

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

BAUKJE PRINS

(HOE) BESTAAT CULTUUR?

Krisis, 2013, Issue 2

www.krisis.eu

Als forens neem ik regelmatig de trein van Amsterdam naar Den Haag. Op een ochtend staat een Marokkaans uitziende jongen in het gangpad naast mij een krantje te lezen. Verdiept in mijn eigen lectuur merk ik hem nauwelijks op. Totdat bij station Schiphol zijn hand plotseling een tas weggrist op de bank voor me, en hij zich vliegensvlug uit de voeten maakt. Het slachtoffer, een Amerikaans-Aziatische vrouw, slaakt een kreet van schrik: 'My wallet!' De diefstal is nog maar net tot me doorgedrongen, of er springt een andere Marokkaans uitziende jongen op die ook richting uitgang rent. Het is eruit voor ik er erg in heb: 'Hé, hoor jij er ook bij?!' Hij houdt abrupt halt: 'Teringwif! Ik probeer hem juist te pakken!' Dan vervolgt hij zijn weg om even later onverrichter zake terug te keren, en me onmiddellijk weer aan te spreken: 'Mijn excuses mevrouw...' Ik voel me minstens zo beschaamd: 'Nee, nee, sorry, het was mijn schuld...' Hij ploft naast me neer. We putten ons uit in wederzijdse excuses, adviseren en troosten de beroofde toeriste, en met het hoofdgedoekte meisje aan de andere kant van het gangpad delen we ervaringen over laffe zakkenrollers en sluwe tasjesdieven. We stappen uit bij station Hollands Spoor, en voegen ons in de stroom van studenten en medewerkers richting De Haagse Hogeschool.

Zo werd ik onlangs geconfronteerd met de volle breedte van wat tegenwoordig het 'Marokkanenprobleem' heet. De volle breedte van dat probleem behelst namelijk niet alleen de oververtegenwoordiging van Marokkaans-Nederlandse jongens in de criminaliteitsstatistieken. Het bestaat ook uit het besef van andere Marokkaanse Nederlanders zoals deze Haagse studenten dat zij op het wangedrag van deze jongens worden aangekeken. En uit de ontnuchterende ervaring van autochtone Nederlanders zoals ik dat, hoe onbevooroordeeld we ook proberen te zijn, we op onbewaakte ogenblikken ons toch door negatieve stereotypen over andere culturen laten leiden.

De laatste vijftien jaar is het debat over integratie van immigranten steeds meer geobsedeerd geraakt door het fenomeen cultuur: de cultuur van niet-westerse en moslimmigranten werd het probleem, een duidelijk verhaal over de Nederlandse cultuur de oplossing. Maar het is maar zeer de vraag of al die aandacht voor cultuur bijdraagt aan de verbetering van onze onderlinge verhoudingen. Culturen zijn tenslotte geen vaststaande en onveranderlijke entiteiten, maar complexe verzamelingen van opvattingen, gewoonten en praktijken die bovendien constant veranderen. Zoals de cultureel antropoloog Gerd Baumann het eens formuleerde: 'All culture to be had is culture in the making' (1999: 95). Bovendien is er sprake van wisselwerking: een cultuur vormt de identiteit van individuen, maar individuen dragen ook bij aan de ontwikkeling van hun cultuur. Ook Clifford Geertz wees op deze januskop, toen hij cultuur definieerde als 'webs of significance, spun by man but holding him captive at the same time' (1973: 5). Dergelijke constructivistische benaderingen van cultuur hebben oog voor processen van verandering en menging, van creolisering en hybridisering, en doen daarmee recht aan wat Steven Vertovec benoemde als de 'superdiversiteit' van de hedendaagse grootstedelijke samenleving (Vertovec 2007; zie ook Crul e.a. 2013, Prins 2013).

Maar wat voor zin heeft het om nog van (afzonderlijke) culturen te spreken wanneer die culturen constant veranderen, er steeds meer subculturele mengvormen ontstaan en mensen zelf bepalen welke opvattingen, gewoonten of praktijken ze zich eigen maken en van welke ze afstand nemen? Kunnen we het woord 'cultuur' dan maar niet beter afschaffen? Sommige antropologen trekken deze conclusie. In plaats van het gedrag

van individuen te interpreteren in het licht van hun cultuur, pleit Lila Abu-Lughod bijvoorbeeld voor een benadering die zij ‘tactisch humanisme’ noemt. Onderzoekers behoren in hun studie van het leven van andere culturen ervan uit te gaan dat bijvoorbeeld Egyptische bedoeïenen-vrouwen of Afghaanse boeren hun leven precies zo leiden als wij zelf (hoogopgeleide westerlingen) denken dat we doen: niet als automaten die geprogrammeerd zijn om bepaalde culturele of sociale rollen te spelen, maar als mensen die zich regelmatig afvragen wat ze met hun leven willen, die soms uitgesproken meningen hebben, kunnen genieten van goed gezelschap, maar ook rouwen om het verlies van een dierbare (Abu-Lughod 1993: 27-31).

