

Hoe 'buitenstaanders' 'gevestigden' werden

*Een kwalitatief onderzoek naar interculturele verhoudingen in de Burgemeesterwijk
en de Steendijkpolder*



Naam:

Studentnummer:

Specialisatie:

Opleiding:

Datum:

Iliass Elhadioui

274368

**Master Grootstedelijke Vraagstukken en
Beleid**

Sociologie – Erasmus Universiteit

Rotterdam

29 November 2006

Begeleider 1:

Begeleider 2:

Prof. dr. J. Burgers

Dr. W. Schinkel

Dankwoord

Voor u ligt een onderzoek naar interculturele verhoudingen. Steeds meer stadswijken hebben in etnisch-cultureel opzicht een heterogeen karakter gekregen. Dit betekent dat het aandeel etnische minderheden groeiende is én dat die categorie etnische minderheden steeds gedifferentieerder wordt. Daar waar het Nederlandse landschap een aantal decennia geleden qua etniciteit relatief overzichtelijk was – deze bestond hoofdzakelijk uit autochtonen, Turken, Surinamers, Marokkanen, Antillianen, Indonesiers en Chinezen -, is dit landschap vandaag de dag, als gevolg van economische, culturele en politieke globalisering, meer gefragmenteerd, diffuus en divers geworden. De dynamiek die het product is van deze nieuwe context – een bepaalde verstandshouding *tussen* de etnische ‘groepen’ – is het object van studie in dit onderzoek.

De complexiteit van het onderzochte onderwerp – het proces van interculturaliteit: het ‘tussen’ – is enerzijds een uitdaging geweest en heeft mij gedurende mijn studie voortdurend weten te voeden. Die voeding heeft alleen maar kunnen bestaan omdat het onderwerp dichtbij het hart ligt. In die zin is deze master thesis een product van jarenlange persoonlijke confrontaties met het onderwerp. Anderzijds vormen nou juist exact die complexiteit en persoonlijke betrokkenheid bij het onderwerp de redenen dat de voeding soms teveel werd.

Op die momenten zijn er vele mensen geweest, van ver en van dichtbij, die mij de energie, de begeleiding, de motivatie en soms de liefde hebben geschonken waardoor ik in staat ben geweest de studie sociologie en deze master thesis af te ronden. Het is onmogelijk om al deze personen en instanties één voor één te noemen, maar mijn respect en dankbaarheid gaat uit naar al deze mensen. Toch wil ik hier de ruimte nemen om een aantal van deze mensen in het bijzonder te bedanken.

Zo zijn er twee docenten die op twee cruciale momenten in mijn leven vertrouwen hebben gehad in mij terwijl ik dat zelf niet had. Door dat vertrouwen heb ik uiteindelijk de universiteit kunnen bereiken. Harry Timmermans, de schooldirecteur van de Kardinaal Alfrink School, die zelfs een geschil met zijn collega’s ervoor over had om mij een vwo advies te geven terwijl de andere docenten mij maximaal een mavo-havo advies wilden toekennen. Dan is er Cees Blok, een nederige docent filosofie en godsdienst, die in 4 vwo het voor mij verboden verklaarde om over te stappen naar de havo. Zonder deze cruciale momenten was ik waarschijnlijk niet geweest waar ik nu ben. Mijn dank hiervoor.

Dan zijn er de begeleiders voor deze thesis. In wetenschappelijk opzicht waren dit Prof. dr. Jack Burgers en dr. Willem Schinkel. Tijdens de inspirerende colleges van Jack Burgers heb ik het idee voor deze thesis theoretisch in elkaar geknutseld. Hij heeft mij geleerd dat grote verhalen pas mooi zijn als ze inzichtelijk gemaakt kunnen worden door kleine, alledaagse voorbeelden. Bij het veldwerk heeft deze uitspraak van hem mij voortdurend gestimuleerd om op zoek te gaan naar de kleine momenten. Dan is er Willem Schinkel die ik dubbelop moet bedanken. Niet alleen heeft hij me begeleid voor deze thesis maar ook heeft hij zich enorm ingezet voor mijn aanvraag voor een promotie-onderzoek. Die is mede dankzij deze inzet binnen. Ik ben er dan ook trots op dat ik de komende jaren begeleid mag worden door een

theoreticus als Willem Schinkel, die ‘door heeft dat er ook nog een sociologie is buiten de polder’, zoals hij zelf eens heeft gezegd. Ik dank jullie voor de goede begeleiding.

In financieel en organisatorisch opzicht ben ik dank verschuldigd aan Joost Mayer, Frank Olsthoorn en Ismael Elhadioui van woningbouwcorporatie Maasdelta en Bart Godthelp van de gemeente Maassluis. Zij hebben als opdrachtgevers voor dit onderzoek op alle momenten van het onderzoek de volledige vrijheid, ruimte en data geschonken. Zij zijn het levende bewijs van het feit dat er genoeg mensen ‘in het veld’ zijn die een enorme interesse en eerbied hebben voor wetenschappelijke resultaten. Dan zijn er Stichting Ummah Wahidah en moskee Sejidina Ibrahim waar ik de volledige ruimte kreeg om mensen uitgebreid te interviewen en te observeren. Mijn dank gaat ook uit naar de respondenten in de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder die hun tijd beschikbaar stelden om met mij te spreken over hun percepties, klachten en opinies. Zonder hun inbreng was dit onderzoek blijven steken op theoretisch niveau.

Ik kan niet voldoende lovende woorden vinden om de mensen die mij dierbaar zijn te bedanken. Mijn vrienden Pieter, Mootje en Mohammed staan al jaren aan mijn zijde, in goede en slechte tijden. Dan zijn er Anass en Fatih, vrienden die mij op intellectueel en spiritueel terrein wakker houden. Zonder de ontspanningen met deze vijf mensen was de studie waarschijnlijk ondraaglijk geweest.

Dan zijn er mijn lieve en nederige ouders, Mouloud en Radia, die succesvol zeven kinderen hebben grootgebracht in een vreemde omgeving. Ondanks alle ontberingen hebben zij mij altijd met liefde richting gegeven en zonder hun was ik niet de mens geweest die ik nu ben. Op de leeftijd waarop ik nu afstudeer koos mijn vader voor een leven in Europa: ik hoop dat dit afstuderen een kleine compensatie is voor de moeilijke en eenzame momenten toen. Mijn dankbaarheid gaat verder uit naar Rachida, Karim, Ismael, Abdelrani, Samir en Bouchra. Woorden schieten hier tekort. Ten slotte zijn er dan de kleintjes van wie ik de trotse oom mag zijn: Anass, Noufal, Yasmina, Kawthar, Wasiem en de kleine Houdaifa en Zakaria. Ik zal nooit de gunstige omstandigheden vergeten waaronder ik mijn studie heb mogen doorlopen. Ik dank jullie allen daarvoor uit de grond van mijn hart. Dat het Licht hun begeleide, bescherm en beminne...

Iliass Elhadioui

Maassluis, 29 november 2006

Inhoud

1.	Een ontmoeting met interculturaliteit als proces: het ‘tussen’	1
1.1	Een korte anekdote	1
1.2	En nu ter zake..	1
1.3	Is het ‘tussen’ een nieuwe aangelegenheid?	3
1.4	Doelstelling van het onderzoek	6
1.5	Relevantie van het onderzoek	7
1.6	Structuur van de scriptie	11
2.	Theoretisch kader	13
2.1	Inleiding	13
2.2	Klassieke visies op het ‘tussen’ in abstracto	13
2.3	Een theoretische reflectie over de ‘gemeenschap’	17
2.4	De confrontatie van etnische ‘groepen’: het ‘tussen’ als interculturele ruimte	20
2.5	Manifestaties van het ‘tussen’	24
3.	Methodologie	29
3.1	Inleiding	29
3.2	Methodologie	29
3.3	De Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder als ‘sociale ruimte’ van studie	32
4.	Een ontmoeting met de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder	35
4.1	Inleiding	35
4.2	Geografische ligging	36
4.3	Woningen	36
4.4	Bevolkingsopbouw	37
4.5	Sociaal-economische condities	42
4.6	Leefbaarheid	44
4.7	Veiligheid	48
4.8	Ontwikkeling van de buurt	49
5.	Dialectiek: van oude ‘buitenstaanders’ naar nieuwe ‘gevestigden’ in de Burgemeesterwijk en van oude ‘gevestigden’ naar nieuwe ‘buitenstaanders’ in de Steendijkpolder	51
5.1	Inleiding	51
5.2	De Marokkaans-Riffijnse ‘gemeenschap’ van de Burgemeesterwijk: van oude ‘buitenstaanders’ naar nieuwe ‘gevestigden’	51
5.3	Het ‘tussen’ als systeem van complexe classificaties en etnische hiërarchieën	61
5.4	‘Vitale coalities’, uitsluiting en ‘vluchten’ als manifestaties van het ‘tussen’	69
5.5	De Steendijkpolder: van oude ‘gevestigden’ naar	

	nieuwe ‘buitenstaanders’	72
6.	Etnisch stigma als ‘reductie van zijn’: het ‘tussen’ in het kwadraat	76
6.1	Inleiding	76
6.2	‘Goede Marokkanen zijn geen Marokkanen’	76
6.3	Sociale identiteit en de psychologische behoefte aan simplificatie	78
6.4	Het dwingende karakter van een etnisch stigma	79
6.5	‘Reductie van zijn’ als reactie op complexiteit	82
7.	Conclusies	86
9.	Epiloog: Ethische consequenties van sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar etnische minderheden	91
	Literatuurlijst	98
	Bijlage	100

Een ontmoeting met interculturaliteit als proces: het ‘tussen’

1.1 Een korte anekdote..

Op een regenachtige, donkere zondagavond, aan de vooravond van de maand ramadan in 2005 laten enkele Koerdische jongeren van zich spreken middels luid kabaal in de anders zo rustige, pittoreske omgeving van Maassluis. Zij hadden teveel gedronken en waren inmiddels dronken. De nacht ervoor waren ze ook al bezig geweest en nu continueerde zij hun deviante exercitie.

Prullenbakken waren doelwit maar ook toevallige passanten konden rekenen op een onbeleefde sneer. Uit de woonkamer van een Marokkaans gezin, woonachtig op de eerste etage van een hoge flat, werd met grote verbazing en ergernis de vraag gesteld ‘wie dit zijn?’. ‘Zijn het onze jongens?’, ‘Wie is ons?’, ‘Marokkaanse jongens bedoel ik’. ‘Nee’, klonk er, ‘Marokkaanse jongens drinken niet in de wijk en het is ramadan’. ‘Wie is er dan zo luidruchtig?’. ‘Het zijn koerden’, werd er geantwoord. De Marokkaanse vrouw op de eerste etage riep haar oudste zoon met de mededeling dat hij naar de politie moest bellen om hier melding van te maken. ‘Dit kan natuurlijk niet’, voegde ze eraan toe. ‘We wonen hier al dertig jaar in de wijk en nu komen zij onze wijk verpesten’. Met die laatste uitspraak werd het idee voor dit onderzoek geboren. Die Marokkaanse vrouw is mijn buurvrouw...

1.2 En nu ter zake...

Voor u ligt een onderzoek naar *interculturaliteit*. De ‘sociological imagination’, om met C. Wright Mills (2000) [1959] ¹ te spreken, naar dit enigszins theoretisch concept werd gevoed door bovenstaande anekdote. In die concrete situatie werd ik getroffen door een sociologisch moment omdat ik een relatie, een verband kon leggen tussen concrete, particularistische aangelegenheden en algemeen maatschappelijke processen of verbanden. Waarom sprak de Marokkaanse vrouw over ‘onze jongens’? En hoe komt het dat deze vrouw de wijk beschouwt als *haar* wijk, terwijl zij nog steeds het besef heeft dat Nederland niet *haar* land is? Hoe komt het dat zij de Koerdische jongens ziet als vreemde indringers ‘die *haar* wijk komen verpesten’? En hoe komt het dat ik, als medewijkbewoner, de vrouw eigenlijk ‘Marokkaans’ noem?

Algemener geformuleerd, hoe definiëren mensen zichzelf in relatie tot de werkelijkheid om hun heen? Wanneer horen ze ergens bij en worden andere mensen in de omliggende ‘sociale ruimte’, in de woorden van Bourdieu, ‘hun’ mensen? Wanneer zijn anderen ‘zij’? Wanneer zien mensen zich als zijnde ‘gevestigd’ of juist als ‘buitenstaander’, in de terminologie van Elias?

Deze vragen, die per definitie op verschillende aggregatieniveau’s gestalte krijgen, trachten een relatie, een betrekking te formuleren tussen condities op persoonlijk niveau – ‘biography’

¹ Mills, C. Wright. (2000) [1959]. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

volgens Mills – en algemene verhoudingen op maatschappelijk niveau – ‘history’ aldus Mills -. Bovenstaande anekdote is dan ook bevredigend voor een journalist maar voor een socioloog is zo een anekdote louter een primaire prikkel, een eerste ontmoeting met zijn ‘object van studie’. Dit komt omdat de ‘biography’ levend aanwezig is terwijl de ‘history’ schittert door afwezigheid.

Een sociologisch onderzoek naar *interculturaliteit* dient dus een inherente drang te voelen naar kennis die verder gaat dan het toevallige ‘snapshot’; de incidentele verstandshouding *tussen* verschillende ‘culturen’. Dit type onderzoek dient te zijn vervuld van een verlangen naar kennis over structurele condities waaronder verschillende ‘groepen’ *samenleven*, naar inherent inclusieve dan wel exclusieve mechanismen van bepaalde sociale systemen, naar oude en nieuwe definities van de ‘gekleurde’ werkelijkheid.

Aangezien we hier willen spreken van *interculturaliteit* richten we onze pijlen op een sociale ‘toestand’ of, liever gezegd, een ‘proces’ of ‘figuratie’ die handelt in een logica *tussen* mensen.² Het betreft een eclectische zoektocht naar een sociale dynamiek die zich afspeelt *tussen* individuen of *tussen* ‘groepen’. De bouwstenen van het te onderzoeken systeem zijn dan variabel. Immers, er kunnen nieuwe individuen of ‘groepen’ bijkomen terwijl oude individuen of ‘groepen’ verdwijnen. Hiermee is niet gezegd dat de bouwstenen irrelevant zijn. Die constatering is op zich irrelevant. Hiermee wordt louter vastgesteld dat het onderzoek *an sich* gericht is op de aan te treffen verstandshouding *tussen* individuen of ‘groepen’ met een verschillende etnische achtergrond – zogezeegd de *interculturaliteit an sich* – en de vigerende sociale context waaronder dit proces van *samenleven* geschiedt. In dit verband is het, denk ik, nuttig om Willem Schinkel (2005: 106)³ aan te halen. In zijn artikel *De socioloog als schizofreen* stelt hij eerst vast dat ‘Sociologie met recht de analyse van een ‘tussen’ genoemd kan worden’ en dat ‘mens zijn zo beschouwd een ‘inter-esse’ is’. Vervolgens komt hij (2005: 108) aan het eind van het artikel met de volgende woorden:

‘Het is aan de socioloog om het sociale ‘tussen’, die stollingsmomenten van het sociale leven waarin relaties hun richting en situaties hun definities krijgen, te belichten op een manier die uitstijgt boven de ‘eerste orde’-ideeën die daarover bestaan in wat de common sense genoemd zou kunnen worden’.

