectief van de pedagogische medewerkers, dat in deelvraag vier aan de orde komt, heeft betrekking op alle beschreven rituele praktijken.

1.2 THEORETISCH KADER

Mensen leven van betekenissen. De naakte werkelijkheid, een feitelijke stand van zaken, wordt door het vertellen van verhalen en het uitvoeren van handelingen aangekleed met betekenis. Die aankleding is een menselijke handeling. Dat heet beschaving. Personen, plaatsen, dingen, woorden, handelingen en gebeurtenissen worden in een dergelijk beschavingsproces tot symbolen waarmee het direct zicht- of hoorbare wordt overstegen (Grimes, 2014, p. 320). Culturen zijn vol van betekenissen en die worden van generatie op generatie overgedragen. Elk mens leeft binnen een eigen cultureel bepaalde en betekenisvolle context, waaraan zijn of haar voorouders hebben meegewerkt. De overgeleverde betekenissen ontwikkelen zich vervolgens; ze veranderen, ze verruimen, ze verdichten.

Het kan bij deze betekenissen gaan om nationale tradities: wanneer en hoe wordt er gefeest, gerouwd, herdacht? Het kan gaan om wat in de samenleving als geheel of in het sociale verkeer binnen een bepaalde subgroep van belang is: welk gedrag van een jongere of oudere, van een man of vrouw, is in een bepaalde situatie gepast? Het kan ook gaan om betekenissen in familiale tradities: hoe werd de maaltijd gevierd? Wat was een compliment waard en hoe werd dat gegeven?

Mensen leven dus in een betekeniswereld die binnen een bepaalde cultuur of subcultuur vorm kreeg. Zo gezien is zelfs de meest natuurlijke handeling cultureel, dat wil zeggen ritueel meebepaald (Dijn, 2018, p. 97). Veelal worden mensen zich hiervan pas bewust in confrontatie met andere culturen of subculturen.

Over wat een rituele handeling precies is, c.q. hoe het rituele aspect van handelen gedefinieerd moet worden, bestaat geen eenstemmigheid. In de eerste helft van de vorige eeuw waren de termen rite en ritueel voornamelijk voorbehouden aan religieus gebruik, vandaag echter worden de begrippen op meerdere fenomenen binnen de samenleving breed toegepast (Bell, 1997, pp. 259-267). Deze studie sluit aan bij een breed ontwikkeld begrip van ritueel, zoals dat binnen de *ritual studies* gangbaar is. Het gaat daarbij om ritueel handelen als algemeen menselijk gegeven. Daarmee is de definitiekwestie overigens niet opgelost. Ik kies ervoor om in deze inleiding geen overzicht te geven van de vele inzichten en definities die er voorhanden zijn (zie o.a. Bell, 1997, pp. 2-88; Grimes, 2014, pp. 185-210), maar om een korte typering te geven van het ritueel handelen zoals dat in deze studie aan de orde is. In de theoretische inleiding van de hoofdstukken twee, drie en vijf wordt nader ingegaan op de definitie van de daar te behandelen rituelen.

Als eerste globale typering van ritueel werd al genoemd dat het gaat om terugkerende handelingen met symboolwaarde. De handeling behelst veelal zowel een instrumentele of functioneel-sociale dimensie als een symbolische dimensie (Bell, 1997, pp. 59, 60; Venbrux, Heessels & Bolt, 2008, p. 9). Met de instrumentele of functionele dimensie is bedoeld dat de handeling een feitelijke verandering bewerkstelligt: de maaltijd wordt genuttigd, er wordt daadwerkelijk afscheid genomen van een medebewoner. Voor een rituele handeling is kenmerkend dat een dergelijke handeling symboolwaarde heeft. De wijze waarop de maaltijd wordt genuttigd, of de wijze waarop van iemand afscheid wordt genomen, is van belang. Het is niet onverschillig hoe de maaltijd of het afscheid is ingericht, hoe en door wie er welke handelingen worden verricht, of welke woorden er door wie, tot wie en hoe worden gesproken.

De mate van symboolwaarde kan per rituele handeling verschillen. Herman de Dijn (2018, p. 97 vv) spreekt van sterke en zwakke ritualiteit. Sterke ritualiteit betreft ritueel handelen dat in zichzelf als zodanig herkenbaar is. Het onttrekt zich aan, of verbijzondert zich binnen, de alledaagse pragmatische werkelijkheid. Het kan gaan om een begrafenis, een doopplechtigheid, een buluitreiking. Sommige sterke rituelen - bijvoorbeeld rouwrituelen of gebeden - vallen welhaast samen met hun symbolische dimensie. Het ritueel c.q. het symbolisch handelen heeft zin in zichzelf. Sterke rituelen zijn als zodanig gemarkeerd en hebben een eigen taal, kleding en handelingen. Zwakke ritualiteit is te vinden binnen de sociale omgang in het leven van alledag: eten en drinken, het sluiten of onderhouden van vriendschappen, het zichzelf profileren binnen een groep. Goffman (2005, pp. 41-42) spreekt in dit verband van interactie-rituelen en analyseert bijvoorbeeld de wijze waarop mensen elkaar begroeten en van elkaar afscheid nemen.

Bekend is het onderscheid dat Grimes (1990, p. 9; 2014, pp. 186-193) maakt tussen ritualisatie, ritualiseren en rite. Bij ritualisatie gaat het om een breed spectrum van menselijk gedrag (zwakke ritualiteit) dat eerder 'meer of minder' dan 'wel of niet' ritueel van karakter is¹. De opbouw in deze drievoudige onderscheiding toont de rituele gelaagdheid in menselijk handelen, en dat zwakke rituelen sterker kunnen worden.

¹ Deze studie betreft zowel (sterke) rituelen (afscheid, gebeden) als (zwakke) rituele handelingen (groeten). De termen 'ritueel', 'rituelen' en 'rituele handelingen', worden dooreen gebruikt.

Een algemene en voor iedere situatie bevredigende definitie van ritueel is dus niet voorhanden. Hoe ritueel gedefinieerd moet worden is sterk afhankelijk van de context waarvan sprake is (Nye, 2008, p. 131). Het ritueel verschijnt binnen deze cultuur, onder deze omstandigheden, in deze traditie. Elke feitelijke situatie vraagt om een definiëring en toespitsing van wat daarin ritueel is, waarbij een aantal vaste kenmerken of eigenschappen van ritueel leidend zijn. Grimes (2014, pp. 186-194) spreekt in dit verband van elf ‘familiegelijkenissen’ van ritueel. Hij noemt onder andere: herhalen, verbijzonderen, voorschrijven en stileren van handelingen, maar ook het toeschrijven van bijzondere krachten aan handelingen, of het feit dat ze alleen door daartoe gekwalificeerde personen mogen worden uitgevoerd. Daarbij: ook over de classificatie in soorten rituelen is geen eenstemmigheid. Bell (1997, p. 59 vv) citeert Grimes waar hij aanvankelijk zestien soorten rituelen noemt. Zelf noemt zij er zes. Inmiddels concludeert Grimes (2014, p. 198) dat het definitie- en classificatieprobleem van rituelen nauw met elkaar is verbonden en dat het ondoenlijk is om tot een definitieve en sluitende categorisering van rituelen te komen. Ook hier is de context, c.q. de feitelijke situatie waarbinnen de rituelen zich voordoen, maatgevend.

1.3 CONTEXT VAN ONDERZOEK: VRIJWILLIGE RESIDENTIËLE JEUGDHULP

De term jeugdzorg staat voor drie typen van hulpverlening aan jongeren, te weten: jeugdbescherming, jeugdreclassering en jeugdhulp² (Bakker, 2018). Het onderzoek dat hier voorligt, vond plaats binnen de residentiële jeugdhulp. Residentiële jeugdhulp is een vorm van hulp waarbij ‘kinderen en jongeren op vrijwillige of gedwongen basis (tijdelijk) dag en nacht buiten hun omgeving verblijven, onder meer in leefgroepen en behandelgroepen’ (Lange, Addink, Haspels & Geurts, 2017). De jongeren verblijven van enkele dagen tot een hele week in de instelling en worden begeleid door jeugdprofessionals. De reden om jongeren in de residentiële jeugdhulp te plaatsen is - in hoofdzaak - om hen te beschermen tegen een ‘dreigende verstoorde psychosociale ontwikkeling’ (Leloux-Opmeer, Kuiper, Swaab & Scholte, 2016). Voor de vrijwillig residentiële jeugdhulp geldt, dat de jongeren daar met instemming van ouders of voogd verblijven.

² Voorheen werd gesproken van residentiële jeugdzorg. In dit onderzoek wordt aangesloten bij de huidige terminologie (Rijksoverheid 2013). De in deze alinea gebruikte term jeugdprofessionals staat voor hulpverleners binnen verschillende disciplines in de jeugdzorg. De hulpverleners in deze studie zijn pedagogische medewerkers en worden met die aanduiding genoemd.

De residentiële jeugdhulp in Nederland is regelmatig object van onderzoek. Enkele in de tijd opeenvolgende voorbeelden van promotieonderzoek zijn: Helm (2011) en Hanrath (2013) die promotieonderzoek deden binnen justitiële jeugdinrichtingen naar achtereenvolgens het groepsklimaat en de positie van de groepsleider en Strijbosch (2018) die onderzoek deed naar het groepsklimaat in residentiële voorzieningen voor het jongere kind (4-15 jaar).

Het Nederlands Jeugd Instituut publiceerde in 2013 een overzichtsstudie onder de titel 'Wat werkt' (Boendermaker, Van Rooijen & Berg, 2013), waarin zij bijeenbrengen wat uit wetenschappelijk onderzoek bekend is over werkzame factoren binnen de residentiële jeugdhulp. Daarbij wordt onderscheid gemaakt tussen onderzoek naar het cure-aspect (genezen) en het care-aspect (verzorgen) binnen de residentiële jeugdhulp. Geconstateerd wordt dat voor het welslagen van het verblijf van een jongere in een residentiële instelling het care-aspect (de orthopedagogische basiszorg) zeker zo belangrijk is als het cure-aspect (hulpverlening moet effectief problemen verminderen).

Op het moment van het schrijven van deze inleiding is er landelijk een discussie gaande over de zorg binnen de gesloten jeugdhulp. Aanleiding daarvoor is de toename van het aantal suicides onder jongeren. De inspectie Gezondheidszorg en Jeugd (november 2018) concludeert op grond van een verkenning rond deze problematiek dat meer onderzoek naar passende jeugdhulp voor jongeren met een lange hulpverleningsgeschiedenis gewenst is. Zij beveelt onder meer aan om 'te onderzoeken hoe het perspectief en de stem van de jeugdige beter in het hulpverleningstraject kan worden meegenomen en behouden' (p. 3).

Helm & Vandevelde (2018) wezen op grond van recente literatuur al eerder op het belang van het ontwikkelen van een beter leer- en leefklimaat in de jeugdhulp, met als kernwoorden: verbondenheid, autonomie en competentie (ontwikkeling). Ook Strijbosch (2018) zet deze kernwoorden als 'psychologische basisbehoeften' centraal in haar studie.

Het onderzoek dat hier voorligt, richt zich op de vrijwillige residentiële jeugdhulp. Er is bij deze jongeren - in het algemeen gesproken - sprake van minder complexe problematiek dan in de gesloten jeugdhulp. Verder staan in dit onderzoek geen hulpverleningsstrategieën centraal, maar rituele handelingen in het dagelijks leven binnen de instelling. Daarmee komt wel het dagelijks leefklimaat, c.q. de 'orthopedagogische basiszorg' (het care-aspect) binnen deze instellingen nadrukkelijk in beeld. Dat geldt ook voor de wijze waarop binnen dat leefklimaat de genoemde psychologische basis-

behoeften ‘verbondenheid, autonomie en competentieontwikkeling’, alsook ‘het perspectief van de jongere’ in geritualiseerd gedrag vorm krijgen.

Behalve onderzoek naar het ritueel handelen van de jongeren en de betekenis die dat voor hen heeft (de deelvragen een tot en met drie), wordt in dit onderzoek daarom expliciet op het care-aspect afgestemd. In deelvraag vier gaat het daarbij om de vraag op welke wijze de pedagogisch medewerkers betrokken zijn op het ritueel handelen van de jongeren, en hoe ze daar voorwaarden voor scheppen en daarop afstemmen.

1.4 METHODOLOGIE

Uitgangspunten

De dataverzameling in dit onderzoek gebeurt door (participerende) observatie (Spradley, 1980) en halfgestructureerde interviews (Baarda & Hulst, 2017). Het onderzoek is explorierend en kwalitatief van aard.

Met explorierend is bedoeld dat het gaat om verkenningen van het fenomeen ritualiteit. Het kwalitatief karakter komt hierin tot uiting dat de dagdagelijkse gang van zaken binnen de instellingen voorwerp van onderzoek is. Daarin wordt naar processen van betekenisgeving gezocht.

Dit is een interpretatief onderzoek, dat teruggaat op uitgangspunten uit het interactioneel symbolisme (Mortelmans, 2013, pp. 70-73). Uitgangspunt van het interactioneel symbolisme is dat aan veel menselijke handelingen processen van zelf-interactie voorafgaan. Ofwel: impulsen van buiten (dat wat er gebeurt) worden door de persoon in kwestie eerst intern ‘symbolisch’ verwerkt. In deze zelf-interactie wordt de binnenkomende informatie afgestemd op vroegere interacties met andere mensen. Vervolgens definieert de persoon in kwestie de huidige situatie en kent daar betekenis aan toe. Kern van dit proces is dat mensen in interactie met anderen betekenissen aanleren en dat die betekenissen, door nieuwe interacties, ook weer wijzigen.

Voor dit onderzoek zijn, in eigen volgorde, de hierna door Denzin (1969) genoemde principes uit het interactioneel symbolisme leidend. In wat in deze methodeparagraaf volgt, wordt de toepassing van deze principes voor dit onderzoek geconcretiseerd.

- a. Het vertrekpunt van onderzoek is het gedrag van de respondenten. Vandaaruit wordt naar het proces van betekenisgeving gezocht.
- b. Het onderzoek stemt af op de situationele aspecten van het menselijk gedrag. Denzin onderscheidt: - de betrokkenen als zodanig, - de concrete setting waarvan sprake is, - de ideeën en meningen die in de si-

tuatie worden ingebracht, en - de tijd die voor de interacties genomen wordt.

- c. Zowel stabiliteit als veranderingen in het sociale (groeps-)leven krijgen in het onderzoek aandacht.
- d. Het perspectief van de respondenten staat centraal en is uitgangspunt om de (wijzigende) betekenissen in diens 'zelf' te duiden.
- e. De onderzoeker verbindt de symbolen en betekenissen van de respondenten aan de sociale groep(en) en interacties daarbinnen, waar deze symbolen en betekenissen mee verbonden zijn.
- f. Hoewel er ook concepten worden geoperationaliseerd, hebben 'sensitizing concepts' de voorkeur.
- g. De onderzoeker werkt met meerdere observatietechnieken (triangulatie).
- h. De resultaten van het onderzoek zijn zo universeel mogelijk geldig, c.q. te transfereren naar andere contexten.

Het eigene van dit kwalitatief onderzoek kan gevat worden met de term 'thick description'. In deze studie verwijst de term thick description naar rijke kwalitatieve data die het mogelijk maken om de sociale gebeurtenissen die worden beschreven, te plaatsen in de bredere context waarbinnen deze zich voordoen. Kenmerkend voor thick description is dat bij het interpreteren van gebeurtenissen ook motivaties en intenties van betrokkenen worden onderkend (Mortelmans, 2013, p. 305 vv.). Deze studie richt zich met de methode van de (participerende) observatie op het gedrag van de respondenten binnen hun dagelijks leefklimaat (*principes a. en b.*). Daarbij is afgestemd op zowel stabiliteit als veranderingen binnen de (sub)groepen van jongeren (*principe c.*). Tevens wordt door het afnemen van interviews nauwgezet afgestemd op het perspectief van de adolescenten zelf (de zg. 'insidersview'). De alledaagse werkelijkheid en taal van de jongeren staat centraal (*principe d.*). In de analyses en rituele repertoires in deze studie worden de gedragingen van de jongeren en de betekenissen die daaraan worden toegekend, nader geduid (*principe e.*).

Thick description als uitgangspunt van onderzoek doet recht aan de betoogde nauwe relatie tussen ritueel en context. Tevens geven de nauwgezette beschrijvingen de mogelijkheid om, ten aanzien van andere contexten waarin jongeren samenwonen, (in zekere mate) te generaliseren op grond van analogie; de zg. inferentiële generaliseerbaarheid (*principe h.*). 'Thick description laat toe om aan te geven waar overeenkomsten liggen met nieuwe contexten en waar er eventuele verschillen zijn die ook tot andere resultaten zouden kunnen leiden' (Mortelmans, 2013, p. 486). In de slotpa-

ragrafen van de hoofdstukken twee, vier en vijf en in de conclusies en aanbevelingen van deze studie (hoofdstuk zes) wordt op dit uitgangspunt geanticipeerd.

Praktijk

Dit onderzoek vond plaats binnen drie open leefgroepen adolescenten in twee instellingen voor vrijwillige residentiële jeugdhulp. Een van de instellingen heeft een christelijke -, en de andere een algemene signatuur.

De leefgroepen bestonden uit zes jongeren. In de instelling met één leefgroep jongeren was er incidenteel ook sprake van een noodplaatsing van een jongere, in afwachting van een opname elders. De leeftijd van de jongeren ligt tussen de 12 en 18 jaar. De jongeren hebben tijdens hun verblijf in de instelling een eigen slaapkamer en maken gezamenlijk gebruik van de gemeenschappelijke woonkamer, keuken, eethoek en wasruimte. Daarnaast beschikken de beide instellingen over een buitenruimte waar de jongeren wat kunnen rondhangen en/of sporten. De woonlocaties staan in woonwijken.

Het observatieonderzoek vond plaats tussen 2012 en 2015. De onderzoeker was op beide locaties zes aaneensluitende weken, twee dagen in de week aanwezig. De rol die de onderzoeker innam hield het midden tussen de ‘participant als observator’, en de ‘observator als participant’ (Mortelmans, 2013, p. 312). Er was geen sprake van een speciale nadruk op participeren enerzijds of observeren anderzijds. De veldrol betrof een open rolinvulling (Baarda, 2018, p. 219), waarbij de onderzoeksrol en het onderzoeksdoel bij ieder bekend was. De onderzoeker stelde zich in de instellingen achtereenvolgens voor tijdens een maaltijd en een bewonersvergadering. De aard van zijn aanwezigheid en de opzet en het doel van het onderzoek werden daarbij besproken en toegelicht. Tijdens de onderzoeksperiode was de onderzoeker als gast op de leefgroepen aanwezig. Als gast werd deelgenomen aan de verschillende activiteiten op de leefgroep: de maaltijden, spelvormen, sport, ‘hangen’ voor de televisie.

De observaties waren beschrijvend, gefocust en selectief van karakter. Bij de observaties is gebruik gemaakt van de observatieleidraad van Merriam (1998), zoals bewerkt door Mortelmans (2013, p. 298; zie bijlage 1). Het samenleven in de leefgroep als geheel, maar ook speciale onderdelen daarbinnen (bv. de vaste dagelijkse rituelen) en specifieke thema’s (bv. de rolverdeling onder de jongeren), waren afwisselend onderwerp van observatie. Triangulatie is in dit onderzoek verkregen door (naast literatuurstudie) zowel te observeren als te interviewen (*principe g.*, vgl. Mortelmans, 2013, p. 481).

Er werden vele veldgesprekken gevoerd. Hoewel de onderzoeker deel nam aan allerhande activiteiten - en daar ook initiatieven toe nam - en zich op de leefgroep vrij onder de jongeren bewoog, nam hij nimmer de positie in van dienstdoend pedagogisch medewerker. Er was ten opzichte van de jongeren van zijn kant geen sprake van corrigerend optreden, het geven van directieven of het innemen van een hiërarchische positie. Hierdoor ontstond er in de omgang met de jongeren een zekere vertrouwelijkheid. Na vier weken participerende observatie werden in totaal dertien jongeren uit beide residentiële voorzieningen (zeven om zes) geïnterviewd. De vraag om een interview af te mogen nemen, werd tijdens een maaltijd gesteld. Daarbij werd duidelijk gemaakt dat een eventuele toezegging elk moment weer ingetrokken kon worden. In totaal zegden vijftien jongeren een interview toe. Een van de jongeren kwam niet op de afspraak voor het interview terug, een ander verliet de instelling voortijdig. Bij de halfgestructureerde interviews werd als visueel middel gebruik gemaakt van illustraties van rituele plaatsen en handelingen (vgl. Baarda, 2018, p. 186 over creatieve technieken) die werkten als topics (Baarda, 2018, pp. 180, 181). De jongeren werd gevraagd op deze topics te reageren (bijlage 2). Bij de aanvang van het interview is de jongeren de aard van het onderzoek en interview opnieuw toegelicht. Tevens is hen verteld dat ze de inhoud (dat wat ze wel en niet willen vertellen) en de lengte van het interview zelf kunnen bepalen. Als een jongere het interview wilde beëindigen, kon hij dat zeggen of aangeven door op een tafelbel te slaan. Dit laatste is als spelelement geïntroduceerd. Geen van de jongeren maakte hiervan gebruik. Voor de onderzoeker was van belang dat de jongeren binnen het interview zoveel mogelijk eigen regie zouden hebben en ervaren. De interviews met de jongeren duurden tussen achttien en vijfentwintig minuten. Ook vond er met zeven pedagogische medewerkers een halfgestructureerd interview plaats (drie om vier uit beide instellingen).

Binnen de methode van het symbolisch interactionisme is de onderzoeker zich bewust van zijn niet-neutrale positie, c.q. van eigen inzichten en interpretaties en de invloed die hij heeft op de onderzoeksomgeving (Denzin, 1969. Vgl. de 'observer bias', Baarda, 2018, p. 212, en het 'controle-effect', Celestin-Westreich & Celestin, 2017, p. 38). Zowel bij observeren als interviewen is door de onderzoeker getracht op een niet nadrukkelijke wijze aanwezig te zijn, c.q. de habitat van de jongeren zo min mogelijk te verstoren en het perspectief van de jongeren centraal te stellen.

Dataverzameling voor wat betreft de observaties vond plaats door het maken van veldwerknootities. In de veldwerknootities zijn ook korte reflecties

en analytische opmerkingen van de onderzoeker opgenomen (Emerson, Fretz & Shaw, 2007, p. 354). In de uitgewerkte weergaves in deze studie zijn de reflectieve en analytische opmerkingen cursief weergegeven. Gelet op het uitgangspunt 'thick description' is bij het optekenen van de veldwerknooties gedetailleerd te werk gegaan (Emerson e.a., 2007, p. 355) en zijn deze binnen twaalf uur na het veldwerk uitgewerkt.

De interviews werden met toestemming van betrokkenen opgenomen op een voicerecorder. Bij het analyseren en coderen van de onderzoeksgegevens is gebruik gemaakt van het softwareprogramma Atlas.ti-coderen (Friese, 2019; Boeije, 2005). Bij het onderzoek en het coderingsproces waren enkele algemene typering (sensitizing concepts) van ritueel richtinggevend (*principe f.*). Bij het coderen is gebruik gemaakt van de constant vergelijkende methode (Mortelmans 2013, Baarda, 2018), waardoor op grond van nieuwe data bestaande codes en analyses werden verfijnd of aangepast. De codering bestond uit de volgende stappen: 1. open codering volgens de 'voorval per voorval methode' (Mortelmans 2013), waarbij de data in een groot aantal kleine betekenselementen is uiteengelegd; 2. axiaal coderen, waarbij gebruik werd gemaakt van de categorieën uit het richtinggevend codeerschema van Lofland (1971, geciteerd door Mortelmans, 2013, p. 449). De categorieën zijn: daden, activiteiten, betekenissen, participatie, relaties en omgeving; 3. selectieve codering. Bij een eerste selectie is gebruik gemaakt van eigen open coderingen en de categorisering van rituelen van onder andere Bell en Grimes (Bell, 1997, p. 59 vv). Daarna zijn de gevonden coderingen in een iteratief proces opnieuw onderzocht, in subcategorieën verzameld en in laatste instantie ondergebracht onder de drie hoofdcategorieën rituelen waarvan in deze studie sprake is.

Bij de nadere analyses van de data ten behoeve van het komen tot rituele repertoires is in deze studie onder meer gebruik gemaakt van de elementen van het ritueel, zoals Grimes die onderscheidt (Grimes, 2014, p. 321 vv. Zie ook de inleiding op het 'ritueel repertoire' onder par. 3.3 in deze studie).

Het onderzoek vond plaats conform De Nederlandse Gedragscode Wetenschapsbeoefening 2012/2014 (www.vsnu.nl). Toestemming voor het onderzoek werd van beide instellingen verkregen op grond van informed consent. Alle persoonsnamen en plaatsnamen in dit onderzoek zijn gefingeerd. Dit geldt ook voor feiten of omstandigheden die tot herleidbaarheid zouden kunnen leiden.

1.5 OPBOUW VAN DIT PROEFSCHRIFT

De bespreking van de rituelen in dit proefschrift beweegt zich van aangestuurde en gezamenlijke rituele handelingen naar individueel gekozen en intiem-persoonlijke rituele handelingen. Elk hoofdstuk bevat een theoretische inleiding waarin telkens wordt ingegaan op de definitiekwestie van het betreffende ritueel concept. Vervolgens wordt de veldverkenning beschreven waarin het gevonden ritueel repertoire uiteengezet en geanalyseerd wordt. Vanwege de drie verschillende hoofdcategorieën rituelen die worden behandeld, hebben de hoofdstukken een eigen toespitsing.

In hoofdstuk twee staat een aantal vaste en dagelijks terugkerende rituelen centraal, waaraan alle jongeren gezamenlijk deelnemen. Het gaat daarbij van ontbijt naar bedtijd. In dit hoofdstuk worden de bevindingen vanuit de veldverkenning geconfronteerd met onderzoek dat is gedaan naar orthopedagogische basiszorg in de residentiële jeugdhulp. Hoe zijn de resultaten van de onderscheiden onderzoeken met elkaar in verband te brengen, en wat is daaruit te leren?

In de hoofdstukken drie en vier - die samen een eenheid vormen - zijn tal van initiatierituelen aan de orde. Daarbij wordt onderscheid gemaakt tussen de wijze waarop de jongeren zichzelf in de groep presenteren en de wijze waarop ze met elkaar en de pedagogische medewerkers omgaan. Na de veldverkenningen in de hoofdstukken drie en vier, volgt in hoofdstuk vier een analyse waarbij de gevonden rituelen nader worden onderzocht vanuit het perspectief van 'onafhankelijkheid'. De jongeren noemen het thema 'onafhankelijkheid' leidend voor hun handelen.

Hoofdstuk vijf behandelt een aantal rituelen met een spirituele dimensie. In dit hoofdstuk vertellen enkele jongeren over individueel ritueel handelen waartoe ze overgaan op momenten van tegenslag en verdriet. Na de weergave en analyse hiervan wordt ingegaan op het perspectief van de pedagogische medewerkers op deze rituelen.

Tot slot bevat hoofdstuk zes de conclusies van dit onderzoek, aangevuld met aanbevelingen voor de praktijk van de orthopedagogische basiszorg in de residentiële jeugdhulp en voor vervolgonderzoek.

Hoofdvraag	Welke rituele handelingen doen zich voor op het terrein van enkele specifieke handelingsgebieden binnen het dagelijks leefklimaat van drie leefgroepen adolescenten in de vrijwillige residentiële jeugdhulp, en welke betekenissen en werkingen zijn hierbij aan de orde?		
Hoofdstuk	Categorieën rituelen	Deelvragen	Thema slotanalyse
2	Dagelijkse rituelen	Welke dagelijkse rituelen doen zich voor op de leefgroepen van de jongeren en welke betekenissen en werkingen zijn daarbij aan de orde?	Orthopedagogische basiszorg en het dagelijks leefklimaat
3/4	Initiatierituelen	Welke initiatierituelen laten zich onder de jongeren onderscheiden en welke betekenissen en werkingen zijn daarbij aan de orde?	Onafhankelijkheid en experimenteer-ruimte
5	Rituelen met een spirituele dimensie	Welke rituelen van spirituele aard worden door de jongeren bij tegenslag en verdriet gepraktiseerd en welke betekenis en werking hebben die voor hen?	Persoonlijke gespreksvoering en rituelen met een spirituele dimensie
		Deelvraag van toepassing op alle beschreven rituele praktijken: Welk perspectief hebben de pedagogische medewerkers op de beschreven rituelen en hoe stemmen zij daarop af, of hoe zouden zij dat willen en kunnen doen?	
6	Conclusies en aanbevelingen		

2. De dag door

Over dagelijkse rituelen: van ontbijt naar bedtijd

2.1 INLEIDING

De rituelen die in deze studie als geheel in kaart worden gebracht en onderzocht, doen zich voor in het dagelijks leven van adolescenten die wonen in een voorziening voor vrijwillige residentiële jeugdhulp. In dit hoofdstuk staat bij het ritueelonderzoek de dag zelf centraal. Welke dagelijkse rituelen doen zich voor in de instellingen voor residentiële jeugdhulp, wat betekenen die rituelen voor de jongeren en welke is de rol van pedagogisch medewerkers?

Deze inleiding geeft een korte algemene typering van het dagelijks leven als onderzoeksobject. Daarna wordt de opzet van dit onderzoek uiteengezet.

Het dagelijks leven als focus van onderzoek is betrekkelijk nieuw in de wereld van de wetenschap. Pas tijdens de 20^e eeuw wordt het dagelijks leven zelf voorwerp van breed wetenschappelijk onderzoek. Het wetenschappelijk onderzoek richtte zich tot dan toe op het algemene, het objectieve, het institutionele en de theorievorming. Vanaf de 20^e eeuw geven subdisciplines van wetenschappelijke stromingen aandacht aan: het concrete, het subjectieve en het individuele. De individuele, concrete ervaring is daarmee een belangrijke bron van kennis geworden (Luther, 1992, p. 186; Juchtmans, 2008, p. 10). Zerubavel (2006) merkt op dat 'everyday life' lange tijd de olifant in het onderzoeksgebied van de wetenschap is geweest. Sociologen bijvoorbeeld onderzochten wel onderwerpen uit het dagelijks leven, zoals industrialisatie, maatschappelijke structuren en sociale relaties, maar gingen voorbij aan wat dat betekent voor het concrete dagelijkse leven van mensen. Kalekin-Fishman (2013, p. 715) constateert in dit verband: 'People are left with concerns (eating, drinking, procreating), aspects of everyday life which are not fully human'. Dat beeld is inmiddels grondig gewijzigd. Veel hedendaagse studies bieden inzicht in details van routinehandelingen die voorheen over het hoofd werden gezien, en - aldus Kalekin-Fishman (2013, p. 724) - 'the detailed descriptions are indeed enlightening'.

Niet alleen sociologen, maar ook sociaal psychologen, levenswetenschappers en pedagogen vinden in de thematisering van het dagelijks leven een welhaast onuitputtelijk onderzoeksobject. Zo is er in de laatste decennia vanuit de sociale psychologie veel kwantitatief onderzoek verricht naar de relatie tussen de dagelijkse familiale routines en rituelen en het lichamelijk en geestelijk welbevinden van de gezinsleden. Fiese, Tomcho, Douglas, Josephs, Poltrock & Baker (2002) geven een helder overzicht van dergelijk onderzoek. Zij constateren dat routines en rituelen een centrale rol spelen binnen families en komen tot aanbevelingen voor nader onderzoek.

De antropoloog Bronislaw Malinowski riep al in 1922 op om de details van het alledaagse leven te bestuderen met behulp van participerende observatie:

There is a series of phenomena of great importance which cannot possibly be recorded by questioning or computing documents, but have to be observed in their full actuality. Let us call them *the inponderabilia of actual life*. Here belong such things as the routine of a man's working day, the details of his care of the body, of the manner of taking food and preparing it; the tone of conversational and social life around the village fires, the existence of strong friendships or hostilities, and of passing sympathies and dislikes between people; (...) All these facts can and ought to be scientifically formulated and recorded, but it is necessary that this be done, not by a superficial registration of details, as is usually done by untrained observers, but with an effort at penetrating the mental attitude expressed in them (Malinowski, 1922, pp. 18-19).

Sindsdien koesteren antropologen een sterke belangstelling voor de participerende observatie als methode om de rituelen van het dagelijks leven te beschrijven (Goffman, 1959/1990; Hall, 1966; Certeau, 1984).

In dit onderzoek naar ritueel handelen in het dagelijks leven binnen de residentiële jeugdhulp wordt als methode gebruik gemaakt van de participerende observatie (zie hoofdstuk 1).

In dit hoofdstuk presenteer en bespreek ik gedetailleerde beschrijvingen van aspecten uit het dagelijks leven van adolescenten in de residentiële jeugdhulp. De dagelijkse rituelen zelf staan centraal. De focus ligt op vaste rituelen die de dag, en daarmee het leven van de jongeren, vormgeven en structureren. Dit deel van het onderzoek richt zich op de verschijningsvorm van dagelijkse rituelen en op de interactie van die rituelen met de omgeving

(vgl. Grimes, 2014, p. 56). Uitgangspunt bij deze benadering is dat de deelnemers, in dit geval de betreffende jongeren en de pedagogisch medewerkers, niet alleen passief de rituelen ondergaan, maar dat zij aan de vormgeving daarvan actief bijdragen. Op deze wijze geven zij de eigen leefwereld vorm: 'Ritual does not mold people; people fashion rituals that mold their world' (Bell, 1997, p. 72).

In de veldverkenning van dit hoofdstuk wordt de volgende vraag beantwoord: welke dagelijkse rituelen doen zich voor op de leefgroepen van de jongeren en welke betekenissen en werkingen zijn daarbij aan de orde?

Nadat de dagelijkse rituelen in kaart zijn gebracht en geanalyseerd, wordt in het tweede deel van dit hoofdstuk onderzocht hoe deze rituelen zich verhouden tot de voorwaarden voor orthopedagogische basiszorg, zoals die zijn geformuleerd met het oog op de residentiële jeugdhulp. In dit tweede deel komt het perspectief van de pedagogisch medewerkers op deze rituelen, en hoe zij daarop zouden willen en kunnen afstemmen (deelvraag 4), nadrukkelijk in beeld.

In de volgende paragraaf wordt ingegaan op de aard van het cyclische dagelijkse ritueel. Daarna volgt de beschrijving van de veldverkenning.

2.2 HET CYCLISCHE DAGELIJKSE RITUEEL

Bell (1997, p. 103) spreekt als het over cyclische rituelen gaat van 'calendrical rites', die zij ruwweg onderscheidt in 'seasonal and commemorative celebrations'. Het gaat daarbij om rituelen die naar inhoud heel verschillend zijn. In al hun diversiteit echter bieden ze structuur aan individu, groep en samenleving. Dit gebeurt door de tijd van terugkerende inhoudsvolle momenten als vieren en herdenken te voorzien. Op deze wijze is er op elk moment in de tijd een herkenbaar punt dat als houvast kan dienen; iets om op terug te zien, iets om naartoe te leven, iets om tegenop te zien, iets om zich over te verheugen. Het cyclisch ritueel heeft door de inhoud ervan en door de ordening die ze aanbrengt zowel een individuele als een sociale dimensie (vgl. Lukken, 1999, p. 67). De grote rituelen werken verbindend: met elkaar leven de leden van een samenleving of groep naar deze rituelen toe. Ze nemen eraan deel, ze ontwijken ze of ondergaan ze. Ook wordt door deze 'intervallen in het sociale leven' als het ware tijd gecreëerd (Leach, 1961). Landelijke feest- en herdenkingsdagen als vier en vijf mei, Koningsdag, maar ook de feestdagen aan het einde van het jaar, doorbreken arbeids- en studieritmes en zorgen voor momenten van onthaasting.

Ook het dagelijks ritueel is een cyclisch ritueel. De rituelen brengen orde aan in de loop van de dag, waardoor een overzichtelijke indeling ontstaat. Grimes (2000, p. 7) merkt op dat dagelijkse rituelen 'helpen om voort te gaan'. De rituelen hebben een brugfunctie; door hun diversiteit in vorm en inhoud markeren ze de overgang tussen de ene fase en de andere fase. Als voorbeeld noemt Schechner (2007, pp. 20, 21) het ochtendritueel dat helpt om de intimiteit en de rust van de nacht in te wisselen voor de drukte van het dagelijkse sociale leven. Daarbij: de rituelen zelf geven door hun aard de dag inhoud en kleur. Dat het ene ritueel meer geliefd is en tot de verbeelding spreekt dan het andere, mag duidelijk zijn. De maaltijd bijvoorbeeld is onder jongeren meer populair dan het bedtijdsritueel (vgl. Rooijakkers, 2000).

2.2.1 De sociale en existentiële dimensie van het ritueel

Er worden aan rituelen een aantal dimensies met onderscheiden werkingen toegeschreven (vgl. Grimes, 2014, pp. 203-206; Lukken, 1999, p. 58 vv). In deze paragraaf wordt ingegaan op de sociale en de existentiële dimensie van het ritueel. Ook de samenhang tussen beide dimensies komt aan de orde.

De sociale dimensie van het ritueel: groeps- en identiteitsvorming

Als een van de eersten schreef Durkheim (1912) dat collectieve rituelen oproepen tot saamhorigheidsgevoel, gemeenschappelijke normen, waarden en doeleinden. Door de herhaling van het ritueel wordt die gemeenschappelijkheid telkenmale bevestigd. Ging het Durkheim daarbij om vaste en welomlijnde rituelen, ook voor de dagelijkse rituelen die in deze studie aan de orde zijn gaat dit op. De sociale dimensie van het dagelijks ritueel blijkt onder andere hieruit, dat de deelnemers door het ritueel ervaren dat ze bij elkaar horen. Zo wordt tijdens de gezamenlijke maaltijd de onderlinge band tussen de deelnemers onderhouden en daarmee wordt naast de erkenning van het individu, ook het bestaan van de collectieve groep als gemeenschap bevestigd (Van Gennep, 1909; Fiese e.a., 2002). Het is om die reden dat iemand die geen trek heeft, soms toch even aanschuift. Schechner (2007, pp. 20, 21) spreekt in dit verband van normatieve sociale solidariteit, waarbij de deelnemers gedeelde waarden communiceren. Kortom, er is sprake van het vormen, oproepen en in stand houden van de groep, versterkt door het delen van gemeenschappelijke waarden.

Lukken (1999, p. 68) noemt ten aanzien van de werking van het ritueel, naast de functie van groepsvorming, ook die van identiteitsvorming. Beide

functies zijn op natuurlijke wijze met elkaar verbonden: 'Zoals het ik samen met de ander zijn identiteit vindt in en door het ritueel, zo vinden ook de leden van een groep of grotere gemeenschap juist als leden van die groep of gemeenschap hun identiteit in en door het ritueel'. Identiteitsvorming ontstaat door en in ontmoeting met anderen. Het behoren tot een bepaalde groep, het deel uitmaken van dit specifieke gezin, of de voorkeur voor juist deze kleding of muziek, is een belangrijk aspect van identiteitsvorming.

Identiteits- en groepsvorming hangen nauw samen met vormen van disciplineren en uitsluiting. Bij een groep horen betekent veelal dat de deelnemers enkele essentiële rituelen, c.q. geritualiseerde handelingen, met elkaar delen. Douglas (1976) betoogt in haar 'grid-and-group'-theorie dat de mate van groepscohesie en de behoefte aan sociale controle kenmerkend zijn voor de rituelen van een groep. 'Group' staat voor verbonden-zijn en 'Grid' voor hoe de relaties en rollen door regels worden vormgegeven en bepaald. De rituelen van een groep binden samen, maar schrijven ook voor, c.q. ze werken ook disciplinerend. Die processen zijn kenmerkend voor de groep en bepalen de aard ervan. Dit raakt ook aan het onderscheid dat Leach (1968) maakt tussen instrumentele en expressieve rituelen. Instrumentele rituelen willen daadwerkelijk iets bereiken, expressieve rituelen roepen gevoelens op en communiceren ideeën. Bij dagelijkse rituelen komen beide functies bijeen. De dagelijkse rituelen van een gezin communiceren: dit zijn onze manieren. En om erbij te horen doe je eraan mee.

Schechner (2007, p. 21) merkt op dat dagelijkse rituelen zich bewegen tussen twee polen: vrijwilligheid en dwang. Er zit in dagelijkse rituelen iets dwingend, een script dat 'moet worden gevolgd'. Is dit bij vaste dagelijkse rituelen in het leger voor een soldaat duidelijk, ook de rituelen van het gewone sociale leven hebben een dwingend karakter. Om bij een bepaalde groep te horen, dien je belangrijke manieren of voorkeuren met andere groepsleden te delen. Het negeren van dit 'dit zijn onze manieren-construct' betekent in het beste geval getolereerd worden en op zijn ergst uitgesloten of uitgestoten worden (vgl. Goffman, 1963).

Het proces van identiteits- en groepsvorming voltrekt zich niet door eenmalige, grote en/of welomschreven (initiatie)rituelen. Als er al van dergelijke grote of eenmalige rituelen sprake is, zijn dat begin- of eindmarkeringen van een dergelijk proces. Het eigenlijke proces van identiteits- en groepsvorming vindt plaats binnen gewone, relatief kleine, maar vaak zo belangrijke en dagelijkse 'dit zijn onze manieren'-rituelen. Hier geldt: 'Initiating goes on all the time' (Grimes, 2000, p. 89).

Een eeuw, een jaar, een week, een dag; ze hebben alle hun vaste terugkerende rituelen en rituele handelingen. Suzanne Reitz (1997) illustreert dit door te wijzen op het agendagebruik van Nederlanders. Ook dat gebruik zelf is ritueel-geladen. Een volle agenda tonen bijvoorbeeld, is statusverhogend.

Met het begrip, 'ritueel-geladen', is een belangrijk aspect van rituelen aan de orde waarop in deze studie vaker teruggekomen wordt. Het gaat er bij veel terugkerende handelingspatronen niet om dat ze 'wel of niet' ritueel zijn, maar dat ze een meer of minder rituele lading hebben. Zo kan een terugkerend handelingspatroon routinematig en functioneel zijn, maar dezelfde handelingen kunnen ook een verwijzend of betekenisvol element hebben. Eten door dieren of het nuttigen van de maaltijd door mensen, is hier een goed voorbeeld van.³ Eten kan geheel routinematig en functioneel zijn, wat het bij dieren ook is. De gezamenlijke maaltijd onder mensen echter draagt een ritueel karakter (vgl. Douglas, 1999; Lévi-Strauss, 1969). Waar mensen samen de maaltijd nuttigen is er per definitie sprake van een complex ritueel handelingsgeheel. Ook Fiese e.a. (2002, p. 382) noemen de gezamenlijke maaltijd een ritueel, terwijl de 'vlugge snack onderweg' door hen een routine wordt genoemd.

Dagelijkse routines	Dagelijkse rituelen	Tabel 2.1
<i>Instrumenteel:</i> dit is wat gedaan moet worden. (vgl. tanden poetsen)	<i>Symbolisch:</i> dit is wie wij zijn. (vgl. de maaltijd)	
<i>Kortstondig en plichtmatig:</i> er wordt nadien weinig meer over nagedacht.	<i>Gevoelsmatig en aanhoudend:</i> de ervaring kan in de herinnering worden herhaald.	
<i>Observeerbaar door buitenstaanders:</i> er is geen sprake van betekenis.	<i>Niet direct observeerbare betekenis:</i> de betekenis wordt door de generaties heen doorgegeven en verbindt die generaties. De interpretatie van dit betekenselement is voorbehouden aan de betreffende familieleden, c.q. de insiders.	

³ Mensen ontdekken en verlenen aan hun handelen zin en betekenis. Waar het daarbij om menselijke behoeften en aandriften gaat, spreekt Charles Taylor (2010, p. 857 vv) van 'meta-biologisch'. Hij noemt daarbij ook rituele uitingsvormen.

Dit onderscheid tussen functionele routine en betekenisvol ritueel is veel bediscussieerd. Fiese e.a. (2002, p. 382) hebben hun visie op het verschil tussen beide in een aantal kernwoorden samengevat. Ik geef het door hen gemaakte onderscheid schematisch weer in Tabel 2.1.

Fiese e.a. (2002, p. 383) merken hierbij op dat elke routine de potentie heeft om een ritueel te worden. Tandempoetsen bijvoorbeeld kan een routine zijn, maar ook een (bijna) 'heilige handeling' (Miner, 1956; Ter Borg, 2009).

Fiese e.a. verhelderen het belang van de genoemde onderscheidingen door op te merken dat verstoring van een routine lastig is en soms problemen geeft, maar dat het uiteenvallen van rituelen de groepscohesie bedreigt.

Overigens, dat (dagelijkse) familierituelen anders van karakter en impact zijn dan de dagelijkse rituelen in een instelling voor residentiële jeugdhulp, mag duidelijk zijn. Alleen al de 'dit is wie wij zijn-functie' van deze rituelen maakt dit duidelijk. Aan het einde van dit hoofdstuk wordt hierop teruggekomen.

De sociale dimensie van het ritueel is hier beschreven voor wat betreft de werking die ervan uitgaat⁴. De rituelen bewerken groeps- en identiteitsvorming en gaan gepaard met vormen van disciplineren: 'dit zijn onze manieren' of 'dit is wie wij zijn'. Dit toont hoe rituelen diep geworteld zijn in een cultuur of subcultuur; c.q. in een maatschappij, een groep, een familie, een gezin. De sociale dimensie van het ritueel is niet bijkomend, maar is er een wezenlijk onderdeel van. Dit komt ook in de veldverkenning, het praktijkonderdeel van dit onderzoek, naar voren.

De existentiële dimensie van het ritueel

Het feit dat rituelen een wezenlijk bestanddeel zijn van elke cultuur of subcultuur roept de vraag op wat de meest eigenlijke kern van het ritueel is. Dat brengt me op 'de existentiële dimensie' van het ritueel.

⁴ Of en hoe rituelen 'werken' is onderwerp van veel discussie (Sax, 2010). De discussie hangt samen met wat er onder rituelen wordt verstaan. Met het oog op analytischer doeleinden onderscheidt Grimes (2014, p. 301) tussen rituele intenties, functies en effecten. Deze studie sluit aan bij de claim van Grimes (p. 298) dat er van rituelen werking uitgaat, zoals dat in dit en de volgende hoofdstukken ook met behulp van andere auteurs wordt betoogd. Als hoofdonderscheid geldt voor de werking van rituelen: - de instrumentele zijde: dat wat de handeling feitelijk in tijd en ruimte bewerkt en - de symbolische zijde: de betekenis of zin die eraan wordt ontleend (o.a. de genoemde groeps- en identiteitsvorming.)

Ik benader dit punt hier vanuit de theorie van Rappaport (1999) die een 'hierarchy of understandings' van het ritueel beschrijft. Deze beschrijving verheldert de existentiële dimensie van het ritueel en laat zien hoe deze zich verhoudt tot de sociale dimensie. Het model verduidelijkt enerzijds de on-grijpbare kracht van rituelen, maar maakt ook expliciet hoe deze rituelen geleidelijk kunnen veranderen, dan wel actief kunnen worden bijgesteld.

Rappaport geeft deze beschrijving met het oog op het religieuze ritueel, maar ook bij een bredere benadering van het ritueel is zijn analyse helpend. De 'hierarchy of understandings' bestaat uit vier lagen: a. Ultimate Sacred Postulates, b. Cosmological Axioms, c. Rules, d. Importations.

Ad. a. Ultimate Sacred Postulates

Deze laag staat aan de top van de hiërarchie. Het is een abstracte, nauwelijks te omschrijven laag. Het gaat hier om uiterst basale aannames die de leden van een groep of maatschappij met elkaar delen ten aanzien van de werkelijkheid: alles wat zij daarin voor waar en/of als mogelijkheid zien. De betreffende aannames zijn niet geëxpliciteerd, ze onttrekken zich aan logische criteria en zijn vaak contra-intuïtief. Betrokkenen zijn zich er niet of nauwelijks van bewust dat zij deze aannames hebben of erdoor worden beïnvloed. Het is om deze reden dat deze dimensie, dit oorsprong-karakter van het ritueel, niet of nauwelijks aan kritiek onderhevig is. Het is daarom ook de minst veranderlijke laag van de gehele piramide. Slechts in de uitvoering van het ritueel zelf wordt duidelijk dat er sprake is van gedeelde 'ultimate sacred postulates'.

Rappaport (1999) noemt als voorbeeld van een ultimate sacred postulate het Joodse sjema in het dagelijkse ochtend- en avondgebed van de joden: 'Hoor Israël, de Eeuwige is onze God, de Eeuwige is één'.

Het concept van de *ultimate sacred postulates* kan toegelicht worden met het begrip 'Bild' zoals de taalfilosoof Wittgenstein (1953, par. 115) dat introduceert. Hij bedoelt daarmee een 'beeld' dat op de achtergrond van ons handelen en denken sturend aanwezig is. Dit achtergrondbeeld is zelf niet geformuleerd en we zijn ons er veelal niet van bewust. Dit beeld komt bij Wittgenstein tot uitdrukking in de taal, c.q. het taalspel, dat een bepaalde cultuur zich eigen heeft gemaakt. Als overgeleverde werkelijkheid is de taal voor het denken van een cultuur of groep een sturende kracht. De zelfstandige naamwoorden, de werkwoorden, de begrippen en de grammatica van een taal sturen wat iemand wel en niet denken kan. Anders gezegd: de overgeleverde taal is zelf werktuig om te kunnen denken. Om die reden kunnen we er moeilijk van afwijken of er alternatieven voor vinden. Of,

zoals Wittgenstein (1953, par. 115) het zegt: 'Ein Bild hielt uns gefangen'. Voor wat betreft het niet-talige karakter van rituelen geldt een analoge redenering. Overgeleverde handelingspatronen en symbolen vertolken vaak impliciet hoe eerdere generaties de werkelijkheid beleefden. Vervolgens beïnvloedden deze patronen en symbolen latere generaties in hun beleving van de werkelijkheid (vgl. Bourdieu 1977). Een niet-talig bestaand oud ritueel als het slaan van een kruisje is hier een voorbeeld van.

Ad. b. Cosmological Axioms

Deze laag is nauw verbonden met de 'ultimate sacred postulates', maar is concreter. Het betreft concrete aannames van mensen ten aanzien van de hen omringende geestelijke, sociale en fysieke wereld. Waar het gaat om dagelijkse rituelen zou hier gedacht kunnen worden aan uitingen die het gevolg zijn van aannames met betrekking tot mens, gezin en maatschappij. Is de aanname bijvoorbeeld dat mensen in zichzelf goed of slecht zijn? Welke is de aanname over de invloed van maatschappelijke structuren in hoe mensen zich ontwikkelen? Dit kan leiden tot verschillende visies op opvoeding van kinderen waarbij disciplineren enerzijds, of een meer vrije opvoeding anderzijds, essentieel wordt geacht. Die aannames worden niet per se expliciet gemaakt, maar zijn wel bepalend voor concrete regels, c.q. rituele uitingsvormen daarvan, in de opvoeding en andere geledingen van het maatschappelijke spel.

Ad. c. Rules

De 'rules' concretiseren de 'cosmological axioms' binnen het ritueel. De uitgangspunten zijn binnen het ritueel handelen vertaald naar ordeningen en regelgeving. Het gaat dan bijvoorbeeld: - om voorgeschreven gedragingen tussen deelnemers, - om voorwaarden waaraan voldaan moet worden, - om opbouw en volgorde van het ritueel. Rappaport (1999, p. 266) zegt hiervan: 'These rules are, of course, expressed in the performance of rituals, but they also govern the behavior of everyday life'. Bij de onder ad b. genoemde disciplinerende uitgangspunten over opvoeding, kan bijvoorbeeld gedacht worden aan hoe dit concreet is uitgewerkt in de dagelijkse rituelen, c.q. in de voorschriften en regels rond het ontbijt, de maaltijd en het bedtijdritueel.

Ad. d. Importations

De 'importations' verwoorden hoe rituelen aan verandering onderhevig zijn, c.q. beïnvloed worden door de context waarin ze plaatsvinden. Niet alleen beïnvloedt het ritueel de deelnemers in de wijze waarop zij de exter-

ne werkelijkheid begrijpen, maar ook omgekeerd beïnvloedt de externe werkelijkheid vorm en inhoud van het ritueel. Hoe kinderen de werkelijkheid om zich heen begrijpen, c.q. wat zij daarvan verwachten, is mede afhankelijk van de rituelen waarmee zij zijn opgegroeid. Gelijktijdig hebben veranderingen in de externe werkelijkheid ook invloed op de beleving van de rituelen waarmee iemand is grootgebracht. De confrontatie met rituelen in andere (sub)culturen kan leiden tot veranderingen in het eigen ritueel handelen.

Een voorbeeld hiervan is de vrouw die vertelde dat ze met overtuiging afscheid had genomen van het maaltijdritueel zoals dat in haar ouderlijk huis plaatsvond. De nadruk daar op discipline en uiterst zorgvuldig gehandhaafde tafelmanieren (o.a. 'rechttop zitten', en 'niet spreken tijdens de maaltijd'), had - mede onder invloed van de gezinscultuur van haar man - in haar huwelijk plaatsgemaakt voor maaltijden met nadruk op ontspannen samenzijn en onderling gesprek.

Omgekeerd kan het afscheid moeten nemen, of losraken, van de rituelen uit de eigen (sub)cultuur, ook de ervaring geven ontheemd te zijn (vgl. par. 2.4.1, onder 'ouder en kind').

Het model van Rappaport geeft inzicht in de aard en kracht van rituelen. Het toont hoe de sociale en existentiële dimensie van het ritueel samengaan. Met rituelen worden wereldbeelden overgedragen aan latere generaties.

Ter illustratie sluit ik deze paragraaf af met een gedicht van Gerrit Achterberg die in 1961 in zijn bundel *Vergeetboek* het gedicht *Komaf* opnam. Het gedicht geeft woorden aan de wens en de moeite die het kan kosten om vanwege 'een wereld die schoof tussen toen en nu' te breken met van-huis-uit doorgegeven wereldbeelden en begeleidende rituelen (woordgebruik en handgebaar).

KOMAF
Vertoeven in familie voor een keer.
Wij zitten om de tafel bij elkaar.
Hetzelfde woordgebruik en handgebaar
komen nog altijd op hetzelfde neer.

Ik mag wel oppassen of ben alweer
geworteld en voortdurend in gevaar
dupe te worden van de evenaar
die alles afweegt op een vast weleer.

Ik wil niet meer. Het is te veel verzuurd.
De wereld schoof zich tussen toen en nu.
Zo luchtig mogelijk ga ik vertrekken.

Om niet voortijdig argwaan op te wekken
zeg ik in 't dode idioom aju
en fiets hermetisch door de strenge buurt.

2.3 VELDVERKENNING

Tot hier werd het karakter van het dagelijkse ritueel en de sociale en existentiële dimensie van rituelen beschreven. In deze paragraaf volgt de weergave van de veldverkenning van dit onderzoek. Het gaat daarbij om cyclische, dagelijkse rituelen. Na een korte toelichting op de werkwijze volgt de beschrijving en analyse van zeven dagelijkse rituelen, zoals die in de twee instellingen voor residentiële jeugdhulp werden geïmplementeerd.

De onderzoeksmethode bij de veldverkenning is participerende observatie. Beide residentiële voorzieningen zijn gedurende zes opeenvolgende weken, twee dagen per week bezocht. In een van de woonvoorzieningen was dat van 's middags van 14.30 uur tot 22.30 uur en in de andere van 16.00 uur tot 22.30 uur. Ook is in een van de voorzieningen enkele malen een ontbijt bijgewoond.

De dagen waarop het ging zijn afwisselend de maandag, dinsdag, woensdag en donderdag. De participerende observatie kreeg vorm in de dagelijkse omgang met de jongeren en de pedagogisch medewerkers binnen de algemeen toegankelijke ruimten in de woonvoorzieningen. Het gaat om de woonkamer, de keuken, de gangen en de hobbyruimtes. Tevens zijn, verdeeld over de beide instellingen, dertien jongeren (zes om zeven) en zeven pedagogische medewerkers (drie om vier) geïnterviewd (zie hoofdstuk 1).

Catherine Bell (1992, pp. 30-46) waarschuwt voor theoretici die het ritueel handelen van anderen al te snel op grond van eigen denken en interpretatie van betekenissen voorzien. In dit onderzoek is ervoor gekozen om de geobserveerde praktijk en dat wat de participanten daar zelf over zeggen, nadrukkelijk aan de basis van het onderzoeksdesign te plaatsen. Zoals in de inleiding bij dit hoofdstuk al werd verwoord: de verschijningsvorm van de rituelen en de interactie van deze rituelen met de omgeving, is uitgangspunt (Grimes, 2014, p. 56). In het verlengde van dit uitgangspunt is ervoor

gekozen om bij het onderscheiden en analyseren van de rituelen gebruik te maken van de elementen van het ritueel van Grimes (2014, p. 235⁵. Zie ook: Ritueel repertoire, theoretisch kader, hoofdstuk drie, slot van 3.3.2).

Grimes noemt de volgende elementen die aan het ritueel te onderscheiden zijn: plaatsen, tijden, objecten, groepen, (individuele) actoren, handelingen⁶ en taaluitingen. Door deze elementen te onderscheiden worden de rituelen nauwgezet in beeld gebracht. Na de beschrijving van de rituelen vindt theoretische reflectie, analyse en interpretatie plaats. Met het oog op de verwijzingen in de analyse zijn de fragmenten genummerd.

2.3.1 Zeven dagelijkse rituelen

In beide instellingen voor residentiële jeugdhulp werd hetzelfde repertoire aan vaste terugkerende momenten aangetroffen. Het gaat om vaste rituelen, momenten die voor alle jongeren van belang zijn: de momenten hebben een open karakter en ieder kan erbij betrokken zijn. De meeste van deze momenten zijn herkenbaar als aanwezig in elk doorsnee Nederlands gezin, maar enkele ervan zijn typisch voor het wonen in de residentiële jeugdhulp. Het gaat, in volgorde van de dag, om de volgende momenten:

ontbijt	overdracht leiding	thee drinken uit school	maaltijd	kamer- moment	avond-tv	bedtijd
---------	-----------------------	----------------------------	----------	------------------	----------	---------

Het middageten wordt in dit overzicht gemist. De jongeren zitten bijna allemaal op school en maken bij het ontbijt hun lunchpakket klaar. De enkeling die tussen de middag wel op de instelling aanwezig was, smeerde zijn boterham en at die in zijn eentje op. Deze momenten zijn geen onderdeel van observatie geweest. De genoemde items 'overdracht leiding' en 'kamer-moment' zijn typisch voor de instellingen voor residentiële jeugdhulp. Hierna volgt van elk van deze dagelijkse rituelen een beschrijving.

Het ontbijt

In een van de instellingen ben ik enkele malen bij een ontbijt aanwezig. Ik word als ik er 's morgens vroeg aanbel, binnengelaten door de pedagogische

⁵ Victor W. Turner (1973) spreekt in zijn klassiek geworden artikel 'Symbols in African Ritual', ook van elementen van het ritueel. Bij hem zijn dat, anders dan bij Grimes, geen formele elementen, maar rituele symbolen met zowel een cognitieve pool als een gevoelspool. Zowel verstand als emoties worden aangesproken.