Toch moet je erkennen dat ook al zijn we allemaal mensen, ons dat nog niet tot leden van één universele gemeenschap maakt. Sterker nog, misschien heeft Michael Walzer wel gelijk wanneer hij stelt dat ‘[t]he crucial commonality of the human race is particularism: we participate, all of us, in thick cultures that are our own’ (1994: 83). Onze culturen helpen ons om oordelen te vormen die richting geven aan ons handelen: oordelen over goed en kwaad, mooi en lelijk, normaal en afwijkend. Culturen helpen ons dus precies om boven onze natuurlijke conditie uit te stijgen, om ons leven *als mens* vorm te geven.

Voor een buitenstaander lijkt een cultuur op een complex maar coherent geheel van overtuigingen, praktijken en dingen. Maar naarmate je een cultuur beter leert kennen, verdwijnt die coherentie naar de achtergrond en word je je steeds meer bewust van de complexiteit en dynamiek van een cultuur, van de grote verschillen tussen individuen, sociale klassen, generaties, regio’s en leefstijlen die er binnen die cultuur bestaan. Met andere woorden: hoe verder weg een cultuur is hoe beter we haar zien, hoe meer we haar naderen hoe meer haar contouren vervagen.

Toch kunnen we aan deze paradox ontsnappen, en wel wanneer we een cultuur beschouwen als een *levensvorm*, oftewel een *stijl* van leven (zie ook Koenis 2004: 53-54). Een stijl is aan de ene kant direct herkenbaar, aan de andere kant houdt ze altijd iets ongrijpbaars. Zoals een kenner onmiddellijk de unieke stijl herkent van zijn favoriete schilder, songwriter of voetballer, zo weten ‘ingewijden’ in de autochtoon-Nederlandse of Marok-

kaans-Nederlandse cultuur uit een grote groep van hen onbekende mensen meestal feilloos hun cultuurgenoten eruit te pikken. Dat doen ze op basis van subtiele tekens: een manier van kleden, een lichaamshouding, een tongval, een oogopslag. Het zijn aspecten van wat Pierre Bourdieu *habitus* noemde: de manier waarop individuen, elk op eigen wijze, hun cultuur belichamen, incorporeren – als ‘embodied history, internalized as a second nature’ (Bourdieu 1990: 56).

Net als bepaalde stijlen van schilderen, dichten of voetballen zijn culturen alleen te onderzoeken en te evalueren door ze te ontbinden in de factoren waaruit ze zijn samengesteld: de gewoonten, tradities, rituelen, praktijken, waarden en normen, gebruiksvoorwerpen en producten waarmee de ene (etnische, nationale, beroeps- of bedrijfs)cultuur zich onderscheidt van de andere. Tegelijkertijd is elke cultuur als levensvorm zowel *meer* als *minder* dan de som van deze factoren.

Een cultuur is *meer* dan al haar ingrediënten bij elkaar, zoals een schilder-stijl meer is dan een lijst van kenmerken als kleurgebruik, penseelvoering, sfeertekening en thematiek. Het is immers pas het geheel dat een bepaalde stijl herkenbaar en uniek maakt. De filosofe Hannah Arendt gebruikte in dit opzicht een verhelderend onderscheid. Op de vraag *wat* iemand is, zo stelde ze, kun je antwoorden met een opsomming van eigenschappen. Barack Obama is bijvoorbeeld vader van twee dochters, afgestudeerd aan de Harvard Law School, Amerikaans staatsburger, voormalig opbouwwerker, half Keniaans, de vierenveertigste president van de VS, enzovoort, enzovoort. Maar hoe lang de lijst ook wordt, ze geeft ons nooit een beeld van de persoon Barack Obama, van *wie* hij is. Van de unieke identiteit van een mens krijgen we volgens Arendt alleen een indruk door zijn woorden en daden, door wat hij in de wereld teweegbrengt (Arendt 1994 [1958]). Barack Obama kunnen we beter leren kennen door de (auto)biografische verhalen die er over hem zijn gepubliceerd, door zijn optreden in de media of, beter nog, door hem in levende lijve te ontmoeten. Kortom: een opsomming van kenmerken geeft wel kennis over het *wat* van een cultuur, maar om werkelijk een indruk te krijgen van de uniciteit en complexiteit van een cultuur hebben we verhalen nodig, *thick descriptions* die het je mogelijk maken om je in die andere wereld te verplaatsen: ‘You put yourself in [culture’s] way and it bodies forth and enmeshes you’ (Geertz 1995: 44).