² Het concept ‘toestand’ draagt in zich een reificerende neiging. Het formuleert een vaststaande realiteit die op een bepaald moment *is*. Op zich is dit niet erg. We hebben immers, vooralsnog, geen criteria om vast te stellen dat een dergelijke ‘snapshot’ in strijd is met ‘de’ werkelijkheid. Maar om de deur open te houden voor een meer dynamische, vloeibare methodiek is het noodzakelijk om dergelijke terminologie te vermijden. Elias bijvoorbeeld spreekt in dit verband van *zustandsreduktion* als onvermijdelijk ontologische consequentie van het gebruik van zelfstandige naamwoorden die een verwijzing naar een objectieve, vaststaande realiteit suggereren. Zie: Elias, N. (1970). *Was ist Soziologie? Grundfragen der Soziologie*. Munchen.

³ Schinkel, W. (2005). De socioloog als schizofreen. *Sociologie*, 1, 106-109. NB: In deze publicatie zal ik de formulering van het ‘tussen’ structureel gebruiken. Vanuit het oogpunt van lezersvriendelijkheid zal ik niet steeds weer de bronvermelding vermelden. De lezer mag echter niet vergeten dat hier sprake is van geleende terminologie.

Ook in dit onderzoek gaat het erom de 'history' van een sociaal weefsel te kennen. En dan wel op een wijze die verder gaat dan het niveau van common sense.

Is 'ethniciteit' of 'cultuur' dan irrelevant in dit onderzoek? Integendeel, zou ik willen betogen. Deze gegevens zijn juist relevant, maar ontlene hun relevantie aan de aanwezigheid ervan *in het licht van* de te onderzoeken sociale context. Wanneer er gespeeld wordt met ethniciteit, wanneer mensen ethniciteit een hogere waarde toekennen als gevolg van specifieke condities – denk bijvoorbeeld aan uitsluiting in het algemeen en discriminatie in het bijzonder –, wanneer ethniciteit 'ge-externaliseerd' wordt als modus operandi, dan handelt het 'tussen' en krijgen we meer inzicht in *interculturaliteit*. Ook wanneer een etnische 'groep' een bepaalde levenswijze erop na houdt – laten we bijvoorbeeld zeggen een 'traditionele' – met als resultaat dat leden van deze groep zich anders vestigen in een nieuwe context – bijvoorbeeld meer als collectief –, dan heeft dit gegeven invloed op de wijze waarop individuen en 'groepen' in interactie staan met elkaar – de traditionele gemeenschap ontwikkelt zich in collectief verband en heeft bijvoorbeeld geen behoefte aan andere elementen – en dus op het proces van *interculturaliteit*. Zo beschouwd is het ontbreken van *interculturaliteit* in fysiek-technisch opzicht – dat wil zeggen de afwezigheid van interetnische relaties – in *sociologisch* opzicht ook een vorm van *interculturaliteit* – men is immers aanwezig in dezelfde 'sociale ruimte' maar 'doet niks met elkaar' terwijl het wel gekund had -. 'Niets' doen is sociologisch gezien 'iets' doen, want ten grondslag aan 'niets' doen ligt een schat aan motivaties, percepties, belangen etc. verborgen die ons de sleutel tot het 'tussen' kan verschaffen.

Dit onderzoek heeft echter wel haar beperkingen in die zin dat het niet tot doel heeft uitputtende exercities te verschaffen over 'cultuur' of 'ethniciteit' *an sich*. Het gaat er niet om de 'Marokkaanse', de 'Turkse', de 'Surinaamse' of de 'Nederlandse' cultuur te onderzoeken.⁴ Het is dus geen zuiver antropologisch onderzoek. De 'culturele' elementen zijn relevant voor zover ze ons iets vertellen over de etnische 'gemeenschap' in relatie tot het 'tussen' in de specifieke te onderzoeken sociale context.

1.3 Is het 'tussen' een nieuwe aangelegenheid?

Men zou kunnen denken dat het hier te onderzoeken fenomeen – *interculturaliteit* als proces: het 'tussen' – volstrekt nieuw en, in historisch opzicht, wees is. Dit is echter niet het geval. Juist omdat

⁴ Als we al in die termen mogen spreken. Dergelijke 'definities' dragen in zich een notie van omvattendheid en homogeniteit. Het is bijvoorbeeld moeilijk te zeggen wat 'de' Nederlandse cultuur is. Het zou absurd zijn om daaronder geen Turkse, Marokkaanse en Surinaamse elementen te verstaan. Die 'culturen' maken immers wezenlijk onderdeel uit van de Nederlandse maatschappij, simpelweg omdat de mensen die affiniteit hebben met die culturen burger zijn van die maatschappij. Zo beschouwd *bestaat Nederland niet meer* als we louter een autochtone invulling geven aan 'Nederlands'. Zie: van der Veer (2002).

een onderzoek naar het ‘tussen’ in essentie een zoektocht is naar de klassieke sociologische vraag wat *mens zijn in relatie tot andere mensen* nu eigenlijk betekent voor mensen zelf, ontkomen we er niet aan een universalistische bril te dragen om de geschiedenis recht te doen. Sinds mensenheugenis definiëren mensen zich in relatie tot hun omgeving, horen zij ergens bij, ontlene zij hun sociale identiteit aan een bepaald collectief. Tegelijkertijd dienen we dan tevens te constateren dat sinds mensenheugenis mensen andere mensen uitsluiten, dat lidmaatschap van een bepaald collectief een prijs heeft, dat ‘ergens toe behoren’ impliceert dat men ‘ergens anders niet toe behoort’. Zo beschouwd behelst ‘mens zijn’ tegelijkertijd ‘met mensen zijn’ en ‘zonder mensen zijn’.

Met deze voorstelling lijkt het ‘tussen’ inderdaad iets van alle tijden en van alle ‘maatschappijen’. Met deze embryonale optekening van het sociale weefsel lijkt het klassieke denken van Ibn Khaldun, Weber, Durkheim, Elias en Bourdieu toereikend te zijn om het ‘tussen’ te vatten en kunnen we inpakken. Immers, de typologie van een ‘urbane’ en ‘agrarische’ samenlevingsvorm (Ibn Khaldun)⁵, het concept van ‘sociale uitsluiting’ (Weber)⁶, het onderscheid tussen ‘mechanische’ en ‘organische’ solidariteit (Durkheim)⁷, de typologie van ‘gevestigden’ en ‘buitenstaanders’ (Elias)⁸ en de concepten ‘habitus’, ‘cultureel kapitaal’ en ‘distantie’ (Bourdieu)⁹ lijken ons te voorzien van een toereikende ramificatie ten einde het universele karakter van het ‘tussen’ te doorgronden. Mensen ‘hier en nu’ gedragen zich immers in grote lijnen als mensen ‘daar en toen’. Als we genoeg weten over ‘daar en toen’ dan weten we tevens voldoende over ‘hier en nu’.

Of toch niet helemaal? Is deze voorstelling van zaken wellicht te rigide? We zouden kunnen zeggen dat er inderdaad patronen te destilleren zijn uit processen van migratie en vestiging. Niet voor niets formuleerde Ravenstein in 1885 ‘Laws of Migration’ waar hij processen van migratie onderhevig achtte aan fundamentele sociologische wetmatigheden.¹⁰ Er is niet veel fantasie nodig om te kunnen voorstellen dat ook interculturaliteit een patroonmatige logica in zich draagt – dat er specifieke mechanisme optreden wanneer ‘groepen’ met elkaar in interactie treden – en dat deze zich laten vatten door een sociologische waarneming. Tegelijkertijd dient de socioloog nederig te zijn en te beseffen dat zijn waarneming kind is van zijn tijd en onderhevig is aan allerlei particularistische, lokale en betrekkelijke noties en condities.

Zo ook zijn object van studie. De bouwstenen van het te onderzoeken sociale systeem – we hebben het er al over gehad – zijn relevant voor die specifieke sociale context. Andere contexten hebben hun eigen bouwstenen en dus andere systemen. Het maakt bijvoorbeeld heel wat uit of men een onderzoek doet naar sociale cohesie in een ‘sociale ruimte’ waar relatief veel Turken en Turkse

⁵ Ibn Khaldun (2005) [1370]. *The Muqaddimah. An introduction to History*. Princeton: Princeton University Press.

⁶ Weber, M. (1968) [1925]. *Economy and Society*. New York: Bedminster Press.

⁷ Durkheim, E. (1933) [1893]. *The division of labour in society*. New York: Macmillan.

⁸ Elias, N. en J.L. Scotson (1965). *The established and the outsiders*. Londen: Frank Cass & Co.

⁹ Bourdieu, P (1986). *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Londen: Routledge.

¹⁰ Zie voor een beknopte bespreking van dit werk: Lee, E. (1966). A theory of Migration. *Demography*, 1, 47-57.

Koerden woonachtig zijn of dat men dit onderzoek uitvoert in een wijk met relatief veel Turken en Marokkanen. In het eerste geval is het sociale systeem ingegeven door een geïmporteerd conflict waarin onrust ‘van nature’ op de loer ligt, terwijl in het tweede geval twee ‘groepen’ op elkaar aangewezen zijn die geen primaire conflict hebben en zelfs vele indicatoren delen (immigratiegeschiedenis, afkomstig uit agrarische omgevingen in het herkomstland, religieuze achtergrond, ervaringen met discriminatie, sociaal-economische positie etc.). In het eerste geval krijgt sociale cohesie minder de kans omdat het sociale systeem geïmpregneerd is met een sociale ‘scheefgroei’, terwijl in het tweede geval ‘vitale coalities’¹¹ tot leven gewekt kunnen worden als gevolg van overeenkomstige sociaal-economische, culturele en religieuze paradigma’s.

Deze constatering is echter te voorbarig. Het betreft een hypothetische uitspraak over een denkbare sociale context. Ten grondslag aan deze uitspraak liggen allerlei assumpties die wel ‘lekker klinken’ maar gebaseerd zijn op generaliseringen, simplificaties en categorisering. We hebben immers voor het gemak even alle denkbare Turkse Koerden ingedeeld bij het Koerdische volksdeel dat de Turkse overheid ziet als onderdrukkende macht en die van mening zijn dat de Koerden meer autonomie en zelfbeschikking verdienen. We hebben ook de denkbare Turken simpelweg ingedeeld bij het Turkse volksdeel dat voor Turkse homogeniteit is en tegen Koerdische autonomie, zelfbeschikking of separatisme. Nogal wiesde dat sociale cohesie dan weinig kans krijgt. Overigens, we hebben voor het gemak ook maar even aangenomen dat de denkbare Marokkanen en Turken voldoen aan de geformuleerde gemeenschappelijke noemer.

In dezelfde ‘sociale ruimte’ maar dan met andere condities kunnen we hypothetisch gezien een diametraal tegenovergestelde situatieschets formuleren. Laten we zeggen dat de denkbare Turkse Koerden niets moeten hebben van Koerdisch nationalisme en vloeiend Turks spreken. Laten we tevens aannemen dat de denkbare Turken de Turkse Koerden zien als volwaardige burgers van de Turkse maatschappij en dat zij tevens vinden dat de Turkse overheid meer culturele rechten moet toekennen aan Koerden. Op dat moment is er alle ruimte voor een ‘vitale coalitie’ en zeker wanneer de ‘vreemde’ omgeving exclusief georganiseerd is. Turken en Turkse Koerden kunnen elkaar dan percipiëren als ‘vertrouwd Turks volk’ in oppositie tot hun ‘onvertrouwde omgeving’. In het geval van de potentiële verstandshouding tussen Turken en Marokkanen kunnen condities als overlastgevend gedrag door jonge Marokkanen en een onderlinge concurrentiepositie qua banen een barrière vormen voor een cohesief sociaal systeem.

Bovenstaande exercitie leert ons dat bepaalde mechanismen weliswaar een universeel karakter hebben – de sociologie ontleent daar haar bestaan aan – maar tegelijkertijd doen de geformuleerde situatieschetsen beseffen dat betrekkelijke, lokale, incidentele condities even relevant zijn. We zouden immers kunnen zeggen dat wanneer sociale ‘scheefgroei’ geïmpregneerd is in het sociale systeem – denk aan de aanwezigheid van een historisch etnisch of politiek conflict – dat

¹¹ ‘Het begrip is van Pieter Tops, hoogleraar aan de Universiteit Tilburg’ (Engbersen et al., 2005: 97). Zie Engbersen, G. et al. (2005). *Sociale herovering in Amsterdam en Rotterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pag. 97.

sociale cohesie of samenhang dan *altijd* en *overal* moeilijker te bevestigen zijn. Echter, wanneer deze algemene constatering aangekleed wordt met particularistische verstandshoudingen en betrekkelijke, lokale condities dan krijgt het algemene gewaad verschillende invullingen en kleuren, al naar gelang de sociale, historische, culturele, politieke en economische omstandigheden variëren.

Iets zeggen over het ‘tussen’ impliceert dus rekenschap geven van bovenstaande constatering. Niet alle lokaal aangetroffen mechanismen zijn *altijd* en *overal* van toepassing en niet alle schijnbaar universele mechanismen zijn geldig voor ieder lokaal sociaal systeem. Sociologie wordt krachtig op het moment dat het erin slaagt ‘history’ te duiden aan de hand van ‘biography’ zonder vervolgens te veronderstellen dat ‘history’ en ‘biography’ *altijd* en *overal* vriendjes zijn. Echter, het vermeende dualisme tussen ‘biography’ en ‘history’, tussen particularisme en universalisme, dient niet dichotoom te worden opgevat. Het betreft een dualisme in theoretische en methodologische zin. Empirisch gezien kan er juist sprake zijn van een onderlinge complementariteit: beide elementen voeden elkaar en maken elkaar inzichtelijk zonder elkaar te onderdrukken. Bij het formuleren van een theoretisch raamwerk, bij het observeren en interviewen en bij het analyseren van de verzamelde data dient dit onderscheid ingezet te worden om vat te krijgen op de complexiteit van het ‘tussen’, maar altijd dient de socioloog te beseffen dat zijn product een ‘afgeleide onkunde’¹² vormt van een dualistische bril. Met die bril onderdrukt hij zijn onderzoeksobject – de complexiteit van het ‘tussen’ – terwijl dit object in zichzelf een veel rijkere, complementaire verstandshouding tussen ‘history’ en ‘biography’ kan herbergen. Ik zal trachten dit besef te laten doorklinken in deze publicatie.

1.4 Doelstelling van het onderzoek

De interculturele interactie – het ‘tussen’ – is een dynamiek die sociologisch gezien buitengewoon interessant is. Sociologisch interessant omdat deze dynamiek alleen begrepen kan worden door een eclectische houding jegens de bouwstenen van het sociale systeem dat wij willen leren kennen. Ik bedoel hiermee dat een dergelijke analyse onvolledig is wanneer alleen ingegaan wordt op de ontvangende maatschappij of ‘groep’. Inzicht in de etnische ‘groepen’ die zich gevestigd hebben is onmisbaar. Alleen een multi-dimensionale bril kan ons iets laten zien van het ‘tussen’.