⁶ Met het element 'actions', hier vertaald met 'handelingen', doelt Grimes (2014, p. 242) op het geheel van: 'ritual actions, ritual performances, ritual enactments, ritual practices, ritual behaviors, ritual events'.

medewerker die de nachtdienst deed. Deze is ook tijdens het ontbijt aanwezig, samen met de collega aan wie zij de dienst overdraagt. Die collega begint zijn dienst om 07.00 uur en werkt tot 's middags 16.00 uur.

In deze instelling zijn twee compartimenten met in totaal twee leefgroepen jongeren. De tussenwand tussen de beide compartimenten bevat twee grote schuifdeuren, die vanmorgen open zijn. In de keukens van beide compartimenten, direct grenzend aan de schuifdeuren, staan meerdere eettafels (plaats en objecten).

De eerste ontbijtochtend wordt me open gedaan door Annejet, een invalkracht.

FO1 Ik ben op deze observatiedag waarop ik bij het ontbijt aanwezig zal zijn, voor 07.00 uur ter plaatse. De jongeren komen vanaf 07.00 uur beneden. Afhankelijk van de tijd dat ze op school moeten zijn, komen ze op verschillende tijden uit bed en schuiven aan. Het ontbijt wordt hierdoor in hoge mate individueel genoten.

Ik vraag aan Annejet of dat beneden komen vanzelf gaat. Annejet: "Ik vraag daar 's avonds voor het slapen gaan altijd expliciet naar. Het komt erop neer dat ik niet hoeft te wekken, maar wel checken... Even kijken of ze eruit zijn. Dat vindt op Doortje na iedereen fijn. Doortje wordt er chagrijnig van, dus bij haar hoeft het niet" (rtf1:131; 242:242). Desi komt beneden en groet vriendelijk. Ze gaat aan tafel zitten, draait sigaretten met een machientje en eet tussendoor. Pedagogisch medewerker Annejet komt binnen en Desi vraagt aan haar of ze even op de computer mag. "Waarom?" vraagt Annejet. "Om iets door te geven aan iemand op school", antwoordt Desi. Het mag en Desi is er snel mee klaar (rtf1:134; 246:246).

Op de andere afdeling komt Marcel beneden. Hij gaat aan een lege tafel zitten, groet kort, eet zijn cornflakes en is in vijf minuten weer weg. Ook Julia komt binnen, wisselt enkele woorden en is verdwenen. "Te lang onder de douche gestaan...", mompelt ze. Doortje en Lalita komen gelijktijdig binnen en schuiven samen aan een tafel aan. Doortje moet naar de psychiater ("Dat is een rotwoord", zegt ze) om bloed te prikken. Lalita wil haar dokter bellen en met de lijndienst naar school. Ze kijkt me aan: "Dat u er bent? 's Morgens is er niet zoveel te beleven". Doortje en Lalita spreken over een wederzijdse kennis. "Dat is echt een kankerwif", zegt Doortje. "Ze moet gewoon haar kankersmoel houden", bevestigt Lalita (rtf1:139; 254:25).

Het ontbijt verloopt rustig, de jongeren komen en gaan en eten hoofdzakelijk in hun eentje. De meeste jongeren kiezen ervoor om alleen aan een tafel te gaan zitten. De pedagogische medewerkers eten niet mee. Ze lopen rond, zijn aanspreekbaar en stellen nu en dan een vraag. De wijze waarop de jongeren hun ontbijt eten is vrij. De één draait sigaretten tussendoor, een ander eet in vijf minuten zijn brood. Een derde heeft grote haast, pakt een boterham en is weg. Een tweetal eet samen en roddelt wat. Wordt er in deze instelling aan begin en eind van de gezamenlijke avondmaaltijd om stilte voor gebed gevraagd, tijdens dit ontbijt wordt er door niemand gebeden. Op de schaal van 'minder-meer' rituele lading scoort dit ontbijt wisselend. De jongeren Desi, Marcel en Julia maken er kort, en voor het oog nogal routinematig, gebruik van. Wel worden ook zij door de pedagogische medewerker begroet (ochtendgroet) en soms is er een vraag naar de nachtrust of wat de komende dag gaat brengen. Doortje en Lalita nemen gezamenlijk de tijd voor het ontbijt. Ze spreken de komende dag door en wisselen meningen uit.

Het rituele karakter van dit ontbijt wordt sterk door de jongeren zelf bepaald. Er zijn aan dit ontbijt meerdere rituele elementen te onderscheiden die bepalend zijn voor vorm en inhoud ervan. In de eerste plaats zijn er de verschillende *tijden* waarop gegeten wordt en de meerdere *plaatsen* waar dat gebeurt, namelijk in twee onderscheiden afdelingen aan verschillende tafels (*objecten*). Daarbij is de schuifwand (*object*) tussen beide afdelingen geopend waardoor onderling verkeer tussen de jongeren (heen en weer lopen) mogelijk is. Verder is de rol die de pedagogische medewerkers (*actoren*) tijdens het ontbijt innemen van belang. Zij lopen rond en zijn op afroep beschikbaar (*handelen*). Tot slot is de ruimte voor *handelen* die de jongeren (*actoren*) hebben van belang. Zij eten voornamelijk alleen en verrichten daarbij verschillende activiteiten: sigaretten draaien, even bellen, snel een boterham pakken en dan snel weg.

Dat de pedagogische medewerkers als *actoren* grote invloed hebben op het rituele karakter van het ontbijt, blijkt de volgende dag.

FO2 Ik ben weer voor 07.00 uur aanwezig en pedagogisch medewerker Marja vraagt of ik vandaag met haar meeloop. Er zijn ook bij dit ontbijt twee pedagogisch medewerkers aanwezig, en - anders dan de collega's gisteren - vinden Marja en Wijnne het voor de jongeren rustiger en beter om de schuifwand dicht te doen. De jongeren zelf schijnen ook te vragen om de schuifwand dicht te houden (rtfi:144; 274:274).

De tafel staat gedekt. Marja heeft thee gezet, rommelt wat in de keuken en begroet de jongeren die binnenkomen. Als ze gaan zitten om te eten, gaat Marja erbij zitten. Ze vraagt of er lekker geslapen is en maakt een praatje over de dag en de dingen die komen gaan. Vincent komt binnen, als altijd 'keurig gekapt'. Hij schuift aan tafel en smeert zijn broodje. Marja vraagt naar zijn plannen. Vincent vertelt dat zijn weekeinde 'vandaag al begint' (donderdag), want uit school gaat hij door naar zijn ouders. Daar zal hij het weekeinde zijn. Vincent is bezig met een terugkeerprogramma. Hij vraagt of er nog echte hagelslag is (is op), praat nog wat heen en weer over zijn aanstaande weekeinde, eet zijn broodje en is weg. Tijdens dat Vincent het laatste deel van zijn broodje eet, komt Julia binnen en glimlacht me verlegen toe. Marja: "Zo, jij al Julia? Je hebt de eerste twee uur toch vrij?" Julia: "Ja, maar nu kan ik lekker rustig aan doen." Julia zoekt naar een theeglas maar dat is er niet. "Is er hiernaast geen theeglas? Ik wil er wel graag één", zegt ze. Marja wast er voor haar met de hand één af. Julia vertelt dat ze op bezoek wil bij vroegere pleegouders en vraagt hoe ze dat aan kan pakken. Marja geeft concreet advies: "Dat moet geregeld kunnen worden, maar dat moet je met je mentor bespreken." Julia praat maar door. Als ze een hap van haar broodje neemt, zit haar lip-piercing zichtbaar in de weg. Ze maakt die af en toe schoon met haar vinger. "Mijn maatschappelijke werker zegt dat ik meer moet overleggen, maar dat kan soms toch helemaal niet?" Marja: "Jawel, maar toch, zoals hier is alles te overleggen, zoals je nu ook doet. Dat is toch goed?" Julia: "Ja, dat is waar..." (rtf1:149; 283:283).

Een aantal jongeren zit tijdens dit ontbijt langer aan tafel dan de dag ervoor. Ze vertellen over zichzelf en de dag die komen gaat. Julia lijkt er zelfs apart voor uit bed te komen. De rol die de pedagogische medewerker als *actor* inneemt, is van belang. Allereerst zorgt deze ervoor dat de *plaats* van handeling wordt afgeschermd door het sluiten van de schuifwand (*object*). Hierdoor ontstaat er een sfeer van 'onder ons'. Ook de twee tafels (*objecten*) in de keuken (die tijdens de avondmaaltijd veelal apart van elkaar staan) zijn door Marja voor de gelegenheid aan elkaar geschoven. De jongeren zitten bij elkaar aan tafel, en zodra een van hen er is, gaat ook Marja (*actor*) zitten. Ze drinkt een kop thee mee en informeert naar de nachtrust en de dag die komen gaat (*handelen*). Zelfs het theeglas (*object*) van Julia (*actor*) en de wijze waarop Marja (*actor*) hiervoor zorgt (*handelen*), kleuren de huishoudelijkheid en gezamenlijkheid die er van dit ontbijt uitgaat.

Uitgaand van de onder par. 2.2 genoemde kenmerken van het dagelijks ritueel, namelijk 'helpen om voort te gaan'(brugfunctie) en de bevestiging 'ergens bij te horen' (identiteitsvorming), wint dit tweede ontbijt in vergelijking met het eerste aan ritueel gehalte. De genoemde kenmerken worden door de pedagogische medewerker helder gemarkeerd. Het ontbijt van de jongeren wordt door de pedagogische medewerker (*actor*) ingezet als moment van aandacht op de grens van nacht naar dag. Daarbij wordt op het verloop van de dag zelf geanticipeerd. Vragend naar de invulling van de dag, helpt ze niet alleen deze te ordenen, maar ook de zin van deze dag te articuleren: waarvoor ben jij je bed uitgekomen? Het rituele aspect van 'helpen voort te gaan' krijgt expliciet vorm. Tevens ontstaat er door de gerichte belangstelling van de pedagogische medewerker en de gezamenlijkheid van dit ontbijt een huiselijke sfeer die van belang lijkt voor het tweede genoemde kenmerk van het dagelijks ritueel, namelijk het gevoel 'ergens bij te horen'. Onder andere de aanwezigheid van Julia, die speciaal voor dit ontbijt uit bed komt, wijst hierop.

Het gaat hier om een summiere observatie van enkele ontbijten in een van de onderzochte instellingen. Ook in de dagelijkse rituelen die hierna worden beschreven, zal blijken dat het karakter van die rituelen in belangrijke mate wordt gestempeld door al of niet actieve deelname van pedagogische medewerkers daaraan. Vooral bij het theedrinken is dat het geval.

Overdrachtoverleg

De wisseling van de pedagogische medewerkers vindt in beide instellingen in de middag plaats en gaat gepaard met een overdracht op kantoor. Tijdens dit overleg wordt de actuele stand van zaken doorgesproken. Waar er vragen of problemen met jongeren zijn komen die aan de orde. Taken worden verdeeld en er worden samenwerkingsafspraken gemaakt tussen de medewerkers die de middag, avond en nacht aanwezig zijn. Zo gezien heeft dit overleg in de eerste plaats voor de pedagogisch medewerkers een ritueel karakter. Het overleg markeert voor hen de overgang van privé naar werk en geeft hen de mogelijkheid om de rol van pedagogisch medewerker in te nemen. Als zodanig echter gaat dit overleg niet buiten de jongeren om. Zij weten: er wordt over ons gesproken en na dit overleg is er andere leiding. Vanuit dit laatste perspectief wil ik hier het ritueel karakter onderzoeken dat dit overdrachtoverleg voor de jongeren heeft. Ik beschrijf daartoe enkele observaties uit beide instellingen waarbij de jongeren worden geconfronteerd met de afstemming die tijdens dit overleg plaatsvindt. Ook momen-

ten waarop de jongeren zich voor, tijdens of na dit overleg laten horen, komen aan de orde.

Om het belang en de impact van het overdrachtoverleg voor de jongeren te verduidelijken, allereerst twee observaties van hoe de jongeren met de inhoud ervan worden geconfronteerd:

F01 Tijdens de overdracht wordt genoemd dat Vincent een praktijkavond van school heeft, waarbij de leerlingen hun ouders kunnen laten zien wat ze precies doen. De moeder van Vincent gaat niet mee. Pedagogisch medewerker Arnold meldt dat hij Vincent heeft gevraagd of die het leuk vindt dat er een van hen meegaat. Vincent had met een stoer zinnetje laten weten dat hem dat geen bal uitmaakte. ‘Dus wel’, wordt geconcludeerd. Besloten wordt dat stagiaire Bram - die betrokken is bij de begeleiding van Vincent - mee gaat. Hij zal dit na het overleg zelf aan Vincent meedelen (rtf1:83; 162:162).

Vincent wordt verrast door de uitkomst van het overleg. Er gaat een pedagogisch medewerker met hem mee. Hij vindt het ‘prima’. Dat het een schot in de roos is, blijkt als hij later op de avond met veel plezier vertelt over de blunder die Bram volgens hem op school maakte.

Het volgende voorbeeld is voor de jongere in kwestie kritisch van aard:

F02 Pedagogisch medewerker Wijnie, die de dienst ingaat, vraagt tijdens het overdrachtoverleg of Desi - die op dat moment nog op school is - haar kamer al heeft opgeruimd. Niemand weet het. Wijnie - die mentor is van Desi - reageert: “Dan ga ik nu direct kijken, anders wordt het bal vandaag”, en weg is ze. Even later komt ze binnen met twee vuilniszakken. “Kom op, Bram (stagiaire die met Wijnie meeloopt) actie vandaag!” (rtf1:152; 333:335). De kamer van Desi wordt geruimd, waarvoor Wijnie haar heeft gewaarschuwd. Als Desi thuiskomt, volgt het voorspelde ‘bal’. Veel geschreeuw en slaande deuren.

Desi weet dat Wijnie de dienst ingaat. Ook weten de jongeren dat tijdens het overdrachtoverleg dit soort ‘standen van zaken’ aan de orde komen. Desi laat het blijkbaar aankomen op dit overleg. De voorbeelden van Vincent en Desi tonen hoe het overleg een direct belang of gevolg voor de jongeren kan hebben. In dergelijke situaties wordt er naar de uitkomst van dit overleg uitgezien of juist tegenop gezien.

Het moment van het overdrachtoverleg zelf heeft aantrekkingskracht op de jongeren. Hoewel dat niet de bedoeling is, maken zij van dit overleg gebruik om zich te laten zien en horen. Twee voorbeelden:

F03 Tijdens de overdracht komt Mehmed de nog niet geheel gesloten deur binnen. Hij begint direct enthousiast te praten. “Ik heb veel gelopen, joh. Niet normaal. Vanaf school, helemaal gelopen!”. Pedagogisch medewerker Jannes: “Hoezo dan?” Mehmed: “Ik heb de bus gemist en ben toen gaan lopen. Dat is 25 km hoor! Twee uur lang gelopen.” Hij kijkt triomfantelijk rond (rtf2:87; 193:193).

Yvette steekt haar hoofd om de hoek. Ze meldt dat ze iets later is dan normaal, maar dat is omdat haar fiets op school is kapot getrapt. De conciërge heeft hem weer opgelapt. Pedagogisch medewerker Fia: “Is de dader bekend?”. Yvette: “Ja die is gefilmd. De conciërge gaat ermee naar de directeur” (rtf2; 403:403).

Het is niet de bedoeling dat de jongeren tijdens de overdracht storen. Als dat vanwege een dringende vraag of om andere reden echt nodig is, mogen zij in beide instellingen aankloppen en dienen dan te wachten op antwoord. Hoewel niet altijd duidelijk is waarom er niet even gewacht kan worden, melden de jongeren zich regelmatig.

F04 Desi en Lalita melden zich tijdens het overdrachtoverleg bij de deur van het kantoor. Beiden zijn ziek en horen tot 19.30 uur op hun kamer te zijn. Pedagogisch medewerker Karl vraagt hen te wachten tot na het overleg en glimlacht naar ons: “Dat zal wel weer keet worden”. Hij vermoedt dat ze onder die afspraak uit willen komen. Hij gaat ze eraan houden (rtf1:208; 405:405).

De ‘gesloten deur’ van het kantoor waarachter het overleg plaatsvindt, heeft aantrekkingskracht:

F05 Tijdens het overdrachtsgesprek vandaag komt Milan ter sprake. Er zijn problemen omdat er door iemand van buiten een aangifte tegen hem bij de politie is gedaan. Er wordt gesproken over wat voor Milan nu de beste hulp is. Als het gesprek is afgerond, loopt pedagogisch medewerker Fia de gang in richting de keuken. Milan staat aan de andere kant achter de kantoordeur... *Ik heb niet het idee dat hij ons gesprek heeft kunnen horen* (rtf2; 071:071).

Tot slot een reactie op de wisseling van pedagogisch medewerkers na het overdrachtoverleg:

F06 Na de overdracht komt Nasef naar pedagogisch medewerker Haro toelopen: "Hoor ik daar de stem van Haro? Haro, ben jij vandaag bij ons? Geweldig! Ik heb je gemist!" Haro: "Ja, ja, je bent weer erg blij met me hoor ik." Nasef: "Nee écht, ik vind je gewoon hartstikke goed. Fijn dat je er bent!" (rtfi:176; 337:337).

Het overdrachtoverleg vindt dagelijks op vaste *tijden* plaats. Voor of rond het moment dat de jongeren uit school terugkeren. De *plaats* van handelen is in beide instellingen een kantoor naast de woonkamer.

Van de zeven onderscheiden dagelijkse rituelen is het overdrachtoverleg het meest vreemd aan de rituelen welke in een gezin met een vader en moeder plaatsvinden. Hoewel de jongeren niet aan dit overleg deelnemen - zij zijn er expliciet van buitengesloten - gaat het hen wel aan. Anders gezegd, de jongeren zijn geen *actor* binnen dit dagelijkse ritueel, maar zijn als onderwerp van bespreking (*handelen*) er passief volop bij betrokken. Het overdrachtoverleg bepaalt naar inhoud en vorm mede de dagindeling van de jongeren. Het feit dat de directe *actoren* pedagogische medewerkers zijn die zich op een vaste *tijd* voor overleg (*handeling*) terugtrekken op kantoor (*plaats*), achter een gesloten deur (*object*), met mogelijk directe gevolgen (*handelingen*) voor de jongeren, maakt dat de jongeren op dit ritueel betrokken zijn.

Dit ritueel lijkt door het besloten karakter ervan aantrekkingskracht op de jongeren te hebben. Daarbij: een vast terugkerende verandering die door dit overleg wordt gemarkeerd, is de wijziging van de groepsleiding. De jongeren kijken er ook om die reden naar uit of zien ertegenop.

Wat de genoemde functies van dit ritueel betreft, het volgende. De functie 'ergens bij te horen' (groeps- en identiteitsvorming) van dit ritueel komt er voor de jongeren in uit dat zij, wonend in een residentiële voorziening, erin bevestigd worden 'jongeren met een zorgvraag' te zijn. Zij zijn onderwerp van gesprek en weten dat. Graag zouden de jongeren om deze reden zo nu en dan meeluisteren, hetgeen observatie F05 ook doet vermoeden.

De andere functie van dit dagelijks ritueel, 'helpen om voort te gaan', komt uit in de directe gevolgen ervan voor de jongeren. Het kan daarbij gaan om wijziging in begeleiding (F01), om correctief ingrijpen (F02) of eenvoudig om de wisseling van de aanwezige pedagogisch medewerkers (F03, F06).

Theedrinken uit school

De vaste middagthee (of fris) uit school is wat betreft opzet te vergelijken met het ontbijt in de ochtend. Sommige pedagogisch medewerkers nemen er bewust tijd voor om met de jongeren wat te drinken. Soms staat het drinken klaar en pakken de jongeren het zelf en gaan computeren. Soms gebruiken ze de theetafel als hangplek voor uitwisseling van schoolverhalen of nieuwtjes. Hierbij twee fragmenten. Eén waarbij de pedagogische medewerker bij de thee aanwezig is en één waarbij dat niet het geval is.

FO1 Het is 15.30 uur. Het is theetijd en Wijnie heeft thee gezet, limonade gemaakt en de glazen klaargezet op een van de keukentafels. Zelf gaat ze aan de tafel zitten. De jongeren komen binnen, lopen naar de tafel, schenken zich thee of limonade in en blijven daar wat hangen. Wijnie vraagt naar school en herinnert aan afspraken. “Heb je er nog aan gedacht dat je aanstaande maandag in het ziekenhuis wordt opgenomen?” vraagt ze aan Vincent, een wat bleke jongen van ruim 14 jaar. Vincent is verbaasd en antwoordt: “Nee, dat zou eerst met mij overlegd worden. Ik wil daar ook iets in kunnen zeggen!” De afsprakenmap wordt erbij gehaald en het blijkt dat Vincent aanstaande maandag eerst nog voor overleg bij de dokter moet komen. “Ik weet nog helemaal niet of ik dat wel wil”, zegt Vincent, “volgens mij kan het ook anders.” “Dat weet ik niet, maar ga er maar over praten”, antwoordt Wijnie en denkt vervolgens inhoudelijk met Vincent mee over het hoe en wat van eventuele opname. Het blijkt om een zindelijkheidstraining te gaan. Desi die er ook bij staat reageert: “Ik begrijp Vincent, ik was op mijn negende ook nog niet zindelijk en dat is toen toch overgegaan. Dat soort trainingen is het niet” (rtf1:65; 124:124).

Ook andere jongeren mengen zich in het gesprek. Ze onderhandelen over de vorm van een straf die ze hebben gekregen, ze geven elkaar adviezen over hoe iets aan te pakken, ze spreken over een pedagogisch medewerker met wie ze ruzie hebben en hoe daar mee om te gaan, etc. Wat opvalt, is dat pedagogisch medewerker Wijnie de jongeren uit laat praten, bij vragen de bal voor een deel terugrolt (“Wat is jouw eigen idee dan?”) en bij onduidelijkheden over afspraken een tussenoplossing zoekt. Later zegt ze daar zelf van: “Als ik merk dat iets strak ligt bij de jongeren, buig ik wat mee. Ik houd wel mijn punt wel vast, maar zij mogen ook iets” (rtf1:68; 127:127).

Waar de leiding niet zelf mee theedrinkt - wat in beide instellingen soms het geval is - gaan de meeste jongeren met hun drinken hun eigen weg

(computeren) of er ontstaat een spontane uitwisseling over van alles en nog wat. Soms is het een roddel over deze of gene, soms een 'reflectie' op het wonen in de woonvoorziening. Van dat laatste een voorbeeld:

F02 Aan de theetafel staan Emma en Milan. Er ontstaat als uit het niets iets samenzweerderigs. Emma: "Ik wil echt naar huis, ik hou het hier niet meer uit. Die regels!" Milan reageert: "Ja-aa, maar je hebt alleen maar jezelf als je niet luistert!" Emma: "Dát is zo'n stom zinnetje! Dat zeggen ze hier altijd. Nou en? Dan heb ik mezelf er maar mee, ik ben het spuugzat!" (rtf1:245; 517:517).

Emma en Milan gebruiken de thee voor een uitwisseling over de regelgeving in de instelling. Andere jongeren sluiten zich bij dit gesprek aan.

Het thee of fris drinken is in beide instellingen een ongedwongen moment, tussen 15.00 en 16.00 uur. Niet alle jongeren zijn gelijktijdig aanwezig (*tijden*). De *plaats* van handeling staat niet vast waardoor het ongedwongen karakter van het theedrinken wordt benadrukt. Soms is het in de leefkeuken, soms in de zithoek. Net als bij het ontbijt zijn er in beide instellingen pedagogisch medewerkers (*actoren*) die nadrukkelijk proberen bij het theedrinken aanwezig te zijn en de jongeren aandacht te geven. Er ontwikkelt zich veelal een gesprek waarin onderhandeling, meningsvorming en kennisvergarig (hoe gaat dit, hoe kan dat?) aan de orde zijn.

Waar de jongeren alleen theedrinken, gaan ze eerder met zijn tweeën of drieën uit elkaar (*groepen*) om over gemeenschappelijke interesses of over het wonen op de instelling te praten (*handelingen*). In het laatste geval wordt er ook - soms stevige - kritiek geuit, waarbij de jongeren elkaar een hart onder de riem steken. Het theeritueel roept een huiselijke sfeer op en bevordert gemeenschapszin en groepsvorming. De groepsvorming krijgt, als de medewerkers er niet bij aanwezig zijn, door de mogelijkheid om onderling kritiek te ventileren soms een karakter van 'wij tegenover zij' (*handelen*).

De maaltijd

Hét grote dagelijks terugkerende ritueel in beide instellingen is de maaltijd. Alle aanwezige jongeren en pedagogische medewerkers nemen eraan deel. De wijze waarop de maaltijd vorm en inhoud krijgt, blijkt tevens model te staan voor de onderscheiden visies op de pedagogische aanpak in beide instellingen. Hier volgen observaties van enkele maaltijden, eerst vanuit de ene instelling dan vanuit de andere.

Bij een van de instellingen betekent corvee dat de jongeren ook de taakverdeling rond de maaltijd aansturen:

F01 Vincent komt met de blauwe map binnen, gaat op het puntje van de bank zitten en sommeert Yayden dat hij de tafel moet dekken. Deze roept: “Nee man, ik kook vandaag voor mezelf, dat is zo afgesproken!” Vincent kijkt nog eens in de map, maakt wat aantekeningen en zegt: “Opgelost, jij hebt nu twee keer stofzuigen.” Yayden mompelt instemmend (rtf1:42; 78:78).

In deze instelling zijn er twee wooncompartimenten met in het keukendeel twee eettafels. Deze staan normaal apart van elkaar. Bij het eten gaan de jongeren wisselend of aan de ene, of aan de andere tafel zitten. Er zijn zes jongeren per woongroep. Inclusief leiding en eventuele gasten zijn er dus vier of vijf eters aan een tafel. Aan een van de tafels eet de pedagogische medewerker mee, de andere tafel is door alleen jongeren bezet. De pedagogische medewerker roept wanneer het etenstijd is en na enig aandringen zoeken de jongeren een plek, die per keer kan wisselen (*“Kom maar bij ons zitten, kom maar bij ons zitten”*, roept Lalita tegen me; rtf.1; 131:131). Een van de jongeren stuurt tot slot de corvee aan.

F02 “We hebben nu het momentje”, roept pedagogisch medewerker Joel, “iedereen stil!” Aan de andere tafel doen de jongeren de ogen even dicht. Het Turkse meisje kijkt stil voor zich uit. Het eten verloopt plezierig. Een enkele keer wordt er vanaf de andere tafel met eten gegooid. Bruine bonen en aardappelpuree. Als het eten op is, haalt Vincent de corveemap tevoorschijn en verdeelt de taken. Er wordt wat gediscussieerd omdat niet alles strookt met de plannen die ieder voor die avond heeft. De verdeling van afruimen, vaatwasser inruimen en stofzuigen is echter snel voor elkaar (rtf1:247; 522:522).

Bij deze instelling wordt aan het begin en einde van de maaltijd om stilte gevraagd. Een enkele maal vraagt een van de jongeren of hij mag bidden:

F03 “We hebben weer een moment!” roept Joël. “Maar wel ierbiediggg” roepen de jongens. “Ja, ierbiediggg”, wordt er weer geroepen. “Zal ik bidden?” vraagt Nasef. Dat mag. De ogen gaan dicht, maar er wordt door de jongeren nog twee keer een valse start geconcludeerd. Iedereen zou niet ‘stil en ierbiddiggg’ zijn. Dan lukt het. Nasef doet een kort gebed: “Dank u wel God dat u zo goed bent. Dank u wel dat u ook voor

ons zo goed bent. Amen” (rtfi:46; 82:82). Later glundert hij tegen me: “Ja, dit doe ik als moslim!, maar als ik het zo doe vindt iedereen het mooi!” En: “Als ik christen was, dan zou ik het beste kunnen bidden” (rtfi:245; 517:517).

In de andere residentiële voorziening is er geen sprake van meerdere wooncompartimenten. Het is een groot en aangepast woonhuis met ruimte voor zes vaste plaatsingen van jongeren plus ruimte voor drie tijdelijke crisisplaatsingen. Er is één grote eettafel waaraan de aanwezige jongeren met de leiding gezamenlijk eten. De jongeren hebben een vaste plaats aan tafel.

De pedagogisch medewerkers hebben tijdens de maaltijd duidelijk de leiding. Het is de bedoeling dat de jongeren, voordat zij aan tafel gaan, zich in het woongedeelte verzamelen, zodat het aan tafel gaan zelf rustig verloopt. De pedagogische medewerker schept voor ieder afzonderlijk het eten op:

F04 *We verzamelen ons voor het eten in de zithoek, of toch ook weer niet.* Als er net een paar jongeren zitten, roept Fia: “Kom ook maar gelijk aan tafel, alles is klaar.” Aan tafel zitten Ivette, Inez en Emma - alle drie stevig opgemaakt - en Mehmed en Milan. Verder de pedagogische medewerkers Fia en Jannes en ik (rtf2:138; 368:368).

Jannes staat op en vraagt de borden. Een voor een schept hij op, telkens vragend of het genoeg is. Als iedereen eten heeft zegt Jannes: “Ik zeg: eet smakelijk.” Daarmee is de maaltijd geopend (rtf2:12; 33:33).

De rust aan tafel en de tafelmanieren worden goed bewaakt:

F05 Tijdens het eten hebben Fia en Mehmed een woordspel. Mehmed: “Wat jij bedoelen, ik jou niet begrijpen?” Dit gaat een paar keer heen en weer. Fia: “Ja, nu is het genoeg Mehmed.” Als deze dat niet direct oppikt, maar zijn zin nog een keer herhaalt, zegt Jannes: “Mehmed, nu stoppen. Dit was de laatste keer en anders ga je naar boven. Je weet de consequentie!” Mehmed valt even stil. Ook de andere jongeren zwijgen. Mehmed herpakt zich en doet later weer gewoon mee aan het tafelgesprek (rtf2:152; 409:411).

Tot slot van de maaltijd volgt er in deze instelling een minutieuze planning van de avondactiviteiten:

FO6 Na het eten wordt er niet direct van tafel gegaan, maar pakt Fia de lijst voor de avondplanning, een geruit A4-blad. Ze vraagt de jongeren een voor een hoe ze de avond gaan invullen. “Wanneer doe je je taak?” “Hoe lang doe je daarover?” “Poolen, met wie?” “Hoe lang ga je dat doen?” Ook de lengte van de douchetijd wordt genoteerd. Vanaf een uur of acht tot bedtijd plannen de meesten televisiekijken. Tot slot wordt ieder naar zijn taak gevraagd: “Wie heeft taak zeven?” “Wat is dat ook weer?” “Prullenbakken legen”. “Hoort daar ook de keuken dweilen bij?” (rtf2:2; 15:16).

De wijze waarop de maaltijd in beide instellingen vorm en inhoud krijgt, laat kenmerkende verschillen zien. Met behulp van de genoemde elementen van het ritueel van Grimes (2014, p. 235) volgt hier een analyse van de maaltijden in beide instellingen:

Tijden: De maaltijd vindt plaats op de breuklijn van middag en avond. In een van de instellingen wordt om 17.00 uur gegeten, waarna de jongeren het ‘kamermoment’ (een uur op de eigen kamer verblijven) hebben. In de andere instelling is het kamermoment vooraf aan de maaltijd, van 16.30 uur tot 17.30 uur. Om 17.30 uur vindt dan de maaltijd plaats.

Objecten: De instelling met twee wooncompartimenten heeft per eenheid twee eettafels staan, waarbij aan iedere tafel 4 tot 5 personen kunnen zitten. Beide tafels zijn gedekt met schalen met eten.

De andere instelling heeft een zeer grote rechthoekige tafel waaraan 12 personen kunnen. Iedereen eet aan deze tafel.

Plaatsen. In beide instellingen is de vaste eethoek verbonden met het open woongedeelte. De plaats van de *actoren* (Grimes, 2014, p. 238: ‘Who sits beside whom?’) is door het onderscheid in een of meerdere eettafels (*objecten*) verschillend. In de instelling met meerdere wooncompartimenten zitten de jongeren aan verschillende tafels, waarbij ze per maaltijd kiezen waar ze gaan zitten. In de instelling met de grote eettafel heeft iedere jongere zijn vaste zitplaats.

Actoren. De actoren bij de maaltijd zijn de aanwezige jongeren en pedagogische medewerkers. De rollen die zij hebben in beide instellingen zijn verschillend. Bij een van de instellingen wordt door de pedagogische medewerker aan het begin en einde van de maaltijd om stilte voor gebed gevraagd. Het is de jongeren vrij hiervan gebruik te maken. Soms vraagt een van de jongeren of hij mag bidden. Veelal is er sprake van stilte waarbij enkelen de ogen sluiten. Aan het eind van de maaltijd is er weer stilte voor gebed. De pedagogische medewerker heeft tijdens de maaltijd een onderge-

schikte rol. Hij praat mee aan de tafel waar hij zit, maar heeft geen centrale leiding. Bij ongeregelde heden grijpt hij in. De jongeren scheppen zelf hun eten op en hebben zelf de leiding over de tafelgesprekken, al was het maar omdat aan een van de tafels geen pedagogische medewerker zit.

De andere instelling heeft een grote eettafel met vaste plaatsen voor de jongeren. Een van de dienstdoende pedagogische medewerkers schept voor iedereen het eten op en opent de maaltijd met een 'smakelijk eten'. De aanwezige pedagogische medewerkers hebben tijdens de maaltijd duidelijk de regie. Ze leiden het tafelgesprek, brengen bij stiltes gespreksonderwerpen in en geven tijdens het eten berispingen of instructies met betrekking tot tafelmanieren.

Handelingen. De maaltijd als geheel, als 'rituele handeling', heeft, ook gelet op de hiervoor besproken elementen van het ritueel, in beide instellingen een eigen karakter. Dit wordt duidelijk in de volgende analyse:

(de twee onderscheiden instellingen zijn met en x en o gemarkeerd)

1. In beide instellingen wordt het eten gekookt en klaargezet door de hulpkracht. In een instelling worden de jongeren hierbij actief ingezet.
2. Voor etenstijd wordt in beide instellingen de tafel - volgens de orde van het corveerooster - gedekt door enkele jongeren.
3. In instelling x verzamelen de jongeren zich vooraf aan de maaltijd in de woonkamer, om daarna gelijktijdig en ordelijk aan tafel te gaan. Bij instelling o wordt geroepen dat het etenstijd is en schuiven de jongeren direct aan.
4. In instelling o zitten de jongeren aan twee verschillende tafels en is het vrij waar ze gaan zitten. Bij instelling x is er sprake van één grote tafel met vaste zitplaatsen.
5. In instelling o wordt de maaltijd geopend en gesloten met stilte voor gebed. Bij instelling x wordt de maaltijd geopend en gesloten met een 'smakelijk eten' en 'goede bekomst'.
6. In instelling o is er geen sprake van duidelijke tafelleiding door de pedagogische medewerkers. De jongeren scheppen zichzelf het eten op en entameren zelf de gesprekken die ze hebben. Er zijn tijdens het eten weinig directieven door de pedagogische medewerker. Bij instelling x heeft de pedagogische medewerker duidelijk de tafelleiding. Hij/zij schept het eten op en heeft bij het voeren van het tafelgesprek een nadrukkelijke rol. Er worden duidelijke directieven gegeven ten aanzien van tafelmanieren ('bord leegeten', 'met mes en vork eten', 'niet met volle mond praten', etc.).

7. In instelling o is een van de jongeren de weekverantwoordelijke voor het corveerooster. Hij of zij ziet erop toe dat de taken, die vooraf verdeeld zijn, gedaan worden. Bij onduidelijkheden of tussentijdse veranderingen in het rooster, heeft hij of zij de taak dit in goede banen te leiden. Bij instelling x herinnert de dienstdoende pedagogische medewerker de jongeren aan hun taken.
8. Bij instelling x wordt na afronding van de maaltijd met iedere jongere doorgenomen wat zijn of haar voorgenomen avondprogramma is. Dit wordt nauwgezet genoteerd. Ieder noemt wat hij die avond nog wil doen, en hoeveel tijd dat inneemt (bellen, douchen, computeren, tv-kijken etc.). Bij instelling o gebeurt dit niet. Met inachtneming van de huisregels zijn de jongeren er vrij om te doen wat ze willen. Als ze de woonvoorziening willen verlaten, moet dat in beide instellingen overlegd worden.
9. De meer gestructureerde en directieve aanpak door pedagogisch medewerkers rond maaltijd en corvee in instelling x maakte dat de geobserveerde maaltijden daar in hoofdlijn een rustig verloop lieten zien, ook wat betreft de tafelgesprekken. De grotere ruimte voor zelfsturing en eigen verantwoordelijkheid bij de andere instelling (o) zorgden - ook door de meerdere tafels - voor een bij tijden dynamisch karakter van de maaltijden. Onverwachte acties van jongeren kregen meer ruimte, waardoor makkelijker hilariteit maar ook conflict kon ontstaan.

De avondmaaltijd is hét grote ritueel op de dag waarbij iedereen aanwezig is: pedagogisch medewerkers en de jongeren. Als complex handelingsgeheel is de wijze waarop dit ritueel vorm en inhoud wordt gegeven in beide instellingen ingebed in een eigen pedagogische visie (vgl. par. 2.2.1, onder 'existentiële dimensie', ad b. 'cosmological axioms'). Gelet op de rol van de rituele actoren kan het onderscheid in beide benaderingen op formule worden gebracht met de tweeslag: bewonersgestuurd tegenover medewerkersgestuurd. In de ene instelling wordt tijdens de maaltijd een hoge mate van proactiviteit en zelfstandigheid van de adolescenten wordt verwacht. Er wordt slechts bij calamiteiten ingegrepen of bijgestuurd. In de andere instelling staat het aspect van opvoeding door middel van directieve sturing door de pedagogische medewerkers centraal.

Kamermoment

Het dagelijkse kamermoment is voor de jongeren in beide instellingen een ritueel dat typisch is voor het wonen in de residentiële jeugdhulp. Het ka-

mermoment heeft de lengte van een klokuur en houdt eenvoudig in dat de jongeren alleen op hun eigen kamer zijn. Het kamermoment zelf (het op de kamer zijn van de jongere) maakte geen deel uit van de observaties, maar wel de context waarin het plaatsvond.

Het kamermoment blijkt tijdens de observatieperiode in beide instellingen voor de jongeren geen punt van discussie. Een enkele keer worden ze eraan herinnerd om naar hun kamer te gaan, maar dat is het dan ook. Soms is er nog even wat onderling rumoer tussen de kamergenoten:

F01 De jongeren hebben van 16.30 tot 17.30 uur kamermoment. Het is rustig beneden. Als er toch rumoer van boven te horen is, zegt stagiaire Aban: “Ik zal eens gaan horen?” Als ik iets later de kantoorruimte uitloop richting keuken, staat Aban half op de trap te luisteren. Hij glimlacht naar me (rtf2:32, 67:67).

Het kamermoment dient meerdere doelen. Een daarvan is het opruimen en schoonmaken van de eigen kamer:

F02 Voor 18.00 uur zet Karl vier emmers met warm water en een vaatdoek klaar. “Ik weet niet of de anderen op deze afdeling dat ook doen, maar ik geef ze altijd een emmer mee”, zegt hij. De jongeren pakken hun emmer en gaan naar boven (rtf1:213, 414:417).

Andere doelen van het kamermoment voor de jongeren zijn: huiswerk maken en tot rust komen. Dat is niet voor alle jongeren duidelijk:

F03 “Waarom moeten wij om zes uur eigenlijk een uur naar boven?”, vraagt Julia. Marja antwoordt: “Zeg nou zelf, als jullie een uurtje op je kamer zijn geweest, komen de meesten toch rustiger beneden? Het is toch goed om even tot rust te komen?” Julia: “Jawel, ik vind het ook niet erg om op mijn kamer te zitten, maar ik vind het niet leuk als het moet (glimlacht dromerig). Als dingen moeten, vind ik ze gewoon niet leuk” (rtf1:147, 280:280).

Het kamermoment van de jongeren betekent ook rust in de gemeenschappelijke ruimte. De pedagogisch medewerkers werken op kantoor of nemen koffiepauze.

Het ritueel karakter van het kamermoment moet niet worden onderschat. Het is een dagelijks terugkerend fenomeen van een klokuur op dezelfde *tijd*

waarin de jongeren geacht worden zich terug te trekken in de meest eigen leefomgeving: hun kamer (*plaats*). Hoofddoel van dit kamermoment is dat de jongeren individueel tot rust komen. Huiswerk maken en het schoonmaken van de eigen kamer zijn de meer praktische doelen van dit moment (*handelingen*).

Als typisch voor het wonen in de residentiële jeugdhulp, bevestigt het kamer-rustmoment de jongeren in hun bijzondere positie van het wonen in een residentiële woonvoorziening. Als 'moment voor zichzelf' helpt het de jongeren (*actoren*) om tot rust te komen en zo om 'voort te gaan' (vgl. FO3). In de interviews bevestigen de jongeren dat bij stress of verdriet hun kamer de eerste plaats is om tot rust te komen (rtf-3:73; 453:453).

Avond-tv

De centrale avondactiviteit met een terugkerend karakter en verwijzende betekenis is niet eenvoudig vast te stellen, terwijl het gelijktijdig duidelijk is dat 'de avonden' voor de jongeren belangrijk zijn. De avonden in beide instellingen worden door de jongeren gevuld met allerlei individuele of gezamenlijke activiteiten: computeren, spelletjes doen (wanneer er spelletjes werden gespeeld, werd dat altijd voorgesteld door een pedagogische medewerker), sporten, tv-kijken, iets drinken. Evenals bij de maaltijd, plannen de jongeren in een van de instellingen hun avondactiviteiten vooraf. Bij de andere instelling is dat niet het geval. De gehele observatieperiode overziende, blijkt het samen tv-kijken voor de jongeren de meest centrale avondactiviteit. Hier volgen vier observaties die model staan voor meerdere.

De eerste observatie is een voorbeeld van hoe het tv-kijken zorgt voor emotionele ontlading bij de jongeren en voor steun zoeken bij elkaar.

FO1's Avonds wordt er tv-gekeken. Desi komt binnen vanaf haar kamer en gaat in de zitzak voor de tv zitten. Lalita zit voor de computer, maar komt er ook bij. Tegen Desi: "Hé Desi, ik moet je straks iets heel grappigs vertellen...", *een typisch zinnetje voor Lalita*. GTST is op de tv. Desi gaat erin op. Er wordt iemand een moord verweten, waarvoor hij zijn 'goede redenen' niet zegt. Desi windt zich op: "Zeg dan, zeg dan, zeg dan!" roept ze hem toe. Later volgt er een programma waarin verslaafden worden geholpen met afkicken. Het gaat om een verslaafde moeder. Desi volgt het met inspanning. "Als mijn moeder verslaafd was, maakte ik haar dood, echt waar..." roept ze. (De moeder van Desi is alcoholverslaafd.) Het programma heeft geen happy end. De moeder valt terug in haar verslaving. Desi wordt steeds luidruchtiger en schreeuwt

onverstaanbare klanken, lacht luid met haar hoofd in de nek en probeert Lalita mee te krijgen. Pedagogisch medewerker Joël maant tot kalmte (rtf1.108, 199:199).

Het volgende fragment toont hoe het tv-kijken door de pedagogische medewerkers wordt gebruikt om meningsvorming te bevorderen en voor opvoedkundige interventies:

F02 In GTST is een echtscheiding gaande en de vrouw wil een hoge alimentatie. De man in kwestie vindt het onzin en zegt dat ze gewoon kan werken. Pedagogisch medewerker Fia vraagt: : Wat vinden jullie daarvan? Moet die vrouw een hoge alimentatie of heeft die man gelijk? Er wordt wat heen en weer geroepen. “Ze moet gewoon gaan werken en niet zeuren”, roept Lianne vanaf de grote tafel. Milan vindt juist dat ze “moet zien te krijgen wat ze krijgen kan. Zo gaat het nu eenmaal.” Lianne roept: “Je moet gewoon oppassen voordat je met iemand samengaat en voordat je met iemand neukt.” Pedagogisch medewerker Harold reageert: “He he, dat woord kennen we hier niet.” Louise: “O nee? Welk woord dan?” Harold: “Wij praten hier over seks hebben.” Lianne: “Nou, wij niet, wij zeggen gewoon neuken” (rtf2:43, 87:88).

Het tv-kijken leidt tussen de jongeren onderling tot allerlei discussies over uiterlijk en leefstijl:

F03 Het is 20.00 uur. *Tijd voor GTST. Echtscheidingen en verliefdheden, diefstallen en ruzies.* We zitten in een grote U-vorm voor het plasma-scherm. Het zit vol. De meisjes discussiëren over wat een mooie meid is. “Vind je dat een mooie meid? Nee, joh, ben je gek, met die dunne kop?” Ina: “Ik zou in ieder geval nooit mijn lippen zo opspuiten, echt belachelijk!” Inez: “Nou, ik denk dat ik het later wel doe.” Ina: “Echt?” Inez: “Nou ja, kijk nou eens naar die dunne lippen van mij, dat is toch niet mooi...” Het meisje met de opgespoten lippen verschijnt weer in beeld. Inez: “Kijk dan, dat staat toch mooi!”... Het gesprek gaat verder over het gebruik van make-up waarbij ook de jongens zich in het gesprek mengen (rtf2:79, 168:170).

Opvoedkundige interventies zijn verschillend van karakter. Was in fragment F02 sprake van een directe interventie ten aanzien van het taalge-

bruik van een jongere, bij het kijken van tv-programma's die pedagogische medewerkers kwetsiefs vinden, is hun reactie indirect:

FO4 19.30 uur. Er wordt tv-gekeken. 'Start up', een soort 'Goede tijden slechte tijden' voor jongeren. Er volgt een scene waarin twee jongeren het voor het eerst met elkaar doen. Veel gestuntel. Milan lacht verbaasd: "Wat nou, ik zou het wel weten!" Inez die naast hem zit: "Wat zou jij weten?" Milan: "Nou, als een meisje je uitnodigt: gelijk doen!" Het programma wordt met veel commentaar gevolgd. Ondertussen komt pedagogisch medewerker Harold er even bij zitten, schudt zijn hoofd en loopt weg. Pedagogisch medewerker Aletta gaat aan het begin van de scene met de jongeren Emma en Yvette folderen. Ze zegt: "Nou, wij gaan niets missen denk ik" (rtf2:142, 381:381).

Dé gezamenlijke avondactiviteit in beide instellingen is tv-kijken. Overigens is er bij een van de instellingen in de directe omgeving geen aantrekkelijke hangplek waar de jongeren even naartoe zouden kunnen gaan. Bij de andere instelling mochten de jongeren - mits gemeld - naar het winkelcentrum gaan of een rondje lopen. De mogelijkheid van 'indoor and outdoor rituals' worden bepaald door de aanwezigheid van 'indoor and outdoor places' (Grimes 2014, p. 239). En van de toestemming om daarvan gebruik te maken uiteraard.

Ten aanzien van de vier gekozen observaties het volgende. In beide instellingen is de tv een grote flatscreen (*object*) die in het woongedeelte (*plaats*) centraal aan de muur hangt. De makkelijke stoelen en lage tafel staan er in een U-vorm voor geplaatst (*objects*). Het tv-kijken start meestal vanaf 20.00 uur, maar dat kan ook later zijn (*tijden*). De aanvangstijd kan wisselen en de jongeren en pedagogisch medewerkers (*actoren*) lopen bij deze activiteit in en uit. Bij de avondactiviteit zijn de jongeren de centrale actoren. Onder andere doordat de jongeren het gezamenlijk tv-kijken en discussiëren zelf waarderen, maar ook door de inhoud van de gesprekken en discussies, heeft dit ritueel een sterk groeps- en identiteitsvormend karakter: dit ben ik, dit zijn wij. Hier past de uitspraak van Grimes: 'adolescents initiating adolescents'. Inhoudelijk gaat de belangstelling van de jongeren uit naar uitsluitend (semi-)amusement. In de observatieperiode gebeurde het niet dat er naar programma's werd gekeken waarbij nieuwsberichten of kennisvergaring centraal stond. Wel films en series, met GTST als hoogtepunt. Met betrekking tot de ritueel geladen actie van het tv-kijken als geheel (*han-*

delingen) valt wat betreft de jongeren als *actoren* het volgende op: door de voorkeur voor een programma als GTST, waarin het leven zelf gethematiseerd wordt, wordt regelmatig de directe leefwereld van de jongeren geraakt. Dit leidt meermalen tot emotionele ontlading (FO1) en soms heftige meningsuitwisselingen. De gesprekken die ontstaan, betreffen waarden en normen die de jongeren (*groepen*) gezamenlijk delen of juist bediscussiëren. Leefstijl maakt hier een belangrijk onderdeel van uit. Er zijn onder andere discussies over het gebruik van botox en hoe om te gaan met seksualiteit (FO3 en FO4). Wat betreft de pedagogische medewerkers als *actoren* valt op dat zij tijdens het tv-kijken discussie en meningsvorming bevorderen door de jongeren naar hun mening te vragen en daarover met hen in gesprek te gaan. FO4 laat zien hoe pedagogische medewerkers aan de jongeren laten merken dat zij de inhoud van bepaalde programma's kwestieus vinden. Tijdens de observatieperiode gebeurde het niet dat groepsleiders het kijken van bepaalde programma's expliciet ter discussie stelden.

Bedtijd

Het laatste terugkerende moment op een dag dat hier aandacht vraagt, is het naar bed gaan van de jongeren. De beide instellingen hanteren verschillende regels. Bij de ene instelling gaan de jongeren afhankelijk van hun leeftijd tussen 21.00 en 22.00 uur naar hun kamer. Bij de andere instelling gaan alle jongeren tegelijk om 22.00 uur naar bed.

De eerste twee observaties laten zien hoe de jongeren in de instelling waar de bedtijd leeftijdsafhankelijk is, de grenzen van de bedtijd opzoeken. Ook sluiten de jongeren bondjes om de bedtijd op te rekken.

FO1 Pedagogisch medewerker Karl maant Nasef op te schieten. Hij moet naar bed. Nasef: "Ja, ik moet nog even op de computer, anders weet mijn vriendin niet dat ik kom!" Karl: "Nasef, jij bent echt erg. Echt erg. Jij weet alles op te rekken." Nasef met charmante glimlach: "Wat nou, het is echt waar, ze moet toch weten dat ik kom?" Karl: "Oké, we spreken af dat je..." (rtf1:206; 398:398).

FO2 Het is 21.40 uur. Door de drukte heen roept Desi tegen Lalita: "O, we mogen vandaag later naar bed. Dat is beloofd!" Lalita komt eraan lopen. "O ja, dat is waar", zegt ze, en vervolgt: "Nou ja, eigenlijk weet ik het niet, maar als jij het zegt..." Pedagogisch medewerker Muin maant ze iets later om naar bed te gaan, maar Desi houdt hem de belofte voor. Muin stemt in. Later zegt hij tegen mij: "Ik ga voor die 10 minuten geen

hele strijd met Desi aan. Nu maar even gezellig houden” (rtf1:237; 466:467).

De volgende observatie staat model voor het geordend naar bed gaan in de andere instelling:

FO3 Kwart voor tien gaan enkelen vast hun zelfevaluatie invullen (het goed bijhouden daarvan leidt tot ‘privileges’). Tegen tien uur breekt iedereen op. Het tv-programma wordt zonder morren afgesloten. Mehmed komt uit de keuken om me een high five te geven (rtf2:130; 330:330).

Een laatste observatie van een persoonlijk en religieus bedtijd ritueel:

FO4 Het is 10.00 uur. Ieder gaat naar boven. In de keuken heb ik een praatje met Fia. Ondertussen komt Jannes beneden. “Fia, weet jij waar het oosten is?” Fia: “Nee, hoezo?” Jannes: “Nou, Inez wil bidden en dat moet met het gezicht naar het oosten”. Ik: “Maar ze woont hier toch al een tijdje, dan weet ze dat toch?” Jannes: “Ja maar ze bedenkt nu dat ze dat weer wil”. Fia lacht: “Nou, dat zal haar echt niet gaan helpen hoor...” Jannes bedenkt dat hij misschien wel een kompas op zijn telefoontje heeft en dat hij er wel uitkomt (rtf2:66; 134:134).

Tot zover de observaties. Het naar bed gaan in beide instellingen verloopt verschillend en het ritueel gehalte ervan is wisselend. Wat betreft het element ‘handelen’ valt op dat de verschillende regelgeving in beide instellingen, c.q. de structuurbepalende factoren van dit bedtijd-moment, grote gevolgen heeft voor het verloop ervan. De meer persoonsgerichte benadering waarbij de jongeren (*actoren*) op verschillende *tijden* naar bed gaan, maakt dat zij op het moment zelf onderhandelingsruimte zoeken, die soms creatief wordt benut (FO1 en FO2), maar soms ook onrust veroorzaakt. In de andere instelling gaan de jongeren (*actoren*) allen gelijktijdig om 22.00 uur (*tijden*) naar bed en is de aansturing daarvan directief. Dit maakt dat het bedtijdmoment opvallend rustig verloopt. Soms is er sprake van een enkele herhaalde oproep door de pedagogische medewerkers (*actoren*), maar om 22.00 uur gaat de tv uit en gaan de jongeren zonder gemor naar bed. Het systeem waarbij met goed gedrag privileges verdiend kunnen worden lijkt hieraan bij te dragen (FO3). Het naar bed gaan zelf gaat in beide instellingen gepaard met een korte groet of gebaar vanuit de jongeren en pedagogische medewerkers (*handelingen*; FO3). Fragment FO4 toont hoe jongeren op hun

kamer eigen rituelen uitvoeren. In het hoofdstuk over rituelen met een spirituele dimensie wordt hierop teruggekomen.

2.4 DAGELIJKSE RITUELEN EN ORTHOPEDAGOGISCHE BASISZORG

In deze paragraaf wordt ingegaan op hoe de vormgeving van de beschreven rituelen zich verhoudt tot algemene inzichten op het gebied van orthopedagogische basiszorg. Het gaat daarbij om inzichten in hoe het dagelijks leefklimaat (van ontbijt tot bedtijd) in de instellingen voor residentiële jeugdhulp op pedagogisch verantwoorde wijze vorm kan krijgen (het eerder genoemde care-aspect). Daarmee wordt ingegaan op deelvraag vier van dit onderzoek, namelijk het perspectief van de pedagogisch medewerkers op de beschreven rituelen. Welke is hun rol daarbinnen? Hoe stemmen zij af op ritueel handelen van de jongeren? En: hoe zouden zij dat willen en kunnen doen? Eerst wordt ingegaan op de literatuur over en het onderzoek naar de orthopedagogische basiszorg.

Orthopedagogische basiszorg

In de literatuur over opvoeding en opvoedingsvraagstukken is er brede overeenstemming over het feit dat het opvoedgedrag van ouders slechts een van de factoren is die de ontwikkeling van een kind bepalen. De ontwikkeling van een kind wordt gezien als het resultaat van complexe interacties tussen het kind en de context waarin het opgroeit (familie/school/vrienden/dorp of stad). Het opvoedgedrag van ouders is binnen het geheel van die complexe interacties uiteraard een belangrijke factor. Maja Deković (Boer, Huisman & Deković, 2015, p. 60) onderscheidt in haar bespreking van opvoeding in het normaal functionerende gezin twee opvoedingsdimensies: ondersteuning en controle. De dimensie ondersteuning betreft gedragingen als bemoedigen, accepteren, helpen, samenwerken, affectie tonen en goed reageren op signalen die het kind afgeeft. Binnen de dimensie ondersteuning worden de affectieve behoeften van het kind bevredigd en wordt een verzorgende en beschermende omgeving gecreëerd. Hierdoor wordt het kind in staat gesteld om te leren en zich als individu te ontwikkelen. Bij de dimensie controle hoort 'het sturen van het gedrag van het kind'. De functie van deze dimensie is dat maatschappelijk relevante kennis, inclusief waarden en normen worden overgedragen en dat er structuur geboden wordt. Het kind leert zich af te stemmen op regels en omgangsvormen in de maatschappij.

Over de uitvoering van de dimensie controle bestaan tegenstrijdige opvattingen (Boer e.a., 2015, p. 60). Soms valt daarbij de nadruk op de negatieve aspecten van controle. Dan moeten strikte regels die geen bewegings-

vrijheid toelaten, en het toepassen van macht in de vorm van straf en verbieden, het ontgelden. In een dergelijk geval wordt gesproken van autoritaire controle. De tegenhanger daarvan is autoritatieve controle. Bij autoritatieve controle krijgt het kind uitleg waarom het iets wel of niet mag. Het krijgt de nodige informatie en aanwijzingen en er wordt een beroep gedaan op zijn of haar eigen verantwoordelijkheid en zelfstandigheid. De verschillende wijze waarop de dimensies ondersteuning en controle in de opvoedpraktijk worden uitgewerkt, brengt Deković (Boer e.a., 2015, p. 61) tot een onderscheid in vier opvoedstijlen: de autoritaire, de autoritatieve, de permissieve en de onverschillige opvoeding.

Autoritaire opvoeding gaat uit van weinig overleg en veel grenzen en beperkingen opleggen. Er wordt directe gehoorzaamheid geëist. Autoritatieve opvoeding combineert warmte en ondersteuning met grenzen stellen en controleren. Permissieve opvoeding is warm en accepterend, maar stelt nauwelijks eisen, legt geen straffen op en heeft een hoge tolerantiegraad. De onverschillige opvoedingsstijl ten slotte is weinig betrokken en zonder interesse. Ze is niet ondersteunend en niet controlerend. Het kind wordt aan zijn lot overgelaten.

Jongepier, Struik en Helm (2010) noemen met het oog op de pedagogische basiszorg in leefgroepen in de residentiële jeugdhulp drie basale pedagogische principes die feitelijk een uitwerking zijn van de genoemde tweeslag ondersteuning en controle. De principes die zij noemen, zijn: - veiligheid en ondersteuning bieden, - ruimte scheppen voor leren en ontwikkelen, - regels en grenzen stellen. Deze uitwerking biedt concrete aangrijpingspunten voor het pedagogisch handelen. Het is wel van belang te zien dat de opvoedsituatie in de vrijwillige residentiële jeugdhulp wezenlijk verschilt van opvoeding in de thuissituatie. Ter onderscheiding van opvoeding thuis, geldt voor de opvoedsituatie in de residentiële jeugdhulp dat: - jongeren er voor een relatief korte periode wonen, - zij worden opgevoed door professionele opvoeders, - de jongeren een wezenlijk verschillende voorgeschiedenis hebben, - elke jongere zijn eigen problematiek heeft die in het heden doorwerkt, - de jongeren tegelijkertijd opgevoed en behandeld worden.

Voor de residentiële jeugdhulp geldt dat er geprobeerd wordt de jongeren een zo normaal mogelijke woonplek te bieden terwijl er daarnaast tegelijk doelgericht hulp verleend wordt. Kok (1997) spreekt bij opvoeding in de residentiële jeugdhulp dan ook van 'specifiek opvoeden' en maakt daarbij onderscheid in drie strategieën. Bij de 'eerstegraadsstrategie' gaat het om zorgvuldig pedagogisch handelen - orthopedagogische basiszorg - dat afgestemd is op dat wat deze jongeren in deze situatie nodig hebben. Dit stelt

aan de pedagogische medewerker speciale eisen wat betreft houding en vaardigheden. Als er, naast het wonen in de leefgroep en de specifieke opvoeding daar, sprake is van gerichte therapieën voor individuele jongeren (bijvoorbeeld psychomotorische of creatieve therapie) dan is er sprake van een 'tweedegraadsstrategie'. Wordt er vervolgens *in* de leefgroep door de pedagogische medewerker bij een jongere specifiek afgestemd op wat deze in zijn therapie heeft geleerd, dan noemt Kok dat een 'derdegraadsstrategie'. De genoemde eerstegraadsstrategie, de orthopedagogische basiszorg, heeft betrekking op het dagelijks leefklimaat waarbinnen de jongeren zo gewoon mogelijk opgroeien. Dit dagelijks leefklimaat staat in deze studie centraal.