Maar een cultuur is tegelijkertijd ook *minder* dan de som van haar delen. De cultuur van een bepaalde groep bestaat namelijk niet op dezelfde manier als de gebruiken, regels, rituelen en artefacten van die groep bestaan. Suggesteer je dat dat wel zo is, dan maak je een categoriefout. Zo begaat iemand een categoriefout wanneer hij na een rondleiding langs de verschillende locaties van De Haagse Hogeschool de vraag stelt: dat zijn prachtige gebouwen, maar waar is nu de hogeschool? Hij heeft dan niet begrepen dat een hogeschool niet een (concreet) gebouw is, maar een (meer abstracte) institutie. Als een ingewikkeld geheel van gebouwen, geldstromen, mensen, meubilair, roosters en regels is een institutie *meer* dan de som van al haar onderdelen. Maar ze is tegelijkertijd ook *minder* – namelijk voor zover je haar niet kunt aanwijzen zoals je die gebouwen, mensen en roosters kunt aanwijzen.

Zo is ook ‘cultuur’ de abstracte verzamelterm voor een complex geheel van gebruiken, regels, rituelen en artefacten van een bepaalde groep. De cultuur van die groep laat zich niet op dezelfde manier observeren en beschrijven als die gebruiken, regels, rituelen en artefacten zich laten observeren en beschrijven. ‘De Nederlandse cultuur’ bestaat bijvoorbeeld niet op dezelfde manier als het koken van spruitjes, verjaardagsrituelen of de gelijkberechtiging van homoseksuelen.

In de context van het debat over integratie krijgt deze vaak gemaakte categoriefout ten aanzien van cultuur een extra lading. Niet alleen wordt nogal eens de suggestie gewekt dat de cultuur van een bepaalde groep op dezelfde (concrete) manier bestaat als de specifieke opvattingen, gewoonten en praktijken van die groep; vaak wordt de cultuur van een groep ook nog eens opgevat als de onderliggende *oorzaak* van de opvattingen, gewoonten en praktijken van de leden van een groep.

In die zin zijn er opmerkelijke overeenkomsten tussen de manier waarop we tegenwoordig spreken over psychische stoornissen en de manier waarop we spreken over (andere) culturen. Het *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (DSM) erkent momenteel zeker 350 psychische stoornissen. Elk diagnostisch label uit het DSM staat voor een bepaald patroon van afwijkende gedragingen. Een psychiater mag iemand bijvoorbeeld diagnosticeren met ADHD (*attention deficit hyperactivity disorder*) wan-

neer die persoon een bepaald tekort aan aandacht en/of een te veel aan activiteiten vertoont. Etiketten als ADHD, autisme of asperger zijn dus niets anders dan de beschrijving van een bepaald complex patroon aan (storende, afwijkende) gedragingen; over de onderliggende oorzaken van dat problematisch gedrag zeggen deze benamingen niets. Toch is dat volgens psychologe Trudy Dehue wel hoe we deze labels vaak gebruiken: als benamingen van een onderliggende ziekte, van een ‘dieperliggende’ afwijking waarvan de problematische gedragingen de symptomen zijn waarin die ziekte ‘tot uitdrukking’ komt (Dehue 2011). In dit soort redeneringen is volgens Dehue sprake van een onterechte verdinglijking (een ‘reïficatie’) van wat feitelijk een relationele constellatie is. Veel psychische stoornissen ‘bestaan’ alleen maar voor zover bepaalde gedragspatronen als afwijking van de norm worden gezien, als storend worden ervaren. Het is, stelt Dehue, alsof je beweert dat iemand die klein is lijdt aan KL (Korte Lichaamslengte), hetgeen tot uitdrukking komt in een symptoom als ‘tegen iemand opkijken’. Mensen ‘zijn’, met andere woorden, klein voor zover hun lengte afwijkt van wat we beschouwen als een normale lengte. Analooq hieraan ‘bestaat’ een cultuur voor zover de opvattingen, gewoonten en praktijken van een bepaalde groep anders zijn dan die van andere groepen. Gaat het om een minderheidsgroep, dan wordt haar cultuur door de meerderheid bovendien als afwijkend beschouwd, als storend ervaren.