¹² Dit is een concept van Bovenkerk die hij in een volledig andere context heeft geformuleerd, maar goed toepasbaar is binnen de hier geformuleerde exercitie. Het ging Bovenkerk erom dat ‘er misdaadproblemen zijn waar de politie geen vat op heeft en die we om die reden als criminologen niet kennen. Afgeleide onkunde zou je dat kunnen noemen.’ (Bovenkerk, 2003: 243). Hier heb ik dit concept gebruikt omdat hetzelfde proces zich lijkt af te spelen. Sociologen dragen vaak een dualistische bril waarin ze ‘history’ van ‘biography’ wensen te scheiden maar beseffen later vaak niet dat hun eindverslag een product is van een reductie. Ontzettend veel elementen die zich in de empirische werkelijkheid afspelen komen niet terug in hun eindverslag juist als gevolg van die dualistische bril. Er vindt in die context dus een ‘afgeleide onkunde’ plaats. Zie: Bovenkerk, F. (2003). Taboe in de criminologie. *Proces: tijdschrift voor berechting en reclassering*, 5, 242-251.

De doelstelling van dit onderzoek is dan ook even eenduidig als complex: inzicht verkrijgen in het proces van interculturaliteit – het ‘tussen’ -. De eenduidigheid van deze doelstelling manifesteert zich in de referentie naar een basale verstandshouding ‘tussen’ mensen. De uitdaging is om voorbij common sense noties betreffende humaniteit te gaan om vervolgens vanuit die hoedanigheid te begrijpen *op welke wijze* de humaniteit van de een onontkoombaar verbonden is met de humaniteit van een ander. Het gaat hier om de dynamiek die ontstaat wanneer er interactie is. Eenduidiger kan een doelstelling niet geformuleerd worden.

Tegelijkertijd is het object van studie – het proces van interculturaliteit – verre van eenduidig. De complexiteit die aan de dag gelegd wordt door die momenten van interactie is onvoorstelbaar. Die momenten laten zich vaak ook niet vangen door een ‘snapshot’ van de onderzoeker maar manoeuvreren zich in de diepte, ver van de oppervlakte, en kennen hun eigen logica, hun eigen ‘habitus’ en dus hun eigen (on)waarneembaarheid. Ondanks dit besef van beperkingen en nederigheid tracht dit onderzoek uiteindelijk inzicht te verschaffen in de sociale dynamiek die geproduceerd wordt door interculturele interactie binnen de maatschappelijke context waarin die interactie plaatsvindt. In het bijzonder gaat het dan om de sociale mechanismen die ten grondslag liggen aan classificaties en definities van ‘de ander’ en uiteindelijk de sociale consequenties hiervan. Deze algemene manifestaties zullen zichtbaar moeten worden in een concrete ‘sociale ruimte’, in de woorden van Bourdieu, waarin verschillende etnische ‘groepen’ woonachtig zijn en op systematische wijze met elkaar geconfronteerd worden. Die ‘sociale ruimte’ bestaat uit de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder in Maassluis-West.

1.5 Relevantie van het onderzoek

We hebben vastgesteld dat het te onderzoeken fenomeen – het proces van interculturaliteit: het ‘tussen’ – van alle tijden en plaatsen is. Verder zullen we in de komende hoofdstukken zien dat op andere terreinen soortgelijk onderzoek gedaan is en nog steeds wordt gedaan. In het licht van deze constatering doet de vraag op waarom dit onderzoek überhaupt relevant is? Dit onderzoek is op drie uiteenlopende domeinen relevant:

Wetenschappelijke relevantie: in het volgende hoofdstuk zullen een aantal klassieke sociologische theorieën de revue passeren. Ook zullen (post)moderne theoretische inzichten besproken worden. Het denken van Weber, Elias en Bourdieu ten aanzien van de sociale dynamiek die ontstaat als verschillende sociale groepen met elkaar geconfronteerd worden, heeft grotendeels gestalte gekregen in een mono-culturele context. Dit wil niet zeggen dat in hun belevingswereld de samenleving bestond uit een volledig eenzijdige etnische compositie.

Wel durf ik hier te stellen dat hun denken en, daarmee samenhangend, de door hen opgetekende theorieën vorm kregen in een sociale structuur die fundamenteel anders was dan de sociale structuur die ik wens te onderzoeken. Die laatste structuur wordt o.a. gekenmerkt door een ongekende diversiteit aan culturele uitingen en leefstijlen. Etnische groepen uit de meest

uiteenlopende delen van ons planeet hebben zich gevestigd (en vestigen zich) als gevolg van het proces van globalisering in onze wijken. Zij geven daar samen gestalte aan een sociale dynamiek waarin er sprake lijkt te zijn van een cultureel mozaïek.

In die nieuwe structuur is het buitengewoon interessant om na te gaan op welke wijze de - door bovenstaande sociologische theorieën – uiteengezette mechanismen gestalte krijgen in een multiculturele context anno 2006. Door dit onderzoek zullen klassieke inzichten bevestigd, genuanceerd of verworpen worden.

Verder concludeert Verkuyten (1999: 81) na een literatuurstudie dat onderzoeken vaak handelen over ‘de relatie tussen etnische minderheidsgroeperingen aan de ene kant en de meerderheidsgroepering aan de andere. Relaties tussen etnische minderheden onderling worden nauwelijks bestudeerd’.¹³ Dit onderzoek heeft dan ook tot doel deze kennisiaat te dichtten of, in ieder geval, een bijdrage daaraan te leveren.

Ten slotte is er het onderzoek van Hagendoorn (1995) waarin hij het concept van ‘etnische hiërarchieën’ in de Nederlandse context uitwerkt aan de hand van statistisch onderzoek.¹⁴ Hij toont daarin aan dat etnische ‘groepen’ vrijwel altijd de voorkeur hebben voor hun ‘eigen’ mensen en dat etnische groepen etnische hiërarchieën construeren op een soortgelijke wijze. In dit onderzoek pas ik dit concept van ‘etnische hiërarchieën’ middels kwalitatief onderzoek toe op concrete woonwijken waarin verschillende etnische ‘groepen’ met elkaar geconfronteerd worden. Dit onderzoek tracht in dat opzicht een verdieping te bewerkstelligen ten opzichte van de onderzoekstraditie van de onderzoeksgroep rondom Hagendoorn. Dat zijn de uitdagingen op wetenschappelijk-theoretisch niveau.

Maatschappelijke relevantie: zoals reeds uiteengezet is, is diversiteit aan culturele uitingen en leefstijlen een sociologisch feit in onze samenleving. Discussies over de wenselijkheid van deze diversiteit zijn per definitie achterhaald. Het is er nu eenmaal. De relevantie van dit onderzoek op maatschappelijk niveau toont zich in het bestuderen van de gevolgen van deze diversiteit op het *samenleven*. En dat is meer dan nodig. Zo lezen we in het WRR-rapport (2001: 48) *Nederland als immigratiesamenleving* in de paragraaf *Toekomstverwachtingen* dat ‘in de eerste plaats het zeer waarschijnlijk is dat de migratiedruk op Nederland en andere West-Europese staten groot zal blijven’.¹⁵ Hiervoor worden de volgende verklaringen gegeven:

¹³ Verkuyten, M. (1999). *Etnische identiteit*. Amsterdam: Het Spinhuis.

¹⁴ Hagendoorn, L. (1995). European Review of Social Psychology, in: W. Stroebe en M. Hewstone (eds), *Intergroup bias in multiple group systems, the perception of ethnic hierarchies*. Londen: Wiley.

¹⁵ Wetenschappelijke Raad voor de Regering (2001). Nederland als immigratiesamenleving. Rapporten aan de Regering, in: Wetenschappelijke Raad voor de Regering, *Immigratie in Nederland*, 35-53. Den Haag: Sdu Uitgevers.

‘In de eerste plaats het verschil in demografische ontwikkelingen: de meeste westerse landen ondergaan nu en in de komende tijd een proces van vergrijzing terwijl in de landen van de derde wereld de bevolking sterk groeit, met naar verhouding zeer veel jongeren. In de tweede plaats zijn de welvaartsverschillen tussen beide groepen landen van belang.’¹⁶

Het rapport gaat echter nog verder. Niet alleen zal de migratiedruk op Nederland en andere West-Europese groot blijven, maar ook zal ‘als gevolg van die migratiedruk, volgens prognoses van het CBS, de aantallen migranten die naar Nederland komen, toenemen’ (2001: 48).¹⁷ De derde toekomstverwachting die in het rapport geformuleerd wordt is dat ‘de diversiteit van de migranten naar Nederland verder zal toenemen’ (2001: 50).¹⁸ Die constatering wordt inhoudelijk als volgt uiteengezet (2001: 50):

‘Volgens de bevolkingsprognoses van het CBS zal de groep migranten uit de categorie ‘overige niet-westerse landen’ in 2020 van bijna even grote omvang zijn geworden als de ‘klassieke’ groepen uit het minderhedenbeleid. In 2050 zal deze groep de klassieke groepen ruimschoots in omvang overtreffen.’¹⁹

Dit betekent dat in de komende decennia wederom een radicale transformatie zal plaatsvinden in het culturele landschap van de Nederlandse maatschappij. De dominantie van het nu bestaande landschap door autochtonen en de vier klassieke minderheidsgroepen (Turken, Surinamers, Marokkanen en Antillianen) zal dan passé zijn. In ieder geval staat het vast dat die nieuwe inrichting een ‘exotisch’ karakter krijgt als gevolg van het proces van globalisering en, daarmee samenhangend, migratieketens die qua fysieke afstand steeds groter worden (Castles & Miller, 1998).²⁰

Dit gegeven heeft enorme consequenties voor het te onderzoeken fenomeen in dit onderzoek – het proces van interculturaliteit: het ‘tussen’ -. Het rapport van de WRR (2001: 51) concludeert immers dat:

‘Met een toename van het belang van sommige van deze nieuwe groepen in de migratie naar Nederland kunnen ook de initiële culturele verschillen tussen Nederland en nieuwkomers toenemen. (...) De culturele diversiteit en verschillen in opleidingsniveau van deze nieuwe groepen maken een eind aan de ‘overzichtelijke’

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem, pag. 50.

¹⁹ Idem.

²⁰ Castles, S. en M.J. Miller (1998). *The age of migration. International population movements in the modern world*. Hampshire en New York: Palgrave Macmillan.

indeling van vier grote groepen die het beeld en het beleid in de voorgaande jaren gedomineerd heeft.’²¹

Kortom, méér diversiteit en méér culturele verschillen binnen dezelfde geografische ruimte. Dit impliceert dat de culturele mozaïek verder gefragmenteerd zal worden en dat de polder nog meer in aanraking zal komen met de (globaliserende) wereld. Kennis omtrent ‘etnische hiërarchieën’, subtiele vormen van insluiting en uitsluiting, classificaties en definities over de ‘ander’ zijn in een dergelijk maatschappelijke context broodnodig. Deze transformatie heeft dus wetenschappelijke relevantie – er is wetenschappelijke kennis nodig betreffende deze transformatie – en ook beleidsmatige relevantie – er dient beleid geformuleerd te worden om te dialogiseren met de verwachte toename in maatschappelijke diversiteit –, maar deze transformatie is toch gepositioneerd onder het kopje *maatschappelijke relevantie* omdat het primair een maatschappelijke tendens is.

Steeds meer diversiteit brengt met zich mee het risico dat burgers elkaar steeds minder begrijpen; dat de belevingswereld van de ene groep steeds verder af komt te staan van de belevingswereld van de andere groep en dit kan enorme gevolgen hebben voor de ‘collectieve psychologie’ of de sociale cohesie. Zo relevant is het begrijpen van de logica die ten grondslag ligt aan deze diversiteit. Het voert ons terug tot de klassieke en fundamentele Durkheimiaanse vragen in de sociologie: wat betekent dit fenomeen voor het collectief en hoe kan men de onderdelen van het collectief met elkaar blijven verbinden, zelfs wanneer (zelf)uitsluiting dreigt? Zoveel is er te winnen bij het formuleren van een gefundeerd antwoord op deze vragen en nog meer is er te verliezen bij het laten afweten daarvan. Dit onderzoek stelt dan ook tot doel een bescheiden bijdrage te leveren om te komen tot antwoorden op deze fundamentele vragen. Dat zijn de uitdagingen voor het maatschappelijke domein.

Beleidsmatige relevantie: hierboven is in academische termen verwoord wat de maatschappelijke relevantie van dit onderzoek is. Beleidsmatig geformuleerd ligt de relevantie van dit onderzoek in haar zoektocht naar de structurele oorzaken waardoor ‘de boel uit elkaar zou kunnen vallen’ en tevens het verschaffen van inzicht omtrent activiteiten en maatregelen die ontplooid kunnen worden ten einde ‘de boel juist bij elkaar te houden’. Dit befaamde streven van ‘de boel bij elkaar houden’, uitgesproken door de Amsterdamse burgemeester Job Cohen, draagt in zichzelf hetzelfde verlangen naar inzicht omtrent de bovenstaande Durkheimiaanse vraagstellingen.

Zelfs in een laatmoderne samenleving als de onze, waar de maakbaarheid van de samenleving en een oneindig geloof in het verbeteren van de wereld lijken te zijn geworpen in de schoot van het verleden, ontkomen politici en beleidsmakers er niet aan beleid te formuleren ten aanzien van het ‘multiculturele vraagstuk’. Steeds meer krijgt dit beleid de vorm van een integrale

²¹ Zie voetnoot 15, pag. 51.

aanpak, van ‘*responsabilisering*’²², van het zoveel mogelijk betrekken van informele actoren bij het formuleren en implementeren van het beleid.²³ Een wezenlijk onderdeel hierin is het aanspreken van de lokale gemeenschap en het stimuleren van hun betrokkenheid als burgers van een democratische samenleving. Wanneer dit beleid erop gericht is het *samenleven* van burgers met een verschillende etnische afkomst te verbeteren en te bevorderen, dan is er noodzakelijkerwijs behoefte aan wetenschappelijke kennis omtrent de mechanismen die ten grondslag liggen aan dit samenleven. Dergelijke kennis produceren heeft dit voorgestelde onderzoek tot doel. Dat is de uitdaging voor het beleidsmatige domein.

1.6 Structuur van de scriptie

De scriptie is opgehangen aan drie leidvragen, die op hun beurt gedestilleerd zijn uit de probleemstelling, en die zullen vanaf het begin af aan de inhoudelijke strekking van de te bespreken thema’s bepalen. Zowel het theoretische kader (hoofdstuk 2 en 6) als de empirische uiteenzettingen (hoofdstuk 4 en 5) zullen worden geschreven *in het licht van* deze vragen en de probleemstelling. De geformuleerde probleemstelling bestaat uit drie componenten. Iedere leidvraag verwijst naar één component. De beantwoording van de drie leidvragen tezamen behelst de beantwoording van de centrale probleemstelling. De probleemstelling, die in het theoretische hoofdstuk (2) gestalte krijgt, is:

Welke sociologische mechanismen liggen ten grondslag aan het feit dat etnische groepen classificaties en etnische hiërarchieën, gebaseerd op leefstijl, construeren wanneer zij met elkaar geconfronteerd worden en wat zijn de consequenties hiervan voor het samenleven van deze verschillende etnische groepen in een multiculturele ‘sociale ruimte’?

De drie leidvragen zijn:

- 1 Welke sociologische mechanismen liggen ten grondslag aan het feit dat etnische groepen classificaties en etnische hiërarchieën, gebaseerd op leefstijl, construeren wanneer zij met elkaar geconfronteerd worden?
- 2 Hoe zien de classificaties eruit die ontstaan wanneer etnische groepen met elkaar geconfronteerd worden in de interculturele ruimte? (abstracter geformuleerd: wat speelt zich af in het ‘tussen’?)