Jongepier en Struik (2008) constateren dat in de residentiële jeugdhulp 'gewoon opgroeien' veelal staat tegenover 'behandelen', waarbij het accent dan op 'behandelen' zou liggen. Huiselijkheid, sfeer en warmte, routine en ontwikkelingsstimulering krijgen hierdoor minder aandacht. Ze constateren dat het lastig is het alledaagse leven in de groep in een methode te vangen en zo tot onderwerp van visie- en kwaliteitsontwikkeling te maken.

Behalve dat het lastig is het alledaagse leven in een methode te vangen, is er nog weinig onderzoek naar dit alledaagse leven geweest. Dit raakt het punt dat in de inleiding op dit hoofdstuk al werd genoemd. Het alledaagse is lange tijd buiten de aandacht van wetenschappelijk onderzoek gebleven. Ten aanzien van de praktijk van de residentiële jeugdhulp merken Harder, Knorth en Zandberg (2006) op dat onderzoek naar het primaire proces tussen jeugdigen en hulpverleners schaars is. Tegelijkertijd constateren zij dat de werkzaamheid van specifieke interventies mede afhankelijk is van het primaire proces als 'algemeen werkzame factor'.

Dat het primaire proces een factor van belang is, blijkt ook uit de studie van Boendermaker e.a. (2013), waarin zij een overzicht geven van onderzoek naar werkzame factoren in de residentiële jeugdhulp. Het bedoelde document met de titel 'Residentiële jeugdzorg: wat werkt?' maakt onderscheid tussen cure (genezen) en care (verzorgen). Bij cure gaat het om vermindere van problemen door inzet van specifieke interventies en bij care om dagelijkse verzorging en opvoeding, ofwel; de orthopedagogische basiszorg. De schrijvers constateren dat, hoewel het cure-aspect veel aandacht krijgt, het care-aspect net zo belangrijk is. Het gaat bij het care-aspect om huiselijkheid, sfeer en warmte, ontwikkelingsstimulering en zo gewoon mogelijk opgroeien. Juist dit care-aspect stimuleert de ontwikkeling van kinderen en bepaalt goeddeels de kwaliteit van de hulpverlening.

Uitgangspunten

Wat zijn breed genomen de inhouden van dit care-aspect? De onderzoeken die Boendermaker e.a. (2013) analyseren, noemen aspecten waarvan de meesten bijeenkomen in de zes uitgangspunten voor een goed pedagogisch klimaat zoals Jongepier e.a. (2010) die onderscheiden (vgl. Strijbosch en de Greef, 2014). Voor het doel van deze studie, waarbij het gaat om onderzoek naar dagelijkse rituelen als concrete invulling van de dag, zijn deze uitgangspunten voldoende. Feitelijk zijn deze uitgangspunten toespitsingen van een aantal 'cosmological axioms', zoals in de inleiding bij de hiërarchie van Rappaport is beschreven (slot van par. 2.2.1). Het gaat om pedagogische aannames die praktisch (in 'rules') uitgewerkt moeten worden.

Nadat de zes uitgangspunten hieronder zijn beschreven worden ze toegepast op de eerder beschreven dagelijkse rituelen. Ook later in deze studie, bij de behandeling van de initiatierituelen en rituelen met een spirituele dimensie, wordt op deze uitgangspunten teruggekomen.

1. Emotionele steun en sensitieve responsiviteit. Het gaat hier om een atmosfeer van warmte en ondersteunende aanwezigheid door de pedagogisch medewerker. Jongepier e.a. (2010) merken op dat het bieden van positieve emotionele steun door pedagogisch medewerkers normaal lijkt, maar dat observaties in het dagelijks leven in de residentiële jeugdhulp tot verrassingen kunnen leiden. Reageren op negatief gedrag van jongeren blijkt bijvoorbeeld vaker voor te komen dan het bevestigen van positief gedrag. Voorwaarden voor die positieve bevestiging door het tonen van sensitieve responsiviteit liggen voor de hand: daadwerkelijke aanwezigheid op de groep, het voeren van individuele gesprekken en het aangrijpen van de dag-routine om persoonlijk contact te onderhouden.

2. Autonomie en ruimte. Krijgen de jongeren ruimte om initiatieven te ontplooien en te leren? Krijgt een puber ruimte om te experimenteren met gedrag? Mogen ze hun eigen problemen oplossen?

3. Structureren en grenzen stellen. Structuur komt vooral tot uitdrukking in een heldere dagroutine en het gezamenlijk onderhouden van regels. Een gevaar van regels is dat deze in het teken staan van beheersing en controle. Dat roept verzet op. Niet beheersing en controle, maar samenwerking en overleg komen het groepsklimaat ten goede. Overleg dient ook te gaan over wat mag en niet mag, wat kan en niet kan.

4. Informatie geven en uitleggen. Het internaliseren van regels bij jongeren kan worden bevorderd door hen de ratio van deze regels uit te leggen. Informatie en uitleg zijn essentieel voor leren en ontwikkeling. Het is op dit

punt waar autoritaire en autoritatieve opvoeding zich van elkaar onderscheiden.

5. Begeleiden van interacties tussen jeugdigen. Groepsdruk waarbij het recht van de sterkste geldt moet worden voorkomen. Het is aan de groepsleiding om de jongeren te stimuleren om naar elkaar te luisteren, met elkaar te praten en samen te werken.

6. Stimuleren en ondersteunen van interacties tussen kind en ouders. De band tussen ouders en kinderen is wezenlijk, ondanks wat eerder fout ging. Het is aan de groepsleiding om erkenning te geven en de loyaliteit van kinderen met betrekking tot hun ouders recht te doen.

2.4.1 Dagelijkse rituelen en pedagogisch handelen

In de vorige alinea's zijn zeven vaste dagelijkse rituelen binnen de residentiële jeugdhulp beschreven en besproken. Vervolgens zijn, als samenvatting van literatuur- en documentenonderzoek, de zes uitgangspunten voor een goed pedagogisch leefklimaat van Jongepier e.a. (2010) beschreven. In de taal van de rituele elementen van Grimes (2010) gaat het in deze uitgangspunten om *handelingen* van professionele *actoren* (pedagogische medewerkers).

In wat nu volgt wordt gezien op welke wijze de genoemde uitgangspunten binnen de verschillende rituelen in dit onderzoek tot uitdrukking komen.

De dagelijkse rituelen zijn voor dit doel in drie clusters verdeeld. Allereerst zijn er de rituelen die direct verbonden zijn met de lichamelijke behoefte aan voedsel of drank. Het gaat om de rituelen 'ontbijt', 'theedrinken uit school' en 'de maaltijd'. Vervolgens zijn er de twee rituelen waarmee de dag besloten wordt: 'avond-tv' en 'het bedtijdritueel'. Tot slot zijn er de twee rituelen die kenmerkend zijn voor de voorzieningen voor residentiële jeugdhulp: het 'overdrachtoverleg' en het 'kamermoment'.

Ontbijt, thee en de maaltijd

In de beschrijving en analyse van de dagelijkse rituelen ontbijt, theedrinken en de maaltijd, zijn van de zes genoemde pedagogische uitgangspunten de volgende vier het meest aan de orde: emotionele steun en responsiviteit, autonomie en ruimte, structureren en grenzen stellen, begeleiden van interacties van jongeren.

Emotionele steun en responsiviteit (1)

Wat bij eerste bestudering van de observaties van het ontbijt, thee en maaltijd opvalt, en bij de ritueelanalyse daar al duidelijk werd, is de grote invloed die de pedagogische medewerkers (*actoren*) op de vormgeving daarvan hebben. Jongepier e.a. (2010) merken bij het uitgangspunt 'emotionele steun en responsiviteit' op dat het van belang is om dagelijkse routines aan te grijpen als mogelijkheden voor persoonlijk contact. Juist dat is vooral bij ontbijt en thee een opvallend verschil in de beschreven observaties. Is de pedagogische medewerker bij ontbijt of thee vooral voorwaardenscheppend en op afroep aanwezig (Ontbijt Fo1), of neemt hij of zij volop deel aan dit ritueel (Ontbijt Fo2)? In de analyse onder 'Ontbijt Fo2' werd duidelijk hoe hier de 'atmosfeer van warmte en ondersteunende aanwezigheid' (uitgangspunt 1) concreet vorm krijgt in gerichte belangstelling voor de jongere, in helpen overzien van de dag en in het bespreken van plannen en nakomen van plichten.

Autonomie en ruimte bieden (2), Structureren en grenzen stellen (3), Begeleiden van interacties tussen jeugdigen (5)

Bij het maaltijdritueel wordt de verschillende hantering van de twee pedagogische uitgangspunten goed zichtbaar. Dit hangt samen met de verschillende visie op pedagogische basiszorg in beide instellingen. De grote plaats voor autonomie en ruimte bij de maaltijd in een van de instellingen maakt dat de jongeren meer initiatieven nemen en experimenteren met gedrag. Ze zijn zelf verantwoordelijk voor het aansturen van de corvee en onderhandelen daarover met elkaar. Ze scheppen zichzelf het eten op, ze nemen initiatief tot het openen van de maaltijd, ze zijn leider bij de gespreksvoering, ze nemen onverwachte initiatieven tijdens de maaltijd zelf. Ook leidde deze autonomie en ruimte bij tijden tot grensoverschrijdend gedrag. Op dergelijke momenten trad de pedagogische medewerker corrigerend op en wees hen op de regels. Het 'begeleiden van de interacties van de jongeren' had tijdens de maaltijden in deze instelling een reactief karakter.

De grotere plaats voor structureren en grenzen stellen in de andere instelling maakte dat de maaltijd daar rustig en geordend verliep en gaf de pedagogische medewerkers meer ruimte voor gerichte opvoedkundige interventies (o.a. tafelmanieren). De pedagogische medewerkers vulden hun rol in door het tafelgesprek aan te sturen, zodat alle tafelgenoten hieraan een bijdrage konden leveren. Die centrale rol bij het begeleiden van interacties van de jongeren had een proactief karakter.

Avond-tv en bedtijd

Autonomie en ruimte bieden (2), Structureren en grenzen stellen (3)

Net als bij de maaltijd valt bij de avondinvulling als geheel op dat deze in de ene instelling meer aan structuur en grenzen is gebonden dan in de andere. In een van de instellingen wordt aan het einde van de maaltijd de invulling van de avond zorgvuldig gepland (Maaltijd Fo6). Ook het naar bed gaan verloopt rustig doordat alle jongeren tegelijk gaan. Daaraan vooraf hebben de jongeren hun zelfevaluatiekaart ingevuld, waarmee privileges kunnen worden verdiend. De geboden structuur en de gestelde grenzen geven duidelijkheid en rust.

De grotere autonomie en ruimte in de andere instelling geeft de jongeren meer mogelijkheid eigen initiatieven te ontwikkelen (Avond-tv, zie na Fo4), maar zorgt ook hier dat jongeren grenzen opzoeken, bijvoorbeeld rond bedtijd (Bedtijd Fo2).

Begeleiden van interacties tussen jeugdigen (5)

Tijdens het tv-kijken komt het pedagogische uitgangspunt 'het begeleiden van interacties van jongeren' het meest in zicht. De tv-programma's geven regelmatig stof tot discussie (Avond-tv Fo1-Fo4) en voor zover de pedagogisch medewerkers hierbij aanwezig zijn, geven zij aanzetten tot gesprek en discussie. (Avond-tv Fo2).

Overdracht-overleg en kamermoment

Tijdens deze twee dagelijkse rituelen, kenmerkend voor het wonen in de twee residentiële voorzieningen, is de interactie tussen de pedagogisch medewerkers en de jongeren secundair. Het overdrachtoverleg gebeurt tussen de pedagogische medewerkers. Het kamermoment is in de eerste plaats een zaak van de jongeren zelf.

Structureren en grenzen stellen (3), Informatie geven en uitleggen (4)

Het overdrachtoverleg vraagt met enige regelmaat van de pedagogische medewerker dat deze grenzen stelt aan exposure-gedrag van de jongeren als deze ongevraagd binnenlopen of onnodig aankloppen en willen overleggen. Na het overleg wordt aan jongeren individueel of gezamenlijk meegedeeld wat er aan de orde is geweest en tot welke afspraken dat heeft geleid.

Het kamermoment neemt binnen de structuur van de dag een bijzondere positie in. Elke afzonderlijke jongere is een uur op zijn kamer om op te ruimen, te studeren of tot rust te komen. Structuur komt uit in dagroutine en regels, aldus Jongepier e.a. (2010). Het handelen van de pedagogische medewerkers beperkt zich hier tot het helpen handhaven van die structuur.

Ouder en kind

Het zesde en laatste pedagogische uitgangspunt van Jongepier e.a. (2010) betreft het stimuleren en ondersteunen van interacties tussen kind en ouder. Het gaat daarbij ook om het erkennen van de loyaliteit van het kind ten opzichte van de ouders. Dit werd tijdens de observaties slechts een enkele keer waargenomen, wanneer een ouder op bezoek was. De reden hiervoor is dat de observaties plaatsvonden in de algemene, voor ieder toegankelijke ruimtes. Dit uitgangspunt krijgt vooral in coachinggesprekken met de jongere en diens ouders vorm.

Vanuit ritueel perspectief is dit, zeker ook met betrekking tot de ouder-kindrelatie, een belangrijke kwestie. Eerder wees ik op de typering van familierituelen door Fiese e.a. (2002, p. 382). Bij familierituelen onderscheiden zij drie elementen: - het symbolische element: 'dit is wie wij zijn'; - het gevoelsmatige en aanhoudende element: de ervaring wordt in de herinnering herhaald en - de niet direct observeerbare betekenis die het in zich draagt. Dit laatste 'betekeniselement' wordt door de generaties heen doorgegeven.

Feitelijk zijn deze elementen een praktische vertaling van de theorie van Rappaport en Wittgenstein waarop in de inleiding van dit hoofdstuk gewezen werd. In haar (non-)verbale taal en rituelen laat de ene generatie een voetafdruk na voor de volgende generatie. Die volgende generatie kan niet anders dan zich tot die voetafdruk te verhouden.

De symboliek van een ritueel en het onderhouden en het doorgeven van een eerder toegekende betekenis aan een ritueel, hebben binnen de familiekring een radicaal ander gewicht en werking dan binnen een voorziening voor residentiële jeugdhulp. Immers, de plaatsing in een instelling voor residentiële jeugdhulp kan voor een jongere een traumatisch karakter hebben, juist vanwege die breuk met de familierituelen. De inhoud van de ervaring 'dit is wie ik ben', 'dit is wie wij zijn, en 'dit is de betekenis van de dingen' die door familierituelen wordt bemiddeld, is door de plaatsing in de nieuwe woonvorm verstoord. De elementen 'dit is wie ik ben', 'dit is wie wij zijn' en 'dit is de betekenis van de dingen' krijgen voor de jongere binnen de rituelen in de nieuwe woonvoorziening een radicaal andere betekenis.

Vanuit dat perspectief gezien is het wezenlijk dat pedagogisch medewerkers zich realiseren dat jongeren van huis uit een repertoire aan familierituelen met zich meedragen die bepalend zijn voor hun zelfverstaan en voor hun begrijpen van de werkelijkheid. Daarop professioneel afstemmen is van groot belang (vgl. Loue, 2017, p. 59).

Ter illustratie van dit betoog wijs ik eerst op een observatie en daarna op een voorval waarover een groepsleider vertelde.

Onder het bedtijdritueel Fo4 bedenkt moslima Inez dat ze weer bidden wil. Uiteraard wordt haar verteld waar het oosten is, maar een van de pedagogisch medewerkers reageert op haar behoefte om te bidden toch wat laconiek met 'dat gaat haar echt niet helpen'.

De uitspraak van de pedagogisch medewerker klinkt wat cynisch, maar het is de vraag of ze de behoefte van Inez om weer te bidden juist interpreteert. Het is immers aannemelijk dat Inez met haar avondgebed vooral teruggrijpt op een familieritueel dat zij van huis uit meekreeg. Dat familieritueel staat dan voor de elementen 'dit is wie wij zijn' en 'dit is wie ik ben'. Daarmee biedt het ritueel Inez een vorm van geborgenheid en is het wellicht ook een uiting van loyaliteit aan het ouderlijk gezin.

Een groepsleider geeft een ander voorbeeld. Een van de jongeren weigert keer op keer mee te eten. Hij wil niet aan tafel zitten en ook het eten weigert hij. Aanvankelijk wordt dit als onwillig verzet geïnterpreteerd. Echter, als een van de pedagogische medewerkers dit verbindt met loyaliteit aan de kookkunst van zijn moeder, lijkt dat (na een gesprek met de jongen) een schot in de roos.

Vanuit ritueel perspectief is hier echter meer over te zeggen. Het verzet van de jongen wijst hoogstwaarschijnlijk niet alleen op loyaliteit aan moeders kookkunst, maar ook op een ruwe verstoring van het 'dit is wie wij zijn' karakter dat verbonden was aan dat dagelijkse maaltijdritueel. Dat is waarmee de jongen zichzelf vereenzelvigd en vanuit dat perspectief gezien is er voor de jongen sprake van niet minder dan een identiteitscrisis.

Een van de werkingen van familierituelen is dat deze bij kinderen loyaliteit voor ouders en familie oproepen. Ze kunnen een aangrijpingspunt vormen voor gesprek over de beleving van die loyaliteit. De werking van familierituelen gaat echter verder. Jongeren zijn door familierituelen zichzelf en de wereld gaan begrijpen. Familierituelen dragen betekenissen over en zijn vormend van karakter (Malaquias, Crespo & Francisco, 2015). De rituelen staan voor vertrouwdheid met zichzelf en de wereld. Dit geldt voor dage-

lijkse (familie)rituelen als de maaltijd, maar uiteraard ook voor het gehele ritueel repertoire⁷ dat het levensklimaat thuis vormgaf⁸.

2.5 RESUMÉ

Met behulp van de elementen van het ritueel (Grimes, 2014) zijn in dit hoofdstuk een aantal cyclische dagelijkse rituelen binnen de instellingen voor residentiële jeugdhulp beschreven. Vervolgens is geanalyseerd hoe de zes uitgangspunten voor een goed pedagogisch klimaat (Jongepier e.a., 2010) binnen deze rituelen vorm krijgen. De resultaten van dit onderzoek worden hier puntsgewijs weergegeven.

- In beide instellingen voor residentiële jeugdhulp werden dezelfde zeven dagelijkse rituelen aangetroffen. Het zijn: ontbijt, overdracht van leiding, theedrinken uit school, de maaltijd, het kamermoment, avond-tv en bedtijd.
- De verschillen in vormgeving van dezelfde rituelen in beide instellingen zijn in belangrijke mate te herleiden tot verschillende pedagogische visies van waaruit wordt gewerkt. Een van beide instellingen werkt vanuit een benadering met veel ruimte voor eigen initiatief en zelfstandigheid voor de jongeren. De andere instelling werkt met een meer disciplinerende aanpak waarbij sturing en beloning van goed gedrag vaste instrumenten zijn⁹. Daarnaast wordt het verloop van de rituelen en de betekenis die deze voor de jongeren hebben, mede bepaald door de visie en persoonlijke taakopvatting van individuele pedagogisch medewerkers (actoren). Onder andere bij het ontbijt en theeritueel werd dit duidelijk.
- Binnen de onderscheiden rituelen zijn de door Jongepier e.a. (2010) geselecteerde 'uitgangspunten voor een goed pedagogisch klimaat' in wisselende samenstelling en mate herkenbaar.

⁷ Wolin & Bennett (1984) onderscheiden met betrekking tot familierituelen: - vaste interactiepatronen (o.a. maaltijden en bedtijd), - familietradities (o.a. verjaardagen en familiereünies), - vieringen binnen de familie (o.a. religieuze en niet-religieuze feestdagen).

⁸ Taylor (2010, p. 937) beschrijft hoe zin en betekenis samenhangen met in de tijd terugkerende patronen en cycli: 'Wat gewoonlijk deels wordt bedoeld als we zeggen dat patronen en cycli in mijn leven betekenis en geldigheid voor me hebben, is dat ze van mijn voorouders zijn. (...) dat ik hen in gedachtenis houd door hun patronen opnieuw te doorleven en dat ik hen overdraag.'

⁹ De onderscheiden pedagogische visies van waaruit beide instellingen werken zijn zelf geen inhoud van dit onderzoek.

- Jongepier en Struik (2008) stellen dat het dagelijks leven niet tot een methode is te herleiden en daarom moeilijk onderwerp van visie- en kwaliteitsvorming kan zijn. De beschreven dagelijkse rituelen echter zijn belangrijke en dagelijks terugkerende fenomenen waarbinnen gedrag en betekenis bijeenkomen. Dit pleit ervoor om inhoud, vormgeving en het verloop van deze rituelen bij visie- en kwaliteitsvorming te betrekken¹⁰.
- Jongepier e.a. (2010) beschrijven zes uitgangspunten voor een goed pedagogisch klimaat. Een van die uitgangspunten is erkenning van de loyaliteit van het kind ten opzichte van zijn ouders. Als aanvulling op dit uitgangspunt pleit ik voor aandacht voor de familierituelen die de jongeren hebben gevormd. Deze rituelen zijn in belangrijke mate door de ouders overgedragen, maar staan voor meer dan die relatie alleen. De doorgegeven familierituelen staan voor een cultuur waarbinnen de jongeren zichzelf hebben leren kennen en de wereld om hen heen zijn gaan begrijpen. Het feitelijk en alledaags gedrag van de jongeren wordt mede door deze rituelen beïnvloed. Hiervan zijn in dit hoofdstuk voorbeelden gegeven.

2.6 BESLUIT

In dit hoofdstuk zijn zeven dagelijks terugkerende rituelen binnen de residentiële jeugdhulp beschreven. De rituelen volgen het ritme van de dag en worden chronologisch beschreven: van ontbijt tot bedtijd. Het ritueel handelen van de relevante actoren (jongeren en medewerkers) is in kaart gebracht. Vervolgens zijn de rituelen nader geanalyseerd. Hierbij zijn recente inzichten uit de orthopedagogische basiszorg betrokken.

Ook in de volgende twee hoofdstukken staat het dagelijks leefklimaat binnen de twee instellingen voor residentiële jeugdhulp centraal. De jongeren in dit onderzoek zijn adolescenten en verkeren midden in de levensfase waarin ze de transitie maken van kind naar volwassene. Wat is voor hen in die levensfase belangrijk? Welk alledaags ritueel handelen is daarvoor kenmerkend?

¹⁰ Dit sluit aan bij Jongepier e.a. (2010), die adviseren om dagelijkse routines aan te grijpen als mogelijkheden voor persoonlijk contact.

3. Dit ben ik

Over initiatierituelen en zelfpresentatie

3.1 INLEIDING

Het vorige hoofdstuk handelde over dagelijkse rituelen. Duidelijk werd dat dagelijkse rituelen niet alleen ordening aanbrengen binnen een dag, maar dat ze die dag ook van inhoud en kleur voorzien. Jongeren worden door dagelijkse rituelen gevormd: dit is mijn wereld, dit hoort bij mij.

Het ritueelonderzoek in de komende twee hoofdstukken heeft een andere focus. Niet het dagelijks ritueel staat centraal, maar het levensfaseritueel. Niet de cyclus van de dag is voorwerp van onderzoek, maar de overgang, de 'rite de passage' die de jongeren maken in de periode die ligt tussen kindertijd en volwassenheid. Meer specifiek: de volgende twee hoofdstukken richten zich op initiatierituelen als behorend tot de 'rite de passage'.

Na een korte verkenning van het thema 'jongeren in transitie' worden in deze inleiding de vraagstelling en de opbouw van deze twee hoofdstukken toegelicht.

Jongeren in transitie

De theorievorming over klassieke initiatierituelen van jongeren op weg naar volwassenheid gaat terug op onderzoek binnen kleinschalige en niet-westerse samenlevingen, waarin deze rituelen een heldere maatschappelijke functie hadden. De theorie rond moderne initiatierituelen daarentegen is afgestemd op de complexe en sterk geïndividualiseerde westerse samenleving, waarin rituelen en ritueel handelen gefragmenteerd zijn. De vraag is zelfs gesteld of moderne samenlevingen nog wel initiatierituelen kennen waarmee jongeren worden ingewijd in de volwassenenwereld. In hoofdstuk 1 werd Grimes (2000, p.111) aangehaald, die concludeert dat er in het moderne Westen sprake is van een 'initiatory dilemma'. Worden adolescenten nog ingewijd in de volwassenenwereld? Door wie en hoe dan? Zijn er nog initiatierituelen? Om welke rituelen gaat het? Dat zijn vragen die in dit hoofdstuk aan de orde komen. De twee instellingen voor residentiële

jeugdhulp vormen daarvoor, als kleinschalige specifieke woonvormen, de context.

Adolescenten bevinden zich in een fase waarin ze het kind-zijn achter zich laten en de overgang (transitie) maken naar volwassenheid. Het zijn belangrijke onderdelen van wat Van Gennep in zijn klassieke studie als de 'rite de passage' aanduidde. De overgang bestaat eruit dat de jongeren zich dienen los te maken van eigen ouders of opvoeders. Ze zoeken naar eigenheid, om zich vervolgens in te voegen in de wereld van de volwassenen. Dat zoeken naar eigenheid wordt in meer of mindere mate gemarkeerd door specifieke handelingen. Goossens & Luyckx (2013, p. 22) spreken in dit verband van taken die jongeren in deze periode moeten verrichten. De taken zijn gericht op het vinden en bevestigen van een eigen identiteit en het bereiken van autonomie ten opzichte van de ouders.

De 'rite de passage' vindt voor hedendaagse jongeren veelal plaats in hun directe woonsituatie. Blumenkrantz noemt de thuisgemeenschap van jongeren essentieel voor hun gevoel van eigenwaarde en veiligheid en noemt twintig elementen die wezenlijk zijn voor de 'rite de passage'. Hij noemt als belangrijke elementen onder meer 'verhalen, mythen en legenden' van vorige generaties die aan jongeren morele en culturele waarden overdragen, en ook het leren omgaan met 'stilte'. Daardoor leren jongeren om een interne dialoog te voeren en leren ze zichzelf kennen. (Blumenkrantz & Goldstein 2010, p. 44; Blumenkrantz, 2016).

Het is in het kader van dit onderzoek belangrijk op te merken dat het initiatieproces van adolescenten in de residentiële jeugdhulp wezenlijk verschilt van die van thuiswonende jongeren. Voor iedere adolescent geldt dat hij of zij zich bevindt in een niemandsland, een tussengebied tussen kindjaren en volwassenheid. Voor adolescenten in de residentiële jeugdhulp echter komt daarbij dat ook de woonsituatie een tussengebied vormt. De oude woon- of thuissituatie is ongewild afgebroken en een nieuwe 'eigen' woonvorm, waarnaar wordt toegeleefd en toegewerkt, is nog ongewis. Het verblijf in de residentiële instelling vormt een tussengebied met eigen (rituele) wegen en wetten.

Welke rituelen worden hen daar aangereikt? Welke rituelen ontwikkelen zij zelf of zetten zij in op weg naar hun volwassenheid? Daarbij komt dat veel van de jongeren voorafgaand aan de opname in de residentiële jeugdhulp emotionele of psychische schade of achterstand hebben opgelopen. Ook dat stempelt het initiatieproces op weg naar volwassenheid.

Het onderzoek

Het onderzoek naar de initiatierituelen binnen de beide instellingen vond plaats binnen de algemeen toegankelijke ruimten in en buiten de woonvoorzieningen. Het gaat daarbij om het buitenplein en de gezamenlijke leefruimten op de benedenverdieping van de instellingen. De leefruimten zijn de huiskamer, de keuken, hobbyruimtes, tussenruimten, gangen en trappen en kantoorruimtes.

De aangetroffen en onderscheiden initiatierituelen worden in deze studie in twee hoofdstukken gepresenteerd. In dit hoofdstuk gaat het specifiek om de aard en de werking van initiatierituelen op het persoonlijke vlak. Centraal staat hoe de jongeren zich binnen de groep profileren door individuele rituele handelingen. Het volgende hoofdstuk richt zich juist op initiatierituelen die sterk samenhangen met de interactie op de leefgroep en met het wonen in de instelling voor residentiële jeugdhulp. Hierbij geldt de volgende vraag als leidraad:

Welke initiatierituelen laten zich onder de jongeren onderscheiden (observatie) en welke betekenissen en werkingen zijn daarbij aan de orde (narratief)?

Naast de observaties uit de veldverkenning gaat het om de betekenissen en werkingen van rituelen zoals die door de jongeren zelf worden beschreven en benoemd. De vertelling zelf en de interpretatie en percipiëring van de rituelen door de jongeren zijn daarbij van belang. Ook het perspectief van de pedagogisch medewerkers op de rituelen krijgt aandacht (deelvraag vier).

3.2 INITIATIERITUELEN

Deze paragraaf verkent de theorie en praktijk van klassieke en moderne initiatierituelen. Verhelderd wordt hoe maatschappelijke veranderingen de aard van initiatierituelen beïnvloeden en wat dit voor de theorievorming van moderne rituelen betekent. Daarna wordt ingegaan op de definitiekwestie, waarbij de aard en de plaats van initiatierituelen, zoals die in dit onderzoek aan de orde zijn, wordt toegelicht.

3.2.1 Klassieke rituelen

Als inleiding op de theorie over klassieke rituelen worden in deze alinea twee beschrijvingen van een dergelijk ritueel gegeven. De eerste beschrij-

ving betreft een klassiek initiatieritueel voor meisjes. Het tweede voorbeeld betreft een initiatieritueel voor jongens.

De Sterck (2008, p. 116) vertelt over een ritueel dat in Zuid-Afrika 'nog steeds plaatsvindt in en om Griekwastad, maar minder dan twee generaties terug'. Een meisje wordt bij haar eerste menstruatie afgezonderd in 'het hok' en heeft alleen contact met twee 'grootvrouwen'. Deze verzorgen haar en vertellen wat een vrouw moet weten over het leven en de liefde. Op een morgen wordt het meisje bij het eerste daglicht beschilderd en met kralensnoeren en ander ritueel toebehoren uitgerust. Vervolgens wordt ze - terwijl de grootvrouwen haar begeleiden - door een groep meisjes het hok uit gedanst en naar de bron gebracht. De meisjes zingen ondertussen "Marieke is zo bang van die rooirivier se slang". Bij de bron knielt het meisje neer en er vinden rituele handelingen plaats. De slang die in de bron woont, reageert of welwillend door schoon water over haar heen te gooien, of afwijzend door met modder te gooien. Ook kan hij haar de nek breken of meenemen. Sterck spreekt vrouwen die 'hebben moeten vluchten voor hun leven'. Criterium voor het welwillend reageren van de slang is of het meisje nog maagd is. Het is een indringend ritueel waarmee het meisje van kind een vrouw wordt. 'Lienkie is nu zelf moeder maar ze weet nog goed hoe bang en trots ze was, hoe ze zich tegelijk klein en groot voelde, zich zeer bewust dat er iets heel belangrijks aan het gebeuren was, dat er iets in beweging was, dat alles anders zou zijn na het hok en de ontmoeting met de waterslang' (Sterck, 2008, pp. 117/118).

Bekend zijn ook de beschrijvingen van Victor Turner (1997) van initiatierituelen van zowel meisjes als jongens in de Centraal-Afrikaanse Ndembustam. Turner leefde van 1950 tot 1954 onder hen. Tijdens het mukandaritueel worden jongens van rond de dertien jaar ritueel gewassen, waarna zij hun dorp verlaten en de bossen in trekken. De rituelen die daar plaatsvinden culminerend in de besnijdenis van de jongens. Vervolgens worden ze in een daarvoor bestemde grashut verzorgd door hun vaders en broers. Ze worden onderwezen in esoterische Ndembu-gewoonten en ondergaan proeven en testen. Als afsluiting is er een aantal rites waarmee de jongens in hun nieuwe positie in de gemeenschap worden opgenomen. Ze simuleren geslachtsgemeenschap die hun mannelijkheid benadrukt, de grashut wordt verbrand, er wordt gedanst en de terugkeer in het dorp krijgt ritueel vorm (Bell, 1977, p. 53).

Structuur en inhoud van het klassieke ritueel

De term 'rite de passage' is gemunt door Arnold van Gennep. Van Gennep (1960, p. 11) onderscheidt in zijn *The rites of passage* drie fasen: pre-limineel, limineel en post-limineel. De term 'liminaliteit' staat voor de tussentijd, een 'in-between' of een 'nog-niet'. De eerste fase (pre-limineel) is die van scheiding (separation). Deze bestaat uit het zich losmaken van de deelnemers uit de oude status. Dit gebeurt tijdens formele rites waarbij sprake is van symbolische handelingen als wassingen, het afleggen van oude kleding, etc. De tweede fase (limineel) is die van de transformatie (transformation). In deze fase worden de routines uit het gewone leven opgeschort en verblijven de deelnemers enige tijd buiten de gebruikelijke sociale en culturele orde. In deze periode volgt men andere specifieke regels of verricht men speciale taken (Bell, 1977, p. 36). Van Gennep (1909, p. 11) vindt de transformatiefase voor het initiatieritueel het meest wezenlijk. Bij de derde fase (post-limineel) gaat het erom dat de deelnemer in zijn nieuwe status wordt ingelijfd (incorporation). Het gaat om symbolische activiteiten zoals het verkrijgen van een nieuwe naam die symbool staat voor de nieuw verworven status. De terugkeer in de gemeenschap wordt begeleid door feestelijkheden, waaronder maaltijden en dansen (Bell, 1997, p. 36; Grimes, 2000, p. 104). Dans, muziek, en de maaltijd; het is onderdeel van de rituelen van alle culturen, aldus van Beek (2007, p. 34).

Wat betreft deze structuur van de 'rite de passage' wijst Meyerhoff (1982, p. 116) op een inzicht van Van Gennep. Van Gennep, die bij de 'rite de passage' vooral de structuur benadrukt, stelt - in navolging van moderne structuralisten - dat een onderscheiding in één geheel het best wordt gemaakt door het poneren van twee tegendelen. Daardoor ontstaat een schema waarbij twee tegenovergestelde categorieën worden gedefinieerd in termen van de drie fasen (vgl. Leach, 1976). Vertaald naar het onderwerp van dit onderzoek zijn de twee categorieën: 'kind' en 'volwassene'. De drie fasen zijn: scheiding, transformatie en inlijving.

Victor Turner (1997) werkt de 'rite de passage' verder uit en benadrukt de inhoud van de tweede fase. In deze 'liminele' fase vindt de eigenlijke overgang, de transformatie, plaats. Met limineel of liminaliteit is bedoeld dat het subject van initiatie in deze fase een drempel overgaat. Voor adolescenten die de transitie maken van kind naar volwassene, houdt dat in dat zij in een nieuw (levens-)gebied terecht komen waarvan niet kan worden teruggekeerd. De transitie is onomkeerbaar.

Wat betreft de inhoud van het klassieke ritueel worden er ten aanzien van de door Turner benadrukte liminele (tweede) fase, drie nauw met elkaar verbonden elementen onderscheiden. In de eerste plaats communiceren in deze fase de oudere ritueelbegeleiders heilige en geheime symbolen aan hen die het ritueel ondergaan. Het gaat om symbolen die de eenheid en continuïteit van de samenleving representeren. Vervolgens is er sprake van het ludiek deconstrueren en opnieuw combineren van bekende culturele uitingvormen. Degenen die het ritueel ondergaan worden aangezet om te reflecteren op de basiswaarden van de eigen groep of samenleving. Ten slotte heeft de structuur van de sociale relaties binnen de liminele fase een eigen vorm. De ritueelbegeleiders hebben volledige autoriteit over de te initiëren deelnemers. De deelnemers zijn ondergeschikt en gehoorzaam aan de begeleiders. (V. Turner, 1967:99-108; 1985a:291-301; V. Turner and E. Turner 1982:203-206. Zie Deflem, 1991).

Turner gebruikt voor de liminele fase het begrippenpaar 'betwixt and between'. Daarmee is benadrukt dat het gaat om een tussengebied waarin men 'noch hier noch daar' is. Het gaat om onbekend terrein dat voor de deelnemers vol is van ambiguïteit en paradoxen. De deelnemers worden door de begeleiders afwisselend behandeld. Het ene moment is het alsof ze niets betekenen én dan weer alsof ze wel wat voorstellen. Ze worden tijdelijk afgesneden van het gewone dagelijkse leven. Status, eigenschappen en persoonlijke onderscheidende kenmerken (o.a. namen) worden terzijde gesteld. Dit geldt ook voor vertrouwde omgangsvormen en gebruiken (Bell, 1997, p. 40). Op deze wijze worden capaciteiten op het gebied van kennen, kunnen, voelen, willen, creativiteit etc. 'bevrijd' van heersende normatieve wetten en regels, waardoor een parallelle orde of nieuwe werkelijkheid ontstaat. Turner (1982, pp. 44-50) spreekt in dit verband van anti-structuur: 'The essence of liminality is to be found in its release from normal constraints, making possible the deconstruction of the 'uninteresting' constructions of common sense, the 'meaningfulness of ordinary life' (Turner, 1977, p. 68).

Dit terzijde stellen van heersende normatieve wetten en regels en de gewijzigde structuur van de sociale relaties is ontregelend en verwarrend, aldus Turner, maar het is juist daardoor dat de deelnemers op een unieke manier onderlinge verbindingen aan kunnen gaan. Er doen zich zogenaamde directe, spontane en niet-bemiddelde relaties voor. Turner spreekt van 'communitas' en wijst daarbij op de noties '*I-and-Thou*' en '*Essential We*' van Martin Buber.

Communitas

In een uitwerking van deze *communitas* onderscheidt Turner (1982, pp. 47-49) drie vormen: de spontane, de ideologische en de normatieve vorm.

Bij *spontane communitas* gaat het om de genoemde directe, onmiddellijke en totale confrontatie van menselijke identiteiten. Het gaat volgens Turner om iets magisch: 'Subjectively there is in it a feeling of endless power'. Deze spontane *communitas* is kenmerkend voor de liminele fase en is voor Turner het meest wezenlijk. De spontaneïteit en onmiddellijkheid van deze vorm van *communitas* is kortdurend. Uiteindelijk worden vrije relaties tussen individuen weer omgezet in door normen beheerste relaties.

Met *ideologische communitas* bedoelt Turner theoretische concepten die de interacties van spontane *communitas* trachten te beschrijven. Er is sprake van een 'flow break' van de ervaringen die voor spontane *communitas* kenmerkend zijn. Het gaat bij de ideologische *communitas* om een samenvallen van actie en bewustzijn. De retrospectieve blik heeft oog voor achterliggende idealen, waarden, normen en principes. Deze vorm van *communitas* ontstaat als een groep langer bijeen is.

De *normatieve communitas* ten slotte schraagt het sociale systeem. Een subcultuur of groep probeert de relaties die kenmerkend waren voor de spontane *communitas* een permanente basis te geven. Daarbij zijn vragen aan de orde als: welke normen zijn voor ons essentieel? Welke kernwaarden moeten worden gedeeld? Welke ethische weg moet worden gegaan? Uiteindelijk dreigt, als de spontane *communitas* geheel zou verdwijnen, het gevaar van verstarring.

Bij de analyse van de eigentijdse rituelen in deze studie wordt gebruik gemaakt van Turners benadering van de liminele fase. Dit geldt in het bijzonder voor zijn onderscheid tussen de drie vormen van *communitas*.

3.2.2 Eigentijdse rituelen

De beschreven klassieke rituelen doen zich voor in kleine stammen en voor-industriële samenlevingen. Er is voor de jongeren sprake van een vast voorgeschreven ritueel (prescriptief), waarmee de overgang naar de volwassenheid wordt gemarkeerd. De maatschappijbreed gedeelde waarden en normen en het beperkt aantal volwassenenrollen maakt dit ook mogelijk. In moderne samenlevingen is er sprake van een pluriform waarden- en normenpatroon én vele mogelijke volwassenenrollen die tegelijkertijd naast elkaar aanwezig zijn. Bovendien is de mate van anonimiteit groter en de sociale controle geringer. Daardoor zijn initiatierituelen die breed in de

samenleving worden erkend (of zelfs dwingend voorgeschreven) sterk teruggedrongen (Blumenkrantz & Goldstein, 2010, p. 43). In het moderne Westen zijn mannelijkheidsriten, zoals die zich bijvoorbeeld in broederschappen voordeden, niet meer aanwezig. Dit alles maakt dat er in de moderne tijd sprake lijkt te zijn van een rituele kaalslag (Grimes 2000, p. 111). In het vervolg van deze paragraaf ga ik in op wat dit betekent voor de praktijk en theorie van moderne of eigentijdse initiatierituelen.

De structuur van het eigentijdse ritueel

Theoretici en onderzoekers voorzagen het driefasenmodel van Van Gennep in de loop van de tijd van verschillende benamingen en accenten. De kritiek op het model is echter niet verminderd. Terence S. Turner (1977, p. 54) concludeert dat de relatie tussen de drievoudige structuur van het model en de sociale transitie - die door rituelen wordt bemiddeld - nooit goed is aangetoond. In het verlengde hiervan merkt Myerhoff (Turner, 1982, p. 116) op dat de relatie tussen individu en samenleving onvoldoende is uitgewerkt. Het is onduidelijk hoe dit model helpt om de integratie van het individu in de samenleving te begrijpen. Hoe wordt het eigene van een cultuur op het individu overgedragen? Op welke manier vinden dergelijke leerprocessen plaats? Het gaat daarbij niet alleen om het overdragen van principes, normen en waarden, maar ook om het overdragen van een geïnternaliseerd en motiverend systeem 'so that one's duty, becomes one's desire...' (Turner, 1982, p. 121).

Overigens waardeert Myerhoff het positief dat van Gennep het classificeren van sociale categorieën combineert met een voor zijn tijd moderne aandacht voor context, proces en verandering. De wijze waarop hij deze drieslag 'context, proces, en verandering' in het ritueel laat samenkomen, geeft inzicht in het relatief ongestructureerde en ongedifferentieerde karakter van de liminele fase (vgl. de eerdere beschrijving van het ritueel waarbij sprake was van het 'ludiek deconstrueren en opnieuw combineren van culturele uitingsvormen'). Ook de wijze waarop Victor Turner dit gegeven later uitwerkt binnen zijn concept van 'spontane communitas' (de onmiddellijke confrontatie van menselijke identiteiten) is voor zowel T.S. Turner als B. Myerhoff indrukwekkend.

Vanuit het perspectief van moderne rituelen stelt Grimes (2000, pp. 104-106) dat het model van Van Gennep te statisch is en geen recht doet aan de complexiteit van initiatierites. Ook zou het model te veel gebaseerd zijn op de initiatieriten van jongens. Meisjes trekken niet de bossen in, maar worden binnen de gemeenschap afgezonderd. Ter illustratie van de complexi-

teit van moderne initiatierituelen geeft Grimes (p. 106) een concreet overzicht van elementen van rites. Het gaat om rites in moderne, complexe samenlevingen in diverse culturen. Grimes noemt onder andere: - onderwezen worden door mentoren, - respect tonen en onderdanig doen, - geheimen bewaren tegenover degenen die jonger zijn, - tijdelijk terugvallen in kinderlijke fases, - normen en waarden bevragen of terzijde stellen en ze op een andere basis reconstrueren, - zich sterk identificeren met een bepaalde groep, - zich moeilijke taken eigen maken, - 'body marking', - dramatiseren, performance, gebruik van maskers en kostuums en het geven en ontvangen van giften. Het gaat bij deze voorbeelden niet om welomlijnde rituele constructen, maar om rituele elementen in allerhande menselijke gedragingen. Hoewel Grimes (2000, pp. 104-105) het model van Van Gennep op hoofdlijnen verhelderend vindt, acht hij het een versimpeling om de eerder genoemde elementen te herleiden tot een van de drie fases uit dat model (scheiding, transformatie, inlijving). Ritualisatie representeert een breed spectrum van menselijk gedrag (vgl. Scaer, 2017, p. 55).

Anders gezegd: de moderne samenleving is gederitualiseerd. Ze zou geen of weinig 'welomlijnde rituele constructen' meer kennen. Grimes (2000, p. 111) spreekt van een 'global crisis concerning initiation'. De overgang van kind naar volwassene verloopt in het Westen volgens hem langs een bonte reeks van activiteiten en gebeurtenissen. Daarbij zijn de elementen van initiatierituelen binnen die reeks van activiteiten en gebeurtenissen gefragmenteerd en complex. De opsomming van Grimes in de vorige alinea illustreert dit. Om deze reden wordt in deze studie daarom voornamelijk over 'rituele handelingen' gesproken. Ook de rol van ouderen als ritueelbegeleiders - essentieel in de klassieke rituelen - werd minder belangrijk. De rol van leeftijdsgenoten, de 'peer group', kreeg juist méér betekenis. Grimes (2000, p. 94) concludeert: 'adolescents initiating adolescents'.

De inhoud van het eigentijdse ritueel

De verandering van de structuur en vorm van rituelen in moderne samenlevingen raakt ook de inhoud en functie. Bij klassieke rituelen, kenmerkend voor kleine en hiërarchisch gestructureerde samenlevingsverbanden, worden als inhoud en functie van het ritueel genoemd: het uiten en bewerken van solidariteit met de voorouders en het verhogen van maatschappelijke verantwoordelijkheid. In eigentijdse initiatierituelen daarentegen zou persoonlijkheidsgroei en zelfbewustzijn centraal staan. Behrend (2017, p. 234) stelt dat ze helpen om dilemma's te accepteren, innerlijke conflicten op te lossen en om bij het eigen gevoelsleven stil te staan. In dit verband is van

Otto Rank en Carl Jung bekend dat zij het model van Van Gennep gebruiken om het proces van menselijke individuatie te analyseren (Bell, 1997, p. 101; Turner, 1982, pp. 52-55; Grimes, 2000, p. 112).

Liminal en liminoid

De gevolgen van de maatschappelijke veranderingen voor rituelen zijn door Victor Turner (1982, pp. 52-55) in zijn theorie van de liminele fase verwerkt. Aansluitend bij de toegenomen complexiteit van de moderne samenleving, onderscheidt hij tussen verschijnselen die limineel en die liminoid van karakter zijn. Het onderscheid dat hij tussen beide begrippen maakt, vat de veranderingen in de samenleving en in de rituele praktijk zoals die hier aan de orde is goed samen. De term *liminele* verschijnselen (liminal phenomena) reserveert hij voor rituelen in klassieke of kleinschalige niet-westerse samenlevingen. Daarbij gaat het om rituelen die maatschappelijk georkestreerd en objectief-sociaal van aard zijn. Ze worden gedomineerd door status, neigen naar collectiviteit en verschijnen bij 'natural breaks'. Ze zijn integraal onderdeel van het totale sociale proces en vertegenwoordigen collectieve representaties. De symbolen hebben een gemeenschappelijke intellectuele en emotionele betekenis voor al de groepsleden.

Verschijnselen die *liminoid* van karakter zijn daarentegen, zijn kenmerkend voor complexe moderne samenlevingen. Ze floreren bij een organische solidariteit. Ze kunnen collectief worden, maar zijn vaak karakteristieke individuele producten. Ze zijn niet cyclisch maar doorlopend. Ze ontwikkelen zich niet vanuit centrale economische en politieke processen, maar binnen de marges van maatschappelijke instellingen en binnen aparte groepen van individuen. Ze zijn fragmentarisch en experimenteel van karakter en wedijveren om erkenning. Ze zijn persoonlijk-psychologisch van aard.

Definitiekwestie

De rituelen die in dit deel van deze studie in kaart worden gebracht hebben het karakter van een bonte reeks van activiteiten en gebeurtenissen. Ze zijn fragmentarisch, experimenteel en soms meer of minder ritueel van aard. Met 'meer of minder' ritueel wordt hier bedoeld dat er geen sprake is van een waterscheiding tussen wat wel of niet ritueel is. Rituelen bewegen zich tussen gedachteloos uitgevoerde gewoontehandelingen tot hoog liturgische en/of ceremoniële complexen van symbolische handelingen die met een bepaalde intentie worden uitgevoerd (Menken-Bekius, 1998). Daartussen bevinden zich talloze vormen van rituele interacties (Goffman, 2005). Het 'bewuste versus onbewuste' karakter van rituelen, en ook de dunne scheids-

lijn tussen wat 'wel en niet' ritueel handelen is, maakt het definiëren van wat ritueel is niet eenvoudig. De verschillende stadia in ritueel handelen die Grimes (1990, p. 9; 2014, pp. 186-193) onderscheidt en die ik hierna weergeef, zijn in dit verband verhelderend. Hij spreekt van zogenaamde 'r-words', te weten: rite, ritualiseren en ritualisatie (rite, ritualizing en ritualization).

Een 'rite' betreft speciale handelingen die plaatsvinden op concrete tijden en plaatsen. Ze zijn door de gemeenschap als zodanig erkend. Te denken is aan een religieus ritueel als de doop. Een rite onderscheidt zich van alledaags gedrag. Vaak is een rite onderdeel van een groter geheel, een ritueel systeem of een rituele traditie waarbinnen meerdere rites plaatsvinden.

Ritualiseren (ritualizing) is synoniem aan het maken of construeren van rites ('ritual making' en 'ritual construction'). Het gaat om een proces van het (bewust) bedenken en ontwikkelen van rites, bijvoorbeeld omdat de omstandigheden daar aanleiding toe geven. In het verlengde van het maken of construeren van rites kan ook gedacht worden aan wat genoemd wordt 'ritual mixing' en rituele bricolages, waarbij elementen van diverse herkomst in een creatieve compositie bijeen worden gebracht (Venbrux e.a., 2008, pp. 10, 12). Een voorbeeld van ritualiseren binnen de residentiële jeugdhulp is het bedenken en uitvoeren van een speciaal verzoeningsritueel door pedagogische medewerkers en jongeren na een groepsconflict.

De term ritualisatie (ritualization) wordt door Grimes gebruikt voor wat je zou kunnen noemen een verdichting en transformatie van handelingen in het dagelijks leven of in tijden van conflict. Bij 'dagelijks leven' verwijst hij naar Goffman (interaction ritual) en bij conflict naar Turner. Het begrip ritualisatie verwijst naar de 'ordinary basic stuff' waaruit speciale riten opkomen. Het zijn activiteiten die binnen een cultuur niet de status van 'ritueel' hebben, maar die door observanten kunnen worden geïnterpreteerd als potentieel ritueel. 'We might think about it as infra-, quasi-, or preritualistic' (Grimes, 2014, p. 193). Het huiselijke leven is hier vol van, zelfs als mensen zich daarvan niet bewust zijn. Bekend zijn routines als het 's morgens vroeg opstaan: eerst dit, dan dat, etc. Voor dergelijke handelingen geldt niet de vraag of ze wel of niet ritueel zijn, maar in welke mate ze dat zijn. Deze rituelen bevinden zich op een lijn tussen gewoontehandelingen en complexe symbool-geladen rituelen. Grimes spreekt van rituele gelaagdheid ('degrees of ritual'). Zoals een dagelijkse routine als het ontbijt onderzocht kan worden op ritueel gehalte, zo kan dat ook ten aanzien van terugkerende elementen in het dagelijks verkeer tussen mensen. In het verband van dit

onderzoek: het 'dissen' van een nieuwe groepsleider door de jongeren kan een eenmalig of af en toe voorkomend verschijnsel zijn, maar het kan ook uitlopen op een vaste activiteit, c.q. ritueel, waaraan elke nieuwe groepsleider onderworpen wordt.

Dit alles brengt met zich mee dat het definiëren van wat 'ritueel' is, een moeilijkheid op zichzelf is. Rituelen zijn contextafhankelijk en er is geen algemene definitie voor te geven. Een definitie van ritueel is altijd een werkdefinitie, toegespitst op de feitelijke situatie die aan de orde is. Voor een werkdefinitie geldt dat ze, op grond van omstandigheden en voortschrijdend inzicht, steeds weer bijstelling en aanscherping vraagt (Grimes, 2014, p. 186, p. 190).

Om de vorm, complexiteit en werking van rituelen te kunnen onderzoeken maakt Grimes (2014, pp. 234/5) gebruik van een aantal rituele elementen ('elements of ritual'), zoals ook in hoofdstuk 2 is toegelicht. Dit instrument stelt in staat de verschillende elementen die onderdeel uitmaken van het ritueel te lokaliseren en te bevragen op onderlinge afhankelijkheid en beïnvloeding. Het toont tevens de complexiteit aan van rituelen. Bovendien stelt zijn instrument in staat - beter dan een formele definitie - om rituelen in hun elementaire verschijningsvorm te observeren en te analyseren. De elementen die hij noemt zijn: plaatsen, tijden, objecten, groepen, actoren, handelingen en taaluitingen.

Bij de analyse van de eigentijdse rituelen in de veldverkenning van dit onderzoek wordt gebruik gemaakt van de drie vormen van *communitas* van Turner: spontaan, ideologisch en normatief. Vanuit de theorie van Grimes wordt gebruik gemaakt van: zijn onderscheiding in rituele elementen, de 'r-woorden' (rite, ritualiseren, ritualisatie) en de notie van de rituele gelaagdheid.

Rituele interactie

De initiatierituelen die in dit onderzoek aan de orde zijn, betreffen voor het merendeel elementen uit sociale interacties. Het gaat veelal om concrete handelingen van jongeren. Voor een goed begrip van het rituele karakter van dit handelen bespreek ik kort de theorie van Goffman. Erving Goffman (1967/2005, p. 5) betoogt in *Interaction Ritual* dat ieder mens in contact met anderen een patroon (line) van verbale en non-verbale gedragingen volgt. In die gedragingen drukt hij zijn visie uit op de situatie, de andere aanwezigen en, meer in het bijzonder, op zichzelf. Mensen kunnen zich bewust zijn van hun handelen en ervoor kiezen om daarin een bepaald patroon (line) uit te drukken. Dit handelen kan onbewust gebeuren, maar uit zich

hoe dan ook in waarneembaar gedrag. Waar het Goffman om gaat is dat het feitelijk gebeurt. Het al of niet bewuste doel van zo'n patroon van handelen, of 'gelimiteerde en geordende reeksen van symbolische communicatie', is dat de handelende persoon de indruk die anderen van hem of haar opdoen, wil beïnvloeden. Geldt dit in alle levensfasen voor alle mensen, in de adolescentiefase is dat met nadruk aan de orde. Juist in de adolescentiefase is de perceptie van anderen voor de ontwikkeling van het zelfbeeld van groot belang. Het aspect van sociale vergelijking speelt hierbij een grote rol. (Preckel, Niepel, Schneider & Brunner, 2013; Updegraff, Helms, McHale, Crouter, Thayer & Sales, 2004.) Voor dergelijke vergelijking zijn niet ouders of volwassenen, maar in toenemende mate referentiegroepen van leeftijdsgenoten (peergroups) belangrijk (vgl. Rankin, Lane, Gibbons & Gerrard, 2004).

3.3 VELDVERKENNING

In dit deel van de veldverkenning is jongerengedrag aan de orde waarbij persoonlijk/individueel handelen centraal staat. De context van dit gedrag is dat het zich voordoet op de groep, waarbij de jongeren - zoals Goffman daarover spreekt - hun visie op de situatie en op zichzelf uitdrukken en zo de indruk die anderen van hen opdoen willen beïnvloeden. Daarbij zijn twee onderzoeksvragen leidend: - welke initiatierituelen werden tijdens de participerende observatie binnen de onderzochte leefgroepen waargenomen? en - hoe vertellen, interpreteren en percipiëren de adolescenten (en pedagogische medewerkers) de initiatierituelen?

3.4 CATEGORIE 1: PERSOONLIJK/INDIVIDUEEL

De observaties binnen de categorie 'persoonlijk/individueel' zijn op grond van de analyse ervan in twee gedragsclusters verdeeld, te weten: 'zichzelf presenteren' en 'weerstand en verzet'. Beide gedragsclusters zijn onderverdeeld in meerdere handelingspatronen. Elk handelingspatroon bestaat vervolgens uit een aantal uitingsvormen. De uitingsvormen betreffen het concrete gedrag zoals dat werd waargenomen of waarover werd gesproken (narratives).

De beschrijving en analyse van dit gedrag vormt de inhoud van deze paragraaf.

De bespreking van elk gedragscluster wordt afgesloten met een korte analyse met behulp van elementen uit de ritueel-theorie. Op grond daarvan wordt het ritueel repertoire vastgesteld. Vooraf aan de bespreking van het eerste ritueel repertoire wordt het theoretisch kader waarvan gebruik wordt gemaakt, toegelicht.

3.4.1 *Zichzelf presenteren*

Het gedragscluster ‘zichzelf presenteren’ bevat handelingspatronen waarmee jongeren zich aan anderen tonen. De vraag is hoe zij dat doen en welke terugkerende geritualiseerde gedragingen, inclusief daarbij gebruikte objecten of symbolen, zich laten onderscheiden. Het gedragscluster ‘zichzelf presenteren’ is onderscheiden in de handelingspatronen: humoristisch gedrag, lichamelijke expressie, beleefd gedrag en aandacht voor uiterlijk. Bij elk handelingspatroon worden de concrete uitingsvormen daarvan beschreven en besproken.

Humoristisch gedrag

Humoristisch gedrag, zowel in woord als gebaar, is bij de jongeren geliefd en een probaat middel om in het middelpunt van de belangstelling te komen. Het wordt zowel individueel als gezamenlijk ingezet. Qua vormgeving gaat het om een min of meer vrij inspelen op de situatie die voorhanden is. Een enkele maal kreeg humor de vorm van een geïmproviseerde sketch. Terugkerende uitingsvormen bij het inzetten van humor waren ‘woordgrappen en gevatte opmerkingen’ en ‘geluiden en gebaren/mimiek’. Hier volgen enkele observaties.

Woordgrappen en gevatte opmerkingen

Milan, Mehmed en Jurre onderscheiden zich van de andere jongeren door hun woordgrappen en gevatte opmerkingen. Een gewilde vorm is improviseren: het vrij inspelen op de situatie. De eerste drie observaties zijn daar voorbeelden van. In de vierde observatie wordt de gelegenheid om een grap te maken bewust gezocht.

FO1 Lianne komt binnen. Pedagogisch medewerker Aletta schrikt: “Zijn we Lianne helemaal vergeten en de kip is zo goed als op!” Lianne gaat zitten en krijgt opgeschept, inclusief het kleine stukje kip dat er nog is. Pedagogisch medewerker Aletta verontschuldigt zich. Milan, met een moeilijk handgebaar en clownesk gezicht; “Nou ja, we waren je niet vergeten natuurlijk, maar hadden gewoon even niet aan je gedacht...” (rtf - 2:122; 312:312).

FO2 Later heeft Ina het over haar vader die ‘echt’ zonder oren geboren is en dat hij oorschelpen vanuit zijn benen aan zijn hoofd heeft gekregen. “Die hebben ze dus echt oren aangenaaid”, reageert Milan droog. Gelach (rtf - 2:44; 89:90).