Wat betekenen deze inzichten nu voor ons denken en spreken over integratie? Ze geven ten eerste aan dat wanneer we uitspraken doen over bijvoorbeeld ‘de’ Nederlandse of ‘de’ Antilliaanse cultuur, we ons moeten realiseren dat we slechts een samenvattende beschrijving geven van een complex geheel aan factoren, dat we niet mogen verwarren met een dieperliggende essentie (als een ziekte) waarvan die factoren een uitdrukking (als de symptomen) zijn. Daaruit volgt dat het geen enkele zin heeft om zich de vraag te stellen of ‘een cultuur’ (moreel) beter of minder, superieur of inferieur, is vergeleken met andere culturen. In een werkelijk transculturele dialoog daarentegen neem je samen een bepaalde *traditie* of *praktijk* onder de loep, en ga je vervolgens na hoe rechtvaardig of hoe waardevol deze is. Of je bespreekt een bepaalde *visie* op de samenleving, en gaat vervolgens in gesprek over bijvoorbeeld de mate waarin deze visie meer hiërarchische of meer egalitaire verhoudingen bevordert, en wat de

voor- en nadelen daarvan zijn. Kortom: ‘een cultuur’ is alleen zinvol te onderzoeken en te evalueren door haar te ontbinden in factoren.

Een tweede conclusie is dat we het bijvoeglijk naamwoord of bijwoord ‘cultureel’ zo veel mogelijk zouden moeten vermijden. We kunnen constateren dat het bij Surinaamse gezinnen de gewoonte is om in huis je schoenen uit te doen, of dat Nederlanders gehecht zijn aan de traditie van Sinterklaas. Maar wat voegt de mededeling dat het gaat om een *culturele* gewoonte of traditie aan deze beweringen toe? Niets anders dan de suggestie dat die gewoonte of traditie *veroorzaakt* zou worden door een onderliggende Surinaamse of Nederlandse cultuur. Maar daarmee maken we de categoriefout te denken dat een cultuur iets is wat ‘dieper’ ligt, terwijl het niet meer is dan een verzamelterm voor het complexe geheel van opvattingen en gedragingen van een bepaalde groep. In een recent verkiezingsprogramma van de VVD stond de volgende ferme zinsnede: ‘Cultureel bepaald geweld als genitale verminking, eerwraak, ontvoering of achterlating wordt opgespoord en zwaar bestraft’ (VVD 2010: 35). Het enige wat de toevoeging ‘cultureel bepaald’ hier doet is dat ze onderscheid maakt tussen ‘gewone’ misdrijven zoals bankovervallen of verkrachtingen die ook door leden van de meerderheid worden gepleegd, en misdrijven waaraan vooral leden van bepaalde immigrantengroepen zich schuldig maken. De toevoeging ‘cultureel bepaald’ aan misdrijven als eerwraak of ontvoering is even overbodig (of even informatief) als wanneer we bankovervallen of verkrachtingen ‘cultureel bepaald’ zouden noemen. In alle gevallen gaat het om handelingen die anderen geweld aandoen. En dat alleen is voldoende reden om dergelijke daden – ‘cultureel bepaald’ of niet – te veroordelen.

Baukje Prins is filosoof en lector Burgerschap en Diversiteit aan De Haagse Hogeschool. Ze was redacteur van *Krisis* van 1990 t/m 1997 en publiceerde onder meer *Voorbij de onschuld. Het debat over integratie in Nederland* (2004) en *Superdivers! Alledaagse omgangsvormen in de grootstedelijke samenleving* (2013). Ze werkt nu aan de afronding van een boek over de levensverhalen van haar Friese en Molukse klasgenoten uit de jaren zestig.

Literatuur

Abu-Lughod, L. (1993) *Writing women's worlds. Bedouin stories*. Berkeley: University of California Press.

Arendt, H. (1994 [1958]) *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming*. Amsterdam: Boom.

Baumann, G. (1999) *The multicultural riddle. Rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York en Londen: Routledge.

Bourdieu, P. (1990) *The logic of practice*. Cambridge: Polity Press.

Crul, M. e.a. (2013) *Superdiversiteit. Een nieuwe visie op integratie*. Amsterdam: VU University Press.

Dehue, T. (2011) ‘Ik maak drukte want ik ben een druktemaker. De medicalisering van “ongewenst” gedrag’. *De Groene Amsterdammer*, 3 november: 30-33.

Geertz, C. (1993) *The interpretation of cultures*. Londen: Fontana Press.

Geertz, C. (1995) *After the fact. Two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Koenis, S. (2002) ‘De secularisatie en politisering van cultuur’. In: J. Lucassen en A. de Ruijter (red.) *Nederland multicultureel en pluriform? Een aantal conceptuele studies*. Amsterdam: Aksant: 47-84.

Prins, B. (red.) (2013) *Superdivers! Alledaagse omgangsvormen in de grootstedelijke samenleving*. Delft/Den Haag: Eburon/De Haagse Hogeschool.

Vertovec, S. (2007) ‘Super-diversity and its implications’. *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): 1024-1054.

VVD (2010) *Orde op zaken. Verkiezingsprogramma 2010-2014*. Zie: http://www.parlement.com/9291000/d/2010_vvd_verkiezingsprogramma.pdf [geraadpleegd op 23 april 2013]

Walzer, M. (1994) *Thick and thin. Moral argument at home and abroad*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0). Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.