²² Dit is een concept dat Garland gebruikt om te verwijzen naar de verschuiving van formele verantwoordelijkheid naar informele, private verantwoordelijkheid wat betreft sociaal beleid. Zie voetnoot 21, pag. 124-127.

²³ Zie bijvoorbeeld: Engbersen, G. et al. (2005). *Sociale herovering in Amsterdam en Rotterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

- 3 Wat zijn de gevolgen van deze confrontatie *tussen* de etnische groepen voor het *samenleven* van die groepen? (abstracter geformuleerd: wat zijn de manifestaties van het ‘tussen?’)

De structuur van de scriptie ziet er verder als volgt uit. Hoofdstuk 2 is theoretisch van aard en legt het theoretische kader vast waarbinnen de empirische hoofdstukken gestalte krijgen. Na het bestuderen van dit hoofdstuk zullen de probleemstelling en de leidvragen duidelijk zijn. In hoofdstuk 3 is de methodologische context van het onderzoek opgetekend. De positie van de onderzoeker en de keuze voor de twee wijken als onderzoeksdomein staan hierin centraal. Vervolgens start hoofdstuk 4 met het empirische gedeelte waarin er een beschrijving plaatsvindt van de twee wijken aan de hand van statistische gegevens. Hoofdstuk 5 vormt de kern van het empirische gedeelte omdat daarin de gedane observaties en interviews in de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder besproken worden *in het licht van* de probleemstelling en leidvragen. Hoofdstuk 6 vormt een uiteenzetting waarin het ‘tussen’ in het kwadraat staat omdat daarin zowel de verhouding *tussen* etnische groepen alsook de verhouding *tussen* de twee onderzochte wijken wordt blootgelegd. In dit hoofdstuk wordt er een theoretisch-filosofische analyse gegeven van één citaat van een respondent waarin stigmatiseringen en simplificaties centraal staan. Hoofdstuk 7 is een concluderend hoofdstuk waarin, via de deelvragen, antwoord wordt gegeven op de centrale probleemstelling. Ten slotte is er dan hoofdstuk 8, een epiloog, waarin een kritische reflectie wordt gegeven over de ethische consequenties van sociologisch onderzoek naar etnische minderheden. De structuur van deze scriptie is er dus één van een theoretisch begin (hoofdstuk 1 en 2), een empirisch midden (hoofdstuk 3,4 en 5) en een theoretisch einde (hoofdstuk 6,7 en 8).

Theoretisch kader

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zal zoals gezegd het theoretische kader uiteengezet worden waardoor de probleemstelling en leidvragen inhoudelijk verduidelijkt worden. In paragraaf 2.2 worden enkele klassieke theorieën uiteengezet die relevant zijn om het ‘tussen’ te vatten. In paragraaf 2.3 wordt een theoretische reflectie opgetekend ten aanzien van de ‘gemeenschap’. Dit is een theoretische zoektocht naar de mechanismen die ten grondslag liggen aan het feit dat etnische groepen, wanneer zij geconfronteerd worden met elkaar, overgaan tot classificaties en etnische hiërarchieën construeren. In paragraaf 2.4 wordt theoretisch nagegaan wat zich afspeelt in de interculturele ruimte, in het ‘tussen’. Ten slotte handelt paragraaf 2.5 over de manifestaties van het ‘tussen’.

2.2 Klassieke visies op het ‘tussen’ in abstracto

Iedere samenleving kenmerkt zich door sociale ongelijkheid, door sociale hiërarchieën, door structurele verschillen in de leefsituatie van verschillende sociale lagen. Dit is een sociologisch gegeven en het bestuderen van de dynamiek die ten grondslag ligt aan dit gegeven is de uitdaging geweest vanaf de geboorte van de sociologie. Abstracter geformuleerd handelen sociologische vraagstukken over het ‘tussen’. Dit betekent dat er zich *tussen* individuen, ‘groepen’, sociale systemen of organisaties een bepaalde verstandshouding ontwikkelt, een bepaalde manier van ‘zijn’, doordat deze elementen onderdeel uitmaken van dezelfde sociale collectiviteit en hetzelfde oriëntatiepunt kennen. Dit oriëntatiepunt is variabel – zoals ook de inhoud van het ‘tussen’ variabel is – en definieert datgene waar ‘de mensen mee bezig zijn’. In een technisch-instrumentele, gecommmercialiseerde en ‘doelrationele’ collectiviteit met als oriëntatiepunt ‘geld’ kan het ‘tussen’ gedefinieerd worden door concurrentie, strijd en individualisme terwijl in een spirituele en ‘waarderationele’ collectiviteit met als oriëntatiepunt ‘ethiek’ het ‘tussen’ gedefinieerd kan worden door saamhorigheid, rust en gemeenschappelijkheid.¹

Als we stellen dat het onderwerp van studie hier is de hiërarchische structuur van de *samenleving*, of liever gezegd het *samenleven*, en niet de ‘geobjectiveerde’ realiteit van deze structuur maar veel meer de ‘sociaalgeconstrueerde’ realiteit ervan, dan ontstaat een eerste besef van de richting die dit onderzoek inslaat ten einde het ‘tussen’ te vatten. De sociaalgeconstrueerde realiteit van hiërarchische structuren krijgen in contemporaine stedelijke contexten een ‘gekleurde’ dimensie. In een sociale context waarin er sprake is van een diversiteit aan culturele uitingen en leefstijlen krijgen groepen automatisch een basis aangereikt om andere groepen te positioneren in een bepaalde geconstrueerde hiërarchie en/of in een dualistische maatschappijvisie van ‘wij’ versus ‘zij’.

¹ ‘Doelrationaliteit’ en ‘waarderationele’ zijn beide Weberiaanse concepten.

Sinds Norbert Elias is de dynamiek van deze dualistische maatschappijvisie er een van 'gevestigden' versus 'buitenstaanders', van 'insiders' versus 'outsiders'. De dominante sociale groep ('wij') was per definitie 'gevestigd' en 'insider' en was in staat om via allerlei mechanismen - zoals het aanbrengen van classificaties - de marginale groep, die per definitie 'buitenstaander' en 'outsider' was, uit te sluiten uit de collectieve psychologie. Samen met John L. Scotson publiceerde Elias (1965)² dergelijke ideeën in *The established and the outsiders: A sociological inquiry into community problems* waarin hij ingaat op de sociale dynamiek die zich voordoet wanneer nieuwe groepen toegevoegd worden aan de leefwereld van de oude, gevestigde groepen.

Zo bracht zijn onderzoek in 'Winston Parva' - een term die de onderzoekers bedacht hadden voor een woonwijk aan de rand van Leicester - hem ertoe te stellen dat bewoners van een bepaald gedeelte van de wijk (zone 1 en 2) zichzelf definieerden als 'respectabele burgers' en zij tevens bewoners van een ander gedeelte van de wijk (zone 3) definieerden als 'ruig en onbeschaafd' (De Jong, 1997: 195).³ Dit proces van classificatie en definiëring van 'de ander' kon gestalte krijgen, zo stelt Elias, door het gegeven dat bewoners uit zone 2 'onderling veel hechter met elkaar verbonden waren, meer gemeenschapszin kenden, dan de bewoners uit zone 3, die zich juist kenmerkten door hun zwakke onderlinge relaties' (De Jong, 1997: 195).⁴ De hechte sociale netwerken van zone 2, de wording van een werkelijke 'community', waren het gevolg van een geschiedenis waarin de voorouders van de bewoners uit deze zone 2 ook al samen in de wijk woonden en leefden.

De komst van nieuwe arbeidersgroepen (bewoners zone 3) werd door bewoners uit zone 2 gepercipieerd als een verloedering van de woonomgeving. Men vond dat deze nieuwe bewoners op een fundamenteel andere wijze leefden. Bewoners uit zone 3 'interpreteerden de koele verwelkoming door bewoners uit zone 2 als weinig hartelijk' en zo ontstond er onbewust een sociale afstand. Elias zag het proces van segregatie dus 'als een gevolg van zowel processen van uitsluiting als zelfuitsluiting' (De Jong, 1997: 196).⁵

Interessant in het werk van Elias is dat hij de mechanismen die ten grondslag liggen aan classificaties weet bloot te leggen. Zo stelt hij dat het ongunstige imago van alle bewoners uit zone 3 de resultante is van het deviante gedrag van een kleine groep bewoners uit deze zone. Bewoners uit de andere zones slaagden er namelijk in, juist door hun hechte sociale netwerken, roddels over het 'onbeschaafde' gedrag van enkele bewoners uit zone 3 in groot tempo rond te pompen door hun eigen netwerken. Hiermee werd het deviante gedrag van de minderheid van de bewoners uit zone 3 gezien als een bevestiging van het onbeschaafde en deviante karakter van de hele groep bewoners uit zone 3.

² Elias, N. en J.L. Scotson (1965). *The established and the outsiders*. Londen: Frank Cass & Co.

³ Jong, M.J. de (1997). *Grootmeesters van de Sociologie*. Amsterdam/Meppel: Boom.

⁴ Idem.

⁵ Idem, pag. 196

Bewoners uit zone 3 roddelden ook over de bewoners uit de andere zones. Dit was echter veel minder effectief. Het ontbrak aan hechte netwerken om de informatie (roddels) in hoog tempo rond te pompen en op een gegeven moment was men geneigd om de negatieve classificaties die bewoners uit de andere zones ten aanzien van hen verspreidden, te begrijpen als *de* werkelijkheid. Ook zij vonden op een gegeven moment dat zij minder stijl en beschaving hadden dan de bewoners uit de andere zones.

Bewoners uit zone 2 definieerden zichzelf als beschaafd en bevestigden deze gedachtegang door te verwijzen naar de subgroep onder hen die maatschappelijk zeer succesvol was en ver weg stond van enige vorm van deviantie. Resumerend kunnen we stellen 'dat bij de buitenstaanders (bewoners zone 3) het beeld bepaald werd door een minderheid van 'de slechtsten', terwijl bij de gevestigden (bewoners zone 2) het beeld werd bepaald door een minderheid van 'de besten' (De Jong, 1997: 196).⁶

Het werk van Elias over gevestigden en buitenstaanders leert ons dat in de interactie tussen meerdere groepen er een sociale werkelijkheid geconstrueerd wordt waarbij de 'ander' geclassificeerd wordt door te verwijzen naar het sociale gedrag van de minderheid van deze 'andere' groep ten einde zichzelf beter te begrijpen en te handhaven in een complexer wordende wereld. De sociale constructie van 'wij' en 'zij' kan ontaarden in een maatschappelijke - of liever gezegd sociale - structuur die per definitie dichotoom van aard is en waarbij elementen van 'wij' en 'zij' elkaar steeds minder goed begrijpen. Volgens Elias verloopt deze interactie vrijwel nooit 'eerlijk' en is het per definitie onderhevig aan de logica van sociale ongelijkheid. Niet alle groepen bezitten dezelfde machtsbron, namelijk de aanwezigheid van een hecht sociaal netwerk, om 'de ander' in een negatief daglicht te stellen en zichzelf te doen voorkomen als 'beschaafd en netjes'.

Elias ontdekte deze mechanismen in een mono-culturele context en dus voor de komst van de multiculturele samenleving. Dit maakt zijn werk echter niet minder relevant. Integendeel, de mechanismen die hij bloot heeft gelegd en die ik hierboven uiteengezet heb, zijn juist extra relevant in een snel veranderende maatschappelijke context waarin voortdurend nieuwe groepen toegevoegd worden aan de oude, min of meer, gevestigde groepen en waarbij de groepen steeds meer onderling verschillen, wat betreft culturele uitingen en leefstijl, en waarin classificaties en processen van (zelf)uitsluiting steeds meer aan de orde van de dag zullen zijn opdat burgers in een dergelijke sociale context in staat zullen zijn de complexe wereld om hun heen te kunnen lezen en begrijpen. Kortom, het werk van Elias is mijns inziens verre van 'outdated'.

Echter, classificaties herkennen is het één maar classificaties begrijpen is iets heel anders. Daarvoor schiet het werk van Elias te kort. Daarvoor moeten wij ons wenden tot het werk van Pierre Bourdieu. Voordat verschillende groepen - of nauwkeuriger geformuleerd individuen uit verschillende groepen - de interactie aangaan is er zoiets als een sociale groep. The 'Self', om met Mead te spreken, wordt voordat het geconfronteerd wordt met the 'Other' eerst geconfronteerd

⁶ Idem.

met zichzelf. Een sociale groep kent zichzelf en definieert zichzelf ook als een homogene eenheid die in principe los kan staan van de wereld om zich heen a priori zich te plaatsen in een sociale ruimte waarin ‘de andere groepen’ ook bestaan en een plaats hebben. Deze constatering is theoretisch zeer belangrijk voor dit onderzoek omdat wij slechts kunnen spreken van een multiculturele context wanneer de verschillende onderdelen van die context, de etnische groepen zelf, zich bewust zijn van hun eigen afgebakende positie in het collectief als in zichzelf bestaande elementen.

Bourdieu (1982)⁷ spreekt in zijn *La distinction* over de *habitus*. De Jong (1997: 327) definieert deze habitus als:

‘..een mentale structuur, een geheel van schema’s waarin gedachten, waarnemingen, evaluaties en dadendrang zijn ingebed. De schema’s worden allereerst en met name in en door het gezin overgedragen. Daarop wordt later voortgebouwd door de school, de vriendenkring de collega’s, et cetera. De geïnternaliseerde habitus genereert betekenisvolle sociale handelingen en zingevende percepties, die passen binnen de sociale omgeving waarbinnen ze zijn ontstaan. (..) Doordat de habitus binnen een wereld vol concrete sociale verschillen is ontwikkeld, hij daar ook aan aangepast is. We hebben die (klasse)verschillen leren herkennen en plaatsen in de sociale ruimte. Dat laatste is de term die Bourdieu meestal gebruikt voor de samenleving. Ook hebben we alles leren classificeren en beoordelen volgens de heersende oordelen van ons milieu. Op die manier creëren en reproduceren we zelf weer de praktijken, producten en smaken, die bij onze afkomst horen. En zo onderstrepen en bestendigen we de bestaande sociale en culturele verschillen.’⁸

Bourdieu leert ons hier dus dat de habitus ons stuurt in de wereld en ons voortdurend aangeeft wie wij zelf zijn maar ook wie ‘de ander’ is. Ons habitus leert ons de ander te begrijpen en te beoordelen. Het verhaal gaat echter verder dan dit alleen. Ook is er zoiets als ‘cultureel kapitaal’ wat bepaalde groepen claimen meer te bezitten dan andere groepen. Elitegroepen slagen erin hun smaak, hun cultuur, hun leefstijl uit te roepen tot de enige legitieme uitingvorm en kunnen op basis hiervan hun posities in de maatschappij legitimeren, volgens Bourdieu. Zij kunnen op basis hiervan ook ‘lagere sociale groepen’, die niet zoveel cultureel kapitaal bezitten, classificeren als ‘minder’. Hiermee distantiëren zij zich van ‘de lagere leefstijlen’ en positioneren zij zichzelf aan de top van een denkbeeldige hiërarchie en krijgen andere sociale groepen automatisch een plek daaronder toegewezen.