F03 Stagiaire Cindy oefent met degenen die daaraan mee willen doen het komende schaduwspel voor de kerstviering. Dat gebeurt in de zit-hoek. (...) Doortje is Maria en hoeft alleen maar met een dikke buik te staan. Jurre is Jozef. Hij zegt: "Gatverdamme, ik weiger. Moet ik het dan met Doortje gedaan hebben...?" Door zijn terugkerende komische grollen heen oefent hij het spel met verve (rtf - 1:187; 357:357).

Soms wordt de gelegenheid om iemand met een grap of woordspeling te plagen bewust gezocht. In onderstaande observatie lijkt Mehmed daarop uit.

F04 Mehmed begint over ene Larsom die gek is op Emma. Iemand vraagt: "Heb je een vriendje?" Emma: "Nee, maar Larsom vindt mij aardig. Dat heb ik altijd direct door als iemand mij aardig vindt". Mehmed met een grimas: "Nou, nee hoor, hij vindt jou helemaal niet aardig, hij vindt je leuk. Hij denkt maar aan één ding" (rtf - 2:158; 422:422).

Geluiden en gebaren/mimiek

Een andere vorm van humor is het inzetten van geluiden en/of gebaren en mimiek. Het absurdistische, niet-functionele karakter van de geluiden en de gebaren is het humoristische element. Naast het maken van woordgrappen is Mehmed ook daarin bedreven. Soms maakt hij zonder aanleiding dierengeluiden en bijpassende gebaren als van een aap of tijger. In de volgende observatie gebruikt hij de avondmaaltijd om zijn kunsten te tonen en maximale aandacht te krijgen.

F05 Als de anderen hun avondplanning doorgeven, gaat Mehmed recht zitten en draait clownesk met zijn duimen. Stagiaire Aban aan de overkant doet mee. Ik haak in en draai ook met mijn duimen. Mehmed kijkt me schuin aan en gebaart dat ik net als hem recht moet gaan zitten met mijn rug tegen de leuning. (...) Ik luister en doe het spel mee. Stagiaire Aban krijgt de slappe lach. Inez - op de kop van de tafel - lacht ook. Pedagogisch medewerker Jannes die de avondplanning opschrijft, vraagt verstoord: "Wat is er nou?" Inez: "Ja kijk dan, hun, gewoon ziek". Stagiaire Aban komt niet meer bij. We stoppen zonder afspraak daarover (rtf 2:107; 242:242).

De Sketch

Jurre en Nasef onderscheiden zich op de leefgroep door hun allround gevoel voor humor. Zij zijn als het om humor gaat in woord en gebaar sterk. Hier volgen twee observaties die de vorm van een korte sketch hebben. De eerste is van Nasef individueel. De tweede is een gezamenlijke sketch van Jurre en Nasef die spontaan wordt geïmproviseerd. De vorm van de sketch brengt met zich mee dat zowel woordgrappen, gevatte opmerkingen als 'functionele' gebaren worden ingezet.

Allereerst de individuele sketch van Nasef. Het erotische element waarvan sprake is, komt in veel humor terug:

FO6 Nasef pocht over zijn mooie meisje. "Ze is echt mooi hoor!" Hij staat op van de etenstafel en beeldt haar lichaam met zijn handen uit. "Kijk zo... Ik ben een echte billenman, en die twee pluspunten krijg ik er gewoon bij, daar heb ik niets op tegen..." (...) De sfeer is goed en Nasef blijft bezig over zijn mooie vriendin, over lingersetjes en trouwen (rtf - 1:246; 518:519).

Jurre en Nasef zijn vrienden. Ook als duo treden zij humoristisch naar buiten. Zij weten daarbij snel te improviseren:

FO7 Pedagogische medewerker Haro vraagt aan het eind van de maaltijd aan Jilhan, die deze week verantwoordelijkheid draagt voor de corvee, of zij de taakverdeling heeft geregeld. Hij pakt de map en leest voor hoe Jilhan de taken verdeeld heeft. Nasef zegt verontwaardigd: "Wat? Dit is niet eerlijk. Je moet altijd mij hebben. Waarom krijg ik altijd de rottaken, ja echt." Jurre doet mee: "Ja, wat ben jij voor een Turks meisje? Altijd ons hebben, hè? Weet je, we gaan je opwachten op school, zo..." Hij zet zijn baseballpet omgekeerd op zijn hoofd en staat samen met Nasef op van tafel. Ze gaan met de ruggen schuin tegen elkaar staan en kijken donker naar Jilhan. Jurre: "En dan staan wij daar en dan komen alle meisjes om ons heen staan, en dan zeggen wij: wij komen niet voor jullie, maar voor Jilhan..." Omlaag buigende stem. Jilhan glimlacht wat. "Ze zijn niet onaardig", zegt ze later tegen mij, "maar ik word zo moe van ze. Het gaat maar door" (rtf - 1:182; 350:350).

Dat zelfpresentatie een aangelegen punt is, en dat de eigen vorm van humor daarbij belangrijk is, beseffen de jongens goed. Milan zegt hierover:

F08 “Eh... woordgrappen. Ja, woordgrappen. Ja, dan kennen de mensen mij echt hoor...” (rtf - 3:154; 1405:1408).

Pedagogisch medewerker Arnold onderschrijft het belang van humor onder de jongeren. Creatief hanteren van taal wordt erg gewaardeerd:

F09 “Ja. ja. (...) Ik denk dat humor ook wel heel belangrijk is. Degene die echt gevatte opmerkingen maakt, dat scoort vaak” (rtf - 4:35; 205:206).

Niet elke vorm van humor valt goed. Zeker niet als de humor een plaagkarakter heeft. Soms is het ook gewoon teveel van het goede, zoals uit de geciteerde verzuchting van Jilhan blijkt: “Ik word zo moe van ze. Het gaat maar door.”

Humor is onder de adolescenten populair. Tijdens de observatieperiode onderscheiden vooral de jongens zich op dit punt. Naast het zichzelf presenteren of laten zien met behulp van humor, bleek humor ook van belang bij het sluiten van vriendschappen en als middel om uit te dagen en de grenzen van het toelaatbare op te zoeken. Bij de codes ‘onderlinge omgang’ en ‘weerstand en verzet’ wordt hierop teruggekomen.

Lichamelijke expressie

Een natuurlijke manier waarop de jongeren zichzelf presenteren is lichamenlijk, non-verbaal. Bij het handelingspatroon lichamenlijke expressie vallen de volgende uitingsvormen op: lopen en mimiek, dans, overwinningsgebaar en (non-verbale) groet.

Lopen en mimiek

Allereerst enkele voorbeelden van lopen en mimiek. Bij Yayden valt op hoe hij zich nadrukkelijk lichamenlijk profileert. Zijn ‘met rechte rug’ en met duidelijke rustige stappen rondlopen is daarvan een voorbeeld. De volgende kleine observatie is kenmerkend:

F10 Het is 22.00 uur. Yayden komt binnen. Kleurig shirt aan. Stapt met rechte rug rond (rtf - 1:110; 203:203).

Elly is aanvankelijk nadrukkelijk aanwezig met haar (oog)beweging en wijze van lopen.

F11 Elly is 14 jaar en sinds een paar dagen op de groep. Het is een tijdelijke plaatsing. Ze zit stil voor zich uit te kijken. Hoewel ze naar de lei-

ding toe brutaal is, is ze in de groep rustig. (...) Als ze ziet dat ik naar haar kijk, kijkt ze nadrukkelijk terug zonder mijn blik los te laten. (...) Even later loopt ze naar de gang en komt opvallend zwierig teruglopen. Ze kijkt me doorlopend aan (rtf - 2:80; 171:171).

Het volgende fragment komt uit een veldgesprek met enkele pedagogische medewerkers, een paar dagen later. Het toont hoe verschillend geritualiseerd gedrag vanuit de buitenstaander, het zgn. etic-perspectief, kan worden geïnterpreteerd.

F12 De naam van Elly, de crisisplaatsing van vorige week, zie ik niet meer staan. "Hoe is het met Elly?" vraag ik. "Is die weer weg?" Jannes: "Ja, die is weer naar huis. Er wordt een Family Firstprogramma gestart, dacht ik". Pedagogisch medewerkster Fia: "Ik vond dat een erg leuk kind. Eerst heel bijdehand en brutaal, maar later in de week sloeg ze helemaal om. Werd ze rustig en meer benaderbaar". Ik: "Ze was wel erg vrij, ja. Ik had zelfs het idee dat ze met me flirtte." Jannes kijkt me even aan: "Ja, dat is waar... Jij noemt het flirten... Toen ik haar een van de eerste keren aansprak en aankeek, bleef ze gewoon terugkijken op een manier... Een ander zou haar ogen al lang weggedraaid hebben... Ik had meer het idee dat het angst was of zo..." (rtf - 2:85; 186:186).

Dans

Naast de wijze van lopen was op een van de instellingen voor sommige jongeren het maken van kleine dansjes of danspasjes een manier om zich te presenteren:

F13 Yayden komt van buitenaf binnen lopen. (...) Het is een lange slanke jongen met een viltten hoed op. Hij komt met een paar danspasjes binnen en beweegt wat met een andere jongen. Die gaat achter hem staan en ze maken een korte dansact waarbij de achterste jongen zijn handen onder die van Yayden door beweegt, die daardoor vier handen heeft. Kort maar grappig. Tussen de schuifdeur staat Nasef. Hij kijkt strak en zegt niets (rtf - 1:26; 51:51).

F14. Nasef stoeit wat met Jurre en ze maken een soort zitdans op de vloer. Ze hebben veel lol. Ook Yayden en de andere jongens lopen regelmatig met danspasjes door de ruimte. Eenmaal lopen Yayden en een ander achter elkaar van deur naar deur in een ritmische pas: gelach (rtf - 1:44; 80:80).

Een enkele keer lukte het een van de jongeren om meerderen tegelijk aan het dansen te krijgen:

F15 De muziek gaat hard en Desi en Nasef bewegen op een beat die die avond al vaker aan stond. “Workshop, workshop, dit is een workshop, één, twee, drie, vier, workshop, workshop...” Nasef trekt de andere jongeren en de pedagogische medewerkers erbij. Iedereen staat te swingen. Het loopt tegen 21.30 uur. De muziek gaat zacht en Nasef geeft de andere jongeren en de pedagogisch medewerkers een hand en bedankt nadrukkelijk. Ieder gaat weer naar zijn eigen afdeling (rtf - 1:255; 541:541).

De dans, waarvan Nasef zich als de initiator opwerpt en waarvoor hij ieder met een handdruk bedankt, heeft een ontspannen en samenbindend karakter. Gelijktijdig markeerde het - zonder afspraak daarover - de afsluiting van de gezamenlijke avond van de twee groepen.

Individuele dansacts bleken ook een manier om spanning en energie kwijt te raken, of om te choqueren:

F16 Desi is erg druk. Ze rapt al danspasjes makend, hoofd in haar nek, af en toe rofflend op de tussenmuur. Minuten achtereenvolgend rapt ze: “Je doet dan wel stoer, maar je mag niet met verlof, je doet dan wel stoer maar je mag niet met verlof, je doet dan wel stoer...”
Later ligt ze met haar rug op de laminaatvloer in het keukendeel.
Ze zingt onophoudelijk: “Komma komma komma, zonder condoma, dan ben ik jouw madonna...” Pedagogisch medewerker Muin komt binnen en vraagt of het rustiger kan (rtf - 1:117; 221:222).

Desi is in het interview heel beslist over wat dans voor haar betekent. Lef hebben is belangrijk:

F17 Desi: “Ja (lacht), ik houd heel erg van dansen en van druk doen. Dus. (...) Je moet lef daarvoor hebben. Dus. Ja. Je hebt een paar kinderen die vast wel kunnen dansen maar gewoon niet durven. Van misschien doe ik iets fout of zo. Dus. (...) Het is net als met tekenen, mezelf uiten, dus” (rtf - 3:108; 821:825).

Overwinningsgebaar en Groet

Naast manieren van lopen en vormen van dans, waren er ook andersoortige bewegingen waarmee jongeren zich, al of niet bewust, van elkaar onderscheiden. Onder de code 'humor' werd een observatie beschreven hoe Mehmed met lichaamshouding en gedraai met zijn vingers een humoristische act weggaf (F05). Hier volgen twee bewegingsrituelen die duidelijk als zodanig herkenbaar zijn. De eerste staat in het kader van overwinning, bij de tweede gaat het om een afscheidsgroet.

F18 Nasef is tijdens het spel met Desi een actief koppel. Als ze weer eens een kaartje gewonnen hebben, slaan ze elkaar op de handen en maken een overwinningsbeweging: een ritmische beweging met het bovenlichaam, waarbij de handen half in de lucht eindigen (rtf - 1:252; 533:533).

F19 Goed 22.00 uur ga ik naar huis. Marcel, Nasef en Victor zitten nog bij de computer. Ik groet de jongens en een van hen houdt zijn vuist op. Ik geef één voor één met mijn vuist een korte stoot tegen hun vuist. Marcel als laatste. Hij zegt: "Nee, dat moet je zo doen". Hij leert me een handen- en vuistenchoreografie die als groet kan dienen (rtf - 1:193; 368:369).

Beleefd gedrag

Het valt op dat de jongeren in direct contact met buitenstaanders die zij voor het eerst ontmoeten, zich nadrukkelijk beleefd voorstellen. Ook 'complimenten maken' is een terugkerende vorm van beleefdheid. Bij dit handelingspatroon 'beleefd gedrag', toont de eerste observatie hoe de jongeren zich door mijn onbedachtzaamheid niet van de wijs laten brengen. Ze nemen de ruimte om zich voor te stellen. De tweede observatie is een voorbeeld van uitbundig complimenteren. Ook andere observaties in dit hoofdstuk geven daar voorbeelden van.

Voorstellen

F20 Ik loop naar binnen en wil op de pedagogisch medewerkster - die mij vanuit de woonkamer toeroept - afstappen. Een van de jongeren doet een stap naar voren en stelt zich frontaal voor me op. Hij zegt: "Zal ik me eerst even voorstellen?" Steekt zijn hand uit: "Victor." Ook de anderen komen naar me toe en stellen zich beleefd voor (rtf - 1:1;18:18).

Complimenteren en bedanken

F21 Op het plein wordt een balletje rond gespeeld. Ik doe even mee. (...) Op het moment dat ik ertussen spring om voor het eerst een bal aan te nemen, roept Nasef: "O, u doet mee? Dit wordt leuk!" Als ik na hooguit 10 minuten er weer tussenuit breek: "O, u stopt ermee? Het was echt leuk. Bedankt!" (rtf - 1:165; 314:314)

De jongeren zijn zich ervan bewust dat het jezelf voorstellen met een handdruk en goed taalgebruik, en ook het maken van complimenten, vormen van beleefdheid zijn die een goede indruk achterlaten. Nasef legt een verband met zijn opvoeding. Hij zegt tegen me: "Zo ben ik opgevoed. Toen ik jou voor het eerst zag, dat ik dan zeg: wie bent u? En niet: wie ben jij, wat doe jij hier?" (rtf - 3:38; 172:176)

Aandacht voor uiterlijk

De ene jongere valt op door humor, een ander door dans. Sommige zijn op beide terreinen actief, andere op geen van beide. Echter, voor alle jongeren op de groepen geldt dat het uiterlijk belangrijk is. De jongeren die ik daarover sprak hebben er allen een mening over, ook als ze er minder aandacht aan besteden. Het is hoe dan ook een belangrijk communicatiemiddel. De volgende uitingsvormen werden bij het handelingspatroon 'aandacht voor uiterlijk' veelvuldig gezien: kleding, kapsel, opmaak, tattoos en piercings.

Kleding

Kleding is een belangrijk aspect als het om uiterlijk en zelfpresentatie gaat. Dit geldt voor zowel jongens als meisjes. Het ligt op één lijn met knap gevonden en gezien worden. Het dragen van merkkleding zegt tevens iets over je financiële status. Daarnaast is kleding een belangrijk gespreksonderwerp. Je moet erover kunnen meepraten. In het eerste fragment wordt er naar complimenten gevist, in het tweede fragment worden deze ongevraagd gegeven.

F22 Nasef tegen Lalita: "Wie vind jij hier de knapste? Wat vind jij?" Lalita: "Jij weet best dat jij knap bent! Waarom moet ik dat zeggen? Als ik een kleur kon krijgen zou je die nu zien!" Nasef: Maar als je mij vergelijkt met Vincent? Lalita: "Daar gaat het juist om, jij hebt geen concurrentie hier! Als Jens hier nog woonde, dan won die het!" Nasef: "Jens, ben jij niet goed wijs, vond je die knap?" Lalita: "Ja, knapper dan jij! Trouwens, hij kleepte zich ook heel goed." Nasef: "Dat klopt, hij liep er goed bij... En van de meiden nu dan, wie vind jij hier het best gekleed?"

Lalita: "Ik denk Desi, die heeft er wel kijk op." Nasef: "Jij kunt toch ook mooie kleding kopen?" Lalita gaat staan. "Wat denk je, ik ga naar Zee-man en zo. Ik kan mij Guti echt niet veroorloven of zo hoor!" Nasef: "Nu noem je wel twee uitersten, daar zit veel tussen." Nasef staat op en trekt zijn trui iets omhoog, zijn broek iets naar beneden. Showt een bekende merknaam op de rand van zijn onderbroek: "Kijk dan! Een echte! Van mijn moeder gehad hoor!" (rtf - 1:241; 505:505)

F23 Stagiaire Cindy komt van de andere zijde de ruimte binnen. Lalita: "Wat hebt u een mooi jasje aan." Cindy: "Dank je, ik heb de bontkraag er maar afgehaald." Er volgt een klein gesprekje. "Echt mooi", zegt Lalita nog als Cindy weer wegloopt. Als ze weg is, wijden Desi en Lalita er nog een paar woorden aan. Lalita: "Het is ook echt een mooi meisje. En aardig. Dat heb je niet vaak als ze zo mooi zijn, dan zijn het meestal bitches" (rtf - 1:115; 218:218).

Kapsel

Zowel de meisjes als de jongens zijn veelvuldig in de weer met hun kapsel. Enkele jongens lieten zich een geheel nieuw kapsel aanmeten. Daarover praten en complimenten in ontvangst nemen is niet voor ieder weggelegd, zoals uit onderstaande observatie blijkt.

F24 Het is Milan met een nieuw kapsel. Aan de zijanten kaal geschoren en in het midden met gel omhoog gekamd. "Milan!" zeg ik, "een heel nieuwe look. Het staat je goed!" Milan reageert niet en kijkt wat verlegen weg. Doet of er niets gezegd is. Eenmaal zittend vraagt pedagogisch medewerkster Fia hem: "Wat zeiden ze er op school van, van je haar?" Milan: "Dat vraag ik toch niet." Fia: "Ja, maar ze kunnen er toch iets van zeggen?" Milan reageert ontwijkend (rtf - 2:88; 197:197).

Opmaak

De televisieprogramma's 's avonds werken als een katalysator om de tongen los te krijgen en onderling af te stemmen. Het thema 'opmaken' is weerbarstig zoals uit onderstaande observatie blijkt. De meningen verschillen sterk.

F25 Na het makelaarsprogramma volgt er een 'make-under' programma over meisjes die doorgeslagen zijn in zich opmaken en het gebruik van siliconen. Een van de meisjes in het programma zegt: "Ik heb er gewoon een halve dagtaak aan om me 's morgens op te maken." Lianne vindt dat belachelijk, maar Yvette reageert: "Ik heb ook een paar uur

nodig. Daarom sta ik om kwart over vijf op. Kijk mijn wenkbrauwen, ben ik laatst mee begonnen.” Ze toont haar grote, zorgvuldig rechthoekig uitglijnde wenkbrauwen. “Het kost echt veel tijd voordat ik klaar ben!” (rtf - 2:25; 54:54).

Ook in het plaatsen van hennatatoeages en plaknagels is Yvette bedreven. Ina reageert op de plaknagels: “Ik vind het rottingen.” Yvette reageert: “Ja, maar veel meiden doen het verkeerd.” Ze legt uit hoe je de nagels plakken moet (rtf - 2:14; 38:38).

Tattoos en piercings

Hoewel vooral de meisjes sieraden als armbanden en kettingen dragen, is dat nauwelijks een gespreksonderwerp. Tattoos en piercings maken de tongen los. Sommige jongeren willen er later ‘echt veel’, anderen hebben er niets mee. Voor tattoos geldt dat die bij voorkeur betekenis moeten hebben. In de volgende observatie vertelt Julia haar visie op tatoeages en dat ze van tatoeëren haar beroep wil maken.

F26 Op mijn vraag wat ze wil worden, antwoordt Julia: “Tatoeëerder! Ik wil mensen tatoeëren.” Ik zeg: “Wat apart, hoe kom je daarbij?” “Nou”, antwoordt Julia, “ik vind het gewoon lef dat mensen iets op hun lichaam laten tatoeëren wat er nooit meer af kan. Dat vind ik lef en mooi. Maar het moet wel iets betekenen. Ik wil niet zomaar voor de lol iets tatoeëren. Het moet wel betekenis hebben.” “Wat bedoel je daarmee?” vraag ik. Julia: “Nou, sommige mensen laten zich gewoon voor de lol tatoeëren, dat zou ik niet willen. Maar anderen kiezen echt iets uit, een bloem of iets anders moois. Iets waar voor hen een verhaal achter zit en betekenis heeft. En dan vind ik het mooi dat ik dat kan geven.” Julia vertelt dat ze zelf nog geen tatoeages heeft, omdat dat niet mag. Alleen de grote piercing in de hoek van haar onderlip mocht. Maar later laat ze zich echt vol tatoeëren. “Hoe kom je bij dit idee?” Vraag ik. “Heb je erover gelezen, omdat je het zo goed vertelt?” Julia: “Nee hoor, ik heb het in een programma gezien. Dat wil ik” (rtf - 1:25; 49:49).

Tatoeages moeten bij voorkeur betekenis hebben. Piercings zijn ook belangrijk, maar worden door de jongeren niet met een betekenis geassocieerd. Ina vertelt over haar tatoeages en piercings. De betekenissen van haar tatoeages zijn verschillend. Eén tattoo is van belang omdat ze die samen met haar zus draagt, een ander verwijst naar haar overleden oma, een derde tattoo bevat een boodschap voor haarzelf.

F27 Ina: “Ja, het heb bijna allemaal betekenis. Deze is van mijn zus, die heb mijn zus ook op haar hand. Enne, in mijn nek heb ik een kruisje hier, kijk... (...) en daaronder zit nog hoop, geloof en liefde, da's een hele grote...”

Interviewer: “Wat voor betekenis heeft dat kruisje voor jou?”

Ina: “Ja, dat kruisje en die hoop, geloof en liefde bete... is voor mijn oma.

Die is al drie jaar geleden overleden. Enne, ik heb heel lang bij haar gewoond. Dat is..., ja ze is echt alles voor mij. (...) Dus dat heb ik wel gedaan. Enne die op mijn voeten en op mijn buik betekent niks.”

Interviewer: “Je hebt er ook een paar zomaar laten zetten?”

Ina: “Ja, twee zomaar. O ja, deze betekent: ‘Never give up’: gewoon nooit opgeven” (rtf - 3:178; 1840:1852).

Ina: “Ik heb ook drie piercings hoor.” (...) Ze steekt haar tong uit. “Kijk, ook hier. En ik heb ook een navelpiercing, dus dat is drie.”

Interviewer: “Je hebt iets met tattoos en piercings...”

Ina: “Ja, dat vind ik wel leuk.”

Interviewer: “En ‘never give up’, is dat ook wie jij bent?”

Ina: “Ja. Je moet gewoon nooit opgeven. Je moet gewoon altijd beste beentje voor” (rtf - 3:179; 1853:1859).

Narratief: het doel van kleding en uiterlijk

Over kleding en uiterlijke praten de jongeren graag, ook in de interviews en veldgesprekken. Over waar het om moet gaan bij kleding en uiterlijk bestaat grote eenstemmigheid: onafhankelijkheid. In de interviews zijn de jongeren hier duidelijk over. Hier volgen enkele interviewfragmenten, die eerst samenvattend worden ingeleid.

“Wel jezelf zijn”, zegt Milan (F28). Voor Ina (F29) betekent dit dat men haar moet nemen zoals ze is: met tattoos en piercings! Ze is bereid daarvoor weerstand voor lief te nemen. Hoewel haar laatste zinnen tonen dat ze tot compromis bereid is... Lianne (F30) koopt alleen wat ze zelf mooi vindt en niet “omdat andere mensen het dragen”. Gergo (F31) zegt: “jezelf zijn is het meest mooie ding.” Uit de uitspraken van de jongeren blijkt dat het een belangrijke inhoud van ‘onafhankelijk zijn’ is, dat ze zich niet door anderen laten leiden. De paradox is dat je er echt bij hoort als het je lukt om onafhankelijk te zijn. De laatste zinnen van Milan in het eerste fragment hieronder zijn daarvoor tekenend:

F28 Milan: "... Eh, ik weet niet... tattoos of zo zou ik best wel eentje willen of zo, maar gothic niet echt... (...) Ja eh, niet down gaan doen of zo weet je. (...) Ja eh, cool vind ik iets niet snel, wel belachelijk. Ja, dat je jezelf voor schut zet omdat het onverzorgd is en dat soort dingen. Of kleding die echt niet bij elkaar mixt en toch dragen" (rtf - 3:148; 320:1325).

"(...) Eh, new classic enne, even denken, eh ja een beetje jezelf zijn ook wel... Eh, ja mijn eigen ding volgen en niet wat andere mensen aanheb...

Daar wordt je echt op afgekeurd. Je moet wel meer van jezelf zijn, vind ik" (rtf - 3:149; 1329:1335).

F29 Ina: "Ja en de tatoeages horen ook echt bij mij, dus. Ik ga ook niet mijn tatoeages bedekken voor de mensen. Ze moeten mij gewoon nemen zoals ik ben. (...) Ja, want als ze daarover mouwen dan kan ik al wel door het lint gaan. Want op mijn stage moet ik ook mijn piercing uit en dat doe ik ook niet... Nee bij het sollicitatiegesprek over stage, toen had ie er niks over gezegd, dan komt ie er nou twee maanden later mee. Dan heb ik zoiets van dikke vinger, ik doe ze mooi niet uit, daar had je maar eerder mee moeten komen. En als die dicht groeit, kan hij betalen" (rtf - 3:186; 1973:1979).

F30 Lianne: "Gewoon in kledingstijl. (...) dat je je kleedt hoe je je wilt kleden en dat is al alto, alternatief. Want de meeste mensen kleden zich naar hoe de mode voorschrijft, en ik doe dat niet. Ik vind het leuk, en als ik het leuk vind koop ik het. En als ik het niet leuk vindt koop ik het niet. Ik ga het niet kopen omdat andere mensen het dragen. Dat is alto" (rtf - 3:65; 409:409).

F31 Gergo: "Nee, ik heb niets met piercings of zo, dat vind ik niet echt... Iedereen mag zelf weten wat ie wilt en zo, enne wat ie gaat doen. (...) Dat is het meest mooie ding dat je kan doen hier. Jezelf zijn. Niet veranderen voor andere mensen..." (rtf - 3:120; 950:954).

Dat onafhankelijkheid een belangrijke norm is, herkent ook pedagogische medewerker Marja:

F32 "Dat ze qua kleding, zeg maar..., niet met de gewone mode meegaan. En dan merk je dat jongeren zeggen; ja, ik kan het wel niet mooi

vinden, maar eigenlijk is het wel tof dat ze het doen” (rtf - 4:101; 643:645).

Ritueel repertoire

De hier gepresenteerde gedragsclusters worden afgesloten met een korte analyse. Doel is om de beschreven rituelen, c.q. rituele handelingen of fragmenten met behulp van ritueel-theorie te analyseren en te duiden. Hieronder wordt het theoretisch kader uiteengezet. Daarna volgt de analyse van het gedragscluster ‘zichzelf presenteren’.

Theoretisch kader

Bij de verschillende rituele handelingen worden de volgende eenheden onderscheiden:

- * De elementen van het ritueel (elements of ritual) van Grimes (2014). Grimes bedoelt met een element de kleinste eenheid van een ritueel. Hij onderscheidt: handelingen, actoren, plaatsen, tijden, objecten, taaluitingen en groepen. Het ritueel is een product van de samenhang en de wijze waarop de elementen elkaar onderling beïnvloeden (p. 232). In dit onderzoek worden de elementen niet gebruikt voor een fijnmazige analyse van de rituelen als zodanig, maar zijn ze helpend om het beginnende en gefragmenteerde ritueel handelen te lokaliseren (p. 242).
 - Het element ‘handelingen’ valt in het afsluitend kader samen met de kolom ‘uitingsvorm’.
 - Het element ‘groepen’ is gebruikt waar het ritueel handelen de groep als geheel betreft, of specifieke subgroepen daarbinnen (p. 280).
- * De r-woorden en graden van het ritueel van Grimes (2014). De r-woorden van Grimes, te weten: rite, ritualiseren en ritualisatie (rite, ritualizing, ritualization) dienen om het stadium van ritueel handelen te duiden. Waar het ritueel zich in de fase van ritualisatie bevindt - wat bij de meeste handelingen het geval is - wordt een globale indicatie gegeven van de mate van ritualisering (graden van het ritueel). IJkpunten daarbij zijn het in samenhang of afzonderlijk aanwezig zijn van de herhaling van de handeling en het symboolkarakter en/of de verwijzende betekenis van de handeling. Bij de vaststelling van de verwijzende betekenis zijn waar mogelijk de ‘narratives’ van de jongeren (emic) leidend. De mate van ritualisering is in de tekst en het afsluitend kader aangeduid met zwak, matig, of hoog.

- * De c-woorden van Turner (1982).
Waar aan de orde zal aangegeven worden hoe de beschreven handelingen zich verhouden tot de c-woorden van Turner: spontane, ideologische en normatieve *communitas*. (De afkorting 'c-woorden' is van de onderzoeker.)
- * In het afsluitend kader worden de volgende afkortingen gebruikt: ER (elementen van het ritueel), RW (r-woorden), GR (graden van het ritueel), CW (c-woorden).

Toelichting. Het ijkpunt 'symboolkarakter' bij 'graden van het ritueel' wordt in deze analyses breed opgevat. Het kan gaan om gebruik van een symbolisch voorwerp, om symboolhandelingen en om symbooltaal (Lukken, 1999, pp. 19-26). Het symboolkarakter van het voorwerp, de handeling of de taal is verschillend van aard. Het kan een vorm in zichzelf zijn en uitdrukking geven aan wat op een andere wijze niet gecommuniceerd kan worden. Te denken is aan het maken van op zichzelf staande gebaren en geluiden. Daarnaast kan het symbolische element inhouden dat er sprake is van expliciete verwijzing naar iets of iemand anders. Een voorbeeld is een tatoeage die naar oma verwijst. Tot slot kan het symbolisch karakter van het voorwerp of de handeling eruit bestaan dat het een voertuig is om een statement te maken of een opvatting of gedachte tot uitdrukking te brengen. Een voorbeeld is het dragen van afwijkende kleding om daarmee de eigen onafhankelijkheid te benadrukken (vgl. Geertz, 1973, p. 91).

Analyse

Onder het gedragscluster 'zichzelf presenteren' zijn de volgende uitingsvormen besproken: - humoristisch gedrag, - lichamelijke expressie, - beleefd gedrag en - aandacht voor uiterlijk.

De beschreven terugkerende gedragingen noemt Goffman 'interaction rituals'. De alledaagsheid van deze uitingsvormen doet snel voorbijzien aan het rituele karakter ervan. Grimes (2014, p. 193) zegt: 'Domestic life is ritualized even if no one decides to do anything special'. En verder: '(It is) the repetitious bodily stylization that constitutes the baseline of quotidian human social interaction'. Het is vanuit deze benadering dat bijvoorbeeld Alves (1993) stoere verhalen van Portugese adolescenten als initiatierituelen interpreteert en analyseert. Het gaat in deze situaties om de fase van ritualisatie.

Om enig grip te krijgen op het ritueel karakter van alledaagse gedragingen, spreekt Grimes van graden van het ritueel (grades of ritual). De beschreven gedragingen als oogcontact en het beroep op onkunde of on-

macht scoren relatief laag op deze schaal, althans als daarbij herhaling van gedrag een ijkpunt is. Ander gedrag heeft, door herhaling en symboolfunctie, een sterker ritueel profiel: geluiden, gebaren en woordgrappen (matig) en ook het populaire dansen waar de eigen kunst en kunde mee wordt getoond (hoog). De handen-choreografie bij welkom, afscheid of overwinning heeft, niet door de kracht van herhaling - het werd weinig gezien - maar als een zeer herkenbare en unieke symbolische 'uitdrukkingsvorm in zichzelf', een sterk ritueel profiel (hoog). De omgang met het uiterlijk (opmaak en kleding) heeft door het sterk herhalend en verwijzend karakter, c.q. het belang dat de jongeren daaraan hechten, een hoog ritueel profiel.

De in deze paragraaf beschreven ritualisering van gedrag worden in hoge mate gekleurd door de groepsnorm. Vooral bij humor, beweging/dans en uiterlijk is dat het geval. Deze items zijn onder de jongeren onderwerp van gesprek en afstemming; wat doet het goed en wat niet? In termen van de woorden van Turner zijn de verschillende uitingsvormen in het hier beschreven gedragspatroon sterk normatief gekleurd. Hier volgt een typering per patroon:

Humoristisch gedrag

De ritueel geladen humoristische *handeling* vindt veelal onvoorbereid plaats en heeft meerdere vormen en functies. Het kan bestaan uit louter beweging (loopjes, zithouding, grimassen), maar ook uit compleet geïmproviseerde voorstellingen. Soms wordt daarbij gebruik gemaakt van speciale voorwerpen (*objecten*), zoals een pet die omgekeerd op het hoofd wordt gezet. Populair zijn vormen van humor waarbij *taaluitingen* een rol spelen. Het gaat daarbij vooral om woordgrappen en gevatte opmerkingen. Zowel het maken van standaardgeluiden en -gebaren als het maken van woordgrappen hebben een herkenbaar ritueel profiel (matig), maar het maken van woordgrappen is onder de jongeren het meest gewild. De *actoren* bij deze vormen van humor zijn voornamelijk jongens. Het is tevens een populaire vorm om de grenzen van het toelaatbare op te zoeken ('het was maar een grapje'), of momenten van saaiheid op te vrolijken. De jongens zijn zich bewust van het belang van humor. Een van de jongeren bevestigt dat een belangrijk motief van humoristische actie is, om gezien te worden en erbij te horen. (rtf - 3:154; 1405:1408). Wie deze vaardigheid bezit, probeert zich daarmee te onderscheiden.

Lichamelijke expressie

Onder de beschreven *acties* hebben dansen en de handenchoreografie een hoog ritueel profiel. Zowel jongens als meisjes zijn *actoren*. Ze praten onder-

ling over de dansjes en vinden sommige dansjes stom en andere gaaf. De dansjes ontstaan min of meer spontaan, soms begeleid door popmuziek. Voor de jongeren is van belang dat ze met de dansjes tonen wat ze kunnen en durven (rtf - 3:108; 821:825). In het geval van dansen valt op dat dit in één van de onderzochte instellingen hoegenaamd niet voorkwam en in de andere instelling veel. Het is een voorbeeld van hoe geritualiseerd gedrag contextafhankelijk is. De veronderstelling is dat dit samenhangt met hypes die op school en in andere gelegenheden buiten de instelling worden opgedaan. Ook de samenstelling van de leefgroep en de kwaliteiten die daarbinnen aanwezig zijn, spelen een rol. De verschillende manieren van lopen scoort als vorm van zelfpresentatie, op een schaal van meer of minder ritueel, wisselend. Er zijn kenmerkende persoonsgebonden manieren van 'natuurlijk' lopen waarmee jongeren zich profileren zonder dat ze zich daarvan bewust lijken te zijn. Yaydens eigen manier van rondstappen (rtf - 1:110; 203:203) lijkt zijn - onder de jongeren zeer gewaardeerde - onafhankelijkheid te benadrukken en heeft daarmee een sterk symbolisch karakter. De gezamenlijke ganzenpasjes door de ruimte die het midden houden tussen een vorm van lopen, dans en non-verbale humor kwamen meer in het voorbijgaan en incidenteel voor (matig profiel).

Beleefd gedrag

De beschreven vormen van beleefdheid, zichzelf voorstellen en een ander complimenteren en bedanken (*handelingen*), zijn onder de jongeren sterk aanwezig en hebben een herkenbaar en hoog ritueel profiel. Zowel jongens als meisjes (*actoren*) stellen zich aan iemand die ze voor het eerst ontmoeten spontaan en op eigen initiatief voor. Het gaat gepaard met handen schudden en de naam noemen, vaak gevolgd door een belangstellende vraag. Het geeft de jongeren de mogelijkheid om iets over zichzelf te vertellen. Iemand bedanken doen ze als daar speciale redenen voor zijn, maar dan gebeurt het ook nadrukkelijk. Ook elkaar complimenteren (*handelingen*) op uiterlijk of prestaties lijkt - hoewel minder voorkomend - een gedeelde norm. Deze vormen van beleefdheid worden aangemoedigd door de pedagogische medewerkers, maar ook de jongeren zelf zien het nut ervan in. Het is een wijze van zichzelf profileren. "Het getuigt van een goede opvoeding", zoals een van hen expliciet zegt.

Aandacht voor uiterlijk

De wijze waarop de jongeren met hun uiterlijk bezig zijn, is sterk symboolgevoelig en geritualiseerd (hoog ritueel gehalte). De jongeren delen anderen en zichzelf in op grond van uiterlijke kenmerken in groepen en stijlen. Het

verwijzende karakter (betekenis) van uiterlijke kenmerken is onder de jongeren belangrijk. Het gaat er daarbij om wie je wilt zijn en waarvoor je wilt gaan. Het is opvallend dat, hoewel op grond van persoonlijke voorkeur, de ene stijl meer wordt gewaardeerd dan de andere, het uiteindelijke ijkpunt voor waardering is dat de ander zich onafhankelijk toont en geen meeloper is. Juist dan hoor je erbij. Dit leidt tot de paradox dat het imiteren van anderen sterk wordt afgekeurd en de meesten er, in een van de instellingen, gelijktijdig naar streven 'net zo onafhankelijk' te zijn als Yayden.

Ritueel repertoire		Categorie: Persoonlijk/Individueel	Tabel 3.1
Gedragscluster		Zichzelf presenteren	
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader	
Humoristisch gedrag	- woordgrappen en gevatte opmerkingen - geluiden en gebaren - de sketch	ER: <i>actoren</i> : vooral jongens. <i>objecten</i> : pet <i>taaluitingen</i> : grappen/opmerkingen/ geluiden RW: ritualisatie DR: woordgrappen; geluiden en gebaren: matig Overig: zwak CW: normatief	
Lichamelijke expressie	- lopen en mimiek - dans - overwinningsgebaar en groet	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>plaatsen</i> : huiskamer, keuken, gangen. <i>Taaluitingen</i> : geluiden/muziek bij dans RW: ritualisatie DR: dans en handen-choreografie: <i>hoog</i> manier van lopen Yayden: <i>hoog</i> . Overig: <i>zwak</i> CW: normatief/spontaan	
Beleefd gedrag	- voorstellen - complimenteren, bedanken	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>taaluitingen</i> : beleefd taalgebruik RW: ritualisatie DR: hoog CW: normatief	
Aandacht voor uiterlijk	- kleding - kapsel - opmaak - tattoos en piercings	ER: <i>Actoren</i> : jongens en meisjes. <i>Object</i> : kleding, opmaak, sieraden, tatoeages, piercings, kapsel RW: ritualisatie DR: hoog CW: ideologisch/normatief	

3.4.2 Weerstand en verzet bieden

Kohnstamm (2009, p. 82) noemt het een ontwikkelingspsychologische regel dat adolescenten zich verzetten tegen regels en begrenzingen van opvoe-

ders. Het voelen van weerstand is nodig om de eigen vorm te vinden. Hoe liberaal de gestelde opvoedgrenzen ook zijn, een adolescent zal altijd zoeken naar manieren om zich tegen deze grenzen te verzetten. Deze ontwikkelingspsychologische regel kan ook in bredere zin vertaald worden naar maatschappelijk verzet en risicogedrag onder jongeren. Behalve het voelen van weerstand is daarbij ook het verwerven van sociale status een belangrijk motief (Broek e.a., 2017; zie ook: Hall & Jefferson, 2006). De mate waarin van weerstand en verzet sprake is, zowel ten aanzien van opvoeders als ten aanzien van de maatschappij, wordt mede beïnvloed door externe gezins- en culturele factoren¹¹ (vgl. Goosens en Luyckx, 2013, p. 38).

In dit onderzoek komen enkele kleine uitingsvormen van weerstand en verzet aan de orde die gericht zijn tegen opvoeders. Het gaat om de handelingspatronen: - uitdagend gedrag, - het geven van een grote mond en - het uitproberen van nieuwe medewerkers ('de vuurproef').

Uitdagend gedrag

Bij dit handelingspatroon gaat het in deze veldverkenning om één uitingsvorm: met humor grenzen opzoeken. Een relatief milde vorm van weerstand en verzet is het op de hak nemen van pedagogisch medewerkers door het opzoeken van grenzen. Als interactieritueel viel de humoristisch-plagende stijl op.

In de eerste observatie hieronder (F33) komt Jurre op een aanvankelijk brutale benadering terug met de mededeling dat dat niet serieus was. De woordkeus is zo dat de pedagogisch medewerker dat had moeten begrijpen. Tijdens de observatieperiode werd deze figuur meerdere keren ingezet.

In de twee daaropvolgende observaties (F34, F35) speelt Mehmed met woorden en gebaren. Als daaraan een grens wordt gesteld, toont hij zich verontwaardigd.

In de laatste observatie (F36) weet Nasef zijn plaagact na een berisping door ander woordgebruik handig om te buigen en voort te zetten. Dergelijke acties worden door de andere jongeren hoog gewaardeerd. Het sluit aan bij het eerder genoemde ijkpunt voor waardering, namelijk dat iemand zich onafhankelijk toont en geen meeloper is.

¹¹ Deze thematiek heeft veel aandacht gekregen door het onderzoek van Margareth Mead (1928) onder Samoa-adolescenten, waaruit zij concludeerde dat de 'storm and stress'-periode van adolescenten cultuurbepaald is. Vgl. de 'Mead-Freeman-controversy' (Coté, 2000).

Met humor grenzen opzoeken

F33 Jurre met grote ogen tegen stagiaire Cindy: "Doe niet zo raar joh, wie denk je dat je bent? Je denkt toch niet dat ik achterlijk ben of zo..." even stilte - strak aankijken - en dan lachen: "Je denkt toch niet dat ik serieus ben of zo?" Hij stapt direct over op een ander onderwerp (rtf - 1:180; 347:347).

F34 Tijdens het eten begint Mehmed een woordspel met Fia. Mehmed: "Wat jij bedoelen, ik jou niet begrijpen?" Dit gaat een paar keer heen en weer. Fia: "Ja, nu is het genoeg, Mehmed." Als deze toch doorgaat, zegt Jannes: "Mehmed nu stoppen, dit was de laatste keer en anders ga je naar boven. Je weet de consequentie!" (rtf - 2:152; 409:411)

F35 Mehmed blijft half op de trap staan, draait zich om en gromt als een tijger. Stagiaire Lilian lacht en zegt: "Kom op joh, nu stoppen met de flauwekul, naar boven! Anders heb je straks weer een straf." Mehmed: "Ja, dat is wat, waarom hier altijd zo'n zware straf. Dat is toch niet normaal?" Hij gromt nog een keer en gaat naar zijn kamer (rtf - 2:118; 306:306).

F36 Nasef tegen pedagogisch medewerkster Marja: "Je ziet er vandaag weer goed uit, Marja!" Hij zegt het een keer of zeven tijdens de maaltijd. Als Marja het zat is en hem terecht wijst, reageert hij: "Oké. Je ziet er vandaag niet uit, Marja!" (rtf - 1:101; 188:188)

Het op de hak nemen van leiding is een terugkerend patroon waarbij de grens tussen grap en grensoverschrijdend gedrag fragiel is. Een berisping leidde in dit soort situaties steevast tot de verdediging dat het toch maar een grapje was. Het uitdagen van de leiding in situaties als hier geschetst ontstaat veelal spontaan. Op de vraag of dit uitdagen voorbereid is, antwoordt een jongere: "We hebben daar helemaal geen plannen bij. Er zijn wel verschillende manieren om het te doen" (rtf - 3:69; 429:431).

Grote mond

Dit handelingspatroon bestaat uit de uitingsvorm schreeuwen en brutaal taalgebruik. Het geven van een grote mond aan opvoeders is misschien wel de meest bekende verzetshandeling van adolescenten. Hier volgen drie voorbeelden met drie verschillende aanleidingen voor het geven van een grote mond. Genoemde aanleidingen werden in verschillende vorm meerdere keren geobserveerd. In de eerste uitspraak (F37) wordt de onkunde van de pedagogische medewerker gehekeld. In de tweede uitspraak (F38) be-

treft het de (al of niet vermeende) onwil van de pedagogische medewerker. In de laatste uitspraak (F39) gaat het om verzet tegen een opvoedregel.

Schreeuwen en brutaal taalgebruik:

F37 “Jij weet hier de gewoontes helemaal niet. Doe niet zo achterlijk, (...) Ja, je kunt dan wel met je handje wijzen, maar ik ben je hondje niet of zo!” (rtf - 1:152; 294:294)

F38 “Nee hoor, maar bij jou kun je net zo goed tegen een muur aanpraten. Gebeurt er ook niets” (rtf - 2:52; 109:109).

F39 *Schreeuwend*: “Ik word hier wel zo schijtziek van, dat gezeik hier altijd. Wat is het hier voor een zeikgedoe...” (rtf - 2:57; 118:119).

Een van de pedagogische medewerkers bevestigt wat in de inleiding op deze paragraaf vanuit literatuur en onderzoek al aan de orde was: het gaat in deze vormen van weerstand en verzet niet alleen om het zoeken van eigen grenzen en mogelijkheden, maar ook om wat de inhoud en de vorm daarvan aan sociale status en aanzien oproept bij de andere jongeren. De medewerker ziet hoe jongeren zichzelf profileren binnen de groep:

F40 “Verzetsgedrag waar andere jongeren bij zijn. Even laten zien he, naar groepsleiders, van hé maar ik ben niet bang voor jou. Eh, dat. Maar ook opmerkingen die anderen eerder hebben gebruikt waardoor je denkt hé, maar je kopieert nu heel letterlijk... Ja ik verwacht dat dat te maken heeft met ergens bij willen horen, he, je toch een beetje staande willen houden in de groep” (rtf - 4:89; 565:568).

Vuurproef afnemen

Naast dit op de hak nemen van leiding kwam het ter discussie stellen van regels, het openlijk tegen regels ingaan en het verdraaien of verzinnen van niet bestaande regels, regelmatig voor (rtf - 1:152; 294:294. rtf - 1:250; 529:531. rtf - 2:34; 69:69). De wisseling van medewerkers over de dag en de relatieve onkunde van invalkrachten en nieuwe medewerkers werd hiervoor als gelegenheid aangegrepen. Een ‘standaardritueel’ is het uitproberen van een nieuwe medewerker. Pedagogisch medewerker Muin is nieuw en nog niet op de hoogte van alle regels rond de maaltijd. Een van de vele observaties in dit verband:

Nieuwe medewerker uitproberen:

F41 We eten een rijstschotel en Gergo zegt dat hij dat niet lust. Hij wil brood pakken, maar pedagogisch medewerker Muin verbiedt dat. "Dat is niet de regel", zegt hij. Discussie. Gergo zegt dat hij dat altijd mag als hij iets niet lust. Muin zegt dat hij niets van die afspraak weet, dus dat het nu niet gebeurt. Lalita, die aan een andere tafel zit, bemoeit zich ermee. "Dit is flauw, Gergo mag dat altijd, nu moet hij honger lijden." De discussie gaat door (rtf - 1:118; 223:225).

Overigens realiseren de jongeren zich dat dit ritueel-uitproberen aan grenzen gebonden is. Hierover wordt ook onderling gesproken. Jurre zegt:

F42 "Ja, er was hier... toen Muin... die kwam hier net nieuw. Iedereen ging hem uitproberen. Dus ja, op een gegeven moment moet je wel stoppen. Ja, je weet zelf ook gewoon dat het niet verder kan dan. (...) Kijk, ja, ik kan u ook uitproberen dat ik vraag: mag ik nu tosti maken, terwijl ik weet dat het alleen in het weekeinde mag. En jij zegt: ja. En ik ga telkens dingen doen die eigenlijk dan niet mogen. Dan kan ik ook wel eens bij mezelf bedenken..., zo van ja nee, nu ga ik echt te ver" (rtf - 3:107; 808:813).

Ritueel repertoire

De hier behandelde vormen van weerstand en verzet (*handelingen*) zijn gericht tegen de pedagogisch medewerkers. Herkenbare stoere of humoristische *taaluitingen* zijn daarbij van belang. Nu eens gaat het om korte gemeende boze opmerkingen, een volgende keer wordt de boosheid theateraal vormgegeven en sluiten medegroepsgenoten aan. Het ritueel gehalte klimt. Een andere keer wordt de uitdaging of het conflict bewust en met behulp van herkenbare handelingspatronen gezocht. De beschreven vuurproef draagt door de herhaling en de verzetssymboliek ervan nog het meest trekken van ritualiseren. Het 'uitdagen' en de 'grote mond' hebben trekken van ritualisatie.

De vormen van verzet tegen de pedagogische medewerkers leiden onder de jongeren tot momenten van verbroedering. Ze anticiperen snel op elkaar en steunen elkaar. Ze weten wat er van hen verwacht wordt. Er is sprake van *normatieve* communitas. Anderzijds is de confrontatie soms zo spannend en zijn de gedragingen en consequenties die daaruit voortvloeien zo onvoorzien, dat het onder de jongeren een tijdelijke eenheid smeedt die het karakter van *spontane* communitas nadert. In situaties als de hierboven

beschreven vuurproef was dat het geval ('subjectively there is in it a feeling of endless power'. Turner, 1982, p. 49).

Schematische weergave ritueel repertoire:

Ritueel repertoire:		Categorie: Persoonlijk/Individueel	Tabel 3.2
Gedragscluster:		weerstand en verzet bieden	
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader	
Uitdagen	Met humor grenzen zoeken	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>Taal</i> : grappen, grommen, ludiek taalgebruik RW: ritualisatie DR: matig CW: normatieve/spontaan	
Grote mond geven	Schreeuwen en brutaal taalgebruik	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>Taal</i> : stoere/grove taal. Stemverheffing RW: ritualisatie DR: matig CW: normatieve/spontaan	
Vuurproef afnemen	Nieuwe medewerker uitproberen	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>taaluitingen</i> : uitdagend en grof taalgebruik RW: ritualiseren DR: hoog CW: normatief/spontaan	

3.4 BESLUIT

In dit eerste hoofdstuk over initiatierituelen zijn fragmenten van ritueel gedrag van de jongeren op de leefgroep in kaart gebracht. Dit gedrag is gerangschikt onder de categorie 'persoonlijk/individueel'. Het selectie criterium voor de onderscheiden gedragingen is dat de jongeren zich met dit gedrag aan elkaar en aan de pedagogisch medewerkers als individu en persoon presenteren: 'kijk eens; dit ben ik, dit durf ik, ik hoor erbij'.

Het volgende hoofdstuk over initiatierituelen richt zich op gedrag waarbij primair het onderlinge verkeer onder de jongeren of het verrichten van instellingstaken centraal staat.

Aan het slot van dat hoofdstuk wordt met betrekking tot de initiatierituelen de balans opgemaakt, zoals die in beide hoofdstukken aan de orde zijn geweest.

4. Zo wil ik zijn

Over initiatierituelen en volwassen worden

4.1 INLEIDING

Het vorige hoofdstuk ging over initiatierituelen en persoonlijk/individueel handelen van jongeren, waarbij de zelfpresentatie centraal stond. De beschrijvingen en analyses in dit hoofdstuk richten zich primair op het onderlinge verkeer dat de jongeren met elkaar en met pedagogisch medewerkers hebben. Daarnaast gaat het om het handelen dat direct samenhangt met het wonen in de instelling voor residentiële jeugdhulp.

In de inleiding op initiatierituelen in het vorige hoofdstuk werd gewezen op het onderscheid dat Victor Turner (1982, pp. 52-55) maakt tussen verschijnselen die limineel en die liminoid van karakter zijn. In het eerste geval gaat het om klassieke rituelen, waarvan een van de kenmerken is dat ze maatschappelijk georkestreerd en objectief-sociaal van aard zijn. In het tweede geval gaat het om rituelen die kenmerkend zijn voor moderne complexe samenlevingen. Rituelen ontwikkelen zich in dit laatste geval niet vanuit centrale economische en politieke processen, maar binnen de marges van maatschappelijke instellingen als bijvoorbeeld scholen, ziekenhuizen, etc. Ook worden ze geëntameerd door individuen in aparte groepen. Ze zijn fragmentarisch-experimenteel en persoonlijk-psychologisch van aard. Dergelijke handelingen zijn in deze studie aan de orde.

Dit onderzoek richt zich op verschijnselen met een liminoid karakter. Daarbij is van belang dat de jongeren in dit onderzoek niet alleen onderdeel uitmaken van een moderne complexe samenleving, maar dat zij binnen die samenleving in een bijzondere woonsituatie ('maatschappelijke instelling') verblijven. Eerder werd beschreven hoe jongeren door woonsituatie en adolescentiefase in een tweevoudige tussenfase verkeren. Het wonen in de residentiële woonvoorziening betekent voor de jongeren een status aparte die een eigen dynamiek met zich meebrengt. Dat geldt voor de binnenkomst in de instelling (zich invoegen in de groep), voor het verlaten ervan (afscheid nemen), maar ook voor het verblijf zelf. De relaties binnen de instelling worden, vanuit het perspectief van de jongeren, getekend door

het verplichte karakter ervan. Daarbij komt nog dat de jongeren sterk op elkaar letten, juist als het gaat om de profilering van de eigen identiteit binnen de leefgroep. Het willen horen bij een groep én het zich willen onderscheiden van diezelfde groep zijn daarbij onlosmakelijk met elkaar verbonden (Myerhoff, 1982, p. 115). Daarnaast zijn er de typisch instellingsgebonden activiteiten als het bijwonen van bewonersvergaderingen en het verrichten van corvee.

De inhoud van dit hoofdstuk richt zich primair op de omgang die de jongeren met elkaar en met pedagogisch medewerkers hebben. Het handelen is onderscheiden in twee categorieën: het onderlinge verkeer op de leefgroep en het gedrag van de jongeren dat direct samenhangt met het wonen in een instelling voor residentiële jeugdhulp. De twee onderscheiden handelingsclusters bij de eerste categorie zijn: ‘contact leggen en afhouden’ en ‘waardering vragen en geven’. De handelingsclusters bij de tweede categorie zijn: ‘instellingsopdrachten verrichten’ en ‘afscheid nemen’.

In paragraaf 4.2 en 4.3 worden met betrekking tot de twee categorieën de onderzoeksvragen beantwoord die ook in het vorige hoofdstuk centraal stonden: welke initiatierituelen werden tijdens de participerende observatie binnen de onderzochte leefgroepen waargenomen (observatie) en hoe vertellen, interpreteren en percipiëren de adolescenten (en pedagogische medewerkers) de beschreven en door henzelf in interviews genoemde initiatierituelen (narratief)?

In paragraaf 4.4 wordt vanuit het perspectief van volwassenwording teruggeblikt op de veldverkenningen uit dit en het vorige hoofdstuk. Uitgaande van het perspectief van de jongeren wordt ingegaan op wat zij van belang vinden bij volwassenwording en hoe dat in geritualiseerde handelingen naar voren komt.

4.2 CATEGORIE II: SOCIAAL/WEDERZIJD

De categorie sociaal/wederzijds bestaat uit de handelingsclusters ‘contact leggen en afhouden’ en ‘waardering vragen en geven’. De handelingspatronen en interacties op de groep tussen de jongeren onderling en met de pedagogisch medewerkers staan centraal. Hier volgt een bespreking van beide handelingsclusters en de bijhorende handelingspatronen en uitingsvormen.

4.2.1 *Contact leggen en afhouden*

Dit handelingscluster bestaat uit de twee handelingspatronen ‘contact leggen’ en ‘contact afhouden’. Bij het contact leggen gaat het om de uitingsvormen: strategisch en onbewust afstemmen; contact door humor (jongens); contact door vertrouwelijke uitwisseling (meisjes). Bij contact afhouden betreft het de uitingsvormen: stoer doen en snietschen; roddelen, negeren en beleefd gedrag. Beide handelingspatronen en uitingsvormen worden hierna besproken.

Contact leggen

Samenleven betekent dat er met elkaar gerekend moet worden. Dit geldt voor elk (traditioneel) gezin. Dat geldt ook binnen de residentiële jeugdhulp waar jongeren in wisselende samenstellingen korte of langere tijd verblijven. Taken moeten worden verdeeld en gewoontes en voorkeuren in alledaagse handelingen vragen om onderlinge afstemming. Ook persoonlijke voorkeuren in de zin van onderlinge sympathieën en antipathieën zijn hier van belang. Ze bepalen de wijze van omgang met elkaar en daarmee ook het persoonlijk welbevinden van de betrokkenen. De onderlinge omgang onder de jongeren neemt verschillende vormen aan. Op elkaar afstemmen om erbij te horen blijkt een belangrijk motief. In de onderstaande twee interviewfragmenten (uitingsvormen) geven jongeren hier voorbeelden van, waarbij ook de mate van reflectie op eigen handelen in beeld komt. Tot slot een interviewfragment waarin een pedagogische medewerker hierop zijn visie geeft:

Bewust afstemmen (interview)

F43 Jurre: “Ja, gewoon jezelf zijn, dan kan je niks...” (schiet in de lach.) “Nou ja, we lopen toch allemaal een stukje mee. Je wil je ook gewoon aanpassen aan anderen, dat je ook.... Zoals ik hier binnenkwam... (*in de instelling. GV*) toen dacht ik echt van: Oké, wat gebeurt hier? Ik was de jongste dus... Toen dacht ik bij mezelf: als ik me nou handig ga gedragen dan heeft het niet zo’n probleem. Iedereen doet wel eens een keer mee. Dus” (rtf - 3:103; 777:782).

Jurre zoekt bewust en om strategische redenen aansluiting bij groepsgenoten. Desi (16 jaar) is een voorbeeld van hoe dit onbewust kan gaan.

Onbewust afstemmen (interview)

F44 “Ja, ik weet niet. Ja, het was soms als iemand tegen mij zei... van, kom we gaan ouwehoeren of we gaan irriteren. Dan zei ik: ja is goed,

dit en dat, maar ach, achteraf gezien, ja wou ik het niet eens eigenlijk. Maar dat is gewoon dat je denkt, nou we gaan het gewoon doen. Bla bla, weet ik veel” (rtf - 3:93; 611:615).