In een sociale context met een diversiteit aan culturele uitingen en leefstijlen krijgen elitegroepen voldoende materiaal aangereikt om te kunnen classificeren, te onderscheiden en te distantiëren. Andere culturele uitingen (dan die van de elite) kunnen gezien worden als ‘achterhaald’, ‘ouderwets’ of ‘weinig smaakvol’ en kunnen gebruikt – of misschien wel misbruikt – worden om de

⁷ Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Parijs: Editions de Minuit.

⁸ Zie voetnoot 3, pag. 327.

lagere sociale positie van bepaalde groepen te legitimeren en hun eigen verheven positie in een geconstrueerde hiërarchie te handhaven.

Elias en Bourdieu leren ons dus beide over het categoriseren, het classificeren en het uitsluiten van sociale groepen door andere sociale groepen op basis van een specifieke leefstijl. Veel eerder dan deze twee denkers had Max Weber in feite de contouren van de hierboven beschreven mechanismen reeds uiteengezet. Weber sprak over *sociale uitsluiting* ‘waar het gaat om een strijd tussen groepen waarbij de ene groep erin slaagt voor zichzelf een bevoorrechte positie te verwerven en te behouden’ (De Jong, 1997: 139).⁹ Dit in wezen marxistische principe kreeg bij Weber een complexe en gedifferentieerde dimensie. Weber stelt, in tegenstelling tot Marx, dat het sociale gedrag van mensen niet alleen maar de resultante is van de positie van deze mensen in de economische orde maar tevens, en wellicht nog meer, van hun ‘stand’, en daarmee samenhangend, de legitieme leefstijl.

Met dit fundamentele uitgangspunt ten aanzien van sociale gelaagdheid brengt Weber ons weg bij het simplistische marxistisch paradigma en leidt hij ons naar een pluralistisch paradigma waarin de complexiteit van hiërarchische structuren slechts gevat kunnen worden door oog te hebben voor gedifferentieerde en multi-dimensionale categorieën. Dit paradigma equipeert de socioloog om geconstrueerde hiërarchieën, dualistische visies (van ‘wij’ en ‘zij’), subtiele classificaties en processen van (zelf)uitsluiting te doorgronden in een complexe multiculturele context waarin steeds meer culturele uitingen en leefstijlen zich in dezelfde geografische ruimte bevinden.

2.3 Een theoretische reflectie over de ‘gemeenschap’

Doordat de verwijzing naar het ‘tussen’ een ontmoeting behelst met het meest essentiële vraagstuk van de sociologie – namelijk de verhouding *tussen* individuen die in interactie met elkaar staan vanwege hun lidmaatschap van een bepaald collectief -, wordt deze verwijzing bedreigt door termvervuilingen, misinterpretaties, discrepanties en inconsequente assumpties. Een verwijzing naar het ‘tussen’ kan zo beschouwd alles betekenen. In die chaotische definitie van het ‘tussen’ kunnen klassiek-theoretische invalshoeken ons helpen om niet te verdwalen, om ons denken te ordenen, om richting te geven aan die deelaspecten van het ‘tussen’ waarover wij wensen te spreken.

Ferdinand Tönnies (1887) introduceerde de typologie van *Gesellschaft* en *Gemeinschaft* om inzicht te krijgen in de verschillende wijzen van ‘samenleven’.¹⁰ In een structuur van ‘gesellschaft’ gaan mensen technisch-instrumentele betrekkingen aan en hierdoor zijn de intermenselijke verhoudingen ‘koud’. In een ‘gemeinschaft’ zijn de mensen echter thuis en gaan zij verwantschapsrelaties aan met ‘gelijken’ die opgenomen zijn in dezelfde traditionele verbanden waardoor er ruimte is voor ‘humane’ en ‘warme’ banden. Weber zou in het laatste geval spreken van ‘communale relaties’. Durkheim sprak in dit verband van *mechanische solidariteit* wanneer hij

⁹ Idem, pag. 139.

¹⁰ Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig.

refereerde naar deze sociale toestand waarin 'individuele verschillen zijn geminimaliseerd, waar de leden van een samenleving sterk op elkaar lijken omdat ze dezelfde werkzaamheden verrichten, dezelfde emoties voelen en dezelfde waarden hanteren'.¹¹ Het 'collectieve bewustzijn' valt dan grotendeels samen met het gehele 'individuele bewustzijn'.

Dit 'bewustzijn' wordt gedragen door het besef dat de leden van de 'gemeenschap' veel met elkaar delen en onderling een hoge mate van sociale cohesie kennen. Elias (1965) achtte deze hoge mate van sociale cohesie noodzakelijk om uiteindelijk als 'gemeenschap' te verworden tot 'gevestigden' die in staat zijn om juist door middel van die groepsbinding de andere individuen of groepen te definiëren als 'buitenstaanders' en hen op deze wijze uit te sluiten uit het 'collectieve bewustzijn'.¹² Al in 1370 had Ibn Khaldun (2005) een concept opgeworpen voor deze sociale toestand. Hij sprak van '*asabiyyah*, oftewel groepsbinding, die sterk aanwezig was in de sociale organisatie van nomadische samenlevingsverbanden (*al-'umran al badami*) en juist zwak was in stedelijke samenlevingsverbanden (*al-'umran al badari*).¹³ Ibn Khaldun stelde verder dat 'only a society with a strong '*asabiyyah* could establish domination over one with a weak '*asabiyyah* (Alatas, 2006: 785).¹⁴

Nadat migranten evolueren van 'buitenstaanders' tot 'gevestigden', juist door hun sterke '*asabiyyah*, raken de nakomelingen van deze voormalige migranten onderhevig aan processen van individualisering en dé-traditionalisering – met als gevolg een zwakke '*asabiyyah* -, en is het wachten op een nieuwe groep migranten die het 'collectieve bewustzijn' gaat domineren, aldus Ibn Khaldun. In deze visie zijn de concepten 'gevestigden' en 'buitenstaanders' relatieve begrippen en ligt het voor de hand dat oude 'buitenstaanders' verworden tot nieuwe 'gevestigden' en dat deze nieuwe 'gevestigden' in een andere context weer verworden tot 'buitenstaanders'. Die dynamiek komt sterk tot uiting in het denken van Bourdieu (1982) over statusgroepen. Alleen wisselt bij Bourdieu de machtsvector niet – de elite slaagt erin over verschillende generaties de macht te behouden -, maar verandert louter de methodiek die ingezet wordt om macht te consolideren – het cultureel kapitaal van de elite krijgt mettertijd een andere inhoudelijke invulling -.

Het is in ieder geval afhankelijk van de sociale context hoe het 'tussen' gevormd wordt. Wordt een etnische migrantengemeenschap, die zelf gekenmerkt wordt door een hoge mate van sociale cohesie, geconfronteerd met een geïndividualiseerde etnische groep van 'gevestigden', die weinig onderlinge cohesie kennen, dan kan de groep migranten na verloop van tijd een nieuwe dynamiek teweeg brengen waarbij zij zich nestelen in de nieuwe geografische context. Er bestaat zelfs een kans dat zij evolueren tot de nieuwe 'gevestigde' groep. Dit is omdat de groep met een hoge mate van onderlinge sociale cohesie, van '*asabiyyah*, de behoefte heeft aan instituties. Die

¹¹ Zie voetnoot 3, pag. 79.

¹² Zie voetnoot 2.

¹³ Ibn Khaldun (2005) [1370]. *The Muqaddimah. An introduction to History*. Princeton: Princeton University Press.

¹⁴ Alatas, S.F. (2006). Ibn Khaldun and Contemporary Sociology. *International Sociology*, 6, 782-795.

instituties zorgen ervoor dat de binding van de gemeenschapsleden aan de geografische ruimte intact blijft terwijl leden van een geïndividualiseerde groep die primaire binding niet hebben en relatief gemakkelijk verhuizen naar een andere omgeving. In die instituties kunnen tevens de groepsrelaties verstevigd worden en roddels over andere groepen relatief snel rondgepompt worden door de hechte netwerken, aldus Elias (1982). Door de hoge mate van *'asabiyyah*, de aanwezigheid van een 'gemeenschap' en allerhande instituties worden ten slotte de gemeenschapsleden in staat gesteld om hulpbronnen te mobiliseren uit de netwerken waartoe zij behoren. Door dit sociaal kapitaal kunnen zij voor veel voorzieningen relatief goedkoop terecht bij andere gemeenschapsleden i.p.v. de dure formele markt.

De hoge mate van *'asabiyyah* kan zelfs gehandhaafd blijven wanneer de 'gemeenschap' weggemigreerd is van het land van herkomst. Ook de contacten met het land van herkomst blijven behouden. Er doet zich dan de situatie voor waarbij nakomelingen van migranten het waardepatroon van hun voorouders in stand houden ver weg van de geografische ruimte waar dat waardepatroon is ontstaan: '... the migrants kept their families together, even when they became geographically separated' en '... community life was held together by familial ties termed "mutual help", meaning obligations that individuals felt toward one another by virtue of family position' (Thomas & Znaniecki, 1996: 23).¹⁵ Cultureel antropologen spreken in dit geval van een *cultural lag* of *traagheid van cultuur* (van Gemert, 1998: 208,209).¹⁶ De oorspronkelijke cultuur wordt 'uitgevoerd' in een ver land waar de etnische gemeenschap is neergestreken. Siu (1952: 69,70) noemt in zijn bespreking van 'The Sojourner' dit fenomeen 'the formation of the cultural colony' en hij stelt:

'Whether the sojourner lives with or apart from the people of his own ethnic group, as long as his social life ties up with all sorts of activities in the racial colony there is a tendency for forming in-group relationships. The desire to live together becomes not only social need but also a natural thing. (...) Essentially the colony is an instrument to establish or re-establish some sort of primary-group relationships in the matrix of homeland culture – an effort to create a home away from home.' ¹⁷

Deze creatie van een 'home away from home' maakt duidelijk zichtbaar wat in de traditie van de Chicago School het onderscheid is tussen migratie als *geografisch* fenomeen en migratie als *sociaal* fenomeen. Volgens Park (1928: 887) is migratie 'which brings about no important change in cultural life' louter geografisch en migratie met 'changes in custom and in the mores' een sociaal fenomeen.¹⁸ De etnische groepen die erin slagen een etnische enclave, een 'cultural colony' volgens

¹⁵ Thomas, W.I. en F. Znaniecki (1996). *The Polish Peasant in Europe and America. A Classic Work in Immigration History*. Urbana / Chicago: University of Illinois Press.

¹⁶ Gemert, F. van (1998). *Ieder voor zich; kansen, cultuur en criminaliteit van Marokkaanse jongens*. Amsterdam: Het Spinhuis.

¹⁷ Siu, P.C.P. (1952). 'The Sojourner'. *The American Journal of Sociology*, 1, 34-44.

¹⁸ Park, R.E. (1928). 'Human migration and the marginal man'. *The American Journal of Sociology*, 6, 881-893.

Siu, te stichten in het 'vreemde' land laten zich over het algemeen kenmerken door relatief veel interne cohesie en hun migratie is grotendeels een *geografisch* fenomeen, aldus Park. Zij nestelen een nieuwe 'gemeenschap' in de nieuwe omgeving die op den duur kan evolueren van een gemeenschap van 'buitenstaanders' tot een gemeenschap van 'gevestigden', in de woorden van Elias.

2.4 De confrontatie van etnische 'groepen': het 'tussen' als interculturele ruimte

In die nieuwe omgeving zijn er echter al etnische 'groepen' die zich in de loop der tijd 'gevestigd' hebben. Wellicht waren zij zelf ooit ook 'buitenstaanders'. In de ontmoeting tussen de nieuwe groepen en oude groepen is er sprake van een interculturele ruimte, van een 'tussen', die afhankelijk van de lokale omstandigheden invulling krijgt. C. Hughes gebruikte voor dit 'tussen' het concept 'cultural frontier' die hij definieerde als een ruimte 'where two or more cultures are in conflict' (Siu, 1952: 34).¹⁹ Ook Van der Werf (2003: 60) ziet dit 'tussen' als een domein van conflict en stelt dat 'het multi-etnisch worden van onze samenleving waar te nemen is in de 'strijd' om de openbare ruimte'.²⁰ Het proces van interculturaliteit gaat hier hand in hand met strijd en conflict. Het betreft dan niet louter een strijd om een sociaal-culturele levenswijze maar volgens Wilson (1997: 187) vindt er tussen de verschillende etnische migrantengroepen ook een strijd plaats om schaarse goederen: 'a battle of the have-nots'.²¹

In de traditie van de Chicago School werd deze 'strijd' tussen verschillende etnische groepen weliswaar opgetekend maar nooit gezien als een problematisch gegeven. De cyclische ontwikkeling van verschillende etnische groepen werd, net als bij Ibn Khaldun, gezien als een 'natuurlijk' verschijnsel. Juist door deze 'clash' tussen de verschillende etnische groepen ontstond er beschaving. Park (1928: 882) verwoordt deze dialectiek als volgt:

'At any rate, if it is true that races are the products of isolation and inbreeding, it is just as certain that civilization, on the other hand, is a consequence of contact and communication. The forces which have been decisive in the history of mankind are those which have brought men together in fruitful competition, conflict and co-operation. Among the most important of these influences have been – according to what I have called the catastrophic theory of progress – migration and the incidental collisions, conflicts, and fusions of people and cultures which they have occasioned.'²²

Migratie en contact tussen verschillende etnische groepen als motor achter beschaving. Waitz stelde in dit verband dat 'migrations are rarely of a peaceful nature at first' en dat 'the first consequence of

¹⁹ Zie voetnoot 17, pag. 34.

²⁰ Werf, S. van der (2003). *Allochtonen in de multiculturele samenleving*. Bussum: Coutinho.

²¹ Wilson, W.J. (1997). *When work disappears*. New York: Alfred A. Knopf inc.

²² Zie voetnoot 18, pag. 882.

war is that fixed relations are established between peoples' (Park, 1928: 883).²³ Migratie is dus haast nooit een vreedzaam proces en juist de conflicten die er ontstaan zorgen ervoor dat er nieuwe structuren ontwikkeld worden en dat alles wordt wakker geschud. Gumpłowicz ging zelfs zover dat hij concludeerde dat de maatschappij als geheel, de sociale orde, het uiteindelijke product was van 'the interaction of heterogeneous ethnic groups', van het 'tussen' dus (Park, 1928: 884).²⁴

Deze confrontatie tussen verschillende etnische 'groepen' heeft een eigen logica. Wanneer er slechts een aantal individuen met een andere etnische achtergrond bijkomen, wordt dit door de ontvangende groep gezien als relatief onproblematisch. In hun visie zullen de nieuwkomers, die er nu nog afwijkende gebruiken, gedragingen en houdingen op na houden, na verloop van tijd integreren. 'De Chicago-sociologen spraken in deze fase van 'penetratie': de opstelling van de autochtone bewoners tegenover de migranten is welwillend, hun optreden paternalistisch' (Bovenkerk et al., 1985: 316).²⁵ De hegemonie van de 'gevestigde' groep is niet in gevaar.

Dit is wel het geval wanneer er in relatief korte tijd een geheel nieuwe 'gemeenschap' binnenkomt die zich laat kenmerken door een hoge mate van interne cohesie, van '*asabiyyah*'. In de ogen van de 'autochtone' bewoners is er dan sprake van verschillende etnische enclaves in hun omgeving waarbij de nieuwe groep het 'collectieve bewustzijn' dreigt te corrumperen. Deze tweede fase staat in de traditie van de Chicago School te boek als 'invasie' en wordt hoofdzakelijk ingeluid doordat de nieuwe migrantengroepen genoeg van 'hun eigen mensen' in de omgeving hebben om mee op te trekken. De interculturele ruimte wordt beperkter doordat de intra-culturele ruimte ruimer wordt. Bovenkerk et al. (1985) deden deze constatering al in 1985 tijdens hun onderzoek naar de vestiging van Turken en Marokkanen in Utrechtse wijken.²⁶

De nieuwe groep boezemt juist zo een angst in vanwege de hoge mate van interne cohesie. Die angst zal minder zijn wanneer de ontvangende 'groep' óók hecht is. In dat verband is de wijze waarop Weber 'etnische groepen' definieert erg interessant (Verkuyten, 1999: 43):

'..human groups (other than kinship groups) which cherish a belief in their common origins of such a kind that it provides a basis for the creation of a community.'²⁷

Volgens Weber delen de leden van een etnische groep het geloof in een 'gemeenschappelijk' verleden en dit geloof wordt vervolgens gemobiliseerd om een 'gemeenschap' te creëren. Het frappante is nu juist dat sommige ontvangende etnische groepen zich laten kenmerken door een laag niveau van 'gemeenschappelijkheid', van '*asabiyyah*', als gevolg van individualisering en dé-

²³ Idem, pag. 883.

²⁴ Idem, pag. 884.

²⁵ Bovenkerk, F. et al. (1985). *Vreemd volk, gemengde gevoelens. Etnische verhoudingen in een grote stad*. Amsterdam / Meppel: Boom.

²⁶ Idem.

²⁷ Verkuyten, M. (1999). *Etnische identiteit*. Amsterdam: Het Spinhuis.

traditionalisering. Dit lage niveau van ‘gemeenschappelijkheid’ brengt met zich mee gevoelens van angst en onzekerheid. Garland (2001) stelt vervolgens dat als gevolg van deze individualisering en emancipatie van sociaal-psychologische onzekerheid er een grotere behoefte is bij ‘autochtone’ bewoners om de ‘nieuwkomers’ te classificeren en om zich van hen te distantieren.²⁸ Zeker wanneer de nieuwe etnische groepen zich laten kenmerken door een hoge mate van interne cohesie, van ‘*asabiyyah*, of sociale mobiliteit gaan vertonen. Bovenkerk et al. (1985: 319) zegt in dit verband het volgende:

‘Zolang de gevestigden de situatie ondubbelzinnig definiëren als één waarbij de buitenstaanders ondergeschikt zijn, wordt de behoefte aan al dan niet georganiseerde afweer niet gevoeld. Maar als de laatsten sociaal stijgen of zich aaneensluiten, dreigt de machtsbalans in gevaar te komen, hetgeen voor de gevestigden aanleiding is om kunstmatig afstand te scheppen.’²⁹

Bourdieu (1982) stelde in dit verband dat de ‘distantie’ tussen verschillende groepen bewerkstelligd wordt door het naar voren schuiven van ‘cultureel kapitaal’. De dominante groep is in staat om zijn levenswijze uit te roepen tot *de* legitieme levenswijze en kan vervolgens al die groepen die daar niet aan voldoen classificeren als ‘achterlijk’ of ‘ouderwets’. Zo kan er in het geval van etnische groepen etnische hiërarchieën geconstrueerd worden waarbij meer ‘aangepaste’ etnische groepen – dit betekent dat zij op een bepaalde manier spreken, denken en handelen die sterk lijkt op het cultureel kapitaal van de dominante groep - hoger in de hiërarchie eindigen dan minder ‘aangepaste’ etnische groepen.

Het frappante is dat deze etnische hiërarchie niet alleen gedeeld wordt door de etnische groepen die hoog in de hiërarchie staan maar ook door etnische groepen onderaan in de hiërarchie die het stigma gekregen hebben van ‘achterlijk’, ‘onbeschaafd’ of ‘ouderwets’, aldus Elias (1965). Hagendoorn (1995) stelt dat laatste in empirisch onderzoek onder jongeren vast.³⁰ Zo staan in de geconstrueerde etnische hiërarchie die hij gevonden heeft autochtone Nederlanders bovenaan, gevolgd door Zuid-Europeanen, Surinamers en Zuid-Molukkers, terwijl de grootste sociale afstand gevoeld wordt ten opzichte van Marokkanen en Turken. Het betreft hier een hiërarchie omdat ‘de afwijzing van groepen hoger in de rangorde (Surinamers) tevens een afwijzing van groepen lager in de rangorde (Marokkanen en Turken) impliceert, terwijl het omgekeerde niet het geval is’ (Verkuyten, 1999: 82).³¹

²⁸ Garland, D. (2001). *The culture of control. Crime and social order in contemporary society*. Oxford: Oxford University Press.

²⁹ Zie voetnoot 25, pag. 319.

³⁰ Hagendoorn, L. (1995). European Review of Social Psychology, in: W. Stroebe en M. Hewstone (eds), *Intergroup bias in multiple group systems, the perception of ethnic hierarchies*. Londen: Wiley.

³¹ Zie voetnoot 27, pag. 82.

Doordat alle etnische groepen op dezelfde manier deze hiërarchie construeren – ook de etnische minderheidsgroepen die onderaan de hiërarchie staan -, is het een collectief gebeuren. Relevant is het gegeven dat indelingen in de hiërarchie om verschillende redenen plaatsvinden: ‘reële en vermeende culturele overeenkomsten en verschillen, sociaal-economische posities en stereotypen kunnen bij verschillende etnische groeperingen gedeeltelijk een andere rol spelen als criteria om de sociale afstand te bepalen’ (Verkuyten, 1999: 83).³²

De motivaties om andere etnische groepen te beoordelen worden complexer omdat de werkelijkheid zelf complexer wordt als gevolg van de toename van etnische groepen en, daarmee samenhangend, het aantal verschillende leefstijlen. Baumann (1996: 107) stelt dat juist in zo een complexe toestand met veel etnische groepen en verschillende leefstijlen er de psychologische behoefte is aan het ‘essentialiseren’ of ‘reificeren’ van de ‘ander’:

‘This heightened consciousness of *culture* should be seen as an adaptive, rational, purposeful response. Despite its great reliance on reification, it helps very young Southallians to assess and take into account the multifarious distinctions among their peers (...) and a host of other potentially confusing differences.’³³

Dit essentialiseren of reificeren van de ‘ander’ bestaat uit twee componenten. Ten eerste is er de idee dat de gemeenschap van de ‘ander’ een afgebakende, homogene en vaststaande cultuur heeft. Ten tweede is er de opvatting dat de cultuur van de ‘ander’ gedragsdeterminerend is: mensen worden hier gezien als marionetten van hun cultuur. Baumann ziet dit essentialiseren of reificeren van de ‘ander’ als een ‘rationele’ en ‘adaptieve’ strategie waarmee bewoners van een etnisch diverse wijk om kunnen gaan met de enorme complexiteit aan leefstijlen waarmee zij geconfronteerd worden. Zo kunnen zij relatief snel structuren en patronen in hun omgeving ontdekken waardoor de complexiteit van hun omgeving psychologisch haalbaar blijft.

Echter, deze strategie heeft ook schadelijke effecten. Essentialisme kan al snel uitmonden in pertinente vooroordelen. Mensen vergeten dat een essentialistische bril louter een strategie is en gaan de werkelijkheid zonder nuance zien. Er is dan geen oog meer voor de diversiteit *binnen* een etnische groep en ook niet voor het gegeven dat cultuur juist aan verandering onderhevig is, vooral bij jongeren. Het gevaar van stigmatisering en generalisering ligt dan op de loer. Verder heeft essentialisme ook een negatieve invloed op het ‘tussen’: ‘de nadruk ligt op verschil en contrast *tussen* groeperingen en er wordt voorbijgegaan aan de talrijke overeenkomsten en gemeenschappelijkheden’ (Verkuyten, 1999: 47).³⁴ Het gegeven dat de ‘ander’ mens is en voor de

³² Idem, pag. 83.

³³ Baumann, G. (1996). *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁴ Zie voetnoot 27, pag. 47.

overgrote meerderheid van de handelingen niet afwijkt wordt overschaduwd door de nadruk op de kleine minderheid aan verschillende handelingen.

2.5 Manifestaties van het ‘tussen’

De interculturele ruimte – het ‘tussen’ – kan verschillende invullingen krijgen. Er kunnen verschillende verhoudingen *tussen* de aanwezige etnische ‘groepen’ ontstaan en de sociale relaties *binnen* de etnische ‘groepen’ kunnen een verschillende vorm aannemen. We zouden hier kunnen spreken van de verschillende soorten manifestaties van het ‘tussen’ omdat de samenlevingsvormen die ontstaan een uiting zijn van de confrontatie *tussen* verschillende etnische ‘groepen’.

Deze manifestaties spelen zich af op twee niveau’s. Ten eerste is er het individuele micro-niveau. Het betreft hier verschillende typologieën die ontstaan in een etnisch veelzijdige omgeving. Zo er is de typologie van de ‘Sojourner’ van Siu (1952) waarbij de migrant louter gericht is op de eigen cultuur en zich niet psychologisch organiseert voor permanent verblijf in het nieuwe land. De ‘sojourner’ ziet zijn migratie als een klus die geklaard moet worden en hij heeft geen interesse in sociaal-culturele integratie. Hij verblijft het liefst in de etnische enclave met zijn ‘gelijken’ – de ‘cultural colony’ – en minimaliseert de interetnische contacten tot noodzakelijke contacten in de sfeer van zakelijke belangen. Siu (1952: 34) beschrijft de ‘sojourner’ ‘as a stranger who spends many years of his lifetime in a foreign country without being assimilated by it. The sojourner is par excellence an ethnocentrist.’³⁵

De ‘Sojourner’ doet sterk denken aan de ‘Stranger’ van Simmel. De ‘Stranger’ leidt immers ook een geïsoleerd bestaan, trekt zich terug binnen de eigen etnische groep en assimileert niet. De samenleving is ook voor hem een ‘vreemde’ omgeving waaraan hij zich niet kan overgeven. Hij integreert in de voor hem noodzakelijke sectoren – denk aan de kunst, de wetenschap of de handel – maar hij voelt zich nooit volledig thuis in de maatschappij. Wirth beschrijft deze situatie in het geval van joodse immigranten in de VS als dat ‘the world at large was cold and strange, his contact with it being confined to an abstract and rational intercourse. But within the ghetto he felt free. His contacts with fellow-Jew were warm, spontaneous, and intimate’ (Siu, 1952: 42).³⁶ Zowel de ‘Sojourner’ als de ‘Stranger’ laten zien dat etnische afkomst een duurzame eigenschap kan zijn die niet zomaar verdwijnt in een nieuwe omgeving. Het verschil is echter dat de ‘Sojourner’ niet gericht is op permanent verblijf terwijl de ‘Stranger’ dit wel is.

Dan is er de ‘Marginal Man’ van Park (1928). Deze exponent van de Chicago School legt in deze typologie vast het leven in de marge van twee culturen. De ‘Marginal Man’ hoort niet volledig thuis in de cultuur van het land van herkomst maar ook niet in die van het ontvangende land. Vandaag de dag is de uitdrukking van ‘het *tussen* twee culturen leven’ populair geworden maar dat is niet wat Park primair heeft bedoeld met deze typologie. Het is niet *zozeer tussen* twee culturen leven – in die

³⁵ Zie voetnoot 17, pag. 34.

³⁶ Idem, pag. 42.

zin dat men nergens bij hoort – maar veel meer het leven in twee culturen tegelijkertijd: ‘a situation in which the same individual – who may or may not be a mixed blood – finds himself striving to live in two diverse cultural groups’ (Park, 1928: 881).³⁷ Park legde hiermee de intellectuele basis voor de idee dat individuen, wanneer zij geconfronteerd worden met een nieuwe cultuur, elementen uit de oude en nieuwe cultuur combineren en zo een eigen cultuur construeren, oftewel een ‘culturele hybride’. Primair bedoelde hij met de concepten de ‘Marginal man’ en de ‘cultural hybrid’ weliswaar niet dat individuele migranten geraken in een vacuüm *tussen* twee culturen maar de mogelijkheid daartoe is zeker niet uit te sluiten. Vooral wanneer uitsluiting van de ontvangende groep hardnekkig is kan dit het geval zijn. Park (1928: 892) stelt in dit verband het volgende:

‘.. a cultural hybrid, a man living and sharing intimately in the cultural life and traditions of two distinct peoples; never quite willing to break, even if he were permitted to do so, with his and his traditions, and not quite accepted, because of racial prejudice, in the new society in which he now sought to find a place. He was a man on the margin of two cultures and two societies, which never completely interpenetrated and fused.’³⁸

Migranten kunnen dus geconfronteerd worden met een leven in twee marges. Lewisohn beschrijft dit fenomeen voor het leven van joodse immigranten in de VS als een ‘restless wavering between the warm security of the ghetto, which he has abandoned, and the cold freedom of the outer world, in which he is not yet quite at home’ (Park, 1928: 892).³⁹ Hoe dan ook, de typologieën van Siu en Simmel laten zien dat een individuele migrant kan kiezen voor het isolement in de eigen etnische ‘groep’ en zich afschermt van de mainstream óf dat de keuze valt op sociaal-culturele integratie in die mainstream met als gevaar een onzeker bestaan in de marge van twee culturen, volgens de typologie van Park.⁴⁰

Ten tweede is er het macro-niveau waarbij de confrontatie tussen verschillende etnische groepen gevolgen heeft voor de ontwikkeling van die ‘groepen’. Er kan bijvoorbeeld sprake zijn van integratie door de nieuwe groep(en) en insluiting door de gevestigde, ontvangende groep. Binnen de

³⁷ Zie voetnoot 18, pag. 881.

³⁸ Idem, pag. 892.

³⁹ Idem.

⁴⁰ De typologieën van Siu en Simmel getuigen allebei van een essentialistische cultuurbegrip. Cultuur of etniciteit wordt in deze typologieën beschreven alsof het homogene, afgebakende en vaststaande entiteiten zijn waarin individuen wel of niet kunnen plaatsnemen. Cultuur of etniciteit is echter ook aan verandering onderhevig en individuen maken vandaag de dag onderdeel uit van verschillende ‘gemeenschappen’ tegelijkertijd. Wat dat betreft is de typologie van Park wél dynamisch omdat hij met de notie van een ‘culturele hybride’ ruimte creëert voor veranderingen en multi-dimensionale posities: individuele migranten kunnen een nieuwe invulling geven aan hun etnische identiteit en zij kunnen op hetzelfde moment lid zijn van verschillende ‘gemeenschappen’.

context van dit onderzoek gaat het hier niet zozeer om sociaal-economische integratie maar om integratie en insluiting in het 'collectieve bewustzijn': hebben de leden van de groep het gevoel dat ze 'erbij horen' en vinden leden van de andere groepen dit ook? Het betreft hier psychologische integratie en acceptatie. Sociaal-psychologisch onderzoek wijst uit dat deze psychologische integratie en acceptatie *tussen* etnische groepen soepeler verloopt wanneer deze groepen zich, op de een of andere manier, met elkaar identificeren (Verkuyten, 1999).⁴¹ Een fase verder is assimilatie of coöptatie. De nieuwe (leden van) etnische groepen hebben dan niet alleen een volwaardige plaats verworven binnen de collectieve psychologie maar zijn ook niet meer herkenbaar als 'minderheden'. Ze zijn geworden zoals de dominante groep. Park en Burgess definiëren dit assimilatieproces als (Siu, 1952: 35):

'.. a process of interpenetration and fusion in which person and group acquire the memories, sentiments and attitudes of other persons or groups, and by sharing their experience and history, are incorporated with them in common cultural life.'⁴²

Wanneer etnische minderheidsgroepen metertijd onderdeel worden van de collectieve psychologie, dan bestaat er dus een kans dat er uiteindelijk samensmelting plaatsvindt met de dominante groep. Echter, dit betekent op geen enkele manier dat de dominante groep statisch is. Juist door de voortdurende interactie tussen oude en nieuwe groepen ontstaat er keer op keer een nieuwe dynamiek en is de collectieve psychologie aan verandering onderhevig, aldus deze exponenten van de Chicago School.