Dit afstemmen op gedrag van medejongeren wordt door de groepsleiding herkend. Een pedagogisch medewerker vertelt over de spanning tussen het meelopen van nieuwkomers met leiders in de groep en het moment waarop ze meer eigenheid tonen:

F45 “Ehm, lastig... Wat je altijd ziet, (...) dat kinderen als ze binnenkomen, dan gaan ze kijken: wie is de leider, eh met wie moet ik zorgen dat ik op een goed voetstuk sta? Dan gaan ze dus meelopen of dingen doen voor die personen. Ehm, maar de fase daarna vind ik altijd nog veel interessanter, want wat ga je dan doen? Ga je mee blijven lopen, ben je een meeloper, en eh, of ga jij ertegenin en ga jij kijken of jij de leider kan worden? Dus de groepsdynamica. Eh, ja (...) ik vind het lastig om daar iets van te zeggen, want dat vind ik wel heel individueel en eh afbakenend. Van oké, jij bent..., jij doet dat, dus jij bent zo’n type” (rtf - 4:74; 475:475).

Samenleven vraagt om onderlinge afstemming. Voor de jongeren in de residentiële jeugdhulp krijgt dat afstemmen door de niet-natuurlijke en niet-gezochte woonvorm, met voor hen onbekende andere jongeren, een extra dimensie. Daarbij is er juist in de adolescentieperiode - dat tussengebied tussen de kindfase en volwassenheid - de wens zich in anderen te herkennen en samen de zoektocht naar volwassenheid vorm te geven.

Jurre kiest er bewust voor om in de nieuwe situatie waarin hij beland is ‘wat mee te lopen’, want ‘dan heeft het niet zo’n probleem’. Ook Desi sluit zich aan, in dit geval bij ‘ouwehoeren en irriteren’. Terugkijkend beleeft ze dat echter niet als een bewuste keuze, maar als een vorm van zich op sleeptouw laten nemen. De eigen grenzen blijken vloeiend. Beide jongeren reflecteren op eigen handelen kort na binnenkomst in de groep en suggereren dat het om een voorbijgaande fase gaat. (Jurre: “Iedereen doet wel eens een keer mee.” Desi: “Ja, ik wou het niet eens eigenlijk.”)

De pedagogisch medewerker geeft als motief voor het aanpassingsgedrag van de jongeren ‘erbij willen horen’ en spreekt over een daaropvolgende fase waarin mogelijk naar meer onafhankelijkheid of leiderschap wordt gezocht. Hij verbindt dit aan de persoonlijkheid (meeloper of leiderstype) van de jongere.

Contact door humor; jongens

Bij Jurre en Desi leidt hun zoektocht naar afstemming met medebewoners tot een min of meer vaste vriendschap op de leefgroep. Waar het om openlijk en te observeren gedrag gaat, zijn hier enkele uitingsvormen zichtbaar. Jurre, die sinds kort op de groep verblijft, toont zichtbaar bewondering voor de humoristische kwaliteiten van Nasef.

Humoristisch gedrag bewonderen (observatie)

F46 Nasef beheerst het gesprek. Jurre zit schuin achter hem op de bank en kijkt hem met glanzende ogen aan. Pedagogisch medewerker Jochem plaagt Nasef voortdurend op de wijze die ik van Nasef zelf ken. Nasef pareert. Woorden heen en weer (rtf - 1:88; 168:168).

Het gedeelde gevoel voor humor, maar meer nog de capaciteit daar vorm aan te geven, lijkt een belangrijk aspect van de vriendschap tussen Jurre en Nasef. Belangrijk standaard ingrediënt van deze humor is dat iemand op de hak wordt genomen. Jurre doet al snel niet voor Nasef onder. Het volgende fragment, dat in verkorte vorm ook bij het handelingspatroon 'uitdagen' (categorie 'persoonlijk/individueel') werd gebruikt, toont dit:

Gezamenlijk humoristisch optreden (observatie)

F47 *De avondmaaltijd. Jurre en Nasef zitten constant te gekken. Het valt op dat ze regelmatig een beproefd reactiepatroon inzetten: snel wisselend verontwaardigd of boos doen. Degene om wie het gaat strak aankijken, en dan - direct daarop - lachen en de clownsrol aannemen.*

Jurre met grote ogen tegen stagiaire Cindy: "Doe niet zo raar joh, wie denk je dat je bent? Je denkt toch niet dat ik achterlijk ben of zo...?" Even stilte - strak aankijken - en dan lachen: "Je denkt toch niet dat ik serieus ben of zo?" Hij stapt vervolgens direct over naar een ander onderwerp (rtf - 1:180;347:347).

Jurre en Nasef delen eenzelfde gevoel voor humor en de capaciteit om daarmee te scoren. Zij trekken hierin samen op. Hun vriendschap toont zich ook door het veelvuldig samen doen van computerspellen. Vaak dragen ze daarbij kleding die hen kenmerkt. Nasef draagt als Marokkaanse jongen regelmatig een djellaba, en Jurre heeft standaard een pet met de klep naar achteren op zijn hoofd. Humoristisch zijn en computerspelletjes spelen zijn op de leefgroep vooral jongensdingen en is onder hen een sterk bindmiddel. Met de meisjes delen zij de belangstelling om zich door middel van kleding te profileren. Jurre en Nasef zijn op al deze drie gebieden actief.

Contact door vertrouwelijke uitwisseling; meisjes

De vriendinnenrelatie tussen Desi en Lalita toont zich op de leefgroep in een drietal terugkerende uitingsvormen. Het gaat om: vertrouwelijke uitwisseling, elkaar bijvallen tegenover de leiding, elkaar steunen bij moeilijkheden. De volgende twee observaties en het interviewfragment illustreren dit:

Vertrouwelijke uitwisseling (observatie)

F48 Desi en Lalita zitten in de bank. Beider weekeinden worden uitgebreid en tot in detail besproken. Lalita: "Weet je, ik moet je straks nog een mailcontact laten zien. Zo stom. Die Jisca denkt altijd dat ze leuk is maar het slaat echt nergens op." (...) Desi op enig moment: "Ik moet nog een boel op een rij krijgen. Ik weet het niet met Jeffry..." Lalita verbaasd: "Maar die ken je toch al heel lang en het is toch een goeie gozer?" Desi: "Ja, ik ken hem al tien jaar en het is echt een goeie jongen, maar ik weet het gewoon niet..." (rtf - 1:203 ; 394:394).

Elkaar bijvallen (observatie)

F49 Door de drukte op de avondgroep heen roept Desi tegen Lalita: "O, we mogen vandaag later naar bed! Dat is beloofd!" Lalita komt eraan lopen. "O ja..., dat is waar...", reageert ze. Ze vervolgt, voor zich uit prattend: "Nou ja, eigenlijk weet ik het niet, maar als jij het zegt..." (rtf - 1:237; 466:467).

Elkaar emotioneel steunen (interviewfragment)

F50 Lalita: "En dan ben ik er gelijk voor haar. Maakt niet uit waardoor we ruzie hadden, wat ze heeft gedaan waardoor ik me zo erg irriteerde aan haar, maar ik was er gewoon voor haar. En ik had ook heel erg ruzie met haar en toen was mijn opa, nee mijn oma's neef overleden en daar had ik heel erg goed contact mee. Elke zomervakantie. En ik had heel erg ruzie met Desi..., toen was ze er ook voor mij."

Interviewer: "Hartstikke goed. Echte vriendinnen..."

Lalita: "Nou, niet echte vriendinnen..., zussen. Ik zie deze mensen niet echt als vriendinnen, maar meer als broers en zussen" (rtf - 3:71;441:444).

In haar reactie op mijn constatering 'echte vriendinnen' (F50) brengt Lalita haar relatie met Desi opvallend genoeg terug tot een van de vele relaties die ze heeft op de groep. Ze spreekt van 'deze mensen' die ze ziet als 'broers en zussen'. Het vanuit buitenstaandersperspectief (etic) 'als vriendinnen' met

elkaar optrekken, betekent niet dat betrokkenen zelf (emic) de relatie als vriendschap beleven.

De zoektocht naar vriendschap gaat voor de jongeren samen op met de zoektocht naar zichzelf. De vriendschap van Jurre en Nasef lijkt te stoelen op wederzijdse herkenning in interesses en vaardigheden en uit zich onder andere in terugkerende vormen van humoristisch gedrag (F46, F47). De vriendschap tussen Desi en Lalita heeft een zichtbaar emotionele lading. Vertrouwelijke uitwisselingen, elkaar bijvallen en elkaar steunen, zijn kenmerkende patronen (48, F49, F50).

Contact afhouden

Tijdens de observatieperiode deden er zich onder de jongeren, op een nog te noemen uitzondering na, geen openlijke conflicten voor. Wel spraken de jongeren in de interviews over conflicten in het verleden en over hun onderlinge sympathieën en antipathieën. Twee genoemde fenomenen op de groep die antipathie wekken, zijn: stoer doen en snietschen (straattaal voor verklikken). Als reactie op dit gedrag werden drie terugkerende uitingvormen genoemd of gezien: roddelen, negeren en beleefd gedrag.

Stoer doen en snietschen

Het is in de ervaring van de jongeren stoer gedrag als iemand de eigen positie of het eigen kunnen profileert met het klaarblijkelijke doel zich te onderscheiden en daarmee aanzien te verwerven. Als daarbij wordt vermoed dat het doel van stoer gedrag is om te stijgen op de hiërarchische ladder binnen de groep, wordt dat verworpen. Beide aspecten van stoer doen komen in de hier volgende interviewfragmenten (uitingsvormen) met Desi aan de orde. In het eerste fragment (F51) toont ze ergernis over een groepslid dat pronkt met haar vriendje. In het tweede fragment (F52) vermoedt ze dat Marcel een meer leidende rol binnen de groep ambieert.

Stoer doen (interview)

F51 “Eh, ik kan gelijk een voorbeeld noemen. Bijvoorbeeld Inge, eh, ze heeft een relatie met bepaalde mensen hier, ik zal niet zo zeggen... (lacht), en sinds die tijd denkt ze dan dat ze heel wat is. Stoer doen, terwijl ... het was gewoon een leuk lief meisje eerst. En dan stoer doen bij andere kinderen, dat kan ik echt niet hebben. Ik bedoel, blijf gewoon jezelf, doe gewoon wat je altijd doet. En niet nu opeens stoer doen omdat je een relatie hebt” (rtf - 3:94; 618:618).

En later in het interview over een ander:

F52 “Marcel komt en hij doet weer stoer, dus hij is niet wijs... Ik hou daar niet van. Je moet gewoon jezelf blijven. Je hoeft je voor niemand hier te bewijzen. Niemand hier heeft een hoge functie op de groep. Ik bedoel iedereen is even... en eh, ik vind dat je gewoon jezelf moet blijven. (...) Het is gewoon irritant. Nou ja...” (rtf - 3:95; 619:620).

Stoer gedrag irriteert en schept afstand. De inhoud van het stoere gedrag is het zich met woorden beroepen op wapenfeiten of het tonen daarvan, gekoppeld aan een uitstraling die door de anderen als boven-stelling wordt ervaren. Dit luistert overigens nauw want een onafhankelijke opstelling wordt onder de jongeren juist zeer gewaardeerd.

Het enige openlijke conflict in de observatieperiode deed zich voor tussen Lalita en Desi. De oorzaak van het conflict blijft onduidelijk, maar het leidt ertoe dat Lalita over Desi gaat snietschen bij de leiding.

Snietschen (observatie)

F53 Lalita komt vanaf de andere zijde binnen. Daar is het vandaag rumoerig geweest en Desi en Lalita hebben ruzie gekregen. Lalita is tegenover de leiding aan het ‘snietschen’ gegaan over Desi. Lalita komt binnen en gaat op de leuning van de bank zitten. (...) “Hebben jullie ruzie?” vraagt iemand. Lalita, rustig als altijd: “Ja, dat kan gebeuren als je elkaar irriteert.” Ze babbelt met iedereen gezellig. (...) Desi komt binnen en vraagt om een batterij. Ze negeert Lalita en is rustig... (rtf - 1:192; 364:365).

Over snietschen, het elkaar verklikken bij de groepsleiding, wordt door de jongeren met minachting gesproken. Wel wordt er onderscheid gemaakt tussen iemand die een verklikker is en daarmee een wit voetje bij de leiding wil halen, en het elkaar incidenteel verklikken in tijden van ruzie. Dat laatste is in het bovenstaande fragment aan de orde, zoals Lalita subtiel verwoordt. De relatie tussen haar en Desi kan echter wat hebben en met het bijleggen van het conflict is ook het snietschen vergeten.

Roddelen, negeren en beleefd gedrag

De vriendschap tussen de koppels Jurre en Nasef en Lalita en Desi zijn uitzondering op de leefgroep. De jongeren gaan veelal in wisselende samenstelling met elkaar om. Bij antipathie voor medegroepsleden (wat zeer tijdelijk kon zijn) noemen de jongeren twee mogelijke uitingsvormen: negeren en/of beleefd gedrag. Daarnaast wordt tijdens de observaties nog een ande-

re uitingsvorm gezien: roddel.

In het volgende fragment roddelt Julia tegen Lalita dat Doortje bewust aan het stoer doen is door openlijk met haar vriendje te zoenen.

Uitingsvorm: roddel

F54 Julia tegen Lalita: “Stom dat Doortje aan het zoenen was met Carlo. Ik snap best dat ze het leuk vindt dat ze een vriendje heeft. Maar waarom moeten wij allemaal dat gezoen zien?” Lalita stemt in: “Doet ze altijd, wij moeten het gewoon allemaal weten. Laat ze blij zijn” (rtf - 1:71;133:133).

Behalve actief roddelen over elkaar leidde antipathie ook tot negeren. In het volgende interviewfragment verbindt Nasef zijn strategie ‘negeren’ met een vorm van ruzie maken, getuige zijn uitspraak dat ‘mensen daar niet tegen kunnen’.

Negeren (interview)

F55 “Nou, ik heb sinds die dag mensen een beetje lopen negeren eigenlijk. Ik kan goed negeren, laat ik het zo zeggen. En mensen kunnen daar op een gegeven moment niet meer tegen. Ehm, en ik vermijd het groepje bijvoorbeeld heel erg. Dat is een druk groepje” (rtf - 3:34; 154:154).

Het samenleven op de groep maakt dat volledig negeren niet altijd lukt. Als negeren niet kan, is beleefdheid een uitweg. Gergo zegt:

Beleefd gedrag (interview)

F56 “Nou, twee mensen die bijvoorbeeld niet meer met elkaar praten. Maar soms moet je wel praten... Het ging bijvoorbeeld een keer om een curryfles. Nou ik mag die persoon niet echt, en toch moet je van; nou, ‘mag ik die curryfles?’ Je hoeft elkaar niet te mogen, maar je kan wel respect tonen, normaal omgaan... Dus ja...” (rtf - 3:33;150:150).

Het beëindigen van een conflict is een kunst op zich. Pedagogisch medewerker Haro ziet daarbij verschil tussen jongens en meisjes:

F57 “Jongens kunnen eens wat met elkaar hebben, maar dan is het ook weer over. Meisjes zeggen na maanden nog ‘ik weet nog iets van jou...’ en hebben dan weer ruzie, hopeloos” (rtf - 1:8; 24:25).

Ritueel repertoire

Bij de handelingspatronen 'contact leggen' en 'contact afhouden' zijn ten aanzien van beide aspecten uitingvormen beschreven. Hier volgt een analyse met behulp van het eerder toegelichte theoretische kader.

Contact leggen

Het aangaan en leggen van contacten gaat soms als vanzelf en onbewust. Andere keren kiezen jongeren er bewust voor zich aan te sluiten bij de groep. Jurre (F43) kiest bewust voor een vorm van strategisch handelen waarmee hij aansluit bij bestaand gedrag op de groep. Bij Jurre is er nog geen sprake van geritualiseerd gedrag (of vorm van ritualisatie), maar zijn voornemen om aan te sluiten bij (het gedrag van) de groep is daar een voorfase van. Het feitelijke gedrag op de groep waarop wordt aangesloten is in zijn overweging nog open. Desi (F44) laat zich in bestaand gedrag op de groep betrekken, zonder dat ze duidelijk heeft of ze dat wil. Het gaat daarbij om het uitdagen van groepsleiding. Het lijkt moeilijk om aan dit verzetsritueel als individuele jongere weerstand te bieden, juist omdat het onder elkaar de kracht van een 'eenwordings'-ritueel heeft. Uit de beschrijving van Desi, evenals uit het argument van Jurre, blijkt dat voor beiden het 'erbij willen horen' een belangrijke reden voor hun gedrag is. Het interviewfragment met de pedagogische medewerker bevestigt dit (F45).

In termen van Turners 'c-woorden' heeft het aansluiten bij bestaand gedrag op de groep het karakter van normatieve communitas. In groepsverband bij anderen aansluiten is een psychologische behoefte die vanuit de jongeren zelf komt. De wijze waarop dat gebeurt is sterk afhankelijk van de mores binnen de groep. Van de elementen die Grimes noemt, is 'groepen' hier nadrukkelijk aan de orde. Bij contact leggen zijn de mores binnen de groep als geheel van belang (F43, F44), terwijl daarbinnen ook de mores van aparte subgroepen zich laten gelden, bijvoorbeeld op grond van geslacht.

In de observaties en interviews F46-F50 gaat het bij het afstemmen, c.q. contact leggen van de jongens vooral om het overnemen van vormen van humoristisch gedrag. Uiterlijk presteren scoort daarbij en wordt onderling gewaardeerd. De data waarin de meisjes op elkaar afstemmen zijn - naast meer algemene gesprekken over kleding en opmaak - sterk relationeel gericht: vertrouwelijke uitwisseling, elkaar bijvallen tegenover groepsleiding en elkaar steunen in persoonlijke omstandigheden. De wijze waarop Lalita spreekt (F50) over de steun die Desi en zij elkaar verlenen op moeilijke momenten, heeft trekken van spontane communitas. Dat beiden van hun ouderlijk huis ontheemd zijn en zich in de (liminele) adolescentiefase bevin-

den is mogelijk debet aan de trouw aan elkaar en aan de intensiteit van deze momenten. In die context worden onderlinge conflicten doorbroken of opgeschort door het verdriet dat ze bij elkaar herkennen. Vervolgens steunen ze elkaar zonder reserve. Lalita verwoordt dit als een herkenbaar en terugkerend patroon tussen beiden (ritualisatie). Gelijktijdig blijkt uit haar woorden dat een dergelijke vorm van *communitas* niet verward moet worden met vriendschap.

Contact afhouden

Het gaat bij het handelingspatroon 'contact afhouden' om herkenbare en terugkerende uitingsvormen die bij ruzie of antipathie onder de jongeren gebruikelijk zijn. Het is een negatieve vorm van normatieve *communitas*. De geobserveerde uitingsvormen waarbij afstand wordt genomen zijn: roddelen, negeren en (afstandelijk) beleefd gedrag. Op de schaal van 'graden van ritualisatie' heeft 'roddelen' het meest en 'afstandelijk beleefd gedrag' het minst profiel. Roddelen vraagt meerdere *actoren* die zich voor hun *handelingen* soms ruimtelijk terugtrekken (*plaatsen*) of zachter gaan praten (*taaluitingen*), waarbij diskwalificerende taal (*taaluitingen*) standaard is.

Van de drie genoemde uitingsvormen werd roddelen het meest geobserveerd. Negeren en afstandelijk beleefd gedrag werden minder gezien. Ook zijn de vormen daarvan diffuser. Er zijn niet noodzakelijk meerdere *actoren* voor nodig en in het geval van negeren vraagt dat geen zichtbare *handelingen*, maar juist het nalaten daarvan.

Oorzaken voor afstand nemen is terugkerend gedrag als stoer doen en snietschen. Stoer gedrag werd in het geheel van de observaties meermalen gezien, over snietschen werd in veldgesprekken en de interviews gesproken. Gelijktijdig vraagt 'stoer gedrag' om interpretatie van de waarnemer, terwijl snietschen (verraden) in de situatie van Lalita en Desi voor henzelf maar voor één uitleg vatbaar was.

Schematische weergave ritueel repertoire:

Ritueel repertoire		Categorie sociaal/wederzijds	Tabel 4.1
Handelingscluster :		contact leggen en afhouden	
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader	
Contact leggen	<i>Strategisch en onbewust afstemmen</i> (Bewust aansluiten bij de groep of zich onbewust mee laten nemen in groepsdynamiek)	ER: actoren jongens en meisjes RW: ritualisatie (bij Jurre; voorfase van) DR: laag CW: normatief	
	<i>Contact door humor; jongens.</i> (Humoristisch gedrag bewonderen en gezamenlijk humoristisch optreden)	ER: actoren jongens, groepen: gender, objecten: computer. taaluitingen: humoristisch/spitsvondig RW: ritualisatie DR: matig CW: normatief	
	<i>Contact door vertrouwelijke uitwisseling; meiden</i> (Vertrouwelijke uitwisseling, elkaar bijvallen tegenover derden, elkaar steunen bij moeilijkheden)	ER: actoren: meisjes, groep: meisjes, plaats: rustige, teruggetrokken plaats, taaluiting: fluisteren RW: ritualisatie DR: matig CW: normatief en spontaan	
Contact afhouden (Kritisch afstand nemen)	<i>Stoer doen en snietschen</i>	ER: actoren: jongens en meisjes RW: ritualisatie DR: matig CW: normatief	
	<i>Roddelen, negeren, beleefd gedrag</i>		

4.2.2 Waardering vragen en geven

Onder het handelingscluster 'zichzelf presenteren' werd jongerengedrag beschreven waarmee zij zichzelf bewust of onbewust profileren binnen de groep. Er werden echter ook handelingen waargenomen waarbij het interactieritueel bestond uit het concreet vragen om of geven van waardering. Deze zijn nu aan de orde. Het gaat om handelingspatronen met aandacht voor: (de eigen) persoon, de eigen prestaties, de eigen verantwoordelijkheden en het zien en gezien willen worden. Het laatstgenoemde handelingspatroon, 'zien en gezien willen worden', neemt in deze opsomming een eigen plaats in. Het zijn uitspraken (narratives) van jongeren over hoe zij

zichzelf zien en hoe zij door anderen gezien willen worden.

Aandacht voor de eigen persoon

De jongeren vragen in verschillende varianten aandacht voor zichzelf. Hierbij de beschrijving van vier uitingvormen daarvan. Nasef wil dat ik zijn naam onthoud (F58). Julia toont belangstelling en vraagt aandacht, om vervolgens uitgebreid over zichzelf te vertellen (F59). Desi showt foto's van zichzelf en maakt daar een act van (F60). En Ina eist publiekelijk dat er een afscheidsboek voor haar wordt gemaakt (F61).

Bij een van de woonvoorzieningen stel ik me aan het begin van de observatieperiode voor. Dat gebeurt in de avond tijdens een gezamenlijke jongerenvergadering van de twee afdelingen. Ook de jongeren doen dat omgekeerd aan mij. Nasef wil dat ik zijn naam onthoud:

Naam noemen

F58 Nadat het voorstelrondje geweest is, roept Nasef, de Marokkaanse jongen die begon met zich voor te stellen, dat ik hem niet moet vergeten. Hij roept opnieuw zijn naam (rtf - 1:14; 32:32).

Nadat deze vergadering is afgerond, komt Julia naar me toe. Zij verblijft op de andere afdeling. Ze vindt het erg belangrijk waarom ik voor deze instelling gekozen heb en dat ik ook op haar afdeling kom. Als ik dat later doe, vertelt ze uitgebreid over zichzelf.

Aandacht vragen

F59 De jongeren lopen de huiskamer uit. Julia komt naar me toe en vraagt: "Waarom hebt u voor ons gekozen?" En: "Is dit de eerste instelling die u bezoekt, ja? O leuk!". En ook: "Komt u ook nog naar onze kant?" (rtf - 1:15; 34:34) (rtf - 1:24; 48:48)

De jongeren zitten in de huiskamer. Desi komt binnen met een aantal foto's van zichzelf, waarvoor ze aandacht vraagt. Ze zwaait ermee en begint te roepen.

Foto's tonen

F60 "Kijk hoe dik ik vroeger was! Kijk dan, verschrikkelijk toch!" Tegen een ander: "Nee nee, jij mag het niet zien." Dan tegen mij: "Wilt u het ook zien? Kijk dan, zo was ik vroeger!" Ik zie op de foto een veel dikkere Desi dan nu het geval is (rtf - 1:38; 73:73).

Ina vraagt aandacht voor zichzelf met het oog op haar komende afscheid van de instelling. Dat zal toch niet vergeten worden:

Afscheidsboek claimen

F61 Later heeft Ina het met Jeroen erover dat ze weer naar huis mag. Ze roept de leiding en medejongeren toe: "Julie maken wel echt een mooi afscheidsboek, hè? Met goeie foto's en zo. Dat wil ik echt!" (rtf - 2:23; 52:52)

Aandacht voor prestaties

Dit handelingspatroon, het aandacht vragen voor prestaties, is regelmatig aan de orde. Hieronder volgen enkele voorbeelden.

Kookkunst en schoolprestaties

Inez helpt bij het bereiden van de maaltijd. Ik maak een praatje met haar in de keuken en ze laat zien wat ze in de pannen aan het bereiden is. Op een gegeven moment loopt ze weg, maar ze heeft toch nog iets vergeten:

F62 Als ze de keuken uitloopt draait Inez zich om: "Ik heb ook het toetje gemaakt, kijk maar in de koelkast." Ze komt terug en doet de deur open. Een grote schaal met zelfgemaakte custardvla, slagroom en aardbeien erop. "Ziet er erg lekker uit!", zeg ik. Ze glimlacht en is weg (rtf - 2:137; 364:366).

Yayden vraagt om aandacht voor behaalde cijfers:

Schoolcijfers

F63 Tegen tieners komt Yayden binnen. Hij hoort aan de andere zijde, maar wil zijn verhaal doen. "Ik kom even vertellen hoe het gegaan is." Hij heeft die middag een intakegesprek gehad voor een opleiding. Hij moest testen doen en heeft daar heel goede cijfers voor gehaald. Hij noemt uit zijn hoofd de cijfers die hij behaald heeft. "Hartstikke goed", reageert pedagogisch medewerker Karl. "Het gaat goed komen met je!" (rtf - 1:130; 238:238)

Vincent is trots op wat hij gemaakt heeft op school:

Werkstuk

F64 Iets later komt hij bij Haro en mij met zijn iPod waarop een stoel in het handenarbeidlokaal op school staat. Het is van hem. Hij heeft het

gemaakt. “Mag je dat mee naar huis nemen?”, vraag ik. “Ja, wat dacht je...”, antwoordt hij (rtf-1:136; 248:248).

Naast dat de jongeren bij de pedagogische medewerkers aandacht vragen en krijgen voor de eigen prestaties, gebeurt dat ook onder elkaar:

Diploma

F65 Victor komt binnen. Hij straalt. Hij heeft zijn diploma van de KNVB-junior scheidsrechtercursus. Hij toont zijn diploma, fluitje en bal aan de andere jongeren. “En morgen kom ik in de *Stentor*. Er is een foto gemaakt en ze hebben me dingen gevraagd”, zegt hij. Nasef reageert enthousiast. “Jij gaat nog eens het Nederlands elftal fluiten. Dit is echt goed hoor. Ga je nu door met cursussen?” Victor: “Ik denk het wel, maar dat weet ik nog niet” (rtf - 1:253; 535:535).

Waar het aandacht vragen voor eigen prestaties het karakter krijgt van zich bewijzen of stoer doen, of als zodanig wordt opgevat, wordt dat ergerlijk gevonden. Pedagogisch medewerkster Fia wijst ten aanzien van het zichzelf bewijzen en stoer doen op de rol van groepsdruk. De jongeren komen hierdoor, in haar opinie, op afstand van zichzelf te staan:

F66 “Soms vergeten ze de anderen even en dan gaat het goed... Je moet ze eigenlijk constant afleiden om zichzelf te laten zijn. Of een-op-een hebben” (rtf - 4:53; 343:345).

Aandacht voor eigen verantwoordelijkheid

Naast aandacht voor de eigen persoon en prestaties, vragen de jongeren ook ruimte om vorm te geven aan eigen verantwoordelijkheden. Van handelingen die voorheen door ouders of opvoeders werden gedaan, wordt nu de eigen verantwoordelijkheid en het eigen kunnen geclaimd. Hierbij een voorbeeld waarin Lalita de dokter zélf wil spreken en zich daar noch door haar moeder, noch door de pedagogisch medewerker van laat weerhouden:

Claimen van handelingsvrijheid

F67 Het Molukse meisje Lalita zegt dat ze morgen niet naar school gaat. Ze doet haar arm in een mitella die ze tot dan toe niet gebruikte. Ze komt bij me staan: “Mijn arm moet rust hebben, maar dat vergeet ik steeds. Daardoor geneest het niet. Ik ga nu morgen niet naar school, want zo kan ik toch niet werken.” Tegen pedagogisch medewerker Haro zegt ze: “Morgen wil ik de dokter bellen en een afspraak maken. Ik

wil zelf met hem praten hoe het nu is. Ik kan dat wel aan mijn moeder vragen, maar die is geen dokter. Ik wil zelf met hem praten” (rtf - 1:18; 40:40).

Pedagogisch medewerker Haro herkent deze terugkerende, assertieve ‘zelfdoen’-claim van de jongeren. Direct na de observatie kijkt hij me nadrukkelijk aan.

F68 *Haro kijkt me betekenisvol aan.* Even hiervoor zei hij op kantoor: “Ook zo iets, die meiden... Worden ze ‘s morgens wakker en dan willen ze niet naar school en moet je de dokter bellen ‘omdat ze iets voelen’. Wat dan?, vraag ik dan. ‘Bel de dokter nou maar, ik weet toch zelf wel of ik iets voel!’ (rtf - 1:19; 40:40)

Er zijn met betrekking tot aandacht voor eigen verantwoordelijkheid ook tegenvoorbeelden. De jongeren benadrukken dan juist wat ze nog niet kunnen of wat volgens hen nog niet tot de eigen verantwoordelijkheid behoort.

Beroep op eigen onmacht

F69 Tijdens ons gesprek roept Ina dat de cake klaar is. Pedagogisch medewerkster Fia: “Haal maar uit de oven dan.” Ina: “Ja, maar dat kan ik niet, ik weet niet hoe dat moet!” Fia (...) herhaalt: “Dat kun je best, ovenhandschoenen aan en gewoon uit de oven halen.” Ina: “Ja, maar ik weet toch niet hoe dat moet!” Fia: “Doe nou maar gewoon.” Even later komt Ina uit de keuken. “Het is gelukt.” Fia: “Zie je nou wel.” Als we een kwartier later voor de tv zitten, schiet Fia overeind: “Ina, ik hoor iets, heb je de oven wel uitgezet?” Ina: “Ik weet toch niet hoe dat moet!” Fia gaat naar de keuken, zet de oven uit en moppert wat (rtf - 2:96; 215:215).

Ook in situaties waarin de jongeren worden terechtgewezen vanwege grensoverschrijdend gedrag is het beroep op niet-verantwoordelijkheid en niet-kunnen herkenbaar. In een stevig groepsgesprek roept Lalita tegen de leiding:

F70 “Jullie moeten niet vergeten waarom wij hier zitten! Hoe oud zijn wij nu eigenlijk! Wij zijn kinderen! En jullie moeten het doen. Jullie hebben ervoor geleerd!” (rtf - 1:250; 529:531)

Zien en gezien willen worden

Vanuit het perspectief van waardering vragen en geven is hier aan de orde wat jongeren belangrijk vinden aan zichzelf en anderen en hoe zij willen dat anderen hen zien. Onafhankelijkheid is daarbij een terugkerend en weerbarstig thema. De behoefte is om waardering te ontvangen, c.q. erbij te horen, juist door onafhankelijk te zijn en zich niets van anderen aan te trekken.

Gelijktijdig klinkt in de uitspraken van de jongeren over wie zij willen zijn en hoe zij door anderen gezien willen worden, het ideaal van de vriendelijke en aangepaste burger door.

Onafhankelijk zijn

De jongeren vinden het belangrijk dat ze in hun gedrag zichzelf zijn en niet een ander imiteren. De eerste twee citaten hieronder spreken met afschuw over 'meelopen'. Het derde en vierde citaat tonen de spanning die aan het ideaal van onafhankelijkheid verbonden is. Het derde citaat noemt in dit verband de angst om afgekeurd te worden op meeloopgedrag. Het vierde citaat verwoordt als kenmerk van onafhankelijkheid dat je je juist niets van anderen aantrekt. Dat 'niets van anderen aantrekken' blijkt belangrijk voorbeeldgedrag.

Onafhankelijk opstellen

"Ja, ik vind het ook raar... je moet toch gewoon jezelf zijn...meelopen, het staat ook zo lelijk..." (rtf - 3:27; 119:119).

"Wanneer je erbij hoort? Ehm, Ja...weet ik niet. Dat bepaal je denk ik zelf. Ja, of je hebt echt een klotenkarakter dat je achter iedereen aanloopt" (rtf - 3:104; 787:788).

"Eh, ja mijn eigen ding volgen en niet wat andere mensen aanheb... Daar wordt je echt op afgekeurd. (...) Je moet wel meer van jezelf zijn, vind ik..." (rtf - 3:149; 1329:1335).

"Ik vind het cool als je jezelf durft te zijn. (rtf - 3:62; 405:405) Yayden was gewoon zichzelf... Die trekt, trok niks van andere mensen aan wat ze zeiden en dat vind ik heel stoer. Want ik kan dat niet. (...) Als je zo iets tegen Yayden zegt, zegt hij 'ja, het zal me een rot boeien... het doet mij niets...' Dat bedoel ik. Dat vind ik tof aan hem. Ik kan dat niet..." (rtf - 3:87; 553:557).

Vriendelijk en goed zijn

Gezien worden als onafhankelijk en daarvoor waardering ontvangen is een belangrijk ideaal. Dat de jongeren onafhankelijkheid niet noodzakelijk associëren met onaangepastheid, blijkt uit onderstaande uitspraken. Het zijn antwoorden op de vraag hoe zij gezien willen worden. Het streven dat in de uitspraken zichtbaar wordt is dat van de vriendelijke, aangepaste burger. De eerste drie uitspraken verwoorden de terugkerende norm op dit punt: open, eerlijk, en normaal; gewoon een goed persoon zijn. Het vierde en vijfde citaat gaat gepaard met zelfreflectie.

“...Als iemand gewoon zichzelf is of gewoon ook een goed persoon is, gewoon eerlijk en niet gekke dingen doen...” (rtf - 3:11; 45:45).

“Gewoon een rustige jongen. Een goede jongen. Leeft netjes.” (rtf - 3:125; 1023:1024) “... die ook gewoon open is en die goed kan praten. (...) Open en eerlijk...” (rtf - 3:141; 1234:1237).

“Je moet wel een beetje, ja ja, iedereen heeft zijn eigen stijl, maar toch wel een beetje normaal...” (rtf - 3:163; 1556:1562).

“Een eh pittige tante... die eh, ja ik weet het niet. Ik ben denk ik wel pittig. (...) En eh, maar ik ben ook heel erg zorgzaam en ik doe leuke dingen met de kleintjes, met de kindergroep. Ik weet niet, lief en pittig...” (rtf - 3:79; 476:476).

“Ehm, dat ik aardig ben en dat ik gewoon een leuke indruk heb of zo iets, weet ik veel (lacht hard). Ja, als ik sollicitatiegesprek heb, zeg ik dat ook gewoon hoor. Dat ik leuk ben en dat ik aardig ben en zo. Ja, ik ben ook wel gezellig, ja. Ik kan gezellig zijn... in ieder geval” (rtf - 3:186; 973:1979).

Ritueel repertoire

Onder het handelingscluster ‘waardering vragen en geven’ zijn in deze paragraaf de handelingspatronen ‘aandacht voor eigen persoon’, ‘aandacht voor eigen prestaties’ en ‘aandacht voor eigen verantwoordelijkheden’ aan de orde geweest. Bij het handelingscluster ‘zien en gezien worden’ zijn dat de handelingspatronen ‘onafhankelijk opstellen’ en ‘vriendelijk en goed zijn’.

Handelingscluster: waardering vragen en geven

De jongeren vragen vrijmoedig om waardering voor de eigen persoon, pres-

taties en verantwoordelijkheid. Je moet iemand durven zijn en daar voor uit durven komen, zo is de gedachte. In die zin is er bij deze handelingsrituelen sprake van normatieve communitas (Turner). De genoemde handelingsrituelen werden zowel onder jongens als meisjes (*actoren*) gezien. Hier volgt een beschrijving per handelingspatroon.

Aandacht voor eigen persoon

De beschreven vormen van 'aandacht vragen' betreffen: nadrukkelijk noemen van de eigen naam en het verzoek die te onthouden, aandacht vragen door bezocht te willen worden op de afdeling, het tonen van foto's van zichzelf, het vragen om een afscheidsboek met foto's en anekdotes van zichzelf. Namen, foto's en anekdotes dienen als symbolen (*objecten*) van het zelf. Het handelingsritueel bestaat, naast het tonen van foto's, uit taalhandelingen (speech-acts). De terugkerende vorm, het gebruik van symbolen en de verwijzing naar eigen volwassenwording, c.q. de vraag om waardering daarvoor, maakt de handeling als interactieritueel herkenbaar. Het past binnen de transformatiefase van kind naar volwassene.

Aandacht voor eigen prestaties

Onder het handelingspatroon 'aandacht voor eigen prestaties' zijn uitingsvormen beschreven waarin de jongeren daar expliciet om vragen. Waar mogelijk worden daarbij wapenfeiten (*objecten*) getoond: cijfers, diploma's, foto's van werkstukken die op school zijn gemaakt. Op de schaal van meer en minder ritueel scoort dit gedrag als herkenbaar handelingsritueel. Het komt veel voor, gaat gepaard met symbolen (*objecten*) en verwijst naar het eigen kunnen en de groei naar volwassenheid. Het kan verstaan worden als een poging tot zelfdefinitie en de vraag om erkenning daarvan. In die zin is de relatie met de transformatiefase herkenbaar.

Aandacht voor (eigen) verantwoordelijkheid

De terugkerende claim om zelf dingen te mogen doen (met de dokter bel-len, mee mogen beslissen, eigen afwegingen maken, etc.), kan, net als het tonen van prestaties, gezien worden als een vraag om waardering en erkenning van zelfstandigheid. Het is een poging tot zelfdefinitie en verwijst naar de eigen toenemende volwassenheid. Als interactie ritueel is deze vorm subtieler en minder herkenbaar dan waar aandacht voor de eigen persoon of prestaties wordt gevraagd. De tegenvoorbeelden waarbij jongeren zich beroepen op wat nog niet tot hun competenties en verantwoordelijkheid zou horen, waren expliciet, maar kwamen minder voor.

Zien en gezien worden

Op de vraag hoe zij door anderen gezien willen worden, benadrukken de jongeren in meerderheid dat ze onafhankelijk willen zijn. Het gedrag van anderen imiteren is afkeurenswaardig. Een van de jongeren (Yayden) is met zijn onafhankelijke houding op een van de leefgroepen een belangrijk voorbeeldfiguur. Ongevoeligheid voor kritiek of afwijzing van anderen is een belangrijk aspect van onafhankelijkheid. Tegelijk verwachten en zoeken de jongeren op dit punt waardering. Het openlijk vragen om waardering wordt gezien als kracht.

Ritueel repertoire		Categorie: sociaal/wederzijds	Tabel 4.2
Gedragscluster:		waardering vragen en geven	
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader	
Aandacht voor eigen persoon	- eigen naam noemen - aandacht vragen, bezocht willen worden - foto's tonen - afscheidsbijeenkomst en afscheidsboek claimen	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes <i>objecten</i> : foto's, afscheidsboek RW: ritualisatie DR: Matig CW: --	
Aandacht voor eigen prestaties	- kookkunst - schoolcijfers, diploma, werkstukken	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>objecten</i> : materialisering van prestaties. <i>taaluitingen</i> : toelichtingen/uitleg RW: ritualisatie DR: Matig CW: --	
Aandacht voor eigen verantwoordelijkheid	- claimen van handelingsvrijheid (dokter bellen, meebeslissen over eigen behandeltraject) - tegenvoorbeeld: beroep op eigen onmacht en kind-zijn	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>taaluitingen</i> : nadrukkelijk, claimend taalgebruik RW: ritualisatie DR: handelingsvrijheid claimen: Matig/Hoog. Beroep op onmacht: Zwak CW: handelingsvrijheid claimen: normatief Onafhankelijke opstelling wordt onderling besproken en als belangrijke norm gezien: ideologische en normatieve community.	

Zien en gezien willen worden	- onafhankelijk opstellen. Niet imiteren - vriendelijk en goed zijn	NVT. Betreft interviewuitspra- ken
---------------------------------	---	---------------------------------------

4.3 CATEGORIE III: INSTITUTIONEEL/DE INSTELLING

In het voorafgaande zijn initiatierituelen in kaart gebracht zoals die onder jongeren binnen de residentiële jeugdzorg vorm krijgen. In het nu volgende deel komen enkele initiatierituelen aan de orde die in directe relatie staan tot het wonen in de residentiële instelling. Het betreft het handelingscluster ‘instellingsopdrachten verrichten’, waarbij de handelingspatronen in het teken staan van het bijwonen van bewonersvergaderingen en het uitvoeren van corveetaken. Vervolgens het handelingscluster ‘afscheid nemen’, waarbij de handelingspatronen in het teken staan van: de afscheidsmid, de afscheidsmid en het afscheidsvuur.

4.3.1 *Instellingsopdrachten verrichten*

Het dagelijks samenleven van jongeren in de residentiële jeugdhulp gaat gepaard met enkele door hen te verrichten taken die typisch zijn voor deze woonvorm. Het bijwonen van bewonersvergaderingen en het verrichten van corveetaken horen daarbij. Een van de onderzoekslocaties kende de regel dat een bewonersvergadering door een jongere wordt voorgezeten en tevens dat een jongere hoofdvantwoordelijk is voor de aansturing van de corvee. De hoofdvantwoordelijke jongere voor de corvee verdeelt in overleg met zijn medebewoners de corveetaken, stuurt aan, roept tot de orde en ondersteunt. Het voorzitten van bewonersvergaderingen en aansturen van de corvee is een terugkerend ritueel met een overstijgend karakter. Het zijn taakstellingen die anticiperen op de overgang van kind naar volwassene. Het doet denken aan de in de inleiding genoemde klassieke overgangsrutuelen, waaraan Turner ook in relatie tot hedendaagse instellingen refereert: “Universities, institutes, colleges, etc., are ‘liminoid’ settings for all kinds of freewheeling, experimental cognitive behavior as well as forms of symbolic action, resembling some found in tribal society” (Turner, 1982, p. 65).

Bewonersvergadering voorzitten

In de nu volgende observatie is Nasef voorzitter van de vergadering. Nasef profileert zich op de groep als humoristisch en zoekt daarmee grenzen op. Hij krijgt als voorzitter de opdracht om zijn taak serieus uit te voeren. Uiteindelijk lukt dat.

Voorzitten, beurt verdelen, samenvatten

F71 “Wie wil er voorzitter zijn?” vraagt pedagogisch medewerker Maurits. Nasef biedt zich aan en verschuift van de hoek naar de kop van de tafel. “Maar dan wel serieus”, zegt Maurits. “Ja serieus”, zegt Nasef. “Jongens nu serieus, we gaan vergaderen.” *Nasef blijft in zijn glimlachen en beurtverdeling clownesk waardoor het steeds op het randje van serieus is.* Eerst inventariseert hij wie er wat in wil brengen, om vervolgens iedereen het woord te geven (rtf - 1:121; 230:230).

De andere jongeren pakken de humoristische stijl van Nasef op en worden in hun reacties ook zelf onrustig en quasi serieus. Pedagogisch medewerker Karl legt de vergadering stil. Hij legt Nasef uit dat deze in zijn beurtverdeling, c.q. het woord geven en afnemen van mensen, net iets te nadrukkelijk is waardoor hij de clown uithangt. Nasef ‘snapt er niets van’. “Begrijpen jullie het, wie kan het uitleggen?” vraagt Karl aan de groep. Iemand doet een poging en Karl zegt: “Dat is goed, ik was ook niet zo duidelijk, bedankt.” Later zegt Karl me dat hij bewust onduidelijk was, om het groepsproces verder te helpen (rtf - 1:123; 231:231). Na de interventie door Karl laat Nasef zijn humoristische stijl varen. Hij zit de vergadering goed en adequaat voor.

Corvee aansturen

De jongeren zijn bij toerbeurt een week lang verantwoordelijk voor het aansturen van de corvee. Als dat even wat minder gaat, kunnen ze een beroep doen op de pedagogische medewerker. Voor Vincent, een op de groep wat verlegen jongen, is dat in onderstaande observatie niet nodig.

Taken verdelen, problemen oplossen

F72 Vincent komt met de blauwe map binnen, gaat op het puntje van de bank zitten en sommeert Yayden dat hij de tafel moet dekken. Deze roept: “Nee man, ik kook vandaag voor mezelf, dat is zo afgesproken!” Vincent kijkt nog eens in de map, maakt wat aantekeningen en zegt: “Opgelost, jij hebt nu twee keer stofzuigen.” Yayden mompelt instemmend (rtf - 1:42; 78:78).

Het voorzitten van een vergadering en het verantwoordelijk zijn voor de corvee, is als taak niet onder alle jongeren gewild. Als ik Marcel daarnaar vraag, zegt hij: “het hoort er gewoon bij” (rtf - 1:22; 45:45).

Ritueel repertoire

Het voorzitten van vergaderingen en aansturen van corvee (*handelingen*) wordt zowel door jongens als meisjes (*actoren*) gedaan. De vergaderingen vinden standaard 's avonds in de huiskamer plaats (*tijden en plaatsen*) en de corvee-activiteiten in en rond de keuken en tijdens het eten (*tijden en plaatsen*).

De activiteiten zijn vast onderdeel van een groter ritueel systeem binnen de instelling. Taken en verantwoordelijkheden worden in toenemende mate aan de jongeren toevertrouwd en hebben een terugkerende en herkenbare vorm (graden van het ritueel). Ook voor de jongeren zelf gaat het om meer dan louter gewoontehandelingen. De betreffende adolescent is tijdelijk eerste onder zijns gelijken. Het stelt hem of haar in staat om te oefenen met vaardigheden die de aanstaande volwassenheid vraagt. Het aanbieden van deze vorm van taakstelling werd in een van de beide instellingen geobserveerd.

De taak van voorzitter en hoofdverantwoordelijke is onderdeel van het sociale systeem binnen de instelling. Het is onder de jongeren een vorm van normatieve communitas om binnen verplichte taakstellingen als deze, de grenzen daarvan op te zoeken. Nasef doet dat door als voorzitter van de vergadering deze taak te ridiculiseren. Met zijn humoristische stijl neemt hij zijn rol niet serieus waardoor ook de andere jongeren ter plekke experimenteren met grensoverschrijdend gedrag. Het leidt onder de jongeren tot onderlinge herkenning, bewondering en tot momenten van spontane communitas: kijk mij, kijk ons eens durven!

Ritueel repertoire		Categorie: Institutioneel/De instelling	Tabel 4.3
Gedragscluster:		instellingsopdrachten verrichten	
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader	
Bewonersvergadering voorzitten	- voorzitten - beurt verdelen - samenvatten	ER: <i>actoren</i> : jongeren en ped. med. <i>plaatsen</i> : huiskamer. <i>tijden</i> : avond. <i>taaluitingen</i> : formeel taalgebruik RW: ritualiseren DR: hoog CW: normatief	
Corvee aansturen	- taken verdelen - problemen oplossen	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>Plaatsen</i> : keuken/woonkamer. <i>Tijden</i> : rond etenstijd <i>taaluitingen</i> : overleg en prescriptief taalgebruik RW: ritualiseren DW: hoog CW: normatief	

4.3.2 Afscheid nemen

Gedragingen met betrekking tot het gedragscluster 'afscheid nemen' zijn voor de jongeren ingrijpend. Ze hebben enkele jaren samengewoond en vertrekken naar een project voor begeleide kamerbewoning of naar een andere voorziening. Een afscheid wordt voorbereid en gerealiseerd door het verrichten van afscheidsdaden. Het belangrijkste publieke deel van die afscheidsdaden gebeurt op de dag van afscheid zelf. De jongere krijgt in veel gevallen een fotoboek annex afscheidsmap mee en hij of zij mag kiezen hoe het afscheid op de dag zelf vorm krijgt. Pedagogisch medewerkers en groepsgenoten schrijven indrukken en verhaaltjes bij de foto's. De afscheidsmap is populair.

Afscheidsmap ontvangen/vragen

F73 Tijdens de observatieperiode roept Ina – *die binnenkort met afscheid gaat* – “Jullie maken wel echt een mooi afscheidboek, he? Met goeie foto's en zo. Dat wil ik echt.” Ze benadrukt dat iedereen in huis er wat in moet schrijven. “De leiding ook” (rtf - 2:23; 52:52).

“Het belang van het afscheidboek is groots”, zegt een pedagogisch medewerker. Hij vertelt hoe hij jaren later een van zijn pupillen opzoekt. “En wat staat er in de kast? De afscheidsmap. Staat gewoon in de kast.”

Naast het ontvangen van de afscheidsmap mag de jongere op de dag van afscheid kiezen wat er gegeten wordt en wat er nog samen gedaan wordt.

De afscheidsmaaltijd nuttigen

Tijdens de observatieperiode neemt Yayden afscheid van de instelling. Hij heeft enkele jaren in de instelling gewoond en gaat nu naar een project voor begeleide kamerbewoning. De laatste dag geniet hij zijn afscheidsmaaltijd, gevolgd door een avondactiviteit waarin zijn afscheid centraal staat. Het valt op dat de jongeren zelf bij beide onderdelen van dit afscheidsritueel de leiding nemen en krijgen en dat de inhoud ervan dient om elkaar te waarderen en te bemoedigen.

Eten naar keuze, tafelleiding door jongeren, herinnering ophalen

F74 Op initiatief van groepsgenoot Lalita zijn de twee keukentafels in de lengte aan elkaar geschoven. Ze zegt: “Dat is gezelliger en het is het afscheidmaal van Yayden!” De vriendin van Yayden, die buiten de instelling woont, mag mee-eten. Na een korte stilte wordt er gegeten. Desi neemt het woord. “Yayden, het is jouw afscheidseten dus nu gaan

we leuke herinneringen ophalen. Alleen leuke waar ik bij ben geweest, niet dat ik een time-out had of zo.” Yayden glimlacht en het gesprek verloopt in de trant van ‘weet je nog van toen en toen’. Yayden heeft iemand een keer geslagen, waarna diens moeder kwam klagen. Er volgen meer verhalen. Desie en Lalita leiden het gesprek. Als na het eten de corvee aan de orde komt, roept Desi: “Het is het afscheid van Yayden, dus dat kan de leiding nu doen. Dan kunnen wij gezellig buiten kletsen, dat gaat altijd zo” (rtf.147; 1:157)(rtf.143-1:158).

(NB. de laatste uitspraak van Desi blijkt later onjuist. Het behoort tot de ‘vuurproef’, c.q. het uitproberen van de nieuwe pedagogisch medewerker die op dat moment de leiding heeft.)

Afscheidsvuur

Het afscheid van Yayden krijgt een vervolg in de avondactiviteit. In de inleiding van deze studie is een deel van deze observatie al weergegeven. Tijdens het eten vraagt pedagogisch medewerker Muin aan Yayden hoe hij de avond voor zich ziet. “Een vuurtje buiten is wel leuk”, zegt Yayden. Muin: “Prima, maken we er een pan warme chocolademelk bij, akkoord?” Yayden: “Ik vind alles goed.” Het afscheidsritueel in de avond volgt geen strikt protocol. Het wordt op verzoek van Yayden ter plekke georganiseerd.

Bijwonen op buitenplein, met chocolademelk en soesjes en het uitspreken van persoonlijke indrukken en goede wensen

F75 Achter op het terrein is een halfopen zithok, met aan de zijkanten houten banken. In de bestrating van het plein daarvoor is een uitsparing aangebracht om een klein vuur te kunnen maken. Muin heeft droog hout en er is snel een klein vuurtje. De jongeren zitten voor een deel in het hok en anderen staan er in een halve kring voor. Yayden staat in het midden. (...)

“Wie wil er nog wat tegen Yayden zeggen”, roept Desi, “het is zijn afscheid.” Op de rij af zeggen alle jongeren iets aardigs tegen Yayden. (...) Nasef verwoordt waar meerdere jongeren op terugkomen: “Yayden, we hebben veel meegemaakt. Weet je nog van toen op kamp... Ik ken je al lang en je bent een toffe gozer. Ik zal het eerlijk zeggen, als ik jou in mijn woonplaats voor het eerst zou tegenkomen zou ik niet met je omgaan. Maar nu ik je heb leren kennen mag ik je echt. Je bent helemaal jezelf en je hebt schijt aan wat anderen van je vinden. Dat vind ik echt mooi. Als je nu met mij naar huis zou gaan, zou ik je voor al mijn vrienden verdedigen.” (...) Yayden staat met rechte rug alles met een glimlach aan te horen. De jongeren praten nu en dan door elkaar, maar

doen allemaal mee. De ronde is gedaan. “Nu een speech van Yayden!” roept iemand. “Ja, tegen iedereen apart”, zegt een ander. Zo gebeurt het. Yayden richt tot al zijn huisgenoten een kort woord. Tegen de een: “We kennen elkaar niet zo goed maar ik mag je wel. Ik wens je het beste.” Tegen een ander: “We hebben veel samen meegemaakt, dat ga ik nooit vergeten. Je bent tof en ik wens je het beste.” Tegen Desi: “Desi, we kennen elkaar van hier, en eh en eh, ik zou zeggen: blijf klimmen, gewoon steeds hogerop. Blijf klimmen zodat je je doel haalt en weer gaat wonen in je geliefde stad.” Desi trekt haar vest naar achteren en toont haar T-shirt ‘I (hartje) Haarlem’.

De vriendin van Yayden schiet tijdens de ronde in de lach. “Waar zijn jullie eigenlijk mee bezig?” mompelt ze. Ze schudt met haar hoofd... (...) Als Yayden klaar is met zijn speech, eindigt het ritueel als vanzelf. Er wordt even gevoetbald waarna de jongeren naar binnen gaan (rtf-1:161:308:309).

Een samenzijn buiten in het halfduister, bij een vuurtje. De jongeren zitten en staan om het vuur heen. Er worden geen cadeaus uitgedeeld en geen foto’s gemaakt. Yayden staat in het midden van de halve kring met zijn gezicht naar het vuur en daaroverheen naar het zithok, waarin ook jongeren zitten. Er heerst een intiem uitgelaten sfeer, waarin Yayden door alle jongeren positief wordt toegesproken en hij het omgekeerde doet. Enkele jongeren spreken Yayden toe vanuit concrete ervaringen met hem en zijn daarin vol lof. Anderen sluiten in hun woorden aan bij voorgangers waardoor sommige wensen en adviezen meerdere keren genoemd worden. Het is op zo’n moment dat de vriendin van Yayden in de lach schiet en zich afvraagt ‘waar zijn jullie eigenlijk mee bezig?’ Het lijkt dat de impact van een afscheidsritueel na jaren samenwonen haar als ‘buitenstaander’ ontgaat. Het ritueel wordt onder de jongeren serieus genomen en zeer gewaardeerd. Weken nadien wordt er nog over gesproken (‘zo wil ik het ook...’). De sfeer ademt geborgenheid en er worden alleen maar goede dingen gezegd. Daarmee lijkt te worden voldaan aan een onderliggende code: degene die afscheid neemt hoort goede dingen over zichzelf en zegt alleen maar goede dingen terug. Degene die complimenten krijgt, Yayden van zijn groepsgenoten en de groepsgenoten omgekeerd van Yayden, neemt deze zichtbaar of hoorbaar in ontvangst. Er wordt door de aangesprokene instemmend geknikt. Hij of zij steekt de borst vooruit, of bedankt met een paar woorden. De andere jongeren ondersteunen de gebrachte lof en dankwoorden regelmatig met gejoel of gestamp met de voeten.

Ritueel repertoire

Het afscheidsritueel krijgt bij een van de instellingen vorm in het verzorgen van een afscheidsboek en een afscheidsmaaltijd. De jongere mag kiezen waar ze uit eten gaan. In de andere instelling wordt de lievelingsmaaltijd van de jongere op de instelling zelf klaargemaakt, hebben de jongeren de tafelleiding en vindt er een kringsamenkomst plaats rond een klein kampvuur.

Een korte typering:

Afscheidsboek

Tijdens de observatieperiode werd over het afscheidsboek alleen gesproken. Het werd niet uitgereikt of door mij gezien. Zowel de jongeren als de leiding benadrukken het belang van deze 'afscheidsdaad'. Niet alleen de foto's, maar ook de persoonlijke verhalen van de leiding en medejongeren (*actoren*) over en wensen aan degene die de instelling verlaat worden erg belangrijk gevonden. Het laat zich interpreteren als een object/symbool dat een belangrijk deel van de transformatiefase van de jongere in beeld brengt (herinnering) en waarvan voor hem of haar erkenning en bevestiging uitgaat.

Maaltijd en afscheidsvuur

Het rituele karakter van de maaltijd is in een eerder hoofdstuk, bij dagelijkse rituelen, besproken. Hier is het een afscheidsritueel voor Yayden. De maaltijd en het afscheidsvuur zijn als afscheidsdaden onder de jongeren bekend. De jongeren zijn vrij in hun keuze daarvoor en invulling daarvan. Yayden kiest op de dag zelf voor het afscheidsvuur. Zowel bij de maaltijd als bij het afscheidsvuur valt op dat de jongeren als actoren leiding nemen en krijgen. De dienstdoende pedagogische medewerkers zijn onopvallend aanwezig.

De *handelingen* worden tijdens het ritueel door de jongeren zelf voorgesteld en uitgevoerd: herinneringen uitwisselen, speechen en/of goede wensen uitspreken. Tijden en plaatsen zijn van belang. Voor het afscheidsvuur is van belang dat het buiten in het halfdonker plaatsvindt. Het taalgebruik bevat, waar het gaat om het elkaar bevestigen en bemoedigen, veel standaardformuleringen. ('Het beste.' 'Ga zo door.' 'Ik vind je tof.')

Het gegeven dat bij deze afscheidsdaden (maaltijd en vuur) de jongeren als gehele groep betrokken zijn (*groepen*) en zij er zelf in belangrijke mate vorm aan geven, lijkt een belangrijk bijdrage te leveren aan het slagen ervan. De jongeren wijzen elkaar terecht als iemand te luidruchtig is of ander storend gedrag vertoont. Er heerst een sfeer van eensgezindheid en

verbroedering waardoor in termen van Turner er bij momenten sprake lijkt van spontane communitas. Het aanbieden van een afscheidsboek (geen onderwerp van observatie), het gezamenlijk nuttigen van het afscheidsmaal en het afscheidsvuur zijn in termen van de r-words van Grimes een rite.

Ritueel repertoire		Categorie: Institutioneel/De instelling	Tabel 4.4
Gedragscluster:		afcheid nemen	
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader	
Afscheidsmap vragen/ontvangen	- aanbieden van fotoboek van de instellingsperiode met daarbij - aantekeningen en wensen van pedagogische medewerkers en medejongeren	ER: <i>actoren</i> : degene die afscheid neemt en de medejongeren plus pedagogisch medewerkers. <i>taaluitingen</i> : toespraak. <i>objecten</i> : afscheidsmap. <i>groepen</i> : hele groep betrokken RW: rite DW: hoog CW: --	
Afscheidsmaaltijd nuttigen	- eten naar keuze van degene die de instelling verlaat - tafel-gespreksleiding door twee medejongeren - ophalen van herinneringen	ER: <i>actoren</i> : jongeren en ped.med. <i>plaatsen</i> : keuken. <i>tijden</i> : vooravond. <i>objecten</i> : voor de gelegenheid aan elkaar geschoven tafels. <i>taaluitingen</i> : sterke verhalen en herinneringen delen. <i>groepen</i> : hele groep betrokken RW: rite DW: hoog CW: normatief. Bij momenten spontaan.	
Afscheidsvuur bijwonen	- bijwonen op het buitenplein, in het half donker - chocolademelk drinken en soesjes eten - uitwisselen van persoonlijke indrukken - elkaar goede wensen meegeven	ER: <i>actoren</i> : jongeren en ped.med. <i>plaatsen</i> : buitenplein, <i>tijden</i> 19.30 uur, half donker. <i>objecten</i> : afscheidsvuur. Chocolademelk, soesjes. <i>taaluitingen</i> : toespraakjes, goede wensen. <i>groepen</i> : hele groep betrokken RW: rite DW: hoog CW: normatief en spontaan.	

4.4 INITIATIE EN DE ZOEKTOCHT NAAR ONAFHANKELIJKHEID

In deze slotparagraaf wordt teruggeblikt en gereflecteerd op de initiatierituelen zoals die in dit en het vorige hoofdstuk naar voren kwamen. De vraag is welke eigenschappen de jongeren met betrekking tot hun volwas-

senwording van belang vinden en hoe dat in hun ritueel handelen concreet naar voren komt. Tot slot wordt de vraag gesteld hoe zich dat vanuit ritueel en pedagogisch perspectief laat duiden.

De jongeren noemen twee na te streven eigenschappen (hierna: ‘perspectieven’) die zij van belang achten als het gaat om de eigen volwassenwording en de manier waarop ze naar zichzelf kijken (zelfbeeld). Het gaat om ‘onafhankelijk zijn’ en ‘een goed mens zijn’.

Allereerst worden deze perspectieven vanuit de veldverkenning in dit hoofdstuk toegelicht. Het perspectief ‘onafhankelijk zijn’ wordt vervolgens nader uitgewerkt. Nadat helder is wat de jongeren daaronder verstaan, wordt er vanuit dat perspectief op enkele handelingspatronen uit de veldverkenning gereflecteerd. Dit hoofdstuk wordt afgesloten met een resumé.

4.4.1 Twee perspectieven

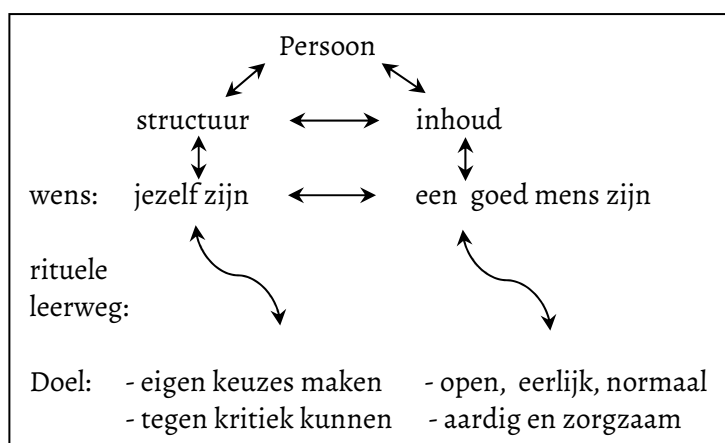
In de veldgesprekken en interviews noemen de jongeren twee zaken die zij belangrijk vinden als het gaat om de vraag hoe zij zichzelf willen zien en hoe zij door anderen gezien willen worden (categorie II.b. zien en gezien willen worden).

Het gaat om ‘jezelf zijn’, en ‘een goed mens zijn’. De wens om ‘jezelf’ te zijn noem ik hier een structuuraspect van persoon-zijn en de wens om ‘een goed mens’ te zijn een inhoudsaspect van persoon-zijn (zie laatste alinea’s van 4.4.2). Als inhouden van ‘jezelf zijn’ reiken de jongeren twee punten aan (par. 4.2.2 onder ‘zien en gezien willen worden’): eigen keuzes maken (niet imiteren) en tegen kritiek kunnen (rtf - 3:27; 119:119 / rtf - 3:104; 787:788 / rtf - 3:149; 1329:1335 / rtf - 3:87;553:557). In de terminologie van Meyerhof (1982, p. 115) kan deze invulling van ‘jezelf zijn’ gezien worden als de wens om over een onafhankelijk bewustzijn te beschikken. Als voorbeelden van wat ‘een goed mens zijn’ voor hen betekent, geven de jongeren de volgende beschrijvingen: ‘gewoon een goed persoon zijn’, ‘gewoon eerlijk zijn en niet gekke dingen doen’, ‘een... goede jongen, leeft netjes’, ‘open en eerlijk’, ‘een beetje normaal’, ‘zorgzaam en lief’, ‘aardig en gezellig’ (rtf - 3:11; 45:45 / rtf - 3:125; 1023:1024 / rtf - 3:141; 1234:1237 / rtf - 3:136; 1556:1562 / rtf - 3:79; 476:476).

De wens om jezelf (of onafhankelijk) te zijn en een goed mens te zijn en te worden, zijn voor de jongeren aspecten van sociale vergelijking, c.q. perspectieven waarop ze het handelen van zichzelf en medejongeren beoordelen. Ze beseffen dat ze deze perspectieven door middel van een leerweg moeten internaliseren of eigen maken en geven daar ook woorden aan.

Lalita, die samen met groepsgenoten onverantwoordelijk gedrag wordt verweten, zegt: “Hoe oud zijn wij nu eigenlijk! Wij zijn kinderen!” (F70). En Desi zegt over het onafhankelijk gedrag van een andere jongere: “Ik vind dat cool... Ik kan dat (*nog*) niet” (rtf - 3:87; 553:557).

Schematisch kunnen de genoemde wensen, doelen en leerweg als volgt in beeld worden gebracht. Overigens vraagt ook het ontwikkelen van de wensen zelf een rituele leerweg:



4.4.2 Een goed mens zijn

Bij de initiatie van adolescenten tijdens de ‘rite de passage’ van kind naar volwassene gaat het zowel om het leren nemen van verantwoordelijkheid voor de eigen levensweg als om de wijze waarop die verantwoordelijkheid inhoud wordt gegeven. Het laatste aspect betreft onder meer de initiatie of inwijding in de gewoonten en moraal van een groep of gemeenschap. Op de open vraag ‘hoe zij zichzelf willen zien’ en ‘gezien willen worden’ noemden jongeren steeds beide facetten van de initiatiefase. Dat was opvallend. Ten aanzien van het laatste aspect, het inhoud geven aan verantwoordelijkheid, zeggen ze dat het er om gaat ‘een goed mens’ te zijn. De inhoud daarvan is: ‘gewoon geen gekke dingen doen, normaal, aardig, eerlijk en netjes’. De vraag kan zijn hoe juist dit antwoord, eerder dan bijvoorbeeld ‘belangrijk zijn’ of ‘slim zijn’, samenhangt met de socialisatie van deze jongeren en met de context van de residentiële voorziening waarbinnen zij wonen.

In de interviews en veldgesprekken werd de wens om ‘jezelf te zijn’ het meest nadrukkelijk en als belangrijk genoemd. Deze wens wordt hierna uitgewerkt en geanalyseerd.

4.4.3 *Jezelf zijn*

Het andere perspectief dat de jongeren noemen, is dat zij iemand willen zijn en worden 'die zichzelf is'. Dat is: iemand die zijn eigen weg gaat en niet anderen imiteert. Deze zoektocht naar een eigen identiteit of 'onafhankelijk bewustzijn' (Meyerhoff, 1982, p. 115) hoort bij de adolescentieperiode en loopt via de weg van initiatierituelen (Bell, 1997, p. 95). Het verwerken van de genoten morele opvoeding en het willen worden van een goed mens (vorige alinea) is, als inhoudsaspect van jezelf-zijn, nauw verbonden aan deze zoektocht naar onafhankelijkheid. Dit komt ook in onderstaande beschrijving naar voren.

Onafhankelijk zijn

De ontwikkelingspsychologen Erik Erikson (1963) en James Marcia (1980; Feldman, 2016) beschrijven de adolescentieperiode als een overgangsstadium naar een nieuwe identiteit. Die gaat samen met een identiteitscrisis en de daaraan gekoppelde onzekerheid en spanning. De adolescent zoekt naar het eigene of unieke van zichzelf en naar de rol die men in het leven kan vervullen. Daarbij worden meerdere gedragsalternatieven, overtuigingen en denkbelden uitgetoetst.

De zoektocht naar de eigen identiteit en onafhankelijkheid kent een complicerende factor. Dat is de behoefte aan eenheid en afstemming met anderen die gelijktijdig en blijvend aanwezig is. Die anderen zijn vooral de medejongeren. De socioloog Ervin Goffman (2005, pp. 31-33; Bell, 1977, p. 141) duidt de zoektocht naar het zelf dan ook aan als een dubbele beweging. Het is deze dubbele beweging en contrastwerking, die ook nodig is: enerzijds het beproeven van de eigen onafhankelijkheid, anderzijds het vinden van aansluiting bij anderen. In zijn 'Interaction Ritual' (2005) analyseert Goffman nauwgezet hoe deze dubbele beweging in menselijk gedrag vorm krijgt.

De dubbelheid van deze beweging wordt ook door Barbara Meyerhoff (1982, p. 115) opgemerkt. Zij vat deze dubbele beweging op als een kenmerk van de 'rite de passage' en tevens als een paradox. In haar analyse nodigt de 'rite de passage' weliswaar uit om tot een onafhankelijk bewustzijn te komen, maar verbiedt dit tegelijkertijd. Paradoxaal is dat er naast de uitnodiging tot onafhankelijkheid óók een lokroep is van 'het behoren tot' een groep. Die verbondenheid aan een groep impliceert natuurlijk ook afhankelijkheid. Breeuwsma (2005, p. 256) citeert een 17-jarig meisje, dat zegt: "Je wilt bij een club horen en tegelijk uniek zijn." Beide aspecten zijn onlosmakelijk verbonden aan de 'rite de passage'.

Het is opvallend dat de bij dit onderzoek betrokken jongeren wel de behoefte aan beide polen herkennen (onafhankelijkheid en behoren tot), maar dat zij deze aspecten tijdens hun leerweg of zoektocht nauwelijks als paradoxaal beleven. Cruciaal is hun beschrijving van onafhankelijkheid. Zij benoemen twee aspecten van 'onafhankelijkheid' of 'jezelf-zijn':

- eigen keuzes maken en niet imiteren
 - tegen kritiek kunnen en niet bang zijn.
- (F17, F28-F31, Par. 4.2.2, alinea 'zien en gezien willen worden')

Voor de jongeren staat deze zoektocht naar een onafhankelijk bewustzijn niet op gespannen voet met de wens bij de groep te horen. Omgekeerd, de nieuw te verwerven onafhankelijkheid wordt gezien als een logische voorwaarde om positief opgemerkt te worden en waardering van de groep te ontvangen. Dat laatste is nadrukkelijk van belang. De wens om erbij te horen is volledig legitiem en de jongeren geven en vragen elkaar openlijk waardering, ook en juist waar ze hun onafhankelijkheid tonen (F58-F65). Hier geldt de uitdrukking van Grimes (2000, p. 94) 'Adolescents initiating adolescents'. Van belang is te zien dat het proces van oefenen met onafhankelijkheid samengaat met contrastwerking, maar dat dit niet per se een relationele spanning oproept. De jongeren zien goed dat het gaat om de inhoud: eigen keuzes durven maken. Iemand als Yayden, die in alle rust zijn eigen weg lijkt te gaan, wordt juist om zijn zichtbare onafhankelijkheid hoog gewaardeerd (zien en gezien willen worden F75).

Overigens is de onafhankelijkheid die jongeren bij elkaar menen te herkennen alleen vanuit een buitenstaandersperspectief (emic) te ontdekken. Feitelijk wordt de dubbele beweging - de zoektocht naar onafhankelijkheid enerzijds én de aansluiting bij anderen anderzijds - door de jongeren (emic) beleefd als een doorgaande beweging: het ene is voorwaarde voor het andere.

Onafhankelijkheid in rituelen

In hun zoektocht naar onafhankelijkheid tonen jongeren verschillende handelingspatronen ('lichamelijke expressie', 'aandacht voor uiterlijk', 'humoristisch gedrag' etc.). De drie al genoemde handelingspatronen vormen bijvoorbeeld met het handelingspatroon 'beleefd gedrag' het handelingcluster 'zichzelf presenteren'. De verschillende handelingspatronen worden hieronder geanalyseerd onder drie categorieën (persoonlijk, sociaal en institutioneel). In de overzichtstabel (paragraaf 4.5) worden de initiatierituelen samengevat naar cluster, categorie, handelingspatroon en uitingsvorm.

In de beschrijving wordt de nauwe relatie tussen het zoeken naar onafhankelijkheid en het aansluiting vinden bij anderen zichtbaar. Dan blijkt dat de spanningsvolle contrastwerking en diep gevoelde eensgezindheid dicht bij elkaar liggen. De antistructuur, die aan sommige experimenten met onafhankelijkheid eigen is, leidt tot vormen van spontane communitas.

Categorie I - Persoonlijk/Individueel

In de categorie Persoonlijk/individueel komt het streven naar onafhankelijkheid als 'eigen keuzes maken en niet bang zijn voor kritiek' het duidelijkst naar voren in de handelingspatronen 'lichamelijke expressie' (dans), 'aandacht voor uiterlijk' (kleding, tattoos) en een 'grote mond geven' (brutaal zijn). De contrastwerking bij het dansen en geven van een grote mond gaat samen met relationele spanning. Uiteindelijk mondt dit uit in een vorm van spontane communitas.

Desi verwoordt dat bij dansen 'lef hebben' (F17) belangrijk is. Het gebeurde dat na een aarzelend begin de jongeren volledig in hun dans opgingen, waarbij het elkaar non-verbaal uitdagen en waarderen om de voorrang streden (F14, F15). De antistructuur in de vorm van durf en lef tonen bij het experimenteren met vormen van dans, leidde onder de deelnemers tot eenwording en een sterk wij-gevoel.

Ten aanzien van kleding en uiterlijk zijn de jongeren eenstemmig (F28-F31). Het gaat erom jezelf te zijn en je niet wat van anderen aantrekken. Tegelijk worden deze uitingsvormen onderling besproken en letten de jongeren sterk op elkaar: voldoet het gedrag aan de gestelde norm van onafhankelijkheid? Contrastwerking in de zin van opvallende kleding of afwijkende uiterlijke vormen (F24) wordt gewaardeerd, maar belangrijker is de norm dat iemand onafhankelijk zijn eigen weg durft te gaan (F30, F31).

Het handelingspatroon 'een grote mond geven' kan model staan voor uitingsvormen waarbij de confrontatie (spanningsvolle contrastwerking) met de pedagogische medewerkers wordt gezocht. Met verzet en grensoverschrijdend taalgebruik (F40), waarbij gebruik gemaakt wordt van onder de jongeren populair vocabulaire, markeren de jongeren hun positie en tonen ze dat ze niet bang zijn. Gelijktijdig wordt hiervoor waardering onder medejongeren gezocht en gekregen. In de gesprekken nadien leidt dit tot grote eenstemmigheid.

Categorie II - Sociaal/Wederzijds

In deze categorie is het zoeken en beproeven van de eigen onafhankelijkheid nadrukkelijk aanwezig bij uitingsvormen waarbij aandacht wordt gevraagd voor de eigen persoon, prestaties en verantwoordelijkheden. Deze uitingsvormen sluiten aan bij de normatieve communitas in de groep.

Gedrag als 'stoer doen' waarvan sprake is in F51, F52, is een voorbeeld van poging tot onafhankelijke opstelling, waarmee de jongere in kwestie door de mand valt. Waar van iemand wordt herkend dat hij of zij de eigen onafhankelijkheid wil bewijzen, zeker als dit gepaard gaat met contrastwerking ten opzichte van medejongeren, roept dat minachting op. Onafhankelijk en jezelf-zijn verhoudt zich niet tot stoer gedrag. Dat wordt als een vorm van zichzelf overschreeuwen afgewezen. Het is een doorbreking van de norm die staat voor 'jezelf zijn'.

Ten aanzien van de eigen persoon en prestaties wordt door de jongeren vrijmoedig om aandacht en waardering gevraagd (F58-F64) en deze wordt, zowel door de pedagogische medewerkers als door de jongeren zelf (F65), gegeven. In openheid aandacht vragen voor eigen persoon en prestaties wordt niet als 'kinderlijke afhankelijkheid' en ook niet als 'stoer doen' opgevat, maar als kracht gewaardeerd. De jongeren herkennen het als een legitieme behoefte. Het gaat om een vorm van normatieve communitas.

Toch lijkt de hoogst haalbare vorm van onafhankelijkheid daar waar een jongere de indruk wekt op een natuurlijke manier boven waardering en kritiek verheven te zijn. Yayden heeft onder zijn medejongeren een dergelijke status verworven. Desi zegt van hem: "Yayden was gewoon zichzelf... Die trekt, trok zich niks van andere mensen aan wat ze zeiden en dat vind ik heel stoer. Want ik kan dat niet..." (rtf - 3:87; 553:557).

Categorie III - Institutioneel/De instelling

Waar de jongeren binnen de instelling overstijgende taken kregen opgelegd - voorzitten van de bewonersvergadering of het aansturen van corvee -, werd dat als een praktische oefening op weg naar volwassen gedrag erkend en gewaardeerd. Het was tijdens de observatieperiode onder de jongeren echter nauwelijks een onderwerp van reflectie dat leidde tot het uitspreken van onderlinge waardering.

Anders ligt dat bij het afscheidsmaal (F74) en afscheidsvuur (F75). Die gelegenheid, waarbij de jongeren het initiatief zelfbewust naar zich toe trokken

en de pedagogische medewerkers dat lieten gebeuren, stond in het teken van afscheid nemen en vooruitkijken. In de goede woorden die de jongeren en Yayden (die afscheid nam) elkaar over en weer meegeven, zijn norm en ideaal van onafhankelijkheid leidend: "Je bent echt helemaal jezelf en je hebt schijt aan wat anderen van je vinden. Dat vind ik echt mooi", zegt Nasef (F75). De andere jongeren stemmen hiermee in. Omgekeerd bevestigt Yayden zijn medejongeren in hun zoektocht naar onafhankelijkheid. Dit gebeurt in termen als 'blijf klimmen zodat je je doel haalt' en 'jij komt er wel'. Het samen terugblikken naar wie ze waren en vooruit kijken naar wie ze als 'onafhankelijke mensen' zullen zijn, roept in dit ritueel (waarbij geen sprake is van spanningsvolle contrastwerking) een sfeer van grote eensgezindheid op.

4.5 RESUMÉ

In deze paragraaf worden enkele centrale bevindingen en gevolgtrekkingen uit het onderzoek naar initiatierituelen weergegeven. Ook is het totaaloverzicht van het ritueel repertoire betreffende initiatierituelen uit dit onderzoek opgenomen.

Op de vraag hoe de jongeren zichzelf willen zien en door anderen gezien willen worden, antwoorden zij: 'als een goed mens' en: 'als iemand die zichzelf is'. Bij 'een goed mens zijn' gaat het om zaken als 'normaal, aardig, eerlijk, en netjes' zijn. Het meest nadrukkelijk echter wordt de wens uitgesproken 'jezelf te kunnen zijn'.

De wens om 'jezelf te zijn' wordt door de jongeren inhoudelijk ingevuld met de wens naar onafhankelijkheid, c.q. het durven maken van eigen keuzes. Gelijktijdig gaat dit samen met sociale vergelijking, c.q. het zich laten inspireren door voorbeeldfiguren. Op de beide leefgroepen was er onder de jongeren sprake van een zekere rangorde in aanzien en onderlinge beïnvloeding. Yayden was voor velen een voorbeeldfiguur. Whyte (1993, p. 13) spreekt in dit verband van 'lines of influence'. De sociale vergelijking en de voorbeeldfunctie van sommige jongeren en pedagogische medewerkers pleit voor kwalitatief onderzoek naar het fenomeen identificatie.

De analyse van de wens om onafhankelijk te zijn demonstreert dat de zoektocht of leerweg naar die onafhankelijkheid gepaard gaat met onzekerheid, contrastwerking en antistructuur. Dit vraagt pedagogisch gezien dat aan de

jongeren daarvoor passende ‘experimenteerruimte’ wordt geboden¹². In de instelling waar tijdens de maaltijden, de avonden etc., er minder sprake was van sturing door de pedagogisch medewerkers zochten de jongeren meer ‘experimenteerruimte’ op. In de instelling waar gewerkt werd met een systeem van beloning en straf en directe reprimandes bij vormen van grensoverschrijdend gedrag, gedroegen de jongeren zich meer sociaal wenselijk (vgl. hoofdstuk 2, par. 2.3.1 ‘de maaltijd’, en par. 2.4.1 ‘ontbijt, thee en de maaltijd’).

Het zonder schaamte durven dansen binnen de leefgroep en het uitproberen van medewerkers door de jongeren zijn voorbeelden van contrastwerking en antistructuur. De vrijgekomen spanning bij dergelijke experimenten leidde soms tot vormen van eensgezindheid. Hierbij lijkt soms sprake van vormen van spontane *communitas* zoals Turner daarover spreekt. Onduidelijk is welk emic-perspectief de jongeren zelf aan deze momenten van spontane *communitas* ontleen en of en hoe zij deze momenten in verband brengen met identiteitsvorming en groei naar onafhankelijkheid.

De context van het wonen in een instelling voor residentiële jeugdhulp, het delen van een moeizame voorgeschiedenis en het zoeken naar een nieuwe balans, roept bij de jongeren een gezamenlijke ervaring op. Hierin speelt lotsverbondenheid een belangrijke rol. Dit leidt tot het bieden van onderlinge steun en waardering. Complimenten en waardering richten zich onder meer op elkaars groei in onafhankelijkheid. Onderlinge steun en waardering worden vooral daar geuit, waar het eigen initiatief en de toenemende onafhankelijkheid van de jongeren worden gestimuleerd en gerespecteerd (vgl. afscheidsmaaltijd en afscheidsvuur).

Pedagogisch gezien vindt de omgang met adolescenten die in geritualiseerd gedrag zoeken naar onafhankelijkheid, een geschikt toepassingskader binnen drie van de zes eerder genoemde uitgangspunten voor een goed pedagogisch klimaat. De drie uitgangspunten zijn: autonomie en ruimte, structureren en grenzen, begeleiden van interacties. (H.3.5.1.1; Jongepier et.al, 2010).

¹² Vgl. ‘Repression in Residential Youth Care: A Scoping Review’: Valk, Kuiper, Helm, Maas & Stams (2016).

RITUEEL REPERTOIRE INITIATIERITUELEN. TOTAALOVERZICHT			Tabel 4.5
Categorie I: PERSOONLIJK/INDIVIDUEEL			
Handelingscluster: a. Zichzelf presenteren			
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader	
Humoristisch gedrag	- woordgrappen en gevatte opmerkingen - geluiden en gebaren - de sketch	ER: <i>actoren</i> : vooral jongens. <i>objecten</i> : pet. <i>taaluitingen</i> : grappen/opmerkingen/geluiden RW: ritualisatie DR: woordgrappen; geluiden en gebaren: matig. Overig: zwak CW: normatief	
Lichamelijke expressie	- lopen en mimiek dans, overwinningsgebaar en groet	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>plaatsen</i> : huiskamer, keuken, gangen. <i>taaluitingen</i> : geluiden en muziek bij dans RW: ritualisatie DR: dans en handen-choreografie: <i>hoog</i> . manier van lopen Yayden: <i>hoog</i> . Overig: <i>zwak</i> CW: normatief/spontaan	
Beleefd gedrag	- voorstellen - complimenteren en bedanken	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>taaluitingen</i> : nadrukkelijk beleefd taalgebruik RW: ritualisatie DR: matig CW: normatief	
Aandacht voor Uiterlijk	- kleding - kapsel - opmaak - tattoos en piercings	ER: <i>Actoren</i> : jongens en meisjes. <i>Objecten</i> : kleding, opmaak, sieraden, tatoeages, piercings, kapsel RW: ritualisatie DR: hoog CW: ideologisch/normatief	
Handelingscluster: b. Weerstand en verzet bieden			
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader	
Uitdagen	- Met humor grenzen opzoeken	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>taaluitingen</i> : grappen, grommen, ludiek taalgebruik RW: ritualisatie DR: matig CW: Normatief/spontaan	
Grote mond geven	- Schreeuwen en brutaal taalgebruik	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>taaluitingen</i> : stoere/grove taal. Stemverheffing RW: ritualisatie DR: matig CW: normatief/spontaan	

Vuurproef afnemen	- Nieuwe medewerker uitproberen	ER: actoren: jongens en meisjes. <i>taaluitingen</i> : uitdagend en grof taalgebruik RW: ritualisatie DR: hoog CW: normatief/spontaan
Categorie II: SOCIAAL/WEDERZIJD		
Handelingscluster: a. Contact leggen en afhouden		
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader
Contact leggen	- Strategisch en onbewust afstemmen - (bewust aansluiten bij de groep of zich onbewust mee laten nemen in groepsdynamiek)	ER: <i>Actoren</i> : jongens en meisjes RW: ritualisatie (bij Jurre; voorfase van) DR: laag CW: normatief/spontaan (groepsdynamiek)
	- contact door humor; jongens. (humoristisch gedrag bewonderen en gezamenlijk humoristisch optreden)	ER: <i>actoren</i> jongens. <i>groepen</i> : gender, <i>objecten</i> : computer, <i>taaluitingen</i> : humor/spitsvondig RW: ritualisatie DR: matig CW: normatief
	- Contact door vertrouwelijke uitwisseling; meisjes (onderlinge uitwisseling, bijvallen tegenover derden, steunen bij moeilijkheden)	ER: <i>actoren</i> : meisjes. <i>groepen</i> : gender, plaatsen: rustige plaats, <i>taaluitingen</i> : fluisteren. RW: ritualisatie DR: matig CW: normatief/spontaan
Contact afhouden	- stoer doen en niet-schen	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. RW: ritualisatie
	- roddelen, negeren, beleefd gedrag	DR: matig CW: normatief
Handelingscluster: b. Waardering vragen en geven		
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader
Aandacht voor eigen persoon	- eigen naam noemen - concreet aandacht vragen - foto's tonen	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>objecten</i> : foto's, afscheidsboek. RW: ritualization DR: matig CW: --

	- Afscheidsbijeenkomst en afscheidsboek claimen	
Aandacht voor eigen prestaties	- Kookkunst - Schoolcijfers, diploma, werkstukken	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>objecten</i> : materialiseren van prestaties. <i>taaluitingen</i> : toelichtingen/uitleg RW: ritualisatie DR: matig CW: --
Aandacht voor eigen verantwoordelijkheid	- claimen van handelingsvrijheid (doktersbellen, meebeslissen over eigen behandeltraject) - tegenvoorbeeld: beroep op eigen onmacht en kindzijn	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>taaluitingen</i> : nadrukkelijk, claimend taalgebruik RW: ritualisatie DR: handelingsvrijheid claimen: matig/hoog. Beroep op onmacht: zwak CW: handelingsvrijheid claimen: normatief
Zien en gezien willen worden.	- onafhankelijk opstellen. Niet imiteren. - vriendelijk en goed zijn	Betreft interviewuitspraken Onafhankelijke opstelling wordt onderling besproken en als belangrijke norm gezien: ideologische en normatieve communiteit.
Categorie III: INSTITUTIONEEL/DE INSTELLING		
Handelingscluster a. Instellingsopdrachten verrichten		
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader
Bewonersvergadering voorzitten	- voorzitten - beurt verdelen - samenvatten	ER: <i>actoren</i> : jongeren en ped.med. <i>plaatsen</i> : huiskamer. <i>tijden</i> : avond. <i>taaluitingen</i> : formeel taalgebruik. RW: ritualiseren DR: hoog CW: normatief
Corvee aansturen	- taken verdelen - aansturen - problemen oplossen	ER: <i>actoren</i> : jongens en meisjes. <i>Plaatsen</i> : keuken/woonkamer. <i>Tijden</i> : rond etenstijd. <i>taaluitingen</i> : overleg en prescriptief taalgebruik RW: ritualiseren DW: hoog CW: normatief

Handelingscluster: b. afscheid nemen		
Handelingspatroon	Uitingsvormen	Theoretisch kader
Afscheidsmap ontvangen/vragen	- Aanbieden van fotoboek van de instellingsperiode met daarbij - aantekeningen en wensen van pedagogische medewerkers en mede-jongeren	ER: <i>actoren</i> : degene die afscheid neemt en de mede-jongeren plus pedagogisch medewerkers. <i>taaluitingen</i> : toespraak. <i>objecten</i> : afscheidsmap. <i>groepen</i> : hele groep betrokken. RW: rite DW: hoog CW: --
Afscheidsmaaltijd Nuttigen	- Eten naar keuze van degene die de instelling verlaat - Tafelleiding door twee mede-jongeren - Ophalen van herinneringen	ER: <i>actoren</i> : jongeren en ped.med. <i>plaatsen</i> : keuken. <i>tijden</i> : vooravond. <i>objecten</i> : voor de gelegenheid aan elkaar geschoven tafels. , <i>taaluitingen</i> : sterke verhalen en herinneringen delen. <i>groepen</i> : hele groep betrokken RW: rite DW: hoog CW: normatief/spontaan
Afscheidsvuur bijwonen	- bijwonen op buitenplein, in het half duister - Chocolademelk drinken en soesjes eten - uitwisseling van persoonlijke indrukken - elkaar goede wensen meegeven	ER: <i>actoren</i> : jongeren en ped.med. <i>plaatsen</i> : buitenplein, <i>tijden</i> : 19.30 uur, half donker. <i>objecten</i> : afscheidsvuur. Chocolademelk, soesjes. <i>taaluitingen</i> : toespraakjes, goede wensen. <i>groepen</i> : hele groep betrokken RW: rite DW: hoog CW: normatief/spontaan

4.6 BESLUIT

Dit tweede hoofdstuk over initiatierituelen gaat over de dagelijkse omgang onder de jongeren en beschrijft en analyseert enkele rituelen die eigen zijn aan het wonen in de residentiële jeugdhulp. Verder is vanuit het perspectief van onafhankelijkheid gereflecteerd op de beschreven initiatierituelen. Ten slotte is in het resumé een aantal centrale bevindingen bijeengebracht. In het volgende hoofdstuk wordt ingegaan op enkele rituelen met een spirituele dimensie. Die rituelen spelen een belangrijke rol voor jongeren op momenten van tegenslag en verdriet. In tegenstelling tot de rituelen die tot hier werden onderzocht, gaat het daarbij om individuele rituelen.

5. Op zoek naar steun

Over rituelen met een spirituele dimensie

5.1 INLEIDING

Het leven van de jongeren in de onderzochte instellingen is in de vorige hoofdstukken vanuit twee perspectieven aan de orde geweest. In hoofdstuk twee zijn dagelijkse rituelen beschreven en is onderzocht hoe deze zich verhouden tot orthopedagogische basiszorg. De hoofdstukken drie en vier handelen over initiatierituelen, waarbij de nadruk ligt op zelfpresentatie, onderlinge omgang en het wonen in de residentiële jeugdzorg. Daarbij worden individuatie en de zoektocht naar onafhankelijkheid als centrale processen aangewezen. Zowel het willen behoren tot een groep als het zich daarvan kunnen onderscheiden, zijn van belang. In dit hoofdstuk wordt ingegaan op een derde vorm van ritueel gedrag. De jongeren vertellen in de interviews wat zij individueel doen om momenten van tegenslag of verdriet te verlichten of te verwerken. Daarmee wordt in deze studie, nadat de dagelijkse rituelen en de initiatierituelen aan de orde zijn geweest, de aandacht gericht op een vorm van crisisrituelen.

De beschreven dagelijkse rituelen en initiatierituelen bestaan uit interacties tussen jongeren onderling en tussen jongeren en pedagogisch medewerkers. Ze doen zich voor binnen de algemeen toegankelijke leefruimtes van de onderzochte residentiële woonvoorzieningen. In de interviews met de jongeren echter, vertellen zij ook over persoonlijk ritueel gedrag dat zich aan het oog van anderen onttrekt. Als de jongeren in de interviews gevraagd wordt wat ze doen bij tegenslag of verdriet, vertellen zij onder meer over gedrag dat zich religieus of spiritueel laat duiden. Er wordt geknuffeld met een foto, er wordt gebeden tot God of tot het 'iets' dat er misschien is en er is contact met een overledene aan diens graf. De jongeren ontlenen aan dit gedrag, zoals een van hen zegt, 'energie en kracht'.

Net als in de andere hoofdstukken is ook dit gedrag van de jongeren onderdeel van hun dagelijks leven en is het beschrijven en in kaart brengen ervan uitgangspunt. Het gaat niet om het blootleggen van algemene ten-

densen, maar om een detailstudie met een exploratief karakter. De aanleiding en aard van de tegenslag of het verdriet waarvan sprake is - rouw, het uitraken van een verkering, 'even stuk zitten' - komt in de antwoorden van de jongeren soms expliciet aan de orde, maar is zelf geen voorwerp van onderzoek.

De persoonlijke en intieme aard van de hier beschreven rituelen maakt dat deze niet konden worden geobserveerd, maar werden opgetekend uit interviews. Waar de jongeren openlijk over religie discussieerden en bijvoorbeeld tafelgebeden deden, is dat gedrag in deze studie gerekend tot de dagelijkse en initiatierituelen en daar besproken.

De onderzoeksvraag van dit hoofdstuk luidt: welke persoonlijke rituelen van spirituele aard worden door de jongeren gepraktiseerd en welke betekenis en werking hebben die voor hen? Ook de vierde deelvraag, hoe de pedagogisch medewerkers afstemmen op dit ritueel handelen van de jongeren, komt nadrukkelijk aan de orde.

In par. 5.2 vindt een verkenning plaats van het thema religie en spiritualiteit. Vandaaruit wordt het ritueel handelen dat in dit hoofdstuk aan de orde is, nader bepaald. Vervolgens worden in par. 5.3 de interviews met de jongeren beschreven en geanalyseerd. In par. 5.4 vindt nadere analyse plaats en wordt ingegaan op het perspectief dat de pedagogische medewerkers op de beschreven rituelen hebben en hoe zij hierop afstemmen. Ten slotte volgt het resumé.

5.2 SPIRITUALITEIT

Spiritualiteit in de adolescentiefase

Jonge kinderen zijn van nature ontvankelijk voor religie en spiritualiteit (Barret, 2007, p. 774). Vervolgens ontwikkelt zich in de adolescentiefase het logische en abstracte denkvermogen. Religieuze praktijken en waarden waaraan een jongere zich als kind probleemloos overgaf, worden door de adolescent getoetst aan de eigen ontluikende levensopvatting. Onderzoek laat zien dat adolescenten zoeken naar nieuwe betekenissen in levenservaringen en dat ook de eigen spirituele ervaringen toenemen (Hart, 2006; Feldman, 2016, p. 480). In navolging van anderen spreken Kim en Esquivel (2011, p. 756) over de adolescentiefase als een periode van spiritueel ontwa-ken.

Het wetenschappelijk onderzoek naar deze fase in het leven van jongeren heeft de laatste decennia een vlucht genomen (vgl. Loue, 2017). Enkele algemene tendensen welke uit onderzoek naar voren komen, zijn dat spiri-

tualiteit jongeren helpt bij het omgaan met tegenslag en dat het mentale welzijn erdoor wordt bevorderd. Schnell en Pali (2013, p. 889) spreken in dit verband van het 'meaning making potential' van rituelen. Crawford, Wright & Masten (2006) beschrijven de mogelijkheden voor persoonlijke groei en ontwikkeling die aan de omgang met spiritualiteit en religie eigen zijn. Anderen wijzen erop dat religie als copingmechanisme een bron van veerkracht is (Van Dyke & Elias, 2007). Kim en Esquivel (2011, p. 756), die op beide publicaties wijzen, pleiten voor meer onderzoek. Cobb, Kor en Miller (2015, p. 863) ten slotte, constateren dat het onderzoek zich tot op heden overwegend richt op algemene tendensen onder grote groepen, terwijl er behoefte is aan het identificeren van unieke persoonlijke portretten onder specifieke subgroepen van jongeren. De kwalitatieve studie in dit hoofdstuk sluit op deze laatst genoemde behoefte aan door zich te richten op enkele concrete en spiritueel geladen rituelen bij tegenslag en verdriet, onder jongeren in de residentiële jeugdhulp.

Religie en spiritualiteit, definiëring

Eerder werd ingegaan op het onderscheid in visie op rituelen tussen biologen en theologen. Voor biologen bestaat het ritueel uit 'handelingsroutines die beantwoorden aan de structuur van onze hersenen'. Theologen benadrukken daarentegen het symbolische of verwijzende karakter van rituelen. Nu hoeft dit, waar het om mensen gaat, geen tegenstelling te zijn. Overeenkomende gedragsvormen kunnen immers voor geheel verschillende fenomenen staan. Rappaport (1999, p. 25) wijst erop dat het absurd zou zijn om de routinematige knieval van een katholieke priester en de draaibewegingen van een schaaldier terug te brengen tot een en hetzelfde fenomeen. Overeenkomst in uitingvorm sluit wezenlijk inhoudelijk verschil niet uit. Een routinematige handeling kan gedachteloos zijn en louter op zichzelf staan, maar kan ook intentioneel en verwijzend of betekenisvol zijn. Interpretatie van dergelijk handelen is dan ook onontkoombaar.

De begrippen religie en spiritualiteit zijn breed en tamelijk lastig te definiëren (vgl. Loue, 2017, pp. 7/8). Voor de term spiritualiteit geldt dat, sinds dit begrip zich in het moderne westen heeft losgemaakt van een hoofdzakelijk religieus gebruik en het ook binnen het seculiere domein gangbaar werd, de conceptuele vaagheid ervan is toegenomen (Bregman, 2006, p. 8). In 1983 telde W. Principe (1983) al 92 definities van spiritualiteit en tot op de dag van vandaag houdt de definitiekwestie de gemoederen bezig. Twee onderscheidingen tussen spiritualiteit en religie die in de literatuur in verschillende bewoordingen aanwezig zijn (Carey, 2018), en die in het verband van

deze studie van belang zijn, noem ik hier. Het eerste onderscheid bestaat erin dat spiritualiteit zich kenmerkt door een focus op individuele innerlijke transformatie, terwijl bij religie het gemeenschappelijk uitgevoerde ritueel centraal staat. Dit betekent niet dat religies niet spiritueel geladen zijn - dat zijn ze wel - maar het concept 'spiritualiteit' zelf is breder en strekt zich bijvoorbeeld ook uit tot niet-religieuze tradities. Het andere onderscheid betreft het terrein van overtuigingen, ten aanzien waarvan Carey (2018) een onderscheid maakt tussen doctrines en dogma's. Elke vorm van spiritualiteit gaat terug op bepaalde overtuigingen (of doctrines) ten aanzien van de werkelijkheid. Bijvoorbeeld over wat er in die werkelijkheid mogelijk is en er echt toe doet. Voor religies echter is kenmerkend dat bepaalde overtuigingen de vorm van voorgeschreven dogma's hebben. De gelovigen wordt gevraagd daarmee in te stemmen door ze als waarheid te belijden. Dergelijke dogma's gaan bijvoorbeeld over het wezen van de godheid.

De overeenkomst en het verschil tussen religie en spiritualiteit kan worden verduidelijkt met het onderscheid tussen substantieve en functionele definities van religie. Bij substantieve definities wordt alleen van religie gesproken als er sprake is van transcendente actoren als goden of geesten. Functionele definities van religie doen dat niet, maar stellen waarden en functies centraal. Een substantiële definitie zegt wat religie is, een functionele definitie zegt wat religie doet (Kuiper, 2008, p. 33). Hierdoor sluiten functionele definities nauwer aan bij het concept van spiritualiteit, zij het dat ook bij deze definiëring van religie het gemeenschappelijk-outerlijk karakter tegenover het individueel-innerlijk karakter van spiritualiteit staat. Functionele definities van spiritualiteit zijn breed en laten ruimte voor niet-religieuze inhouden, waarbij bijvoorbeeld een bepaald gedachtegoed, de natuur, of gezondheid centraal kan staan. De volgende vergelijking tussen een functionele definitie van religie en een definitie van spiritualiteit kan dit illustreren.

Clifford Geertz (1973, p. 90) geeft in zijn klassiek geworden essay 'Religion as a cultural system' de volgende functionele definitie van religie:

(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.

Dat het hier om een functionele definitie van religie gaat, wordt duidelijk uit de veronderstelde gemeenschappelijkheid, 'conceptions of a general order' en de feitelijke claims waarmee ultieme overtuigingen worden be-

kleed: 'clothing these conceptions with such an aura of factuality'. De aard van deze claims blijft echter open.

In de definitie van spiritualiteit van James (1968, p. 61) ontbreken feitelijke of substantieve claims geheel (zie ook Grimes, 2014, p. 323):

spirituality means a search for meaning and significance by contemplation and reflection on the totality of human experience in relation to the whole world which is experienced and also to the life which is lived and may mature as that search proceeds.

De definitie van spiritualiteit veronderstelt geen gemeenschappelijke set van symbolen. Bij het ontbreken van feitelijke claims waarmee overtuigingen worden bekleed, valt de zoektocht op waarvan sprake is: 'a search for meaning'. De rituelen met een spirituele dimensie die in dit hoofdstuk aan de orde zijn, laten zich door deze open zoektocht kenmerken.

Zelftranscendentie

De genoemde definities gaan over het verschijnsel religie en spiritualiteit als geheel. In dit hoofdstuk echter gaat het om rituele handelingen met een spirituele dimensie in concrete situaties van persoonlijke tegenslag en verdriet. De jongeren zoeken in hun soms kleine en in beslotenheid uitgevoerde rituele handelingen niet naar alomvattende zingeving, maar naar troost, moed of nieuwe kracht die helpt de tegenslag en het verdriet te doorstaan, te verzachten of op te heffen. Anders gezegd, ze zoeken een vorm van innerlijke transformatie. Maar hoe voltrekt zich die innerlijke transformatie bij rituelen met een spirituele dimensie? Wat ligt daaraan ten grondslag?

Een van de voor spiritualiteit kenmerkende manieren waarop innerlijke transformatie tot stand komt, is die van het opdoen van een transcendente ervaring (Waaijman, 2010, p. 60). De kern van een transcendente ervaring is dat degene die deze heeft, zich verbonden weet met een overstijgende werkelijkheid waardoor hij of zij persoonlijk wordt geraakt en gevormd (Waaijman, 2010, p. 427). Ter Borg (2007, p. 5) wijst erop dat het menselijk vermogen tot transcendentie hen bij tegenslag en verdriet, of - nog omvattender - bij 'ontologische verlatenheid', uitkomst biedt.

In deze studie sluit ik - in het verlengde van de geciteerde definities van religie en spiritualiteit van Geertz en James - voor de definiëring van transcendentie aan bij het begrip *Selbsttranszendenz* van de Duitse socioloog Hans Joas (2007). De term *Selbsttranszendenz* is bij Joas een sleutelbegrip met een strikt beschrijvende en psychologische inhoud. Het gaat om een

psychologisch proces waarin het subject de ervaring heeft dat hij of zij de grenzen van het zelf overstijgt, of over die grenzen wordt heengetrokken¹³. Dit kan het geval zijn tijdens een persoonlijke ontmoeting met een ander mens, tijdens een natuurbeleving, maar ook tijdens een gebed (Joas, 2006).

De 'innerlijke transformatie' en 'zelftranscendentie' zijn in deze studie attenderende begrippen bij de spirituele dimensie. Anders gezegd, en vrij naar een uitspraak van Geertz over religie: Het gaat er niet om de spirituele dimensie te definiëren, maar om rituele uitingsvormen daarvan te vinden (Kuiper, 2008, p. 46). In wat volgt staan de beschrijving van het ritueel handelen en de ervaringen van zelftranscendentie van de jongeren centraal.

5.3 VELDVERKENNING

Tijdens de periode van de veldverkenning wonen er in beide voorzieningen voor residentiële jeugdzorg gezamenlijk negentien jongeren, uitgezonderd nood-plaatsingen. Na vier weken veldverkenning op de leefgroep vindt er met dertien van hen een topic interview plaats (zie de onderzoeksverantwoording in de inleiding bij deze studie). Het gaat daarbij om zes meisjes en zeven jongens in de leeftijd van veertien tot en met zeventien jaar. Ook mogelijk religieus geloof komt in de interviews aan de orde. Tien van de dertien jongeren, de zes meisjes en vier jongens, zeggen dat ze in God of 'iets hogers' geloven. Vijf van deze tien jongeren zeggen dat ze dagelijks of nu en dan bidden. Het gaat om drie meisjes (twee van vijftien en een van zestien jaar) en twee jongens (veertien en zestien jaar).

Drie van de tien jongeren die in God of iets hogers geloven, vertellen dat ze niet met religie of geloof zijn opgevoed. Zeven jongeren zeggen van huis uit met religie of geloof bekend te zijn.

Van de drie jongeren die zeggen niet te geloven, zijn er twee van huis uit daarmee niet bekend. Een van hen zegt dat hij atheïst is. De derde jongen vertelt dat zijn overleden biologische moeder christelijk was, maar dat hij zelf niet gelooft. De volgende tabel geeft een overzicht.

¹³ Het 'zelf' wordt hier niet opgeheven. Zie voor het onderscheid met de mystieke ervaring: Jelsma (2003).

Jongere	geslacht en leeftijd	geloof in hogere macht	van huis uit bekend met religie/geloof	vertelt spontaan over spirituele praktijk bij moeite of verdriet
1. Yayden	M 17	Niet (atheïst)	Niet	grafbezoek
2. Julia	V 16	Wel (iets)	Niet	omgang met objecten
3. Nasef	M 16	Wel (God)	Wel (moslim)	
4. Vincent	M 14	Wel (God)	Wel (christelijk)	
5. Lalita	V 16	Wel (God)	Wel (christelijk)	bidden, omgang met objecten
6. Desi	V 16	Wel (God)	Wel (christelijk)	
7. Jurre	M 14	Niet	Wel (christelijk)	omgang met objecten
8. Gerco	M 15	Wel (God)	Wel (christelijk)	
9. Mehmed	M 15	Wel (iets)	Niet	
10. Milan	M 15	Niet	Niet	
11. Emma	V 15	Wel (iets/God)	Niet	bidden
12. Lianne	V 17	Wel (geesten)	Niet	grafbezoek, omgang met objecten
13. Tanja	V 15	Wel (christelijk)	Wel	

Overzicht geïnterviewde jongeren.

Tijdens het interview wordt, onder verwijzing naar een treurend jongetje op een foto, aan de jongeren gevraagd wat ze doen bij tegenslag of verdriet. De vraag wordt breed gesteld. Een aantal jongeren geven daarop antwoorden als:

“Dan blijf ik gewoon een dagje lekker op mijn kamer... Gewoon even rust en zo” (rtf-3:18 80-80), “Gewoon even wat doen. Gewoon van je hoofd afhalen. Even op de computer zitten of zo, dat soort dingen” (rtf - 3:123 1002-1007), “Ja, nou... Ik praat wel eens met Tom... (pedagogisch medewerker. G.V.) Hem vertrouw ik ook wel echt. Ja ik vertrouw wel meer leiding hoor, maar met hem praat ik het fijnst...” (rtf - 3:20 86:86), “Maar ja. Ik heb ook nog mijn keyboard. Daar kan ik ook nog op als ik gefrustreerd of hoe heet dan boos ben” (rtf - 3:131 1119:1119).

Zes jongeren - hun verhalen zijn het onderwerp van dit hoofdstuk - geven antwoorden die gaan over spiritueel geladen ritueel handelen. Het handelen waarover de jongeren vertellen, kan worden onderscheiden in drie patronen: - omgang met objecten (bewaren, kijken, dragen, aanraken), - grafbezoek en - bidden. Elk handelingspatroon wordt hierna vanuit de theorie kort ingeleid. Per beschreven handelingspatroon wordt het ritueel repertoire in kaart gebracht. Bij de bespreking van het eerste handelingspatroon wordt dit ritueel repertoire toegelicht.

5.3.1 Omgang met objecten

Kort gezegd zijn rituelen (terugkerende) handelingen met een verwijzende betekenis. Daarbij kan gebruik gemaakt worden van objecten die voor het verrichten van die handelingen essentieel zijn. Bij de analyse van de initiatierituelen zijn hier voorbeelden van gegeven. Het dragen van bepaalde kleding, sieraden of een pet bijvoorbeeld, bleken essentieel om zich te profileren binnen de groep. Hoe belangrijk ook, deze objecten zijn binnen de beschreven rituele handelingen vooral functioneel van aard. Zij dienen als middel om zichzelf mee te profileren: dit ben ik, dit zijn wij. Echter, de objecten kunnen ook zelf in het centrum van het ritueel handelen staan. Te denken is aan heilige objecten die binnen bepaalde religies worden vereerd. Overigens, een ritueel object dat gebruikt wordt bij een religieuze of spirituele handeling kan dus als ‘heilig’ worden vereerd, maar dat hoeft niet. Het object kan noodzakelijk of belangrijk zijn voor de handeling, zonder dat er een heilige waarde aan wordt toegekend (Grimes, 2014, p. 268).

In deze paragraaf gaat het om objecten die voor de jongeren geen religieuze of een heilige, maar wel een speciale waarde hebben. Het zijn voor hen ‘bezielde rituele objecten’ die zorg en omgang oproepen. Ze vertegenwoordigen een ‘external representation of an interior mystery’ (Barnhill, 2011, p. 43). Het betreft dus ‘materialized spirituality. They incarnate what they signify’ (Grimes, 2014, p. 269). Het gaat daarbij om sieraden en foto’s.

De hierna volgende drie beschrijvingen van objecten laten een zekere opbouw zien in de intensiteit van de ervaring die de jongeren eraan opdoen. Dit correspondeert met de intensiteit van het rituele handelen waarvan sprake is. In de analyse kom ik hierop terug. Achtereenvolgens komen, zonder tussenliggend commentaar, Julia, Jurre en Lalita aan het woord.

Armband

Julia heeft een voorwerp met een voor haar belangrijke herinnering. Het gaat om een herinnering aan haar moeder, van wie de woon- en verblijfplaats al jaren onbekend is. Ze heeft verder geen familie. De herinnering aan moeder is zo belangrijk en de angst om het voorwerp kwijt te raken is zo reëel en groot, dat ze het daarom goed heeft weggeborgen.

“Nou ik heb wel, toen de laatste dag dat ik met mijn moeder was, waar ik ’s avonds ben weggehaald laat maar zeggen, maar die middag waren we nog in de stad samen. En toen zag ik zo van die (glimlacht) vier plastic armbandjes, die waren dan samen met een strik. Maar ik was zo klein, dus ik vond dat heel leuk... En toen wou ik die hebben en toen zei mijn moeder: ja dan dragen we er allebei twee... En ehm... Ja, die dag werd ik dus weggehaald en toen had ik ze heel vaak om die twee armbandjes... Alleen, ik ging een keer toen ik op vakantie was in Spanje, ging ik zwemmen. Toen ben ik er eentje kwijtgeraakt. Dus nu heb ik er nog maar eentje...” (rtf - 3:7; 26:26).

“Ja, die draag ik ook echt nooit, ik ben veels te bang dat die kapot gaat of zo... Dat dat is wel een belangrijk iets voor mij” (rtf - 3:8; 28:28).

“Nou kijk, ik heb zo’n klein bakje op mijn bureau staan waar al die kleine oorbellen in zitten... en ehm, daar zit dat armbandje ook in. Dus ik zie em wel” (rtf - 3:9; 35:36).

Ring

De moeder van Jurre is enkele jaren terug overleden. Met zijn biologische vader heeft hij geen contact. Als hij verdrietig is of even stuk zit, maar ook ‘gewoon tussendoor’, denkt hij aan haar. Hij heeft een tastbare herinnering die daarbij belangrijk is.

“Ik denk gewoon heel vaak aan haar. En ja, dat is het eigenlijk. (...) Ja, ik heb een ketting van haar. Tenminste, een ring aan een ketting. Die was van de trouwdag van hun samen. (...) Van mijn moeder en stiefvader. Dus. Die heb ik bijna altijd om, maar die ketting is geknapt. (...) Ja,

...dus even een nieuw kettinkje kopen. (...) Gewoon het... ja... het voelt gewoon fijn. Dus” (rtf - 3:109; 834:847).

Foto

Lalita heeft goede herinneringen aan haar overleden opa. Hij is nu een aantal jaar overleden. Op momenten dat ze verdrietig is, vindt ze letterlijk steun bij een foto van hem.

“Eh, ik heb een foto van mijn opa en mij en eh, mijn opa is de belangrijkste persoon in mijn leven” (rtf - 3:51; 372:372).

“En... elke keer als ik naar die foto kijk en ik voel me verdrietig dan knuffel ik eventjes met die foto en dan voel ik een beetje warmte en dan kan ik er eigenlijk een beetje tegenaan. Ik heb ook een boel bijbels, ik ben christelijk. En ik heb van mijn vader ooit een portret gekregen uit de Koran, dat is weer islamitisch, en dat heb ik ook op mijn kamer” (rtf - 3:52; 374:374).

Interviewer: “Hoe knuffel je met een foto?”

“Eh... Ik leg die foto op mijn schouder en op mijn arm, kweet niet..., of ik leg het gewoon op mijn schoot en dan jah...” (rtf - 3:54; 376:376).

Analyse

De armband, ring en foto werken voor Julia, Jurre en Lalita als symbolen die verbinden met de overledene of afwezige.

Julia bewaart de armband in een klein bakje op haar bureau. De armband staat symbool voor het verbonden zijn met moeder. De gebeurtenis rond het krijgen van de armband is cruciaal. Julia weidt niet uit over of en hoe de armband haar, anders dan als object van herinnering, verbindt met moeder. Strikt genomen vertelt ze niet over een transcendente ervaring die ze aan de omgang met de armband opdoet. Ze zegt ervan: “Het is wel een belangrijk iets voor mij.” En: “Ik zie em wel.” De rituele handeling bestaat uit het veilig opbergen en af en toe kijken naar de armband. Het lijkt dat juist de soberheid van dit ritueel de zwaarte en tragiek waarmee het is omgeven verraadt.

Jurre draagt de ring van zijn overleden moeder ‘bijna altijd’ aan een ketting op zijn borst. Hij praat met een zeker gemak over het breken van de ketting en het laten herstellen daarvan. ‘Even een nieuw kettinkje kopen’. Hij denkt ‘gewoon’ veel aan zijn moeder en aan het dragen van de ring doet hij een belevenis op: ‘het voelt gewoon fijn’.

Lalita knuffelt met de foto van haar opa, met name als ze verdrietig is. Er gaat warmte en energie van uit: 'dan voel ik een beetje warmte en dan kan ik er eigenlijk een beetje tegenaan'. Anders dan Julia en Jurre spreekt Lalita ervan hoe dit ritueel haar nieuwe moed of energie geeft: er tegenaan kunnen. Of en in welke mate dit voor haar samenhangt met een beleving van een 'het zelf overstijgende verbinding' met opa wordt niet gezegd. Toch wijst het niet onder woorden kunnen brengen van de ervaring die het knuffelen geeft, in deze richting: 'en dan jah...'. Overigens is het knuffelen van de foto van opa exemplarisch voor wat over de omgang met familiefoto's bekend is: 'Family members don't only look at treasured pictures; they touch, carry, frame, hang, and even kiss them'(Grimes, 2014, p. 272).

De wijze waarop Julia, Jurre en Lalita met de objecten omgaan vertoont een zekere opbouw in intensiteit die samenvalt met de intensiteit van de ervaring die ze aan het object opdoen. Dit kan in de volgende drie dichotomieën worden weergegeven: 1. Julia: bewaren - herinneren. 2. Jurre: dragen - fijn gevoel. 3. Lalita: knuffelen - warmte ervaren en 'ertegenaan kunnen'.

Ritueel repertoire

Het ritueel repertoire waarvan in deze en de volgende paragrafen sprake is, wordt met behulp van de volgende begrippen in kaart gebracht:

1. de materiële oriëntatie. Deze oriëntatie ziet op de objecten die in deze en de volgende paragraaf (grafbezoek) voorwerp van ritueel handelen zijn.
2. de extrinsieke oriëntatie. Hier gaat het om het geritualiseerde gedrag van de jongeren, cq. het handelingspatroon waarvan sprake is.
3. de intrinsieke oriëntatie. Dit betreft de overtuigingen van de jongeren die met het geritualiseerde gedrag samenhangen.
4. zelftranscendente oriëntatie. Hier gaat het om de ervaring waarvan de jongeren vertellen, en de vraag hoe en in welke mate deze als vorm van zelftranscendentie geduid kan worden.

De materiële oriëntatie (ad. 1) is bij de omgang met objecten besproken. Het ritueel handelen (ad. 2), de onderliggende overtuigingen (ad. 3) en de zelftranscendente ervaringen als vorm van innerlijke transformatie (ad. 4) zijn in par. 2.6 besproken. De termen extrinsieke en intrinsieke oriëntatie voor de inhouden van ad. 2 en ad. 3 zijn hier nieuw en ontleen ik aan Kim en Esquivel (2011, p. 756, Hay, Reich & Utch, 2006).

Kim en Esquivel spreken naast deze twee oriëntaties met betrekking tot religie en spiritualiteit ook van een 'search orientation'. De 'search

orientation' sluit aan bij de 'search for meaning' in de definitie van spiritualiteit van James (par. 6.2). Deze zoekoriëntatie naar het overstijgende, heilige of goddelijke krijgt in het ritueel repertoire materieel en inhoudelijk vorm in het handelen (ad. 2) dat op zelftranscendentie (ad. 4) gericht is.

Het onderscheid dat in het vorige hoofdstuk werd toegepast op 'graden van het ritueel' zal in dit ritueel repertoire op analoge wijze worden toegepast op de mate van zelftranscendentie. Uitgangspunt daarbij is dat er geen waterscheiding mogelijk is tussen wat wel of niet een zelftranscendente ervaring is. Immers, waar begint en eindigt een ervaring van zelftranscendentie tussen het koesteren van een herinnering aan een overledene en het ervaren van direct contact, verbinding, of een vorm van eenheid met hem of haar? Hetzelfde geldt voor het genieten van een natuurverschijnsel en het zich daarin zelfoverstijgend opgenomen weten.

Bij het (door de onderzoeker) duiden van de mate van zelftranscendentie wordt de volgende richtlijn gehanteerd: 'zwak' = de niet zintuiglijk waarneembare werkelijkheid raakt het gevoelsleven; 'matig' = de niet zintuiglijk waarneembare werkelijkheid raakt het gevoelsleven en genereert energie en kracht; 'sterk' = de niet zintuiglijk waarneembare werkelijkheid wordt ervaren in een concrete eenheid of verbondenheid.