Integratie en insluiting zijn niet de enige mogelijkheden. Isolement en uitsluiting zijn even goed mogelijk. Dit kan bijvoorbeeld het geval zijn wanneer de gevestigde groep en de nieuwe groep zich op geen enkele wijze met elkaar identificeren. Door vooroordelen, discriminatie en gebrekkige interetnische contacten krijgt integratie geen kans. De uitsluiting kan een tegenreactie teweegbrengen. Zo wijst antropologisch onderzoek uit dat etnische minderheden die het gevoel hebben uitgesloten te worden een etnische zelfwaardering kunnen ontwikkelen in oppositie tot de dominante groep die hen heeft uitgesloten (Verkuyten, 1999).⁴³ De leden van de uitgesloten groep trekken zich dan terug in hun eigen hok en isoleren zich van de mainstream.

Het is ook mogelijk dat er etnische enclaves ontstaan in de nieuwe omgeving waarbij migranten contacten blijven onderhouden met het land van herkomst. Deze enclaves worden ook wel 'transnationale gemeenschappen' genoemd. Hier is al voldoende over gezegd in paragraaf 2.3 waarin ingegaan werd op het denken van Siu over 'cultural colonies' die erin slaagden 'a home away from home' te creëren. Door de nadruk op de onderlinge verbondenheid van de leden van zo een

⁴¹ Zie voetnoot 27.

⁴² Zie voetnoot 17, pag. 35.

⁴³ Zie voetnoot 27.

etnische enclave kan er sprake zijn van etnische mobilisatie. Zeker in een ‘vreemde’ omgeving kan de nadruk op de zijnsdefinitie van de eigen etnische identiteit en het contrast met de omgeving de energie en wil opwekken bij deze leden om ‘iets te doen voor de eigen mensen’: ‘this mobilization of all that are deemed to ‘have the same culture’ is helped by the call, reassuring or challenging, to form part of a pre-defined community’ (Baumann, 1996: 14).⁴⁴

Interessant is verder de mogelijkheid van het ontstaan van ‘vitale coalities’ tussen deze etnische enclaves. Etnische minderheidsgroepen gaan dan vruchtbare interetnische contacten aan en creëren samen instituties. Dit doen zij omdat zij ondanks de etnische verschillen op andere terreinen gemeenschappelijke kenmerken hebben. Voorbeelden hiervan zijn koepelorganisaties voor migrantengroepen of religieuze instituties waarbij religie het bindmiddel vormt. Het kan zelfs zo zijn dat bij latere generaties dit overkoepelende bindmiddel belangrijker wordt dan de specifieke etnische identiteit van de etnische ‘groepen’ afzonderlijk. Een voorbeeld hiervan is de gezamenlijke inzet van religieuze jongeren in de grote steden, met verschillende etnische afkomsten, om religieuze instituties van de grond te tillen. Er vindt dan een soort van dialectiek plaats: in de onderlinge interactie tussen verschillende etnische groepen – het ‘tussen’ – worden er bruggen geslagen (*bridging*) en vindt er gezamenlijke coöperatie plaats.

Ten slotte is er de mogelijkheid dat op macro-niveau de interculturele ruimte – het ‘tussen’ – zich manifesteert door een ‘vlucht’ van een deel van de bewoners. Juist door de interactie *tussen* de etnische groepen óf door de in de ogen van de dominante groep te grote aanwezigheid van nieuwkomers kan een deel van de (welgestelde) gevestigde etnische groep verhuizen naar een ‘betere’ wijk. Dit proces staat te boek als de ‘witte vlucht’. Ehrenreich (1989) zag als voornaamste oorzaak voor dit proces ‘the fear of falling’ van de blanke middenklasse.⁴⁵ De vestiging van etnische minderheden wordt door deze middenklasse gezien als een manifestatie van sociale achterstand en verloedering, een teken van verval. Hun wijk is niet meer hetzelfde waard als daarvoor. Doordat de leden van deze middenklasse hun sociale status definiëren in relatie tot hun omgeving, impliceert de verkleuring van hun leefruimte dus een devaluatie van hun eigen sociale status. De angst om te dalen op de sociale ladder vormt vervolgens de motivatie om te ‘vluchten’ naar ‘betere’, suburbane omgevingen. Sociale status en geografische leefruimte gaan hier hand in hand. Volgens de Chicago School stijgen etnische minderheidsgroepen mettertijd op de sociale ladder en we hebben kunnen zien in het onderzoek van Hagendoorn – in de vorige paragraaf – dat ‘etnische hiërarchieën’ collectief gedeeld worden. Dit betekent dat etnische groepen onderaan de hiërarchie dezelfde volgorde in de hiërarchie hanteren als de etnische groepen bovenaan. Wanneer etnische groepen stijgen op de sociale ladder – zoals de Chicago School veronderstelt – nemen zij de classificatieschema’s over van de autochtone groep die hoger in de hiërarchie gelegen is – zoals Hagendoorn veronderstelt – en zullen zij, net als de autochtone middenklasse, de vestiging van

⁴⁴ Zie voetnoot 33, pag. 14.

⁴⁵ Ehrenreich, B. (1989). *Fear of Falling. The Inner Life of the Middle Class*. New York: HarperCollins.

nieuwe migrantengroepen bezien als achteruitgang van hun sociale leefruimte en status, aldus Ehrenreich. De 'angst' van deze 'zwarte middenklasse' om 'achteruit te gaan' motiveert hen om te vertrekken naar betere, suburbane omgevingen. Dit proces staat te boek als de 'zwarte vlucht'.

Methodologie

3.1 Inleiding

Na de theoretische uiteenzetting in het vorige hoofdstuk wordt het tijd om inzicht te krijgen in de onderzochte wijken. Eerst zal in paragraaf 3.2 ingegaan worden op de methodologische context van het onderzoek, en in het bijzonder op de positie van de onderzoeker. In paragraaf 3.3 zal vervolgens worden beredeneerd waarom er gekozen is voor de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder als onderzoeksdomeinen.

3.2 Methodologie

Het is noodzakelijk om het methodologische kader van dit onderzoek (beknopt) uiteen te zetten. Dit onderzoek heeft vanaf het begin een kwalitatieve opzet gehad. De doelstelling is hier dan ook niet geweest om te komen tot statistische generalisaties maar tot theoretische generalisaties. Dit onderzoek gaat niet over *de mate waarin* etnische groepen zich laten kenmerken door een eigenschap of fenomeen maar over *de wijze waarop* leden van etnische groepen zichzelf, hun wijkbewoners en hun wijk definiëren. Preciezer gaat dit onderzoek over het traceren van die definities en classificaties in de interculturele ruimte, wanneer het ‘tussen’ zich laat zien, de mechanismen die hieraan ten grondslag liggen en de gevolgen hiervan voor het *samenleven*.

Ik ben in Oktober 2005 begonnen met het veldwerk en het literatuuronderzoek. In november 2006 heb ik dit onderzoek afgerond. Het veldwerk en het bestuderen van de literatuur hebben elkaar telkens weer afgewisseld. In die interactie tussen theorie en empirie heb ik getracht een synthese op te tekenen waardoor ik de gehele scriptie, na de data-analyse, in één keer kon uitschrijven. Ik ben het veldwerk begonnen met observaties en ik ben pas op een later stadium begonnen met interviewen. Dit is zo omdat ik geboren en getogen ben in de wijk(en) en om die reden niet opvallend was als onderzoeker. Ik hechtte er veel waarde aan om de observaties te doen in een zo ‘natuurlijk’ mogelijke setting. De observaties brachten bij mij vragen op die ik vervolgens tijdens de interviews kon stellen. Nadat ik begon met interviewen bleef ik observeren.

Dat ik dit onderzoek heb uitgevoerd in mijn eigen wijk(en) heeft zowel voordelen als nadelen opgeleverd. Een duidelijk voordeel is, vanzelfsprekend, dat ik een kennisvoorsprong had. Ook een voordeel was het feit dat ik zonder enige moeite de beschikking had over respondenten. Ik vertelde de respondenten steeds dat ik onderzoek deed naar de meningen van wijkbewoners over hun wijk en hun medewijkbewoners en dat ik dit onderzoek gebruikte als afstudeerscriptie. Ik heb met uitzondering van drie mensen geen weigeringen gehad. Een laatste voordeel was dat ik dag en nacht aanwezig was in de wijk waardoor ik de mogelijkheid had om door te dringen tot de poriën van de wijk. Een nadeel hiervan was dat ik juist door mijn voortdurende aanwezigheid op sommige

momenten 'blind' werd voor opvallende gebeurtenissen. Helemaal omdat ik opgegroeid ben in de onderzochte wijk(en) bestond er het risico dat ik teveel onderdeel werd van de wijk waardoor sociologisch opvallende momenten voor mij 'normaal' werden. Ik moest mijzelf zo nu en dan ontzettend inspannen om de 'sociological imagination' te behouden.

Het kan echter niet ontkend worden dat ik gedurende het gehele onderzoek een voortdurende innerlijke strijd heb gevoerd om distantie te behouden jegens de werkelijkheid die ik onderzocht. Die strijd was noodzakelijk juist omdat mijn privé-leven zo sterk is vervlochten met deze onderzochte werkelijkheid. Het is immers exact die vervlechting die mij de energie heeft gegeven om geboeid te blijven in het onderwerp. Schinkel (2005) heeft dan ook gelijk dat socioloog zijn impliceert dat er enerzijds een betrokkenheid jegens het object van studie nodig is om de socioloog de energie te geven en om anderzijds voldoende distantie te blijven houden jegens dit object om een wetenschappelijke analyse te kunnen produceren.¹ Binnen de context van dit onderzoek werd dit alles bemoeilijkt omdat ik zelf, in zekere zin, onderdeel ben van de Marokkaanse 'gemeenschap' die ik beschrijf en daarom makkelijker toegang heb tot de leefwereld van de respondenten, maar daarmee tegelijkertijd het risico van subjectiviteit draag. Vanaf het begin van het onderzoek ben ik me echter bewust geweest van dit risico en heb ik, gedurende het veldwerk, methodieken ontwikkeld om mijn eigen subjectiviteit te beheersen.² Introspectie en dus een besef van de eigen subjectiviteit was het maximaal haalbare. Volledige objectiviteit is een illusie.

Dit alles werd extra bemoeilijkt omdat ik sommige interviews in het Berbers afdam. Daardoor vond het interviewen plaats in de setting waarbinnen ik ben grootgebracht en daardoor werden antwoorden van de respondenten al snel een gedeelde sociale constructie. Dit heb ik getracht te kanaliseren bij het analyseren van de data. Dit gegeven bracht nóg een risico met zich mee, namelijk dat Marokkaanse respondenten mij op een aantal terreinen meer informatie gaven dan dat een onderzoeker met een andere etnische achtergrond zou krijgen. Tegelijkertijd zullen zij mij op andere terreinen – denk bijvoorbeeld aan zaken die tot gezichtsverlies kunnen leiden - minder informatie verschaffen juist omdat ik opgenomen ben in dezelfde netwerken. Ditzelfde geldt voor de interviews met niet-Marokkanen.³ Deze methodologische tekortkomingen doen zich altijd voor in kwalitatief onderzoek en kunnen gedeeltelijk ondervangen worden door de data-analyse extra kritisch te doen.

¹ Schinkel, W. (2005). De socioloog als schizofreen. *Sociologie*, 1, 106-109

² Ik leerde mezelf aan om sociale rollen te hanteren. Wanneer ik observeerde of interviewde speelde ik ook werkelijk de rol van wetenschapper: ik droeg op dat moment een theoretische bril waarmee ik op zoek was naar sociologische inzichten.

³ Een aantal interviews met autochtone bewoners heb ik laten doen door een autochtone vriend. Ik kreeg het vermoeden dat zij hun classificaties over Marokkanen niet durfden te ventileren jegens een onderzoeker met een Marokkaanse achtergrond. Achteraf bleek dit een goede oplossing te zijn geweest omdat die respondenten inderdaad meer kwijt wilden aan een autochtone interviewer.

Ik heb gekozen voor diepte-interviews en participerende observaties. Naar mijn mening was deze methodiek de enige die mij inzicht kon verschaffen in de logica van het ‘tussen’: het gaat hier immers om betekenisgeving, classificaties, percepties etc. en dit zijn allemaal elementen die alleen maar achterhaald kunnen worden door een grondige analyse van de sociale context waarbinnen die elementen gestalte krijgen. In andere wijken kan het ‘tussen’ er totaal anders uitzien. Het observeren in de Burgemeesterwijk verliep probleemloos, temeer ik als wijkbewoner onopvallend kon deelnemen aan de activiteiten waar ik altijd al aan deelnam. In de Steendijkpolder zijn relatief weinig observaties gedaan omdat dit theoretisch gezien minder relevant was. Het interviewen bleek na een aantal (diepte-)interviews al problemen op te leveren. Ik merkte dat de respondenten weliswaar uitgebreid spraken over hun belevingen, maar dat zij tegelijkertijd de ervaring hadden dat het interview plaatsvond in een ‘kunstmatige’ setting: zij moesten opeens de sociale rol vervullen van een wijkbewoner die een onderzoeker vertelt over de ervaringen, terwijl in het dagelijkse leven zowel de interviewer als de geïnterviewde beide wijkbewoners zijn die elkaar groeten en soms zelfs uitgebreid spreken. Vaak kreeg ik na afloop van de interviews, wanneer de ‘normale’ setting zich voordeed, rijkere informatie toegespeeld dan tijdens de ‘officiële’ interviews. Ook die informatie is steeds meegenomen in de analyse. Dit gold in mindere mate voor de Steendijkpolder omdat ik daar simpelweg minder bekend ben.