Voor wat betreft de omgang met objecten ziet het ritueel repertoire er als volgt uit:

Ritueel repertoire: Spiritueel geladen rituele praktijken. Objecten					Tabel 5.1
<i>jongere</i>	<i>materiële oriëntatie (symbool)</i>	<i>extrinsieke oriëntatie (handelingspraktijk)</i>	<i>intrinsieke oriëntatie (overtuiging)</i>	<i>zelftranscendente oriëntatie</i>	
Julia	armband en kistje	bewaren en kijken	- er is een andere werkelijkheid. ('iets') - moeder leeft waarschijnlijk nog. (is feitelijk onbekend)	vorm: gericht op persoon van moeder ervaring: inhoudelijk onbenoemd. 'belangrijk iets voor mij' mate: zwak	
Jurre	ring aan ketting	dragen op de borst	- er is geen andere werkelijkheid.	vorm: gericht op persoon van moeder	

			(moeder is overleden)	ervaring: 'voelt gewoon fijn' mate: zwak
Lalita	foto	kijken, aanraken, knuffelen	- er is een andere werkelijkheid. (God bestaat) - opa is bij God in de hemel.	vorm: gericht op persoon van opa ervaring: 'een beetje warmte en dan kan ik er eigenlijk een beetje tegenaan'. De ervaring tijdens het knuffelen zelf krijgt geen woorden: 'en dan jah...'. mate: matig/sterk

5.3.2 Grafbezoek

Nergens wordt de grens van de dood zo duidelijk overschreden als op een begraafplaats, aldus Thomas Quartier. In het gedenken van een overledene aan het graf, wordt de grens tussen loutere herinnering aan de overledene en diens magisch aandoende 'werkelijke aanwezigheid' vloeibaar (Quartier, 2011, p. 92). Gelijktijdig is juist de ervaring van de nabijheid van de overledene voor sommige nabestaanden reden om diens graf liever (nog) niet te bezoeken. Het mogelijk overschrijden van die magische grens is te pijnlijk. Het interview met Lianne dat hierna volgt, geeft daar een voorbeeld van. Overigens vindt niet elke nabestaande vroeg of laat troost aan een graf. Hoewel kwalitatieve studies het belang van goede rouwrituelen, waaronder grafbezoek, bevestigen (Softing e.a., 2016), laat onderzoek van Barnhill (2011) zien dat grafbezoek niet voor elke nabestaande helpt bij rouwverwerking. Sommige nabestaanden gedenken de overledene liever met behulp van objecten of verhalen.

Het bezoeken van een graf kan voor nabestaanden een aantal betekenissen hebben. Het is een plaats om verdriet en rouw te uiten en te verwerken, maar ook om de overledene piëteitsvol en met eerbetoon te gedenken (Quartier, 2011, p. 104; Schmied, 2002). Verder kan de behoefte om de relatie met de overledene voort te zetten, een belangrijk motief zijn voor grafbezoek (Softing, Dyregrov & Dyregrov, 2016).

In deze studie is geen onderzoek gedaan naar grafbezoek als zodanig, maar op de vraag hoe zij omgaan met tegenslag en verdriet antwoordden twee jongeren spontaan dat zij in die situaties het graf van respectievelijk hun vader (Yayden) en oma (Lianne) bezoeken. Yayden en Lianne wonen in verschillende residentiële voorzieningen en kennen elkaar niet. Op het

moment van het interview zijn hun vader en oma al enkele jaren overleden. Na de twee interviewfragmenten, volgt de analyse.

Interview met Yayden, 17 jaar.

Interviewer: Als je verdrietig bent, als er wat tegenzit. Hoe reageer jij dan? Hoe los je dat voor jezelf op?

Yayden: Als ik verdrietig ben ga ik eerst rustig voor mezelf zitten ehm nadenken van, wat kan ik doen om minder verdrietig te zijn... en negen van de tien keer ga ik naar het graf van mijn vader of eh ik ga naar mijn vrienden, mijn vriendin, en praat erover en em altijd weten ze me wel weer op te vrolijken.

Interviewer: Als je verdrietig bent of als er iets tegenzit ga je naar het graf van je vader?

Yayden: Ja.

Interviewer: Is je vader er al lang niet meer, hoe eh?

Yayden: Hij is er nu inmiddels, 4,5 jaar is hij er niet meer... Overleden aan een plotselinge hartstilstand, eh op de golfbaan tijdens een bedrijfsuitje, eh ja...

Interviewer: (...) Wat doet het jou als je naar het graf van je vader gaat..., als je verdrietig bent?

Yayden: Ehm, ja het is mijn terugvaloord als ik niks anders meer had. Eh... ik heb nog geen situatie meegemaakt dat ik niet, als ik naar mijn vaders graf ben geweest, dat ik niet met een gerust hart of met een goed hart weer wegga. Gewoon puur omdat ik merk dat ik dan het dichtst bij mijn vaders lichaam ben geweest. Dat maakt het weer zo sterk dat ik gewoon weer de energie en de kracht krijg om weer verder te gaan (rtf - 3:8; 25:26).

Interview met Lianne, 17 jaar.

Interviewer: Als jij iets naars hebt meegemaakt of je rot voelt, wat helpt jou dan?

Lianne: Ja, dat ligt eraan waar ik ben. Als ik hier ben dan heb ik de neiging om van alles te slopen en dan heb ik een grote bek en dan ga ik gewoon een sigaret roken en dan ben ik wel een beetje rustig geworden. Ja. Maar als ik thuis ben ja ... Als ik ruzie heb met mijn vriend dan eh, breek ik eerst de boel af ... en daarna ga ik eh even naar buiten een rondje lopen of zo totdat ie belt van: kom naar huis... Ja. En als ik ge-

woon buiten ruzie heb dan ga ik naar mijn oma's graf of zo. Dan eh, wordt ik daar rustig.

Interviewer: Je oma is nu drie jaar overleden... als je ruzie hebt dan helpt het jou om naar het graf van je oma te gaan?

Lianne: Ja. Ook als ik mij rot voel of zo... Of als ik iets heb gehoord dat ik niet leuk vind, dan kan ik dat ook maar beter doen want... dan lijkt het of net alles van mij afwaait en zo. Is heel stom maar het is wel zo. (...)

Ja, maar weet je wat erger is, ik krijg nu kippenvel, eh mijn zusje, die is paranormaal. Mijn zusje ziet geesten... En eh elke keer als ik aan mijn oma's graf ben dan voel ik haar. Dan eh...

Interviewer: Dan voel je je oma of je...

Lianne: Ja. Dus dan kan ik gewoon denken van ... ja als ik er nou gewoon aan denk eventjes dan helpt ze me en dan, ja dan hoort ze het en dan ben ik er van af...

Interviewer: Mooi... En eh, gebeurt dat vaak of zijn dat uitzonderingen?

Lianne: Dat ik ruzie heb of zo?

Interviewer: Dat je om die reden naar je oma's graf gaat...

Lianne: Nee, ik ga ook heel vaak naar mijn oma's graf hoor. Ik ben eh de eerste twee jaar dat ze is overleden twee jaar er niet geweest. Omdat ik niet kon verwerken. En dan ben ik gegaan en nou kom ik er bijna elke week (rtf - 3:182;1891:1902).

Interviewer: En hoe stel ik me dat voor? Sta je dan gewoon even stil voor het graf?

Lianne: Ja, of ik ga zitten. Ja dat kan allemaal... Nou met kerst heb ik er ook een kerstboom neergezet hoor... ja, ze hoort er wel bij te zijn.

Interviewer: 't Is voor jou een soort heiligdom...

Lianne: Ja. (...) Ja, daarom heb ik ook een kruisje voor haar getatoeëerd. Zij gelooft in Jezus Christus en weet ik het allemaal.

Interviewer: Daar geloofde zij in?

Lianne: Ja, ik geloof er zelf niet in hoor. Ik ging ook met haar mee naar de kerk omdat zij er gewoon in geloofde. Ik had respect voor haar... Zij was echt mijn ja soort koningin of zo. Ja, ik heb dus gewoon voor haar een kruisje getatoeëerd, ook al geloof ik nergens in verder... Ik geloof wel dat er geesten bestaan, want die bestaan echt (rtf - 3:183; 1909:1940).

Ja, soms als ik echt denk; ik kan niet meer, dat ik echt verdrietig ben of boos, dan denk ik waarom leef ik dan, weet je wel. Dan denk ik: ja het is alleen maar geld en dan word ik echt boos en dan weet ik niet wat ik

moet denken en dan denk ik: ja er zit wel iemand op mijn armpje en die zegt tegen mij: ga maar door, want je kan het wel. Dan denk ik, ja, dat geloof ik ook wel (rtf - 3:184; 1941:1948).

Analyse

Yayden en Lianne bezoeken het graf van hun vader en oma regelmatig, jaren nadat deze overleden zijn. In wat zij daarover vertellen lijkt niet het aspect van rouwverwerking op de voorgrond te staan, maar een vorm van het voortzetten van de relatie (Softing e.a., 2016). Beiden vinden aan het graf van hun vader en oma steun als ze het moeilijk hebben. Yayden, die in het interview nadrukkelijk zegt dat hij atheïst is en niet in 'het hogere' gelooft, verwoordt een voorbeeld van seculiere spiritualiteit. Hij vertelt niet dat hij met zijn vader spreekt of een andere vorm van direct contact met hem zoekt of heeft, maar hij gaat nooit zonder een 'gerust en goed hart' bij het graf van zijn vader weg. "Puur omdat ik merk dat ik dan het dichtst bij mijn vaders lichaam ben geweest (...) Dat maakt het ('mijn hart') weer zo sterk dat ik gewoon weer de energie en kracht krijg om verder te gaan."

Ook Lianne vindt aan het graf van haar oma moed om door te gaan: "Dan lijkt het of net alles van mij afwaait en zo. Lianne, die in een andere werkelijkheid gelooft, spreekt van een vorm van direct contact met oma: "En eh elke keer als ik aan mijn oma's graf ben dan voel ik haar...", en: "Dan helpt ze me en dan, ja dan hoort ze het en dan ben ik er van af..." Voor Lianne gaat dit zover dat ze oma betreft bij het directe leven (kerstfeest) en zo de relatie met haar oma voortzet: "Ja, ze hoort er wel bij te zijn."

Voor zowel Yayden als Lianne is de materiële oriëntatie bij het ritueel waarover zij vertellen van belang: dicht bij het graf en daarmee bij het lichaam zijn van de overledene. Yayden en Lianne verschillen van elkaar in de extrinsieke oriëntatie, c.q. het geritualiseerde gedrag. Yayden spreekt slechts over het 'bezoeken' van vaders graf, terwijl Lianne vertelt van handelingen waarmee ze oma concreet aanspreekt en in het hier en nu betreft (kerstfeest). Dit hangt wellicht samen met het onderscheid in wat beiden in de werkelijkheid (aan een graf) mogelijk achten, c.q. de innerlijke overtuiging die ze daarbij hebben: het al of niet geloven in een andere werkelijkheid. Deze oriëntaties beïnvloeden vervolgens de ervaringen waarvan beiden spreken. Bij Yayden betreft dat het opdoen van 'een goed en gerust hart' en 'energie en kracht'. Er lijkt sprake te zijn van een transcendente ervaring, waar hij het opdoen van deze kracht en energie betreft op het dichtbij zijn van het lichaam van zijn vader. Bij Lianne is er sprake van concreet gehoord en geholpen worden door oma. Zij weet zich verbonden met een niet zin-

tuiglijk waarneembare werkelijkheid waardoor ze wordt geraakt en gevormd. 'Dan voel ik haar' en 'dan lijkt het net alsof alles afwaait en zo'.

Voor wat betreft grafbezoek, ziet het ritueel repertoire er als volgt uit:

Ritueel repertoire: Spiritueel geladen rituele praktijken. Grafbezoek					Tabel 5.2
<i>jongere</i>	<i>materiële oriëntatie (symbool)</i>	<i>extrinsieke oriëntatie (handelingspraktijk)</i>	<i>intrinsieke oriëntatie (overtuiging)</i>	<i>zelftranscendente oriëntatie</i>	
Yayden	- graf van vader - 'dicht bij mijn vaders lichaam'	- bezoeken van graf van vader - geen nadere handelingen beschreven	- er is geen andere werkelijkheid. (atheïstische levensoriëntatie)	<i>vorm:</i> gericht op persoon van vader <i>ervaring:</i> 'opvrolijken', 'gerust/goed hart'; 'energie en kracht om verder te gaan' <i>mate:</i> matig	
Lianne	- graf van oma - kerstboom	- bezoeken van graf van oma - denken aan, eigen situatie voorleggen - kerstboom planten ('ze hoort er wel bij te zijn')	- er is een andere werkelijkheid - gelooft in bestaan van geesten - contact met doden is mogelijk	<i>vorm:</i> gericht op persoon van oma <i>ervaring:</i> 'dan word ik rustig', 'dan voel ik haar', 'dan helpt ze me', 'dan hoort ze het', 'dan lijkt het net alsof alles afwaait en zo'. <i>mate:</i> sterk	

5.3.3 Bidden

Bidden is het derde en laatste spiritueel geladen ritueel waarvan de jongeren vertellen dat ze ertoe overgaan bij tegenslag en verdriet. Voorafgaande aan de beschrijving en analyse volgen enkele inleidende opmerkingen.

Bidden is een essentieel ritueel binnen de religieuze spiritualiteit. Tijdens het bidden strekken gelovigen zich uit naar een macht die groter is dan zichzelf en, aldus Litonjua (2016, pp. 52/53), erkennen daarmee impliciet dat niet zichzelf het begin en einde van alle werkelijkheid zijn. Gelijktijdig echter is bidden niet alleen voorbehouden aan religieus-gelovige mensen. Religi-

eus gedrag hoeft niet samen te vallen met een religieuze overtuiging. Ook veel niet-gelovige mensen bidden in tijden van crisis (Bänziger, 2007). Evenals andere onderzoekers brengen Koole, Meyer en Remmers (2017, pp. 250/253) dit in verband met de positieve psychologische effecten van het bidden voor de bidder, waaronder toename van zelfcontrole (vgl. Rappaport, 1999, p. 113). Ofwel: psychologische effecten blijken een belangrijke reden om te bidden. Dit wordt ondersteund door onderzoeksresultaat van Barret (2007, p. 777) naar de inhoud van gebeden. Hij vond bij zijn onderzoek onder jongvolwassenen dat hun gebeden vaak cirkelen rond een verzoek aan God om te handelen via psychologische of sociale oorzaken, meer dan via biologische of natuurlijke oorzaken. Een ander onderzoeksresultaat, hetgeen aansluit op de focus van deze studie, betreft de aanleiding voor jongeren om te gaan bidden. Dat blijkt veelal een diep gevoel van misère, of een concrete gebeurtenis welke moeite of verdriet veroorzaakt (Prins, 2008, p. 88; Burr, Kuns, Atkins, Bertram & Sears, 2015, p. 194).

In de interviews in dit onderzoek zeggen tien van de dertien jongeren dat zij in God of een hogere macht geloven. Vijf van de tien gelovige jongeren zeggen dat zij regelmatig of nu en dan bidden. Sprekend over hun omgang met tegenslag en verdriet vertellen twee van deze vijf jongeren spontaan dat dat voor hen aanleiding is om te bidden. Een van hen (Lalita) is van huis uit met religie en geloof bekend, de ander (Emma) is dat niet. Voor Lalita - die nadrukkelijk zegt dat ze gelovig is - is bidden een terugkerend ritueel, waarbij tegenslag of verdriet een van de aanleidingen daarvoor is. Emma zegt dat ze inmiddels gelooft dat er meer is, maar het wat en hoe ervan weet ze niet precies. Voor haar zijn vooral - maar niet alleen - situaties van tegenslag aanleiding om te bidden.

Hier volgen de beide interviewfragmenten.

Lalita

Ja, ehm... Ik bid niet elke dag en ik bid ook niet alleen als ik het moeilijk heb... want als je alleen zou bidden als je iets nodig hebt dan zou dat niet goed zijn. Ik bid wel vaak als ik een leuke dag heb gehad om de Here God te bedanken. En... als ik het ook heel erg rot heb, om kracht bid ik dan en sterkte om toch door te gaan en niet op te geven. En ik bid ook wel eens als ik mijn opa mis en dan probeer ik dan – het klinkt heel stom – maar dan probeer ik via hem te vertellen hoe ik over mijn opa denk en hoe ik mijn opa op zoveel manieren probeer te bedanken. Dat maakt mij gewoon een beetje... dat maakt mij gewoon blij (rtf - 3:59; 388:388).

Emma

Emma: Ehm.... Eerst geloofde ik helemaal niet... Ik geloof sowieso niet in de oerknal... Ja, eh als ik me verdrietig voel of zo, dan eh dan dan heb ik het gevoel dat er wel iets is. Ga ik wel eens bidden... Ha, dat weet bijna niemand.... Soms niet eens als ik verdrietig ben... Soms vraag ik gewoon dingen en zo...

Interviewer: Eh, hoe doe je dat? Praat je dan met je ogen open, of dicht, of nog anders?

Emma: Met mijn ogen dicht... Ja, ik weet niet waarom... eerst had ik nog wel een hekel aan geloven en zo...

Interviewer: Hoe komt dat, dat dat een beetje verschoven is ?

Emma: 'k Weet niet... Gewoon... Soms dingen, ja om je heen en lezen en zo...

Interviewer: En heb je van huis uit iets meegekregen hierin?

Emma: Nee, helemaal niet... Vroeger hadden we op basisschool... kregen we altijd van die verhalen over Jezus en zo... en toen dacht ik altijd ...ja... ik wist niet dat dat bedoeld was dat dat echt gebeurd is. Ik dacht altijd: stel je voor dat dat echt gebeurd zou zijn... Maar ik wist niet dat het echt was... (gniffelt). Ik dacht dat het gewoon een nepverhaal was (lacht). Ja ik dacht dan ook altijd, ja, sprookjes zijn ook van die geschiedenis-verhalen over vroeger... Waarom geloven ze daar dan niet in? Is hetzelfde eigenlijk... Er is misschien wel wat waar, maar niet alles... Ja, ik vind het nog steeds wel een beetje onzin om... nou ja in die hele Bijbel... dat gelul van...

Interviewer: Ja?... maar als je verdrietig bent...

Emma: Niet eens alleen als ik verdrietig ben, gewoon... ik weet niet...

Interviewer: Heb je dan dagelijks dat je praat... met wat er is of?

Emma: Ja soms heb ik wel dat ik iets wil of zo, wat er gebeurt en zo... 'k weet niet...

Interviewer: En heeft dat voor jou een naam? Noem je het God of niet of...

Emma: Ja wel.... God... 'k weet niet... Ik heb ooit een keer een verhaal gehoord over 'n engel of zo. Ik denk meer dat het dat is.

Interviewer: Oké. En je hebt er wel een beetje steun aan... Je vindt het wel prettig... om te praten...

Emma: Ja, echt wel... En vaak gebeuren er dingen ook...

Interviewer: Vertel...

Emma: Ja... eh...'k Weet niet wat... of ik dingen gewoon door elkaar haal of... klopt het ook... of klopt het niet? En toen hoorde ik ineens wat ik had gezegd of zo... O, ja ik had dat een keer (lachje), een heel dom

voorbeeld hoor, maar ik vond een keer een jongen leuk op vakantie, was al lang geleden, en toen ging ik zeggen... Ja - dat was de laatste dag al - ja, 'ik hoop dat alles goed komt' of zo... Omdat ik met niemand had gepraat... En toen, in ieder geval de volgende dag, was ie weg. Dus ik dacht zo 'dat klopt gewoon niet', weet je wel, wat ik had gezegd. Maar toen dacht ik, ja, ik had gedroomd dat alles goed zou komen, en toen.... Maar als ik liefdesverdriet heb, dan duurt het echt lang voordat ik daar overheen ben, maar daar bij... ehm... dat..., daar was ik na een dag overheen. En dat is hetgene dat goed kwam...

Interviewer: Je was er na een dag overheen?

Emma: Ja, na niet eens een dag... Nog minder zelfs...

Interviewer: En dat kwam...

Emma: Het klinkt heel raar...

Interviewer: Nou ja... maar het kwam voor jou gevoel omdat je dat gebeden had, gezegd had?

Emma: Ja. Eigenlijk wel, maar dat wist ik dan toen nog niet... Ja hoe....

Interviewer: Je hebt het een soort gedroomd?

Emma: Nee, niet gedroomd, gezegd gewoon... Gezegd gewoon dat het goed zou komen.

Interviewer: En achteraf heb je iets van hé...

Emma: Ik had eerst het gevoel dat ik iets anders had gezegd, maar ja je moet altijd op je woorden letten...(lachje)

Interviewer: Maar dit had voor jou iets met dat goddelijke te maken?

Emma: Ja, ik denk het wel... Ja, heel raar... (rtf - 3:169; 1645:1690).

Analyse

In het interviewfragment met Lalita valt op dat haar wijze van bidden mede gevormd is door haar christelijke opvoeding. Althans, dat lijkt een aanne-melijke achtergrond van haar uitspraak: "Als je alleen zou bidden als je iets nodig hebt zou dat niet goed zijn." Ze dankt in haar gebeden ook voor een fijne dag. Gelijktijdig gaat ze in haar bidden, waarbij ze in geval van tegen-slag bidt om moed en kracht, wel een eigen, vrije, zoektocht aan. Als ze haar opa mist, betreft ze die in haar gebeden op zo'n manier dat ze daar zelf een zekere gêne bij heeft: "Het klinkt heel stom." Ze vertelt in haar gebeden hoe ze over haar opa denkt en hoe ze hem op allerlei manieren probeert te be-danken. Open blijft of ze opa ook zelf aanspreekt in haar gebed.

Wat Emma in het daaropvolgende fragment vertelt, vertoont trekken van spiritueel ontwaken (Kim & Esquivel 2011, p. 756). Het is een voorbeeld van een rituele zoektocht naar het hogere bij tegenslag en twijfel. Zelf niet-gelovig opgevoed, noemt Emma het hogere 'God' (maar misschien is het een engel...) en sluit ze haar ogen tijdens het bidden. Tegelijk spreekt ze meerdere keren over haar bidden met woorden als 'wat ik had gezegd', 'gezegd gewoon', wat doet denken aan een wensvol voor zich uit spreken. Uitspraken als 'of ik dingen gewoon door elkaar haal of... klopt het ook... of klopt het niet?' en 'ik denk het wel' - in de slotzin van het interviewfragment - tonen dat ze volop bezig is met het voor zichzelf interpreteren wat de status van haar bidden is.

Barret (2007, p. 777) vond dat de gebeden van jongvolwassenen veelal cirkelen rond een verzoek aan God om te handelen via sociale of psychologische oorzaken. Anderen spreken hier van twee onderscheiden wijzen van coping: problem-solving coping en emotion focused coping (Bänzinger, 2007, p. 113). Het gebed van Lalita cirkelt rond het psychologische aspect, of de beïnvloeding van haar emoties. Ze bidt om moed en kracht en brengt opa met dank ter sprake. Dat laatste maakt haar blij. In wat Emma over haar gebed vertelt en hoe ze de verhoring ervan ervaart, komen de sociale en psychologische oorzaken, of beide wijzen van coping, ongedacht bijeen. Ze bidt om Gods handelen in het sociale verkeer (problem-solving) met betrekking tot de jongen op wie ze verliefd is: 'ik hoop dat alles goed komt'. Ze ervaart de verhoring van datzelfde gebed vervolgens in een psychologisch effect, c.q. de beheersing van haar emoties (emotion focused), namelijk in het korte liefdesverdriet waarvan sprake is: 'en dat is hetgene dat goed kwam'.

Met betrekking tot de besproken gebeden, ziet het ritueel repertoire er als volgt uit:

Ritueel repertoire: Spiritueel geladen rituele praktijken. Gebed.				Tabel 5.3
<i>jongere</i>	<i>materiële oriëntatie</i>	<i>extrinsieke oriëntatie (handelingspraktijk)</i>	<i>intrinsieke oriëntatie (overtuiging)</i>	<i>zelftranscendente oriëntatie</i>
Lalita	n.v.t.	- dankt God voor goede dingen	- er is een andere werke-	<i>vorm: gericht op God ervaring: 'dat maakt mij gewoon</i>

		- bidt God om kracht bij tegenslag - bidt als ze haar opa mist - Brengt opa in gebed 'ter sprake'	lijkheid - gelooft in God - gebed moet aan standaarden voldoen	blij' (psychologisch aspect/emotion focused) <i>mate: matig</i>
Emma	nvt	- bidden/voor zich uit zeggen - ogen sluiten - sterk zoekkarakter	- gelooft in de mogelijkheid van een andere werkelijkheid, c.q. God	vorm: gericht op God/een engel/iets <i>ervaring:</i> 'daar was ik na een dag overheen. En dat is hetgene dat goed kwam'. Kort liefdesverdriet als gebedsverhoring. (psychologisch aspect/ emotion focused) <i>mate: matig</i>

In deze paragraaf zijn de vertellingen van de jongeren over hun spiritueel geladen rituelen bij tegenslag en verdriet opgetekend en met behulp van een ritueel repertoire in kaart gebracht. In de volgende paragraaf wordt hier nader op ingegaan en ook het perspectief van de pedagogisch medewerkers komt aan de orde.

5.4 SPIRITUEEL GELADEN RITUELEN: DE JONGEREN EN DE PEDAGOGISCH MEDEWERKERS

De onderzoeksvraag in de inleiding van dit hoofdstuk vraagt naar de spiritueel geladen rituelen van de jongeren en hoe zij die interpreteren en percipiëren. Op grond van de gegeven analyses wordt die vraag hier beantwoord. Vervolgens wordt ingegaan op het perspectief dat de pedagogisch medewerkers op dit ritueel handelen van de jongeren zeggen te hebben, en hoe zij daarmee omgaan.

5.4.1 De jongeren

De drie vormen van spiritueel geladen rituelen bij tegenslag en verdriet waarover de jongeren vertellen, zijn: - omgang met objecten, - grafbezoek en - bidden. Het valt op dat de jongeren zich bij deze rituelen richten op een niet zintuiglijk waarneembare werkelijkheid welke persoonsken-

merken heeft. Waar de aanleiding voor het ritueel gedrag het gemis van een overledene betreft, laat zich dat verstaan. Julia, Jurre en Lalita zijn hier in hun betrokkenheid op de objecten voorbeelden van. Zij richten zich in hun gemis tot de overledene en doen daaraan ervaringen van verbinding, warmte of blijdschap op. Dit sluit aan bij wat in de literatuur over rouw en rouwverwerking bekend is (Houtman, Aupers & Wojtkowiak, 2011, p. 7). Echter, ook bij andere vormen van tegenslag en verdriet vertellen de jongeren uitsluitend over transcendente ervaringen in relatie tot overleden geliefden of God. Voor Yayden en Lianne geldt dat met betrekking tot hun grafbezoek, voor Lalita en Emma bij hun bidden. Dat er geen vormen van zelftranscendentie in relatie tot een zintuiglijk waarneembare en niet-persoonlijke werkelijkheid worden verteld (o.a. natuurbeleving) kan samenhangen met de leeftijd van de jongeren. De behoefte aan het persoonlijk aanspreekbare is groot en het kunnen abstraheren van het zichtbare, het stilstaan bij gevoelens en emoties die daarbij worden opgedaan, is in ontwikkeling. Waar de jongeren bij tegenslag en verdriet vertelden over 'gewoon even computeren', 'ook nog mijn keyboard', of 'even rust en zo', had dat het karakter van afleiding zoeken.

De ervaringen die de jongeren aan hun ritueel handelen opdoen, zijn verschillend van aard:

- onzegbaar ("en dan jah...", van Lalita; en de 'kijkervaring' die Julia aan de armband van haar moeder opdoet);
- een fijn gevoel, blij, opgevrolijkt worden;
- warmte, rustig worden;
- opluchting ("dan lijkt het net alsof alles afwaait");
- een gerust en goed hart verkrijgen;
- ertegenaan kunnen, energie en kracht krijgen om verder te gaan;
- de ander voelen, door de ander gehoord en geholpen worden;
- kort liefdesverdriet als een vorm van gebedsverhoring.

Waar het gaat om de intensiteit van de ervaring, valt op dat deze parallel lijkt te lopen met de intensiteit waarmee het ritueel handelen wordt vormgegeven.

Julia, Jurre en Yayden suggereren overigens niet dat het ritueel handelen in relatie tot de armband, de ring en het grafbezoek hen in contact met een andere werkelijkheid brengt. Jurre en Yayden zeggen expliciet dat ze daar niet in geloven. Zij zoeken ook geen direct contact met de overledene. Wel voelt het voor Jurre goed als hij de ring van zijn moeder draagt. Onbenoemd blijft in hoeverre hij dit relateert aan de eigen acte van het dragen van de

ring op zich, of dat dit leidt tot een vorm van zelftranscendentie waarbij er diepe eenheid of verbinding met moeder wordt ervaren. Yayden verbindt de ervaring van energie en kracht met nadruk aan het dichtbij-zijn van het lichaam van zijn vader. Zijn praten hierover is spiritueel - magisch van karakter. Of Yayden zelf met deze analyse in zou stemmen (emic-perspectief) is niet duidelijk.

Lalita en Lianne, die beiden in een 'andere werkelijkheid' geloven, tonen een meer actieve omgang met de objecten waarvan sprake is. Lalita knuffelt met de foto van opa en ze ontleent daaraan warmte en energie. Voor de ervaring van het ritueel knuffelen zelf vindt ze geen woorden: "en dan jah...." Lianne verzorgt het graf van haar oma, zet er een kerstboom bij, en praat met haar. Er lijkt sprake van een zelftranscendente vorm van verbondenheid met oma, waardoor ze niet alleen rustig wordt, maar zich ook concreet gehoord en geholpen weet.

Lalita gelooft in God en bidt tot Hem. Als ze opa mist brengt ze deze ter sprake, er van overtuigt dat opa bij God is en dat ze met God spreken kan. Op die wijze probeert ze opa te bedanken. Er is sprake van een vorm van zelftranscendentie in die zin dat Lalita zich in haar uiten van dankbaarheid door de andere zijde gehoord weet, wat haar 'gewoon blij' maakt. Bij Emma valt het zoekende karakter van het bidden op. Ze bevindt zich in een periode waarin ze het bestaan van God of het hogere mogelijk acht. Haar behoefte aan en ervaring met bidden maakt dat haar overtuiging van voorheen aan het wankelen is: "Vroeger had ik nog wel een hekel aan geloven en zo". Ofwel, niet alleen beïnvloeden overtuigingen mogelijke spirituele ervaringen, maar ook omgekeerd hebben spirituele ervaringen invloed op overtuigingen. Bij Emma valt op dat haar spirituele ervaring en invloed daarvan op haar overtuiging, zich niet voordoet naar aanleiding van een hype of ondergroepsdruk. Religie of spiritualiteit is op de groep tijdens het moment van onderzoek geen 'item'. Daarbij geneert Emma zich enigszins voor haar bidden en spreekt ze er met weinigen over: "Ha, dat weet bijna niemand!"

De door jongeren verhaalde ervaringen worden door henzelf en de peergroup positief geduid. Dit sluit aan bij uitkomsten van eerder onderzoek (Crawford e.a., 2006; Van Dyke & Elias, 2007) waarin spiritualiteit als bron van veerkracht naar voren komt.

5.4.2 *Pedagogische medewerkers*

De uitroep van Emma 'Ha, dat weet bijna niemand', is een voorbeeld van de schroom die de jongeren hebben om openlijk over deze rituelen te vertellen. Een aantal pedagogisch medewerkers herkennen dit. In deze paragraaf staat het perspectief van de pedagogisch medewerkers op deze rituelen centraal.

Het ritueel gedrag waarover de jongeren in dit hoofdstuk vertellen, verrichten zij vooral als ze alleen zijn. Dit lijkt samen te hangen met de intieme aard van de rituelen, maar ook met het persoonlijk geraakt zijn door tegenslag en verdriet. Daarnaast voelen sommige jongeren zich kwetsbaar over het spirituele karakter van het gedrag. In de terminologie van Goffman (1990) gaat het om een vorm van backstage behavior. Backstage behavior is gedrag dat dient om zich voor te bereiden op frontstage behavior, of - zoals in dit geval - gedrag waarvoor de jongeren zich terugtrekken omdat ze zich er kwetsbaar bij voelen. De jongeren praten er onder elkaar wel over, maar 'achter de coulissen' en met vertrouwelingen.

Het vertrouwelijk karakter van deze rituelen wordt door de pedagogisch medewerkers herkend. In de onderzoeksperiode zijn zeven pedagogisch medewerkers - drie om vier uit beide instellingen - geïnterviewd. Daarnaar gevraagd zeggen zes van hen te denken dat de jongeren in meerderheid geloven in een vorm van het hogere. Geen van de pedagogisch medewerkers zegt dat feitelijk te weten. Er wordt verwezen naar themagesprekken in de groep over religie, maar ook naar spontaan opkomende en openlijke gesprekken en discussies over religie en geloof. Een pedagogisch medewerker zegt: "Dan hebben ze het bijvoorbeeld over geesten. Daar kunnen ze uren over praten" (rtf - 430; 164:164). Een ander wijst er op dat deze openlijke uitingsvormen van aandacht voor religie of geloof zich bij vlagen voordoen. Een van de pedagogisch medewerkers zegt: "Ik kan het meer noemen als een soort hype" (rtf - 4:67; 428-433). Als het gaat om persoonlijke vormen van spiritueel geladen ritueel gedrag, ook bij tegenslag en verdriet, wordt wel herkend dat de jongeren die hebben, maar is daarover weinig bekend. Geen van de zeven geïnterviewde pedagogisch medewerkers zegt dat zij hier met de jongeren in de persoonlijke mentorgesprekken over spreken. Een van hen zegt expliciet dat hij er niet naar vraagt en geeft daarbij als reden dat hij zelf niet religieus is. Een ander zegt: "Ja dat zal best. Ik ga er niet op af. Vanuit mezelf probeer ik ze altijd mee te geven om gewoon positief in het leven te staan, wat er ook gebeurt. Ik ben meer van de positieve energie" (rtf - 4:46; 293:293).

De aanwezigheid van rituele objecten onder de jongeren wordt gezien. Een van de pedagogische medewerkers zegt: “Heel veel jongeren hebben een doosje op hun kamer staan... Eigenlijk hebben ze allemaal wel iets” (rtf - 4:96; 620:621). Gelijktijdig zegt een ander: “Ze houden ze ook een beetje voor zichzelf. Ze tonen ze niet bijvoorbeeld. Ja, ik zie wel eens een jongere hoor, die heeft dan een ketting of een armband van, nou misschien wel een overleden vader of moeder, of een keer gekregen van iemand. Maar je ziet het eigenlijk heel weinig” (rtf - 4:14; 81:81). Over het niet of weinig ter sprake komen van persoonlijke spiritualiteit en spiritueel geladen rituelen, heeft een van de pedagogisch medewerkers een hypothese: “Maar misschien is het ook wel een parallel proces met het team. Kijk als teamleiding hebben we het er misschien ook wel te weinig over. (...) Daar wordt verder niet over gesproken, van hoe staan we daar zelf in. (...) Ik denk dat het misschien wel door onszelf bepaald wordt in hoeverre we het er wel of niet over hebben. Dat eh is gewoon een hypothese” (rtf - 4:8; 59:59. rtf - 4:9; 60:61).

Analyse

Onderzoek toont dat jongeren binnen de residentiële jeugdzorg ‘individuele aandacht voor hun zorgen en spanningen’ belangrijk vinden. Daar horen ‘luisteren, betrokkenheid en ‘echt’ praten bij’ (Boendermaker, 2013, p. 8. Zie ook: Mulder, 2013). Omdat de besproken rituelen vanwege hun backstage karakter juist in de beslotenheid van mentorgesprekken aan de orde zouden kunnen komen, is het opmerkelijk dat dat bij geen van de geïnterviewde pedagogisch medewerkers het geval is. De interviewfragmenten tonen mogelijke oorzaken hiervan: het onderwerp sluit niet aan bij de attitude van de medewerker of is binnen het team als geheel geen item van reflectie en gesprek. Ook een mogelijk teveel aan doelgerichtheid en protocollering binnen de pedagogische basiszorg, waar Van der Laan (2013, p. 35) tegen waarschuwt, kan hier een rol spelen. Het formuleren van smart-doelen voor mentorgesprekken bijvoorbeeld, moet - als daar al sprake van is - gewantrouwd worden.

De door de jongeren gewenste individuele aandacht en betrokkenheid, uitmondend in ‘echt praten’, pleit voor een open luister- en gesprekshouding waaraan specifieke vaardigheden verbonden zijn (Vierwind, 2013). Daarbij: de uitspraken van de pedagogische medewerkers tonen aan hoe belangrijk het is dat zij zich bewust zijn van de eigen levensbeschouwelijke biografie, attitude en daaraan verwante rituele voorkeurstijlen. Dit om de inhoud van de gesprekken niet door de eigen voorkeursstijl te sturen, maar het verhaal van de jongeren werkelijk centraal te stellen. Het is in dit verband opmerkelijk dat er nog weinig onderzoek is gedaan naar mentorge-

sprekken in de residentiële jeugdhulp (Eenshuistra, Harder, Hof, Scherpen, Schievels & Knorth, 2017).

Als dit beperkte onderzoek in twee instellingen staat voor een bredere werkelijkheid, is professionalisering en het gesprek hierover binnen teams van hulpverleners gewenst. Deze ‘voorlopige conclusie’ sluit aan bij het hiervoor genoemde onderzoek dat aantoont dat jongeren in de residentiële jeugdzorg graag ‘echt praten’ met hun begeleiders (Van Vlugt & Jong, 2005) en bij onderzoek van Harder (2011) die pleit voor training en supervisie voor pedagogisch medewerkers met betrekking tot het kunnen hanteren van eigen voorkeurstijlen.

5.5 RESUMÉ

In deze paragraaf worden enkele centrale bevindingen uit dit onderzoek puntsgewijs weergegeven.

- De jongeren in dit onderzoek verrichten hun spiritueel geladen rituelen bij tegenslag en verdriet in afzondering van anderen.
- De rituelen zijn betrokken op overleden of afwezige geliefden, of op het hogere of God. Ze richten zich op de omgang met objecten, grafbezoek en gebed.
- De ervaringen waarover de jongeren vertellen betreffen het opdoen van steun, moed en nieuwe energie, tot aan ‘gehoord worden door’ en ‘contact hebben met’ de overledene of God.
- De mate waarin zelftranscendentie wordt ervaren, lijkt samen te hangen met: - het wel of niet geloven in een ‘andere werkelijkheid’ (intrinsieke oriëntatie), en: - de intensiteit waarmee het ritueel wordt uitgevoerd (extrinsieke oriëntatie).
- Het opdoen van ervaringen van zelftranscendentie leidt omgekeerd ook tot wijzigingen in de intrinsieke oriëntatie, c.q. het voor mogelijk gaan houden dat er een andere werkelijkheid is.
- Pedagogisch medewerkers zeggen dat zij weten dat jongeren bij tegenslag en verdriet overgaan tot rituelen met een spirituele dimensie. Voor geen van hen is dat aanleiding om over dit onderwerp in coachingsgesprekken met de jongeren te spreken. Als reden hiervoor wordt genoemd dat de eigen intrinsieke oriëntatie niet aansluit op deze rituelen van de jongeren, en dat het thema persoonlijke spiritualiteit en aanverwante rituelen geen thema van gesprek en reflectie is binnen het team van professionals.

5.6 BESLUIT

Dit hoofdstuk handelde over persoonlijke rituelen met een spirituele dimensie die de jongeren uitvoeren tijdens momenten van tegenslag en verdriet. Het perspectief van de jongeren op deze rituelen en dat wat ze aan deze rituelen ontleen, kwam daarbij nadrukkelijk in beeld. Ook het perspectief van de pedagogisch medewerkers op deze rituelen en de wijze waarop zij hiermee omgaan, is beschreven.

In het slothoofdstuk dat nu volgt worden de bevindingen uit dit onderzoek in hoofdlijnen bijeengebracht. Daaruit worden conclusies getrokken welke worden gevolgd door aanbevelingen voor de praktijk van de residentiële jeugdhulp en voor vervolgonderzoek.

6. Conclusies en aanbevelingen

6.1 INLEIDING

In dit onderzoek zijn rituele handelingen onderzocht die zich voordoen binnen het dagelijks leefklimaat van adolescenten in de residentiële jeugdhulp. Daarbij is afgestemd op de werkingen en betekenissen die dit ritueel handelen voor de jongeren heeft. Het gaat om drie specifieke handelingsgebieden, te weten: dagelijkse rituelen, initiatierituelen en rituelen met een spirituele dimensie.

Ten aanzien van de betekenis van dit handelen staat in deze studie het perspectief van de jongeren (emic) centraal. Daarnaast is onderzocht welk perspectief de pedagogisch medewerkers op dit ritueel handelen hebben en hoe zij daar al of niet op afstemmen.

Dit slothoofdstuk brengt per handelingsgebied de centrale bevindingen en conclusies over de rituelen bijeen. Na de conclusies volgen praktische aanbevelingen voor de orthopedagogische basiszorg en worden er een aantal vragen gesteld voor vervolgonderzoek. De ‘bevindingen, conclusies en aanbevelingen’ zijn thematisch gerangschikt.

Dit is een exploratief, kwalitatief en kleinschalig onderzoek in twee instellingen voor residentiële jeugdhulp. De onderzoeksresultaten, conclusies en aanbevelingen dienen in dat licht te worden gezien. In hoofdstuk 1 is in dit verband gewezen op het principe van de inferentiële generaliseerbaarheid. Op grond van analogie kunnen bepaalde uitkomsten worden getransfereerd naar andere contexten. Waar resultaten van deze studie aansluiten bij ander onderzoek, is dat in deze studie vermeld.

In de inleiding bij dit proefschrift werd gewezen op de teloorgang van rituelen in de tweede helft van de vorige eeuw. In dat verband vielen termen als ‘rituele kaalslag’ en werd gesproken van een ‘initiatory dilemma’ (Grimes, 2000, p. 111). Gelijktijdig werd gesteld dat iedere cultuur of subcultuur zijn eigen specifieke rituelen heeft. Een cultuur is niet denkbaar zonder rituelen waarin dat wat voor die cultuur van betekenis is, in handelingen en gebruiken wordt uitgedrukt. De vraag is niet óf een cultuur rituelen kent, maar welke vorm en inhoud die rituelen hebben.

Rituelen komen binnen een cultuur op, krijgen daarbinnen vorm en inhoud, maar veranderen ook in de loop van de tijd. En zoals ze opkomen, kunnen ze ook weer uitdoven. Voor onze moderne, complexe en individualistische samenleving geldt dat veel mensen eigen karakteristieke individuele varianten ontwikkelen van bestaande, ook in vormgeving, collectief aanvaarde rituelen. De hedendaagse rouwcultuur is hier een voorbeeld van. Turner (1982, pp. 52-55) merkt op dat binnen onze moderne samenleving rituelen veelal worden opgewekt binnen de marges van maatschappelijke instellingen en door individuen in aparte groepen. Dergelijke rituelen zijn persoonlijk-psychologisch van karakter, ze zijn vaak fragmentarisch en experimenteel van aard en zoeken naar erkenning. De rituelen die in dit onderzoek aan de orde zijn, beantwoorden in belangrijke mate aan deze omschrijving.

6.2 DAGELIJKS RITUELEN

In deze paragraaf worden met betrekking tot het onderzoek naar dagelijkse rituelen de bevindingen, conclusies en aanbevelingen voor praktijk en vervolgonderzoek beschreven. Dit gebeurt vanuit twee thematische perspectieven, te weten; 'Visie en kwaliteitsvorming' en 'loyaliteit en familierituelen'.

6.2.1 Visie en kwaliteitsvorming

Bevindingen

In beide instellingen werden zeven gelijksoortige, dagelijks terugkerende rituelen aangetroffen en geanalyseerd. Het betreft: ontbijt, overdrachtoverleg (wisseling van pedagogische medewerkers), theedrinken, de maaltijd, het kamermoment, de avond-tv en bedtijd. De verschillen in vormgeving en interacties binnen deze rituelen in de instellingen hangen samen met de verschillende pedagogische visies van waaruit wordt gewerkt. Een van de instellingen biedt veel ruimte voor eigen initiatief en zelfstandigheid aan de jongeren. De andere instelling heeft een meer disciplinerende aanpak, waarbij beloning van goed gedrag volgens een puntensysteem een vast instrument is (token economy).

Ook de verschillende visie en inzet van individuele pedagogisch medewerkers heeft grote invloed op vorm en inhoud van meerdere van deze rituelen. Daarnaast valt op dat de rituelen zich van elkaar onderscheiden in de wijze waarop daarbinnen de 'zes uitgangspunten voor een goed pedagogisch klimaat' (Jongepier e.a., 2010) tot hun recht komen. De aard van de

rituelen brengt met zich mee dat per ritueel sommige uitgangspunten meer en andere minder of niet aan de orde zijn.

Conclusie

Jongepier en Struik (2008) constateren dat het dagelijks leven binnen de residentiële jeugdhulp niet tot een methode is te herleiden en daarom moeilijk onderwerp van visie- en kwaliteitsvorming kan zijn.

De vorm en inhoud van de dagelijkse rituelen echter, kunnen goed bij visie en kwaliteitsvorming worden betrokken. Binnen deze rituelen krijgt de dagelijkse orthopedagogische basiszorg in belangrijke mate vorm. Dit geldt voor de pedagogische visie van de instellingen en het feitelijk bewerken van de uitgangspunten voor een goed pedagogisch leefklimaat.

Van belang is de vraag of dat wat in de rituelen feitelijk gebeurt, accordeert met de visie en pedagogische inzichten van de instelling.

Aanbeveling voor de praktijk

Aanbevolen wordt om op instellingsniveau vorm en inhoud van de dagelijkse rituelen structureel te betrekken bij visie en kwaliteitsvorming. Het is van belang om daarbij expliciet af te stemmen op de visie en het feitelijk handelen van individuele pedagogisch medewerkers. De rituelen kunnen tijdens teamvergaderingen terugkerend onderwerp van evaluatie en reflectie zijn.

Aanbevelingen vervolgonderzoek

Aanbevolen wordt observatieonderzoek te verrichten in meerdere residentiële voorzieningen (c.q. gezinshuizen) naar dagelijkse rituelen met daarbinnen systematische aandacht voor terugkerende rituele (minor) handelingen.

Dergelijk onderzoek geeft zicht op een breed palet aan eigentijdse rituelen binnen de residentiële jeugdhulp.

Tevens biedt dit onderzoek de mogelijkheid om de rituele praktijken binnen de instellingen te betrekken bij visie- en kwaliteitsvorming (zie ook 'aanbeveling voor de praktijk'). Bij onderzoek op instellingsniveau kan ook ontwerp- of actiegericht onderzoek worden ingezet. Analyse van dagelijkse rituelen in relatie tot de vraag of en hoe daarbinnen de pedagogische visie van de instelling tot uitdrukking komt, kan leiden tot het ontwerpen en implementeren van bijstellingen en alternatieve vormen binnen deze rituelen.

Cluster onderzoeksvragen

Van welk dagelijks ritueel repertoire is binnen de verschillende instellingen sprake? Op welke wijze verschijnt de pedagogische visie van de onderscheiden instellingen in het ritueel repertoire en hoe hangt dat samen met de visie op orthopedagogische basiszorg? Geeft de rituele praktijk aanleiding tot tevredenheid of zorg? Welke is de invloed van de taakopvatting van individuele pedagogisch medewerkers op het verloop van de rituelen? Hoe kunnen dagelijkse rituelen zo worden vormgegeven dat ze bevorderend zijn voor de kwaliteit van het leefklimaat?

6.2.2 Loyaliteit en familierituelen

Bevindingen

Een van de genoemde 'uitgangspunten voor een goed pedagogisch klimaat' betreft het recht doen van de loyaliteit van het kind richting zijn of haar ouders. Dit uitgangspunt roept de pedagogisch medewerkers op om de interactie tussen beiden te respecteren en te stimuleren. Tijdens de geobserveerde momenten waarop een ouder zijn kind in de onderzoeksperiode bezocht, en waar de pedagogisch medewerkers met de jongeren (op de groep) spraken over de relatie met hun ouders, werd dit uitgangspunt in praktijk gebracht. Onduidelijk is of en hoe pedagogisch medewerkers, naast dit belang van loyaliteit tussen ouders en kind, oog hebben voor de kracht van familierituelen die de jongeren hebben gevormd in hun wereldbeeld en zelfverstaan (Fiese e.a., 2002), zoals in deze studie uiteen is gezet.

Conclusie

Op grond van dit kwalitatieve onderzoek en in aansluiting bij breder ritueel-onderzoek, is naast de zes door Jongepier e.a. (2010) genoemde uitgangspunten voor een goed orthopedagogisch klimaat, een zevende uitgangspunt van belang. Dit uitgangspunt betreft: 'de erkenning van de eigen aard en kracht van de familierituelen waarbinnen de jongeren zijn opgegroeid'. De rituele werkelijkheid in de nieuwe woonvorm betekent voor de jongeren spanning op, of een breuk met, familierituelen die hen van huis uit hebben gevormd. Door concrete aandacht voor deze familierituelen wordt inzicht verkregen in hoe de jongeren zichzelf en de wereld om hen heen zijn gaan verstaan en wat de breuk met de familierituelen voor hen betekent. Ook kan het (soms weerbarstige) gedrag van de jongeren vanuit dit perspectief worden gewogen, zodat daar door de pedagogische medewerkers zorgvuldig op kan worden afgestemd.

Aanbeveling voor de praktijk

In individuele coaching gesprekken dienen pedagogisch medewerkers aandacht te geven aan de familierituelen die de jongeren hebben gevormd. Aanbevolen wordt om het thema 'aard en vormende kracht van familierituelen' op te nemen in het professionaliseringsaanbod binnen de instellingen. De relatie tussen familierituelen en zingeving is daarbij van belang.

Aanbeveling voor vervolgonderzoek

Diepte-interviews met jongeren over de breuk in de rituele werkelijkheid die zij ervaren na opname in de instelling voor residentiële jeugdhulp.

Van belang is de vraag welke zingeving de jongeren aan hun familierituelen ontleen en hoe zich dat verhoudt tot de rituele werkelijkheid in de residentiële instelling en het concrete gedrag dat zij daarbinnen laten zien.

Cluster onderzoeksvragen

Welke familierituelen hebben de jongeren gevormd en welke worden door hen gewaardeerd en nu gemist? Wat betekent dit voor hun welbevinden en gedrag in de instelling?

Welke rituele handelingen in de instellingen voor jeugdhulp roepen waardering of juist verzet op? Hoe wegen de jongeren de breuk in ritualiteit die zij meemaken?

Herkennen de jongeren dat in de begeleiding aan hen wordt afgestemd op de vorming die zij van huis uit in familierituelen hebben ontvangen? Hoe kan deze afstemming worden geoptimaliseerd?

6.3 INITIATIERITUELEN

In deze paragraaf worden met betrekking tot het onderzoek naar initiatierituelen de bevindingen, de conclusie en de aanbevelingen voor praktijk en vervolgonderzoek beschreven. Dit gebeurt vanuit de door de jongeren genoemde perspectieven: 'een goed mens en jezelf zijn'.

6.3.1 Een goed mens en jezelf zijn

Bevindingen

De beschreven initiatierituelen zijn kenmerkend voor de levensfase waarin de adolescenten zich bevinden: ze maken de transitie van kind naar volwassene. Veel van de geobserveerde rituelen zijn zogenaamde 'zwakke' rituelen, c.q. rituele handelingen die meer of minder ritueel van aard zijn (o.a. begroetingen, manieren van bewegen). Naast deze zwakke rituelen zijn er

ook een aantal 'sterke rituelen', waaronder een afscheidsvuur waarmee de jongeren elkaar uitwaaien bij het verlaten van de instelling. De analyse van de initiatierituelen toont hoe de jongeren elkaar op weg naar volwassenheid begeleiden: 'adolescents initiating adolescents' (Grimes, 2000, p. 94).

De onderzochte rituele handelingen van de adolescenten zijn ondergebracht in een ritueel repertoire met drie thematische categorieën, waarbij elke categorie bestaat uit twee handelingsclusters. De indeling is als volgt: de categorie 'persoonlijk/individueel handelen' kent de clusters 'zichzelf presenteren' en 'weerstand en verzet bieden'. De categorie 'sociaal/wederzijds' kent de clusters 'contact leggen en onderhouden' en 'waardering geven en vragen'. De categorie

'institutioneel/de instelling' kent de clusters 'instellingstaken verrichten' en 'afscheid nemen'. De zes handelingsclusters bevatten in totaal achttien handelingspatronen, welke zijn uiteengelegd in een veelvoud van uitingvormen (feitelijke handelingen). Clusters, patronen en uitingvormen zijn met behulp van een theoretisch kader nader geanalyseerd. Een tabel met het totaaloverzicht van het aangetroffen ritueel repertoire is opgenomen in par. 4.5, tabel 4.5.

Op de vraag hoe zij gezien willen worden noemen de jongeren twee centrale idealen: 'een goed mens zijn' en 'iemand zijn die zichzelf is'. Iemand die zichzelf is, wordt door de jongeren ingevuld als 'onafhankelijk zijn' en 'eigen keuzes durven maken'. De jongeren noemen met betrekking tot deze idealen voorbeelden van gedrag, waarbij de wens tot onafhankelijkheid en de durf tot het maken van eigen keuzes wordt geaccentueerd. Deze laatste wens is in het licht van het aangetroffen ritueel repertoire nader geanalyseerd.

Voorbeelden van de zoektocht naar onafhankelijkheid zijn: het vrijuit durven dansen binnen de groep en het durven uitdagen van medewerkers. Dat experimenteren en zoeken gaat gepaard met spanningsvolle contrastwerking en onzekerheid. Deze spanning en onzekerheid leidt onder de jongeren tot momenten van eensgezindheid en vormen van spontane communitas (Turner, 1982, pp. 47-49). Daarnaast zijn er ook momenten van lotsverbondenheid vanwege gedeelde biografie, verdriet en tegenslag. Die lotsverbondenheid maakt dat jongeren elkaar onderling steunen en vormen van eenheid of eensgezindheid ervaren (spontane communitas).

Onderling uitgesproken complimenten richten zich in expliciete bewoordingen op de waardering van groei in onafhankelijkheid. De jongeren com-

plimenteren en waarderen elkaar - bij experimenteergedrag, waarbij ook de confrontatie met pedagogisch medewerkers wordt gezocht, - bij individuele prestaties en uitingsvormen (schoolcijfers, kleding, kapsel), - en op momenten waarop ze ruimte krijgen om eigen initiatief te tonen en tot vormen van zelfsturing over gaan. Dit laatste doet zich onder andere voor waar pedagogisch medewerkers weinig of niet interveniëren of afwezig zijn (sommige maaltijden en het afscheidsvuur).

Het verrichten van taken met overstijgende verantwoordelijkheden (corvee aansturen, vergaderingen voorzitten) was vooral in een van de instellingen aan de orde. De taakstellingen roepen bij de jongeren een dubbele reactie op. Ze zien ertegenop en doen ze soms liever niet, maar beschouwen deze taken tegelijk als behorend tot de eigen levensfase en groei naar volwassenheid. De uitvoering van deze taken leidde nauwelijks tot onderlinge complimenten.

Behalve het uitspreken van waardering en complimenten was er op de leefgroepen onder de jongeren sprake van een zekere rangorde in aanzien en onderlinge beïnvloeding, wat leidde tot sociale vergelijking en identificatie.

De omgang van pedagogisch medewerkers met adolescenten die in geritualiseerd gedrag zoeken naar onafhankelijkheid vindt een geschikt toepassingskader binnen drie van de zes uitgangspunten voor een goed pedagogisch klimaat (Jongepier e.a., 2010), te weten: autonomie en ruimte bieden, structureren en begrenzen, begeleiden van interacties.

Conclusie

De pedagogische uitgangspunten 'autonomie en ruimte bieden' en 'structureren en begrenzen' zijn elkaars pendanten. Dit onderzoek laat zien dat groei in onafhankelijkheid gepaard gaat met soms spanningsvol experimenteer- en uitprobeergedrag. Als er bij het 'structureren en begrenzen' (experimenteer) ruimte wordt gegeven aan vormen van antistructuur en spanningsvolle contrastwerking corrigeren jongeren zichzelf en elkaar. Het handhaven van de balans tussen 'autonomie en ruimte bieden' en 'structureren en begrenzen' dient te worden afgestemd op de concrete situatie en ontwikkelingsfase van de jongeren. Dit kan niet sluitend in afspraken en regels worden vastgelegd. Binnen de vormgeving van het orthopedagogisch leefklimaat dient gewaakt te worden voor een te beheersmatige aanpak.

Aanbevelingen voor de praktijk

- I. Bij het uitgangspunt 'structureren en begrenzen' wordt aanbevolen te waken voor een overmaat aan beheersing en controle (vgl. Hoofdstuk twee, par. 2.4, uitgangspunt 3). Experimenteergedrag en opzoeken van grenzen zijn eigen aan de groei naar onafhankelijkheid en vragen passende experimenteerruimte.
- II. Bij het uitgangspunt 'autonomie en ruimte bieden' wordt aanbevolen om dit te betrekken op zowel het invullen van de eigen individuele levensruimte van jongeren (toenemende vrijheden en verantwoordelijkheden voor het eigen leven), als op het verstrekken van overstijgende (volwassenen) verantwoordelijkheden binnen de instelling.

Aanbevelingen vervolgonderzoek

- I. Ten aanzien van het thema 'een goed mens zijn' wordt aanbevolen te onderzoeken hoe deze wens zich verhoudt tot de persoonlijke voorgeschiedenis van de jongeren, tot de peergroup waarvan zij deel uitmaken en tot de pedagogisch medewerkers met wie zij omgaan. Wat zijn voor de jongeren belangrijke ijkpunten en inhouden bij het gaan van de rituele leerweg die hierbij aan de orde is?
- II. Ten aanzien van de wens 'jezelf te zijn' en groei naar onafhankelijkheid wordt aanbevolen te onderzoeken welke de rol van sociale vergelijking en identificatie hierbij is. Ook onderzoek naar de aard van de rituele leerweg die daarbij gegaan wordt is van belang.
- III. Ten aanzien van het item 'spontane communitas' wordt aanbevolen te onderzoeken door welk spanningsvol ritueel handelen onder de jongeren dit wordt opgeroepen en welk spanningsvol ritueel handelen dat niet doet. Vanuit emic-perspectief is het de vraag hoe de jongeren deze momenten zelf evalueren en of en hoe ze die in verband brengen met groei naar onafhankelijkheid.

Cluster onderzoeksvragen I

Thema 'een goed mens zijn'

Wat is vanuit het perspectief van jongeren in residentiële voorzieningen aanleiding en achtergrond van de wens om een goed mens te worden? Wat zien zij als kenmerkend voor een 'goed mens'? Hoe is dit voor andere jongeren in een andere opvoedingscontext? Wat is de rol van de oorspronkelijke opvoeders, de peergroup (lotgenoten/medebewoners/andere jongeren) én die van professionele opvoeders bij het ontstaan van deze wens? Welke rol speelt identificatie daarbij? Wat zijn voor

jongeren belangrijke inhouden en ijkpunten bij het gaan van de rituele leerweg? Hoe voltrekt zich een dergelijke leerweg? (interviews) Hoe kan deze rituele leerweg binnen het orthopedagogisch leefklimaat, c.q. binnen de dagelijkse rituelen, vorm en inhoud worden gegeven? (Blumenkrantz & Goldstein (2010, p. 43) merken op dat het helpen articuleren van gedeelde waarden het mogelijk maakt om in onderlinge processen en rituelen op die waarden te anticiperen.)

Cluster onderzoeksvragen II

Thema 'jezelf zijn' en onafhankelijk worden

Welke feiten (o.a. persoonlijkheidsaspecten) en/of welk terugkerend, c.q. geritualiseerd gedrag maakt jongeren of pedagogisch medewerkers tot identificatiefiguur? (observatie) Wat *zeggen* de jongeren te waarderen aan een identificatiefiguur en diens gedrag? (interviews/veldgesprekken) Welke gevoelens en voornemens roept dit gedrag bij de jongeren op (narratief; veldgesprekken/interviews) Welk gedrag van identificatiefiguren leidt tot daadwerkelijke navolging en waar hangt dat mee samen? (observatie en veldgesprekken/interviews) Hoe kunnen de inzichten rond identificatie en navolging worden ingezet bij de begeleiding van de jongeren op weg naar volwassenheid? (o.a. bij individuele coachingsgesprekken en themasamenkomsten met de jongeren).

Cluster onderzoeksvragen III

Thema spontane communitas

Welk (experimenteel) handelen van jongeren leidt tot spanningen uitmondend in vormen van spontane communitas en welk spanningsvol handelen doet dat juist niet? (observatie, interviews) Hoe spreken de jongeren over vormen van spontane communitas die voortkomen uit spanningsvolle contrastwerking enerzijds én die voortkomen uit momenten van beleefde lotsverbondenheid anderzijds? Welke verschillen vallen daarbij op? Hoe evalueren de jongeren de invloed van momenten van spontane communitas op de onderlinge relaties; idem wat betreft hun zoektocht naar onafhankelijkheid?

6.4 RITUELEN MET EEN SPIRITUELE DIMENSIE

In deze paragraaf worden met betrekking tot het onderzoek naar rituelen met een spirituele dimensie de bevindingen, de conclusies en de aanbevelingen voor praktijk en vervolgonderzoek beschreven. Dit gebeurt vanuit de perspectieven 'vorm en werking van rituelen met een spirituele dimensie' en 'persoonlijke gespreksvoering en rituelen met een spirituele dimensie'.

6.4.1 *Vorm en werking van rituelen met een spirituele dimensie*

Bevindingen

Tijdens de interviews vertellen de jongeren over drie vormen van spiritueel geladen rituelen die zij verrichten bij tegenslag en verdriet. Het gaat om de omgang met objecten, grafbezoek en bidden. De spiritueel geladen rituelen hebben allen betrekking op (overleden) geliefden, op God of 'het hogere'.

De mate waarin de jongeren bij deze rituelen vormen van zelftranscendentie ervaren is wisselend. Er lijkt verband tussen de intensiteit waarmee de jongeren zich aan het ritueel overgeven (extrinsieke oriëntatie) en de ervaren zelftranscendentie. Verder laten de interviews een omgekeerd evenredig verband zien tussen de overtuiging van de jongeren over het al of niet bestaan van een 'andere werkelijkheid' (intrinsieke oriëntatie) en de mate waarin zelftranscendentie ervaren wordt. Jongeren die niet in God of een 'andere werkelijkheid' geloven, spreken minder van vormen van zelftranscendentie dan zij die dat wel doen. Omgekeerd vertelt een van hen dat zij tot God bidt, hoewel zij aanvankelijk niet in hem geloofde. Haar ervaringen met dit spiritueel geladen ritueel (bidden) maakt dat ze het bestaan van een God mogelijk acht.

De ervaringen die de jongeren opdoen aan hun rituelen met een spirituele dimensie laten een zekere opbouw in zelftranscendentie zien. Ze ervaren blij te worden, krijgen gevoelens van opluchting en ontvangen energie en kracht. Ook is er de ervaring door de andere zijde gehoord, verhoord en geholpen te worden. Daarnaast is sprake van het aanwezig weten van de overledene en van ervaringen die zich volgens hen niet laten uitdrukken.

Conclusies

- I. De spiritueel geladen rituelen van de jongeren zijn gericht op een werkelijkheid met persoonskenmerken en niet bijvoorbeeld op de natuur. Zij kunnen met deze werkelijkheid (geliefden, God of het hogere), spreken of daar omgang of eenheid mee ervaren. Het gaat daarbij

om het opdoen van steun, moed en nieuwe energie, maar ook om 'gehoord worden door' en 'contact hebben met'.

- II. De mate waarin zelftranscendentie wordt ervaren, hangt samen met het wel of niet geloven in een 'andere werkelijkheid' (intrinsieke oriëntatie). Ook is de uitvoeringsintensiteit van het ritueel (extrinsieke oriëntatie) van belang bij de mate van zelftranscendentie.
- III. Het opdoen van ervaringen van zelftranscendentie leidt (bij een van de geïnterviewde jongeren) tot wijzigingen in de intrinsieke oriëntatie, c.q. het voor mogelijk gaan houden dat er een andere werkelijkheid is.

Aanbevelingen vervolgonderzoek

Kwalitatief onderzoek naar spiritueel geladen rituelen is een nog relatief onontgonnen terrein (Cobb e.a., 2015, p. 863). Aanbevolen wordt om dit onderzoek te verbreden onder jongeren in de (residentiële) jeugdhulp. Hiermee wordt het actuele repertoire aan rituelen beter in kaart gebracht en inzicht verkregen in de aard van de hulpbronnen die de jongeren aanboren. Tegelijkertijd komen we zo meer te weten over de wijze waarop jongeren zingeving aan deze rituelen ontleen, zowel qua intensiteit als variatie.

Gezien het persoonlijke karakter van de rituelen lijken diepte-interviews en casestudies voor dergelijk onderzoek het meest geëigend. Het onderzoek richt zich ten aanzien van de rituelen op vorm, motieven en ervaringen (vgl. de materiële, de extrinsieke, de intrinsieke en de zelftranscendente oriëntatie). De relatie tot 'ontluikend spiritueel ontwaken' en het mogelijk liminoid karakter (Turner) van deze rituelen zijn belangrijke aspecten bij dergelijk onderzoek.

Ook onderzoek naar de behoefte van de adolescenten om in vertrouwen met hun coaches over deze rituelen te kunnen spreken en wat daarvoor nodig is, is gewenst (vgl. par. 6.4.2).

Cluster onderzoeksvragen

In welke mate worden er door adolescenten naar eigen zeggen spiritueel geladen rituelen verricht? Zijn de adolescenten zich bewust van motieven voor deze rituelen, en zo ja welke zijn dat? Wat beogen zij met de uitvoering van de rituelen? Welke ervaringen ontleen zij aan deze rituelen? Beschouwen zij deze rituelen als helpend en zo ja in welke zin? Welke vormen nemen de rituelen aan? Zijn de rituelen van huis uit bekend of gaat het om elders opgedane en zelf ontwikkelde rituelen (emerging rituals)? Welke is de relatie tot ontluikend spiritueel ontwa-

ken? Welke materiële, extrinsieke en intrinsieke oriëntaties zijn aan deze rituelen verbonden en hoe hangen die samen?

Hebben de jongeren behoefte om over hun ritueel handelen in coachingsgesprekken te spreken en zo ja wat is daarvoor nodig?

6.4.2 Persoonlijke gespreksvoering en rituelen met een spirituele dimensie

Bevinding

De jongeren praten voornamelijk backstage en onder elkaar over de onderzochte rituelen met een spirituele dimensie. Bij gerichte aandacht daarvoor spreken zij er in de interviews met de onderzoeker echter open over.

De pedagogisch medewerkers zeggen in dit onderzoek dat zij weten van jongeren die bij tegenslag en verdriet overgaan tot rituelen met een spirituele dimensie. Toch vormt dit voor hen onvoldoende aanleiding om er tijdens individuele coachingsgesprekken aandacht aan te besteden. De pedagogisch medewerkers geven als reden aan dat de rituelen van de jongeren niet aansluiten bij de eigen spirituele oriëntatie. Een andere door hen genoemde reden is dat het thema persoonlijke spiritualiteit binnen het team van professionals geen onderwerp van reflectie of gesprek is.

Drie resultaten uit ander onderzoek zijn hier van belang: Van Vlugt & Jong (2005) tonen dat jongeren behoefte hebben aan 'echt praten' met hun begeleiders; Van der Laan (2013, p. 35) waarschuwt op grond van onderzoek voor een teveel aan protocollering en doelgerichtheid in de begeleiding; Harder (2011) pleit op grond van onderzoek voor professionalisering met betrekking tot het kunnen hanteren van eigen voorkeurstijlen door pedagogisch medewerkers.

Conclusie

Jongeren zeggen dat zij behoefte hebben aan 'echt praten' met hun begeleiders. Ook mag van pedagogisch medewerkers een natuurlijke én professionele aandacht verwacht worden voor de hulpbronnen tot welke de door hen begeleide jongeren zich bij tegenslag en verdriet wenden. In de onderzochte instellingen wordt deze thematiek door de pedagogisch medewerkers niet actief ter sprake gebracht.

Als dit in omvang beperkte onderzoek staat voor een bredere werkelijkheid, schiet de aandacht van pedagogisch medewerkers voor rituelen met een spirituele dimensie bij de jongeren tekort. Vervolgonderzoek is gewenst.

Aanbevelingen voor de praktijk

- I. In individuele coachingsgesprekken dienen pedagogisch medewerkers aandacht te schenken aan de persoonlijke spiritualiteit en daarmee verbonden rituelen van de jongeren.
- II. Aanbevolen wordt het thema 'persoonlijke spiritualiteit' en de (rituele) omgang daarmee, op te nemen in professionaliseringsaanbod van de instellingen.
Daarbij zijn de volgende aspecten van belang: bewustwording van de eigen levensbeschouwelijke biografie; de daaraan verwante rituele en communicatieve voorkeurstijlen; de verwerving van gespreksvaardigheden op het terrein van persoonlijke zingeving en spiritualiteit.
- III. Het thema 'persoonlijke zingeving en spiritualiteit' dient, ook in de relatie tot (handelings)rituelen, binnen de teams van pedagogisch medewerkers onderwerp van gesprek en reflectie te zijn.

Aanbeveling voor vervolgonderzoek

Aanbevolen wordt onderzoek te doen naar het rituele repertoire (incl. rituele voorkeurstijlen) van pedagogisch medewerkers en de invloed daarvan op coachingsgesprekken met jongeren. Behalve interviews met pedagogisch medewerkers kunnen daarbij ook verslagen van coachingsgesprekken met jongeren een rol spelen.

Cluster mogelijke onderzoeksvragen

In welke mate worden er door de medewerkers spiritueel geladen rituelen verricht? Zijn zij zich hiervan bewust? Zijn zij zich bewust van de eigen motieven voor deze rituelen en zo ja welke zijn dat? Wat beogen zij met de uitvoering van de rituelen? Welke ervaringen ontleen zij aan deze rituelen? Welke vormen nemen de rituelen aan? Welke materiële, extrinsieke en intrinsieke oriëntaties zijn aan deze rituelen verbonden en hoe hangen die samen? Hoe staat de eigen rituele voorkeurstijl betreffende spiritualiteit in relatie tot mogelijke instemming, desinteresse of weerstand ten aanzien van dergelijke rituelen bij de jongeren? Wat betekent dat voor de gespreksvoering met hen en hoe zouden deze gesprekken geoptimaliseerd kunnen worden?

6.5 SLOTBESCHOUWING

Rituelen bewegen zich van alledaagse, veelal niet geformaliseerde of geplande en onbewust uitgevoerde handelingen (zwakke ritualiteit) naar meer bewust uitgevoerde rituelen. Bij de bewust uitgevoerde rituelen gaat het bijvoorbeeld om het verrichten van gebeden en het nemen van afscheid

volgens een geëigend protocol (sterke ritualiteit). Bell (1977, p. 141) spreekt bij de 'zwakke' handelingsrituelen van 'ritual like activities' en 'ritual like behavior'. Ze citeert Goffman die spreekt van interaction rituals. Goffman benadert menselijke interactie als geordende reeksen van symbolische communicatie. Het gaat bij de rituele orde in deze interactie niet zozeer om feiten, maar om begrip en interpretatie.

Deze ritueelstudie stemt af op het concrete dagelijks leven van jongeren. De focus ligt op de (handelings)rituelen die zich daarbinnen voordoen. Het onderzoek heeft zowel een wetenschappelijke als een praktijkgerichte strekking. Behalve het beschrijven en in kaart brengen van (handelings)rituelen als zodanig, worden met het oog op leven en samenleven ook de voorwaarden voor en de gevolgen van de betreffende rituelen onderzocht. De bevindingen en conclusies in deze studie betreffen zowel rituele repertoires, als (toepassingen voor) de praktijk van de orthopedagogische basiszorg waarbinnen dit ritueel handelen zich voltrekt. Bij de beschrijving van de methodologie (Hoofdstuk een, par. 1.4) en onder par. 6.1 in dit hoofdstuk, is op de reikwijdte en de toepassingsmogelijkheden van dit kwalitatief onderzoek ingegaan. Tevens zijn aanbevelingen voor vervolgonderzoek geformuleerd.

Met deze werkwijze hoop ik de ritueelstudie vruchtbaar te maken voor concrete, alledaagse en kleinschalige praktijken (vgl. voor een dergelijke toegepaste benadering; Blumenkrantz, 2016)¹⁴. Overigens staat binnen het brede veld van de jeugdhulp het alledaagse en kleinschalige op dit moment volop in de aandacht (Graas, Klein, Stevens, Jansen, Nunen & Warnink, 2019).

De nadruk van het ritueelonderzoek in deze studie ligt op het beschrijven en analyseren van de alledaagse symbolische interactie onder adolescenten. De betekenis van dit gedrag voor de jongeren en hun zoektocht naar zichzelf en naar volwassenheid staan centraal. Ook de wijze waarop zij door de pedagogisch medewerkers worden begeleid krijgt aandacht. Daarbij is het inzicht van belang dat zin en betekenis worden ontdekt of gevonden door zelf te zoeken, maar ook door confrontatie met betekenissen en interpretaties van anderen¹⁵. Het perspectief van een ander kan het eigen zicht op een

¹⁴ Voor andere voorbeelden van toepassing van rituelen in zorg- en hulpverlening, zie onder meer: Hart (1984) en Menken-Bekius (1998).

¹⁵ Vgl. 'de hermeneutische cirkel' bij Gadamer (1960/1990). In deze studie worden m.b.t. rituelen zowel het (emic-)perspectief van betrokkenen, als het (etic-)perspectief van derden onderzocht. De confrontatie van dergelijke perspectieven kan in termen van Gadamer voor betrokkenen leiden tot een 'nieuw verstaan' van de situatie. Terzijde

ritueel, een kwestie, of zelfs op de eigen persoon, bijstellen of volledig veranderen. Naast groeps- en leeftijdsgenoten zijn voor de jongeren de pedagogische medewerkers zo'n - noodzakelijke - 'ander'.

De titel van deze studie luidt: Zin in elke dag. Zoeken naar de betekenis en de zin van 'de dingen' en 'het eigen leven' is niet een verheven activiteit die is weggelegd voor speciale gelegenheden. Het is eigen aan het leven van alledag, tot in de meest kleine handelingen en uitingvormen. Dat blijkt in dit onderzoek. Zin en betekenis geven aan het leven. Gezien en erkend worden geeft jongeren een reden om 's morgens op te staan. Oog voor de dagelijkse rituele zoektocht van jongeren naar betekenis en zin, naar wie ze willen zijn en worden, is onbetaalbaar. Het kleurt de dagen met hoop en perspectief. Op die manier krijgt elke dag zin en krijgen jongeren zin in elke dag.

merk ik op dat een van de kritieken aan het adres van E. Goffman - aan wiens theorie ik in deze studie veel ontleen - nu juist is dat bij zijn benadering het 'insider's perspectief' geheel ontbreekt (Brunt, 1982, p. 238).

Bibliografie

- Alves, (1993). Transgressions and transformations: Initiation rites among urban Portuguese boys. *American Anthropologist*, 95(4), 894-928. DOI:10.1525/aa.1993.95.4.02a00070
- Baarda, B., Bakker, Boullart, E., Fischer, T., Julsing, M., Peters, T., van der Velden, T. (2018). *Basisboek Kwalitatief Onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*. Groningen/Utrecht: Noordhoff Uitgevers.
- Baarda, B. & Hulst, M. van der (2017). *Basisboek interviewen. Handleiding voor voorbereiden en afnemen van interviews*. Groningen: Noordhoff Uitgevers
- Bakker, R. (2018). *Jeugdzorg voor en na de Jeugdwet: Overzicht van het gebruik van jeugdzorg 2011–2016*. Den Haag: CBS.
- Barnhill, J.J. (2011). *Giving meaning to grief: The role of rituals and stories in coping with sudden family loss* (PhD thesis University of South Florida). Tampa, Florida: USF.
- Barrett, J.L. (2007). Cognitive science of religion: what is it and why is it? *Religion Compass*, 1(6), 768-786. DOI:10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x
- Bänziger, S. (2007). *Still praying strong: an empirical study of the praying practices in a secular society* (PhD thesis Radboud Universiteit). Nijmegen: UB Nijmegen.
- Beek, W.E.A. van (2007). *De rite is rond: betekenis en boodschap van het ongewone*. Oratie Tilburg: Universiteit van Tilburg.
- Behrend, C. (2017). Interview with ritual artist Ida van der Lee. In J. Gordon-Lennox (red.), *Emerging ritual in secular societies: a transdisciplinary conversation* (pp. 232-245). London: Jessica Kingsley Publishers.
- Bell, C. (1997). *Ritual: perspectives and dimensions*. New York, NY: Oxford University Press.
- Blumenkranz, D.G. (2016). *Coming of age the rite way: youth and community development through rites of passage*. New York, NY: Oxford University Press.

- Blumenkrantz, D.G. & Goldstein, M.B. (2010). Rites of passage as a framework for community interventions with youth. *Global Journal of Community Psychology Practice*, 1(2), 41-50. DOI:10.7728/0102201004
- Boeijs, H.R. (2005). *Analyseren in kwalitatief onderzoek: denken en doen*. Amsterdam: Boom.
- Boendermaker, L., Rooijen, K. van, Berg, T. & Bartelink, C. (2013). *Residentiële jeugdzorg: wat werkt?* Utrecht: NJI.
- Boer, F., Huisman, J. & Deković, M. (2015). De ontwikkeling van het kind, de opvoeding en het gezin. In T. Doreleijers, F. Boer, J. Huisman & E. de Haan (red.), *Leerboek psychiatrie kinderen en adolescenten*. (pp. 29-64) Utrecht: De Tijdstroom.
- Borg, M.B. ter (2009). Het gewone als vindplaats van het bijzondere. Religie van alledag, of waarom poets ik elke dag mijn tanden. In R. Nauta (red.), *Vreemd! Varianten van verscheidenheid en verschil in godsdienst en kerk*. Nijmegen: ValkhofPers.
- Borg, M.B. ter (2007). *Niet-institutionele religie in de moderne samenleving*. Oratie Leiden: Faculty of Religious Studies.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press.
- Breeuwsma, G. (1994). *De constructie van de levensloop*. Amsterdam: Boom.
- Bregman, L. (2006). Spirituality: A glowing and useful term in search of a meaning. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 53(1-2), 5-26. DOI:10.2190/40NU-Q4BX-9E9K-R52A
- Brunt, L. (1983). Een toeschouwer in actie. De sociologie van Erving Goffman (1922-1982). *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 10(2), 219-241
- Burr, B.K., Kuns, J.B., Atkins, L., Bertram, A.G. & Sears, K. (2015). Generation to generation: passing on religious and spiritual beliefs and practices. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 27(2-3), 183-200. DOI:10.1080/15528030.2015.1007544
- Carey, J. (2018). Spiritual, but not religious? On the nature of spirituality and its relation to religion. *International Journal for Philosophy of Religion*, 83(3), 261-269. DOI:10.1007/s11153-017-9648-8
- Celestin-Westreich, S. & Celestin, L. (2017). *Observeren en rapporteren*. Amsterdam: Pearson Benelux BV.
- Certeau, M. de (1984). *The practice of everyday life*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cobb, E., Kor, A. & Miller, L. (2015). Support for adolescent spirituality: Contributions of religious practice and trait mindfulness. *Journal of Religion Health*, 54(3), 862-870. DOI:10.1007/s10943-015-0046-1

- Crawford, E., Wright, M.O. & Masten, A.S. (2006). Resilience and spirituality in youth. In E. Roehlkepartain, P. King, L. Wagener & P. Benson (Eds.), *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence* (pp. 355-370). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Côté, J.E. (2000). The Mead-Freeman controversy in review. *Journal of Youth and Adolescence*, 29(5), 525-538. DOI:10.1023/A:1005172012716
- Deflem, M. (1991). Ritual, anti-structure, and religion: a discussion of Victor Turner's processual symbolic analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(1), 1-25. DOI:10.2307/1387146
- Denzin, N.K. (1969). Symbolic interaction and ethnomethodology: a proposed synthesis. *American Sociological Review*, 34(6), 922-934.
- Dijn, H. de (2018). *Rituelen: waarom we niet zonder kunnen*. Kalmthout: Polis.
- Douglas, M. (1999). Deciphering a meal. In M. Douglas (Ed.), *Implicit meanings: selected essays in anthropology* (pp. 231-251). London/New York: Routledge.
- Douglas, M. (1976). *Wereldbeelden*. Amsterdam: Het Spectrum.
- Durkheim, E. (1995). *Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Eenshuistra, A., Harder, A.T, Hof, M., Scherpen, M., Schievels, C.M. & Knorth, E.J. (2017). "Je beter voelen". *Ervaringen, behoeften en verbeterpunten van jongeren en medewerkers t.a.v. mentorgesprekken in twee instellingen voor residentiële jeugdhulp*. Groningen: Universiteit van Groningen.
- Emerson, R.M., Fretz, R.I. & Shaw, Linda, L. (2007). Participant observation and fieldnotes. In P. Atkinson, A. Coffey, S. Delalont, J. Lofland & L. Lofland (Eds.), *Handbook of ethnography* (pp. 352-368). London: Sage Publications Ltd.
- Erikson, E.H. (1963). *Childhood and society*. New York: W.W. Norton & Company.
- Feldman, R.S. (2016). *Ontwikkelingspsychologie: invloeden op de levensloop*. Amsterdam: Pearson.
- Fiese, B.H., Tomcho, T.J., Douglas, M., Josephs, K., Poltrock, S. & Baker, T. (2002). A review of 50 years of research on naturally occurring family routines and rituals: Cause for celebration? *Journal of Family Psychology*, 16(4), 381-390.
- Friese, S. (2019). *Qualitative data analysis with ATLAS.ti*. London: Sage.
- Gadamer, H.G. (1990). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.

- Gennep, A. van (1960). *The rites of passage*. London/New York: Routledge.
- Goffman, E. (2005). *Interaction ritual: essays in face-to-face behavior*. New York, NY: Taylor & Francis.
- Goffman, E. (1990). *The presentation of self in everyday life*. Garden City, NY: Doubleday & Company.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Goossens, L. & Luyckx, K. (2013). Theorieën over de adolescentie. In W. Slot & M. van Aken (red.), *Psychologie van de adolescentie: basisboek* (pp. 31-51). Amersfoort: ThiemeMeulenhoff.
- Graas, D., Klein, A. de, Stevens, J., Jansen, T. Nunen, G. van, Warrink, E. (red.) (2018). *Écht doen wat nodig is: pleidooi voor kleinschalige effectieve jeugdhulp*. Culemborg: Stichting Beroepseer.
- Grimes, R.L. (2014). *The craft of ritual studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Grimes, R.L. (2000). *Deeply into the bone: re-inventing rites of passage*. Berkeley: University of California Press.
- Grimes, R.L. (1990). *Ritual criticism: case studies in its practice, essays on its theory*. Colombia, SC: University of South Carolina Press.
- Hall, S. & Jefferson, T. (2006). *Resistance through rituals: youth subcultures in post-war Britain*. New York: Routledge.
- Hall, E.T. (1966). *The hidden dimension*. New York: Doubleday.
- Hanrath, J.J. (2013). *De groepsleider als evenwichtskunstenaar: het dagelijks werk op de leefgroep in een justitiële jeugdinrichting* (PhD thesis Universiteit Utrecht). Amsterdam: Boom Lemma.
- Harder, A.T. (2011). *The downside up? A study of factors associated with a successful course of treatment for adolescents in secure residential care* (PhD thesis Universiteit van Groningen). Groningen: Universiteit van Groningen.
- Harder, A.T., Knorth, E.J. & Zandberg, T. (2006). *Residentiele jeugdzorg in beeld: een overzichtsstudie naar de doelgroep, werkwijzen en uitkomsten*. Amsterdam: SWP.
- Hart, T. (2006). Spiritual experiences and capacities of children and youth. In E. Roehlkepartain, P. King, L. Wagener & P. Benson (Eds.), *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence* (pp. 163-177). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hart, O. van der (1984). *Rituelen in psychotherapie: overgang en bestendiging*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Hay, D., Reich, K.H. & Utch, M. (2006). The handbook of spiritual development in childhood and adolescence. In E. Roehlkepartain, P.

- King, L. Wagener & P. Benson (Eds.), *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence* (pp. 46-59). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Helm, G.H.P. van der (2011). *First do no harm: Living group climate in secure juvenile correctional institutions* (PhD thesis Vrije Universiteit). Amsterdam: SWP.
- Helm, P. van der & Vandevelde, S. (2018). Probleemgedrag is vaak te begrijpen. *Orthopedagogiek: theorie en praktijk*, 57(1/2), 3-13.
- Hong, Y.J. & Jacinto, G. (2011). Running away: A rite of passage? *Smith College Studies in Social Work*, 81(4), 297-313. DOI:10.1080/00377317.2011.615640
- Houtman, D., Aupers, S. & Wojtkowiak, J. (2011). Dromen over eeuwig leven. Vluchten voor de dood in een geseculariseerde samenleving. In H. Paul & W. de Braal (red.), *Dood voor onze ogen: Leven in het licht van de eeuwigheid* (pp. 29-50). Utrecht: Kok.
- Inspectie Gezondheidszorg en Jeugd (2018). *Verkenning suïcidemeldingen bij de Inspectie Gezondheidszorg en Jeugd: kansen voor preventie?* Den Haag: Ministerie van WVS.
- James, E. (1968). *Spirituality for today*. London: SCM Press.
- Jelsma, A. (2003). Inleiding. In J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma & O. Stegink (red.), *Encyclopedie van de mystiek: fundamenteen, tradities, perspectieven* (pp. 11-17). Kampen: Kok.
- Joas, H. (2007). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder.
- Joas, H. (2006). *Wie entstehen Werte? Wertebildung und Wertevermittlung in pluralistischen Gesellschaften* [lezing], Berlin.
- Jongepier, N., Struijk, M. & Helm, P. van der (2010). Zes uitgangspunten voor een goed pedagogisch klimaat. *Jeugd en Co Kennis*, 2010(1), 9-18. DOI:10.1007/s12450-010-0006-z
- Jongepier, N. & Struijk, M. (2008). Tijd voor herwaardering van het pedagogisch basisklimaat. *Jeugd en Co Kennis*, 2(4), 19-25. DOI:10.1007/BF03087479
- Juchtmans, G.C.G. (2008). *Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof* (PhD thesis Universiteit van Tilburg). Tilburg: Liturgisch Instituut.
- Kalekin-Fishman, D. (2013). Sociology of everyday life. *Current Sociology Review*, 61(5-6), 714-732. DOI:10.1177/0011392113482112

- Kim, S. & Esquivel, G.B. (2011). Adolescent spirituality and resilience: Theory, research, and educational practices. *Psychology in the Schools*, 48(7), 755-765. DOI:10.1002/pits
- Kohnstamm, R. (2009). *Kleine ontwikkelingspsychologie. III De puberjaren*. Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Kok, J.F.W. (1997). *Specifiek opvoeden: orthopedagogische theorie en praktijk*. Utrecht: De Tijdstroom.
- Koole, S.L., Meijer, M. & Remmers, C. (2017). Religious rituals as tools for adaptive self-regulation. *Religion, Brain & Behavior*, 7(3), 250-253. DOI:10.1080/2153599X.2016.1156562
- Kuiper, Y. (2008). Debatten en definities. Antropologen en sociologen over religie. In M. ter Borg, E. Borgman, M. Buitelaar, Y. Kuiper & R. Plum (red.), *Handboek religie in Nederland: perspectief - overzicht - debat* (pp. 26-48). Zoetermeer: Meinema.
- Laan, G. van der (2013). De logica van de praktijk. In E. Knorth & T. Roggen (red.), *Orthopedagogiek en de verantwoorde praktijk* (pp. 19-37). Groningen: Publicaties Stichting Kinderstudies.
- Lange, M. de, Addink, A., Haspels, M. & Geurts, E. (2017). *Richtlijn residentiële jeugdhulp. Richtlijnen jeugdhulp en jeugdbescherming*. Utrecht: Nederlands Jeugdinstituut.
- Leach, E.R. (1976). *Culture & communication: the logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Leach, E.R. (1968). Ritual. In D. Sills (Ed.), *International encyclopedia of the social sciences*. New York: Free Press, 520-526.
- Leach, E.R. (1961). Two essays concerning the symbolic representation of time. In E. Leach (Eds.), *Rethinking Anthropology* (pp. 124-136). London: The Athlone Press.
- Leloux-Opmeer, H., Kuiper, C., Swaab, H. & Scholte, E. (2016). Characteristics of children in foster care, family-style group care, and residential care: a scoping review. *Journal of Child and Family Studies*, 25(8), 2357-2371. DOI:10.1007/s10826-016-0418-5
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The raw and the cooked*. New York: Harper & Row.
- Litonjua, M.D. (2016). Spiritual, but not religious: untangling a seeming paradox. *International review of Modern Sociology*, 42(1), 21-44.
- Lofland, J. (1971). *Analyzing social settings. A guide to qualitative observation and analysis*. Belmont, MA: Wadsworth Publishing Company.
- Loue, S. (2017). *Handbook of religion and spirituality in Social Work Practice and Research*. New York: Springer.

- Lukken, G. (1999). *Rituelen in overvloed: een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Baarn: Gooi & Sticht.
- Luther, H. (1992). *Religion und Alltag: Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius-Verlag.
- Malaquias, S., Crespo, C. & Francisco, R. (2015). How do adolescents benefit from family rituals? Links to social connectedness, depression and anxiety. *Journal of Child and Family Studies*, 24(10), 3009-3017. DOI:10.1007/s10826-014-0104-4
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the western Pacific an account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. With a pref. by Sir James George Frazer*. [New York]: Dutton.
- Marcia, J.E. (1980). Identity in adolescence. In J. Adelson (Ed.), *Handbook of adolescent psychology* (pp. 109-137). New York: Wiley.
- Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for Western civilisation*. New York: Morrow.
- Menken-Bekius, C. (1998). *Rituelen in het individuele pastoraat. Een praktisch-theologisch onderzoek*. Kampen: Kok.
- Merriam, S.B. (1998). *Qualitative research and case study applications in education*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Miner, H. (1956). Body Ritual among the Nacirema. *American Anthropologist*, 58(3), 503-507. DOI:10.1525/aa.1956.58.3.02a00080
- Mortelmans, D. (2013). *Handboek kwalitatieve onderzoeksmethoden*. Leuven/Den Haag: Acco.
- Mulder, A. (2013). Op zoek naar zingevingsgerichte interactie in de jeugdzorg. *Psyche & Geloof*, 25(3), 167-182.
- Myerhoff, B. (1982). Rites of passage: process and paradox. In V. Turner (Ed.), *Celebration, studies in festivity and ritual* (pp. 109-135). Washington D.C. Smithsonian Institution Press.
- Nye, M. (2008). *Religion: the basics*. Oxfordshire: Roudledge.
- Preckel, F., Niepel, C., Schneider, M. & Brunner, M. (2013). Self-concept in adolescence: a longitudinal study on reciprocal effects of self-perceptions in academic and social domains. *Journal of adolescence*, 36(6), 1165-1175. DOI:10.1016/j.adolescence.2013.09.001
- Principe, W. (1983). Toward defining spirituality. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 12(2), 127-141. DOI:10.1177/000842988301200201
- Prins, M. (2008). Doe-het-niet-of-doe-het-zelf: Religie van jongeren en de gevolgen van individualisering. In C. van Troostwijk, E. van den Berg & L. Oosterveen (red.), *Buigzame gelovigen: essays over religieuze flexibiliteit* (pp. 84-93). Amsterdam: Boom.

- Quartier, T. (2011). *Die Grenze des Todes: ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten*. Berlin: Lit.
- Rankin, J.L., Lane, D.J., Gibbons, F.X. & Gerrard, M. (2004). Adolescent self-consciousness: longitudinal age changes and gender differences in two cohorts. *Journal of Research on Adolescence*, 14(1), 1-21. DOI:10.1111/j.1532-7795.2004.01401001.x
- Rappaport, R.A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reitz, S. (1997). Heb je nog een gaatje? De betekenis van de agenda. In H. de Jonge (red.), *Ons soort mensen. Levensstijlen in Nederland*. (pp. 23-47). Nijmegen: SUN.
- Rijksoverheid (2013). *Memorie van toelichting bij de Jeugdwet*. Den Haag: Ministerie van VWS & Ministerie van Justitie en Veiligheid.
- Rooijakkers, G.W.J. (2000). Vieren en markeren: feest en ritueel. In T. Dekker, H. Roodenburg & G. Rooijakkers (red.), *Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (pp. 173-230). Nijmegen: SUN.
- Sax, W.S. (2010). Ritual and the Problem of Efficacy. In W.S. Sax, J. Quack, & J. (reds). *The problem of ritual efficacy* (pp. 3-16). Oxford/New York: Oxford University Press.
- Scaer, R.C. (2017). The neurophysiology of ritual and trauma: cultural implications. In J. Gordon-Lennox (Ed.), *Emerging Ritual in Secular Societies: A transdisciplinary conversation* (pp. 55-67). London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.
- Schechner, R. (2007). Living a double consciousness. In C. Bell (Ed.), *Teaching ritual* (pp. 20-21). Oxford/New York: Oxford University Press.
- Schmied, G. (2002). *Friedhofsgespräche: Untersuchungen zum "Wohnort der Toten"*. Opladen: Leske & Budrich.
- Schnell, T. & Pali, S. (2013). Pilgrimage today: the meaning-making potential of ritual. *Mental Health, Religion & Culture*, 16(9), 887-902. DOI:10.1080/13674676.2013.766449
- Softing, G.H., Dyregrov, A. & Dyregrov, K. (2016). Because I'm Also Part of the Family. Children's Participation in Rituals After the Loss of a Parent or Sibling: A Qualitative Study From the Children's Perspective. *Omega – Journal of Death and Dying*, 73(2), 141-158. DOI:10.1177/0030222815575898
- Spradley, J.P. (1980). *Participant observation*. New York/London: Holt, Rinehart and Winston.
- Sterk, M. de (2008). Sprookjes in/en initiatierituelen. *Tydskrif vir letterkunde*, 45(2), 112-123. DOI:10.4314/tvl.v45i2.29832

- Strijbosch, E. en Greef, M. de (2014). Pedagogisch klimaat: meer dan sfeerbepalend. *Jeugd en Co.* 8(2). pp. 20-21. DOI:10.1007/s12449-014-0033-4
- Strijbosch, E.L.L. (2018). *Group work in progress. Exploring ways to build a positive group climate in residential care for 4-15 year old children* (PhD thesis UvA). Amsterdam: UvA.
- Taylor, C. (2010). *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Turner, V., Abrahams, R.D. & Harris, A. (1997). *The ritual process: structure and anti-structure*. New York: Routledge.
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- Turner, V. (1977). Process, system, and symbol: A new anthropological synthesis. *Daedalus*, 106(3), 61-80.
- Turner, T.S. (1977). Transformation, hierarchy and transcendence: a reformulation of van Gennep's model of the structure of rites of passage. In S. Moore & B. Myerhof (Eds.), *Secular ritual* (pp. 53-70). Assen: Van Gorcum.
- Turner, V.W. (1973). Symbols in African Ritual. *Science*, 179(4078), 1100-1105.
- Updegraff, K.A., Helms, H.M., McHale, S.M., Crouter, A.C., Thayer, S.M. & Sales, L.H. (2004). Who's the boss? Patterns of perceived control in adolescents' friendships. *Journal of Youth and Adolescence*, 33(5), 403-420. DOI:10.1023/B:JOYO.0000037633.39422.bo
- Valk, S. de, Kuiper, C., Helm, G.H.P. van der, Maas, A.J.J.A., Stams, G.J.J.M. (2016). Repression in Residential Youth Care: A Scoping Review. *Adolescent Res Rev* 1:195-216. DOI:10.1007/s40894-016-0029-9
- Van Dyke, C.J. & Elias, M.J. (2007). How forgiveness, purpose, and religiosity are related to the mental health and well-being of youth: A review of the literature. *Mental Health, Religion & Culture*, 10(4), 395-415. DOI:10.1080/13674670600841793
- Venbrux, E., Heessels, M. & Bolt, S. (2008). *Rituele creativiteit: actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*. Zoetermeer: Meinema.
- Vierwind, G. (2013). Gespreksethiek. Eerbied voor de ander als basis voor persoonlijke en professionele gespreksvoering. In M. Noordegraaf & G. Vierwind (red.), *Hulpverlening aan jeugd en gezin. Systeemgericht werken met adolescenten* (pp. 127-140). Bussum: Coutinho.
- Vlugt, I. van der & Jong, I. de (2005). *Verkeerde afslag? Eerdere ervaringen met steun en hulp van civielrechtelijk geplaatste jongeren in de JJI. Een praktijkgericht onderzoek*. Utrecht: Transact en Collegio.

- Waaijman, K. (2010). *Handboek spiritualiteit: vormen grondslagen en methoden*. Kampen: Ten Have.
- Whyte, W.F. (1993). *Street corner society: the social structure of an Italian slum*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell.
- Wolin, S.J. & Bennett, L.A. (1984). Family Rituals. *Family Process*, 23(3), 401-420. DOI:10.1111/j.1545-5300.1984.00401.x
- Zerubavel, E. (2006). *The elephant in the room: silence and denial in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.

Bijlagen

OBSERVATIELIJST

BIJLAGE 1

De participerende observaties in dit onderzoek zijn onder te verdelen in beschrijvende, gefocuste en selectieve fases.

Bij de observaties is gebruik gemaakt van de observatieleidraad van Merriam (1998). De leidraad beweegt zich van het in kaart brengen van de fysieke omgeving, naar het observeren van de aanwezige personen, naar het nauwgezet beschrijven van hun activiteiten en onderlinge interacties. Daarbij wordt ook op de tijdsdimensie (opeenvolging van interacties en gebeurtenissen) afgestemd en met non-verbale elementen gerekend (in deze studie vele interactierituelen). Ook de rol van taal en conversaties zijn bij Merriam belangrijk.

Mortelmans (2013, p. 298) vult het schema van Merriam aan en komt tot de volgende aandachtspunten, die bij dit onderzoek als leidraad voor observeren hebben gediend:

- | | |
|----------------|--|
| 1. Plaats | De fysieke plaats of plaatsen |
| 2. Actor | De mensen die aanwezig/betrokken zijn |
| 3. Activiteit | De reeks samenhangende dingen die mensen doen |
| 4. Object | Fysieke dingen die aanwezig zijn |
| 5. Actie | Alleenstaande acties van mensen |
| 6. Gebeurtenis | Een reeks samenhangende activiteiten die mensen doen |
| 7. Tijd | De sequentie van iets over de tijd |
| 8. Doel | De dingen die mensen proberen te bereiken |
| 9. Gevoel | De emoties die mensen voelen en uitdrukken |

Gelet op het onderzoeksdoel, het observeren van (handelings)rituelen, werd bij de gefocuste en selectieve observaties vooral afgestemd op de aandachtspunten 2 t/m 6. Naast het observeren van (non-verbaal) gedrag, vroeg het observeren van de vele (tafel)gesprekken veel aandacht. 'Wie zegt wat, tegen wie, op welke manier' (Mortelmans, 2013, p. 299).

Vier thema's rond ritueel gedrag

- Hoofdvraag 1 Hoe vind je het om in dit jeugdhuis te wonen?
Huisregels/gewoontes. Wat doe je voor jezelf om het hier naar je zin te hebben? Wat wil je je later blijven herinneren van hier? Welke herinneringen heb je nu van vroeger die je vasthoudt?
- Hoofdvraag 2 Wat vind je cool van andere jongeren?
Welk gedrag? Hoe moeten ze doen? Hoe moeten ze zijn? Wanneer hoor je erbij?
- Hoofdvraag 3 Waar word je blij van? Wat doe je bij nare dingen?
Uitzien naar leuke dingen / omgaan met tegenslag.
- Hoofdvraag 4 Wat hoort echt bij jou?
Kleding, gewoontes, meningen (geloof)
Op wie zou je willen lijken?
- Slotvraag: Als iemand mij vraagt: wat is die x voor een jongen of meisje? Wat zou jij dan een gaaf antwoord vinden?

Toelichting

1. Bij hoofdvraag 1 komen cyclische rituelen in beeld. O.a. indeling van de dag. Vragen naar 'zelf doen' en 'herinneringen' brengen wellicht ook andere, meer persoonlijke, rituelen in beeld.
2. Hoofdvraag 2 stemt o.a. af op de liminele fase. Typisch adolescentengedrag. Initiatierituelen. Interactierituelen. Ook: identiteitsvorming.
3. Bij hoofdvraag 3 mogelijk cyclische rituelen (feesten, waar kijk je naar uit) en crisisrituelen. Hoe omgaan met tegenslag en verdriet?
4. Verzamelvraag. Hoe ziet de jongere zichzelf? Wat is daarin belangrijk? (identiteitsvorming)

Procedure

Na vier weken observatie de jongeren tijdens de maaltijd vragen voor een interview. Nadruk op vrijwilligheid. Interview op momenten welke hen uitkomen. Afzien van interview na toezegging mag. Locatie: gesprekskamer in de woonvoorziening.

Vooraf aan het interview het kader van het onderzoek opnieuw uitleggen.
Opnieuw toestemming vragen.
Per hoofdvraag de gespreksplaat neerleggen. Tafelbel als spelelement introduceren. De jongeren kunnen op de tafelbel drukken als ze naar de volgende vraag willen of het gesprek willen beëindigen.
Verwachte duur van de interviews: 20 minuten.

JOUW JEUGDHUIS



(oorspronkelijk een foto van de eigen woonvoorziening)

HOE VIND JE HET OM HIER TE WONEN?

HOOFDVRAAG 1

COOL



WAT VIND JIJ COOL AAN ANDEREN?

HOOFDVRAAG 2

BLIJ EN VERDRIETIG



**WAAR WORD JE BLIJ VAN?
WAT DOE JE ALS JE VERDRIETIG BENT?**

HOOFDVRAAG 3

WIE BEN JIJ?



WAT HOORT ECHT BIJ JOU?

HOOFDVRAAG 4

Kader	Interviews met zeven pedagogisch medewerkers (drie om vier). Onderzoek naar (handelings)rituelen binnen drie leefgroepen van adolescenten in de residentiële jeugdhulp.
Doelgroep	Pedagogisch medewerkers uit de twee residentiële jeugdhulpinstellingen.
Afname interviews	Direct aansluitend aan de observatieperiode
Vorm en duur	Half gestructureerd interview. Duur: 1.5 uur.
Opbouw	Het interview is opgebouwd langs de lijnen van een ritueel repertoire: cyclische, initiatierituelen, crisisrituelen (rituelen met een spirituele dimensie) (vraag 1,2,3) Vraagstelling met open karakter. Sensitizing concepts.
Hoofdvragen	1. Welk zicht hebben de pedagogisch medewerkers op de aanwezigheid, plaats en functie van rituelen, c.q. geritualiseerd handelen zoals de adolescenten daar (onbewust) vorm aan geven? 2. Hoe gaan de pedagogisch medewerkers om met rituelen binnen de orthopedagogische basiszorg? Welke initiëren zij zelf? Hoe reageren ze op ritueel gedrag van de jongeren?
Start interview	Opnieuw uitleg over de aard van het onderzoek en doel van dit interview (zie hoofdvragen). Korte uitleg over rituelen. Werkdefinitie: rituelen zijn terugkerende handelingen met symboolwaarde.

INTERVIEWPROTOCOL Pedagogische Medewerkers Jeugdhulpinstellingen			
	Type vraag	Interviewvraag	Verdiepingsvraag
	Algemeen	Ik gaf net een brede definitie van rituelen en geritualiseerd gedrag. Kun je iets vertellen over wat jij daarvan ziet bij de jongeren en hoe jullie als pedagogisch medewerkers daarmee omgaan?	- Voorbeelden jongeren - Voorbeelden van begeleiding - Belang van aandacht voor rituelen?
o	Openingsvraag	Kun je vertellen waar jij als begeleider vooral op let als het gaat om het gedrag van de jongeren op de groep?	- individueel - in de groep - wat maakt dat je op dat gedrag let? - Voorbeelden
1	Cyclisch ritueel	Wat vind jij als begeleider vaste en belangrijke terugkerende momenten binnen deze jeugdhulpinstelling? Wat betekenen die voor de jongeren?	- Dag/Week/maand/jaar - Functie van concrete activiteiten/indeling - Rituele dimensie
		Zijn er terugkerende momenten van vieren/herdenken?	- voor iedereen - voor individuele jongere - voorbeelden
2	Crisis ritueel (waaronder rituelen met spirituele dimensie)	Hoe zie je dat de jongeren met persoonlijke tegenslag en moeiten omgaan? Wat zie je aan conflictsituaties op de groep, of aan crisis bij individuele jongeren? (individuele / sociale crisis)	- Beschrijving concrete situaties. - Herken je rituele aspecten?
		Hoe intervenieer je in die situaties? Welk doel beoog je daarmee?	- Ad hoc - Vaste protocollen / interventiepatronen? - Gebruiken jullie (bewust) rituele interventies?

3	initiatierituelen	Geven jullie aandacht aan binnenkomst en vertrek van jongeren?	- Hoe? - Doel? Achterliggende gedachte?
		De jongeren die hier wonen bevinden zich in: - de transitie van kind naar volwassene (adolescentie), en - leven hier in een niet-natuurlijke opvoedsituatie. Herken je bij hen gedrag dat jij voor deze situaties kenmerkend vindt?	- Individueel - Onder elkaar - T.a.v. pedagogisch medewerkers
4	Algemeen	Kun je enkele activiteiten noemen die populair zijn onder de jongeren?	- Wat maakt ze populair denk je? - Hebben de activiteiten een bepaalde functie? Willen jullie er iets mee bereiken?
		Hoe proberen jullie als begeleiders gedrag van jongeren te beïnvloeden?	- Spelen naar jouw inzicht rituelen daarbij een rol?
5	Observaties	Doorvragen op enkele observaties op de leefgroep	

Summary

Finding meaning in every day

A study on everyday rituals among adolescents in residential youth care

1. INTRODUCTION

This study describes the lives of adolescents and how they live together in voluntary residential youth care settings.

The research has been conducted within the context of *ritual studies*. It aims to contribute to scientific and practical knowledge of how rituals are practised within a number of age groups in residential youth care, and how professional educators approach this.

From the perspective of ritual, the importance of this research lies in the fact that a number of ritualistic repertoires are described that occur in modern-day society, in a community setting in which young people are living together at close quarters. From a societal and educational point of view the significance of this research is that it charts the daily life of these youngsters and how they live together. In the analysis and application, the (quality of) youth care is also factored in

The primary research question of this study is:

Which ritual acts occur within a number of specific behavioural areas in the daily living environment of three resident groups of adolescents in voluntary residential youth care; and what meaning and effect do these have?

The following secondary questions are addressed:

1. Which daily recurring rituals occur in the various groups, and what meaning and effect do these have?
2. Which initiation rituals can be distinguished among the adolescents, and what meaning and effect do these have?

3. Which rituals of a spiritual nature are practised by the adolescents when facing adversity or sadness, and what meaning and effect do these have for them?
4. What perspective do the teaching staff adopt to the rituals described? How do they relate to these, or how would they like to be able to relate to them?

The daily occurring rituals are discussed in Chapter 2. The initiation rituals are covered in Chapters 3 and 4; the rituals with a spiritual dimension are described in Chapter 5. The fourth (secondary) research question is integral to exploring all these rituals. Chapter 6 contains the conclusions and recommendations. This summary contains the conclusions and recommendations for each chapter.

Theoretical framework, research location and research method

There is no consensus on what exactly constitutes a ritual act, or on the definition of the ritualistic aspect of an act. The concept used in this research is consistent with a broadly developed understanding of ritual within the context of *ritual studies*. Ritual acts are typically recurring acts with a symbolic value. These acts are seen as being on a continuum from weak to strong in ritualistic character. Acts are not 'either ritualistic or not'. Rather, they are ritualistic in character to a greater or lesser degree. Weak rituals occur in various everyday actions: from exchanging greetings, to the profile one adopts within a group. Strong rituals are reserved for special occasions, such as farewell ceremonies conducted according to an appropriate protocol or saying prayers.

The study was conducted within the context of three groups of adolescents in two residential youth care facilities. The youngsters live in the facility on a voluntary basis. In this respect, 'voluntary' means with the consent of parent(s) or guardian(s). A frequent reason for admission to residential youth care is to prevent a threatened disruption to psychosocial development. Daily supervisory care for the residents is provided by professional educators (teaching staff). Each group comprises six adolescents.

The research method involves participating observation and conducting semi-structured interviews. The researcher was present as a guest and participating observer in both facilities twice a week for six consecutive weeks. After four weeks of observation, 13 youngsters from both facilities (six and seven, respectively) were interviewed. Interviews were also conducted with

seven of the teaching staff from both organisations (three and four, respectively).

This is an explorative, qualitative, small-scale study conducted in two facilities for residential youth care. The research results and conclusions should be seen in this light. The study applies the principle of inferential generalization. By analogy, certain outcomes may be transferred to other contexts. Where the results of this study are consistent with other research, this has been stated. Moreover, recommendations for further and more detailed research have been put forward.

2. DAILY RITUALS

Fixed daily rituals create order in everyday life. Rituals function as a bridge to switch from one phase in the day to the next. Breakfast as a morning ritual, for instance, helps in transitioning from the intimacy and rest of night-time to the busyness of daily life in the outside world. Similarly to collective rituals, daily rituals evoke a sense of belonging and of shared values and standards. By sharing a daily meal, for instance, the participants experience a sense that they somehow belong together. The manner in which the meal is eaten conveys the message: 'this is who we are'. In this way, rituals effect both group formation and identity formation. Accordingly, there is something compelling about the rituals - a certain script that 'has to be followed'. In order to belong to a group, you are expected to share certain habits or preferences with the others. Anyone who ignores such a construct as 'these are our ways', risks being expelled from the group or ignored.

Examples may be family rituals that are passed down through the generations. This tradition lends the rituals an extremely powerful, existential dimension. Participants are not always aware of the origin of such family rituals, but breaking with them causes conflict. Adjusting to or having to join a completely different ritualistic context than the one in which one has learned to understand oneself, can evoke feelings of abandonment or resistance.

In both facilities for residential youth care, seven similar, daily recurring rituals were encountered and analysed. These were: breakfast, transfer exchange (communication during staff changeover), tea break, main meal, room time (the adolescents have to spend one hour in their own room), evening TV and bed time. The differences in the form these rituals take and the interactions within them are largely shaped by the educational ap-

proach employed. In one of the facilities, there is considerable room for initiative and independence. The other facility adopts more disciplined approach. Likewise, the different vision and engagement of individual teaching staff members has a considerable influence on the form and content of a number of these rituals.

Analysis of the various rituals shows that the type of educational approach applied can lead to differences between them. The analysis examines five out of a total of six premises that are broadly recognised in the literature as required for a healthy learning environment. In the rituals 'breakfast', 'tea break' and 'main meal' the chief educational premises are 'emotional support and responsiveness', 'autonomy and space' and 'creating structure and boundaries'. For the rituals 'evening TV' and 'bed time', the main principles are 'autonomy and space', 'creating structures and boundaries' and 'monitoring interactions'. The rituals 'transfer exchange' and 'room time' show that the main educational premises applied are 'creating structure and boundaries' and 'providing information and explanation'.

Conclusions

Because daily life in residential youth care cannot be reduced to a method, earlier research has concluded that it constitutes a difficult subject to refer to for the development of vision and quality. By contrast, however, this study concludes that the form and content of daily rituals - which together make up a substantial proportion of daily life - are indeed suited to being drawn on for the development of vision and quality. Is the educational vision of the organisation discernible in a concrete way within the rituals concerned?

The sixth requirement for a healthy learning environment concerns respecting the loyalty of the adolescent vis á vis his or her parents. This premise applies chiefly outside the rituals studied. That said, the results of this research have given rise to the recommendation of a seventh premise: 'recognition of the particular nature and power of family rituals during the child's upbringing'. These rituals have contributed to the adolescents' formation and have shaped how they come to understand themselves and the world around them. Both a concrete acknowledgement of these rituals and an understanding of the consequences of disruption to them (on account of being in residential youth care) is of importance. Sometimes unruly behaviour in the facility can be understood from this perspective and can be taken into account in the care provided.

3. INITIATION RITUALS

Classic initiation rites take place in small tribal settings and pre-industrial societies. In these communities, the adolescents are subjected to a pre-ordained, prescribed ritual, which marks the transition to adulthood. After the ritual is completed, the young person is acknowledged by the tribe or group. The shared values and standards and the limited number of adult roles in these small-scale societies make this possible. However, in modern societies there is greater fragmentation of values and standards and there are many possible adult roles that co-exist simultaneously. Therefore, the number of initiation rituals that are widely recognised in society (or even compulsorily prescribed) has been drastically reduced.

The initiation rituals described in this study are characteristic of the stage the adolescents are at: they are undergoing a transition from childhood to adulthood. Many of the rituals observed are 'weak' rituals, or rituals that are more or less ritualistic in nature. In addition, a number of 'strong' rituals have been recorded.

The observed and analysed ritual behaviours among the adolescents are contained in a repertoire. The repertoire has been subdivided into three thematic categories, with each category consisting of two clusters of actions. The category 'personal/individual action' contains the clusters 'presenting oneself' and 'offering resistance and opposition'. The category 'social/mutual' contains the clusters 'establishing and maintaining contact' and 'expressing and seeking appreciation'. The category 'institutional/the facility' contains the clusters: 'completing institutional tasks' and 'saying goodbye'. These six action clusters contain a total of 18 behavioural patterns, which are expressed in a multitude of different forms (actual behaviours). Clusters, patterns and forms of expression have been analysed using a theoretical framework. A table containing an overview of the entire ritualistic repertoire encountered is displayed in par. 4.5 (table 4.5).

Reflecting on their own (ritual) behaviour, the youngsters list two essential ideals that they aspire to. These ideals are: 'to become a good person' and 'to be your own person'. To these young people, being your own person means being independent and having the courage to make your own choices.

They placed the most emphasis on 'being independent'. The observed data in this study were further analysed from this latter perspective. The quest for independence appears to be accompanied by conflict inducing behaviour (for example as a result of confrontation with educational staff) and feelings of insecurity. This leads to forms of profound solidarity and spontaneous community spirit - also known as spontaneous communi-

tas (V.Turner). Where there is conflict, the youngsters tend to correct each other and themselves.

The young people compliment one another regularly for behaviours relating to growth towards independence. This is chiefly the case for experimental behaviours; for individual achievements and forms of expression; and when they have the space to show initiative and proceed to forms of self-management. The latter instance tends to occur when educational staff intervene little or not at all, or are absent.

Three of the six principles outlined above constitute appropriate frameworks for teaching staff to deal with adolescents who seek independence through ritualised behaviour. These principles for a healthy learning environment are: offering autonomy and space, creating structure and boundaries and monitoring interactions.

Conclusion

The growth in independence among the youngsters is accompanied by experimental behaviour and causing conflict. At the same time, the youngsters call each other to order. This research leads to the conclusion that it is important for the young people to have a certain degree of autonomy and space, even for experimental and conflict inducing behaviour. It is important that the premise 'creating structure and boundaries' does not lead to an approach in which the living environment is dominated by rules and regulations.

Likewise, this study concludes that it is important that 'offering autonomy and space' should apply to both how the adolescents organise their own living space (greater freedoms and more responsibility for their own lives) and to how (adult) responsibilities are delegated within the organisation.

4. RITUALS WITH A SPIRITUAL DIMENSION

Rituals with a spiritual dimension are understood here to mean both religious and non-religious forms of expression.

This study is in line with a definition of the concepts religion and spirituality to which the search for meaning is central. Research has shown that adolescents seek new meaning in their experience of life and that their own spiritual experiences increase. In fact, adolescence has been called a period of spiritual awakening. In the interviews conducted during this research,

the youngsters report that they use rituals with a spiritual dimension during times of adversity and sadness.

The ritual actions reported by the youngsters are: holding objects (e.g. hugging photos), visiting graves (of deceased loved ones) and praying. The rituals are contained in a ritual repertoire, in which a number of orientations can be distinguished: a material, extrinsic, intrinsic and self-transcending orientation.

The young people perform these spiritually laden rituals when suffering adversity or sadness, and largely when alone. They relate what they experience at these times, such as finding support, courage and renewed energy, and even being 'heard by' or 'having contact with' a deceased person or with God. Those who say they believe in 'another reality' (intrinsic orientation) are most likely to report experiences of self-transcendation. Conversely, one of the youngsters speaks of experiences of self-transcendation which lead her to believe in 'another reality' (God).

In the interviews with the teaching staff, it was clear that the majority - with few exceptions - were aware that the adolescents use spiritual rituals to deal with adversity and sadness. For none of the staff was this, however, a reason to broach this subject in coaching talks with the youngsters. One of the reasons given was that this would not be in keeping with their own intrinsic orientation. One of the staff also suggested that this could reflect a parallel process, because among the teams of teaching staff, the value and experience of (their own) personal spirituality was not spoken of.

Conclusions

Other research, to which this study refers, shows that adolescents in residential youth care have a need for 'real talk' with their supervisors. One might also expect the teaching staff to take a professional interest in the support resources used by the adolescents in times of adversity and sadness. Despite the limited scope of this research, if it reflects a broader reality, it is recommended that the themes of 'adolescent personal spirituality' and 'how to approach this' should be discussed by teaching staff within their teams. It is also advisable that this topic should be included in the professional training programmes of organisations for residential youth care.

5. FINALLY

The title of this study is 'Finding meaning in every day'. Seeking meaning and purpose in 'things' and in 'one's own life' is not an esoteric activity, reserved for special occasions. It is part of everyday life, and can be found in the most apparently trivial actions and forms of expression. This has been borne out by this research. Moreover, giving meaning to life is not a solo activity. Being seen and acknowledged gives youngsters a reason to get up in the morning. Appreciation of the daily ritualistic quest by young people for meaning and purpose, for who they are and want to become, cannot be bought. It is what colours their day with hope and perspective. It is how every day has meaning and how adolescents can feel positive about each day.

Over de auteur

Gert Vierwind (1959) werd geboren in Putten, Nederland. Na afronding van de Hogere Beroepsopleiding Maatschappelijk Werk en Dienstverlening te Ede (1982) was hij vijftien jaar werkzaam als hulpverlener. Eerst een aantal jaar bij het Leger des Heils in de binnenstad van Amsterdam, daarna bij een instelling voor Algemeen Maatschappelijk Werk te Harderwijk. In 1998 rondde hij zijn doctoraalstudie Theologie af aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, hoofdvak Godsdienstwijsbegeerte. Vanaf 1997 werkt hij als docent filosofie en ethiek aan de Christelijke Hogeschool Ede. Hij is verbonden aan de bacheloropleiding Social Work en de masteropleiding Contextuele Benadering. Als lid van het Lectoraat Jeugd en Gezin doet hij onderzoek naar zingevingsvragen in relatie tot het sociaal werk.