De observaties in de Burgemeesterwijk vonden plaats op straat, in de lokale moskee en in het buurthuis. De interviews, allen face-to-face, met oudere Marokkanen vonden plaats in de moskee, terwijl de interviews met de jongere generaties plaatsvonden in het buurthuis. De rest van de interviews, ook die in de Steendijkpolder, vonden plaats op pleintjes, bij mensen thuis of in een cafetaria in de Koningshoek. Ik heb niet de ervaring gehad dat de plaats van het interview enige invloed had op de antwoorden die respondenten gaven. Uiteindelijk zijn er 36 ‘interviews’⁴ afgenomen: 27 in de Burgemeesterwijk en 9 in de Steendijkpolder. Doordat er grenzen zijn aan de omvang van deze Thesis zijn alleen citaten gebruikt die relevant zijn *in het licht van* het theoretische raamwerk, de geformuleerde probleemstelling en de uiteengezette onderwerpen. Dit heeft geresulteerd in het gebruik van een minderheid van de totale hoeveelheid data. In totaal is er gebruik gemaakt van 22 interviews uit de Burgemeesterwijk en 4 interviews uit de Steendijkpolder.

Dit betekent geenszins dat de ongebruikte interviews irrelevant zijn want zij hebben gedurende het onderzoek de grenzen aangegeven waardoor de probleemstelling een meer gesloten karakter kon krijgen. Onder iedere opgenomen citaat in deze scriptie is melding gemaakt van de etnische afkomst, het geslacht, de leeftijd en de woonwijk van de respondent. In de Bijlage staat een lijst van de respondenten waarvan citaten zijn gebruikt voor de scriptie. Hierin zijn uitspraken die in collectief verband zijn gedaan tijdens een bepaalde activiteit niet opgenomen. Vanzelfsprekend is er zowel bij de observaties als de interviews gebruikt gemaakt van een anonieme verwerking. In naam van die anonimiteit heb ik op sommige momenten, hoofdzakelijk bij de beschrijving van de

⁴ Sommige interviews waren erg kort (minder dan 30 minuten).

Marokkaanse ‘gemeenschap’ aan de hand van observaties, ook geen leeftijd genoemd omdat anders zonder enige moeite de respondent te traceren zou zijn. De keuze voor de twee wijken, de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder, zal in de volgende paragraaf besproken worden.

3.3 De Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder als ‘sociale ruimte’ van studie

De kenmerken van de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder die in het volgende hoofdstuk besproken zullen worden, vertellen ons over de geografische, fysieke, demografische, etnische en sociaal-economische structuur van beide wijken. Tevens verschaffen ze ons inzicht in de wijze waarop de wijkbewoners aankijken tegen de (sociale) leefbaarheid van hun wijken, tegen de voorzieningen waarmee zij het moeten doen, tegen de medewijkbewoners met wie zij dagelijks geconfronteerd worden, tegen de fenomenen waar zij het meest last van hebben, tegen de (on)veiligheid van hun wijken en tegen de wijze waarop hun wijken zich ontwikkeld hebben en de wijze waarop dit zal geschieden in de toekomst. Al deze informatie helpt ons om een beeld te krijgen over datgene wat zich *tussen* de mensen voordoet. Maar waarom zouden we überhaupt moeten luisteren naar al die statistieken die handelen over wijken en waarom focussen we ons niet meteen op de elementen in die wijken waarin wij primair geïnteresseerd zijn?

Het is hier nuttig om Gerd Baumann (1996: 8) te citeren die onderzoek heeft gedaan in de Londense omgeving naar etnische identiteiten en ‘gemeenschappen’:

‘..by stereotyping informants as ‘belonging to’ or even ‘speaking for’ a pre-defined ‘community’, one runs the risk of tribalizing people, instead of listening to them, and might end up studying communities of the researcher’s own making.’⁵

Vooraf die laatste toevoeging is erg relevant. De onderzoeker kan in een toestand geraken dat het onderzochte buiten spel gezet wordt. Het eindproduct van de onderzoeker is dan een reflectie van diens visies of paradigma's en niet van de definities die de onderzochte objecten er zelf op na houden. De onderzoeker construeert ‘gemeenschappen’ zonder deze objecten van studie de kans te geven een oordeel te vellen over het gegeven of zij wel of niet tot die ‘gemeenschappen’ behoren. Baumann ontkent hier overigens niet mee dat er ‘gemeenschappen’ zijn. Het betreft hier een discussie over de methodologie en niet over het ontologische gehalte van een ‘gemeenschap’. Dit gevaar van subjectiviteit kan logischerwijs ondervangen worden door uitvoerig te luisteren naar de objecten van studie zelf. Dat is echter niet toereikend. De onderzoeker dient tevens inzicht te krijgen in de sociale structuur waarbinnen de definities van deze objecten van studie gestalte krijgen. Hoe moeten we anders weten wat het object van studie op een specifiek moment en in een specifieke omstandigheid bedoelt als hij of zij iets zegt of doet?

⁵ Baumann, G. (1996). *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

De onderzoeker dient daarom inzicht te hebben in het sociale veld dat hij of zij onderzoekt. De sociale werkelijkheid is nu eenmaal complex en laat zich niet verstaan door elementen uit het sociale veld te isoleren om die vervolgens object van studie te maken. Een holistische benadering is hier vruchtbaarder en equipeert de onderzoeker om verbanden te leggen tussen elementen in hetzelfde sociale veld én stelt hem of haar in staat om zich los te maken van de paradigma's van andere onderzoekers. Op dat moment kan creatief en kritisch denken hand in hand gaan.

Binnen de context van dit onderzoek zou het dan ook niet verstandig geweest zijn om één element uit de werkelijkheid te snijden – bijvoorbeeld de interetnische verhoudingen – om vervolgens dat element onder de microscoop te leggen. Met een dergelijk beperkte visie is het voor de onderzoeker erg moeilijk om inzicht te krijgen in de definities die de respondenten naar voren schuiven, simpelweg omdat de onderzoeker zich 'blind' heeft gemaakt voor al die andere aspecten van de werkelijkheid die direct of indirect vervlochten zijn met de definities rondom etniciteit. De onderzoeker produceert dan 'snap shots' van de werkelijkheid zonder inzichtelijk te maken wat hieraan ten grondslag ligt en zonder te formuleren *in het licht van* welk 'betekenissysteem', in de betekenis die Harré eraan geeft, die 'snap shots' begrepen moeten worden. Zo kunnen we bijvoorbeeld de vooroordelen over 'Marokkanen' in de Burgemeesterwijk niet begrijpen wanneer we geen inzicht hebben in processen en incidenten die zich voordoen op het terrein van de leefbaarheid en de veiligheid – in dit geval het overlastgevend gedrag van een relatief kleine groep 'Marokkaanse' jongens rond de millenniumwisseling -. De negatieve definitie van 'Marokkaanse jongeren' verwijst voor de respondenten naar die processen en incidenten en de definitie krijgt dan een specifieke lading. De onderzoeker kan dit echter niet traceren wanneer deze zich beperkt tot deelaspecten van de werkelijkheid.

Vanzelfsprekend is het niet de bedoeling om in methodologisch opzicht vervolgens te kiezen voor het andere uiterste, namelijk het incorporeren in de analyse van alle denkbare elementen in de werkelijkheid. Daar waar in het vorige geval er sprake is van een anorectisering van 'betekenissystemen' is er hier sprake van een overgewicht aan 'betekenissystemen'. Alles zeggen is uiteindelijk niets zeggen. Om die reden hebben in dit hoofdstuk dan ook louter de relevante kenmerken, of om het preciezer te zeggen: de kenmerken die relevant zijn *in het licht van* de geformuleerde probleemstelling, de revue gepasseerd. Ook hier gaat erom de 'gulden middenweg' te vinden.

Het is nu duidelijk waarom kennis over het bredere sociale veld noodzakelijk is om door te dringen tot de poriën van een samenlevingsverband. Maar waarom is in dit onderzoek nu eigenlijk gekozen voor de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder als 'sociale ruimte'? Ten eerste zal in het volgende hoofdstuk duidelijk worden dat de Burgemeesterwijk in kwantitatief opzicht een multi-etnische wijk is. Op zoek gaan naar de sociale dynamiek die geproduceerd wordt door interculturele interactie binnen de sociale context waarbinnen deze interactie plaatsvindt, op zoek gaan naar de sociale mechanismen die ten grondslag liggen aan classificaties en definities van 'de ander' en op zoek gaan naar de sociale consequenties hiervan impliceert primair de aanwezigheid van

verschillende etnische 'groepen' in dezelfde geografische ruimte. De Burgemeesterwijk voldoet ruimschoots aan die noodzakelijkheid. Willen we onderzoek doen naar het proces van interculturaliteit: het 'tussen', dan moet er simpelweg iets te onderzoeken zijn. Een etnisch-cultureel homogene omgeving externaliseert geen kennis over het proces van interculturaliteit.

Ten tweede is er de Steendijkpolder die steeds meer (welgestelde) allochtone bewoners erbij krijgt. Een groot deel daarvan is afkomstig uit de Burgemeesterwijk mede als gevolg van de sociale herstructurering aldaar. Dit proces lijkt in analogie te zijn met het theoretische raamwerk van de Chicago School waarin gesuggereerd wordt dat 'migranten' mettertijd een hogere positie zullen innemen op de sociale ladder en dat deze mobiliteit zich vertaalt in hun penetratie van de 'betere' wijken. Sociaal-economische verschuiving vertaalt zich dus in een geografische verschuiving. Doordat de Steendijkpolder – een van de 'betere' wijken van Maassluis – geografisch grenst aan de Burgemeesterwijk – een van de 'slechtere' wijken van Maassluis – lenen deze wijken zich uitstekend voor een analyse waarin centraal staan de percepties van en classificaties over 'de ander' in etnisch opzicht: er is mede door het winkelcentrum dat tussen de twee wijken gevestigd is voortdurend 'contact'. Ook kunnen we hier het belang van de geografische ruimte nagaan voor verhuizers: verhuizen welgestelde allochtonen bijvoorbeeld naar de aangrenzende wijk om enerzijds in sociaal-economisch opzicht te leven naar hun standaarden en tegelijkertijd om de binding met hun 'achtergelaten gemeenschap' niet te verliezen? Is hier sprake van een 'win-win-constructie'? Al deze thema's zullen de revue passeren in de komende hoofdstukken.

Een ontmoeting met de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder ¹

4.1 Inleiding

Na deze uiteenzettingen over de methodologische context van het onderzoek en de motivering voor de keuze voor de twee wijken, wordt het dan nu hoogstens tijd om kennis te maken met de twee onderzochte wijken. Er zijn ontzettend veel kenmerken waarop wijken gedefinieerd kunnen worden maar ik zal mij beperken tot die kenmerken die relevant zijn in het licht van de fenomenen die in dit onderzoek bestudeerd worden. Deze kennismaking is echter wel noodzakelijk om de onderzochte ‘sociale ruimte’, in de woorden van Bourdieu, te begrijpen.

Paragraaf 4.2 zal handelen over de geografische ligging van de twee wijken. Hier wordt duidelijk dat de beide wijken aan elkaar grenzen. Verderop in de publicatie toont zich de relevantie van deze geografische nabijheid van beide wijken. In paragraaf 4.3 wordt ingegaan op de fysieke structuur van de wijken waardoor duidelijk wordt dat in sociaal-economische opzicht de beide wijken aanzienlijk verschillen. In paragraaf 4.4 wordt vervolgens ingegaan op de bevolkingopbouw van beide wijken waardoor inzicht verschaft wordt in de demografische structuur, de etnische structuren en de mobiliteitspatronen van de twee wijken. In paragraaf 4.5 staan de sociaal-economische condities van beide wijken centraal. De subjectieve beleving van de leefbaarheid van de wijken door de wijkbewoners is het onderwerp van discussie in paragraaf 4.6. Er wordt ingegaan op de beoordeling van de voorzieningen in de wijk, de beoordeling van de sociale cohesie en de interetnische verhoudingen en ten slotte op de beoordeling van de sociale leefbaarheid van beide

¹ Er bestaat een discrepantie tussen de wijze waarop bewoners van Maassluis de wijken definiëren en de wijze waarop in beleidsmatige rapporten dit gedaan wordt. Zo is in het rapport dat gebruik wordt voor deze paragraaf (zie voetnoot 2) de term ‘De Burgemeesterwijk’ gehanteerd voor zowel de wijk zelf alsook als overkoepelende term voor deze wijk en de aangrenzende wijk (‘de vogelbuurt’). In dit onderzoek reserveer ik de term ‘De Burgemeesterwijk’ louter voor de wijk zelf en sluit ik hiermee de aangrenzende ‘vogelbuurt’ uit de analyse. In het geval van ‘De Steendijkpolder’ is iets soortgelijks aan de hand. In de volksmond refereert deze term naar het gebied tussen de Stadsmolen en de Einsteindreef terwijl het beleidsmatige rapport dit gebied definieert als ‘Steendijkpolder zuid’. Het gebied dat in de volksmond ‘De Molenwijk’ heet, wordt in dit rapport vervolgens gedefinieerd als ‘Steendijkpolder noord’. In dit onderzoek reserveer ik de term ‘Steendijkpolder’ echter voor het gebied zonder de aangrenzende ‘molenwijk’ en dus voor het gebied dat beleidsmatig ‘Steendijkpolder zuid’ wordt genoemd. Ik sluit hier aan bij de percepties van de bewoners van Maassluis. In dit onderzoek is dit ook noodzakelijk gezien het feit dat ik bewoners van wijken heb gevraagd naar hun visie over andere wijken en de ontwikkeling die plaatsvindt waarbij bewoners van de Burgemeesterwijk verhuizen naar de Steendijkpolder. Het is in een dergelijke setting noodzakelijk dat onderzoeker én respondent refereren naar dezelfde objectieve realiteit. Ik ben de statistieken stuk voor stuk nagegaan en ik heb anomalieën of twijfelachtige verwijzingen niet opgenomen in dit onderzoek.

wijken in de sfeer van sociale problematiek. Vervolgens wordt ingegaan op de subjectieve en objectieve veiligheid van de twee wijken in paragraaf 4.7. Paragraaf 4.8 gaat over de percepties van de wijkbewoners ten aanzien van de wijze waarop de wijk zich ontwikkeld heeft en de wijze waarop de wijk zich zal ontwikkelen. Ten slotte zal in paragraaf 4.9 een motivering gegeven worden voor de keuze voor deze twee wijken. De bespreking van de wijken zal geschieden aan de hand van het rapport *De Gemeenteatlas Maassluis 2005*.²

4.2 Geografische ligging

De wijken de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder zijn beide te vinden in Maassluis-West. De wijken liggen geografisch gezien naast elkaar maar worden wel onderscheiden door een autoweg en een winkelcentrum. Verder zorgt het feit dat de Burgemeesterwijk uit hoge flatgebouwen bestaat en de Steendijkpolder uit lage rijtjeshuizen ervoor dat de wijken uitstralen dat het van elkaar onderscheiden omgevingen zijn. De Burgemeesterwijk is op dit moment onderhevig aan een grootschalige herstructureringsoperatie waardoor de 'historische' grenzen van de wijk vervaagd zijn. Uiteindelijk is het de bedoeling dat een meerderheid van de woningen in deze wijk binnen tien jaar afgebroken is en vervangen wordt door duurdere laagbouw. Tot 2005 werd de Burgemeesterwijk begrensd 'door de Kwartellaan in het zuidoosten, de Maasdijk in het oosten en de Burgemeester Van Reesstraat (aan beide zijden) en Dr. Jan Schoutenlaan in het noordwesten' (OB&A, 2005: 54). De Steendijkpolder 'wordt begrensd door de Burgemeester van Reesstraat (niet inbegrepen) en Dr. Jan Schoutenlaan in het zuidoosten en de stadsmolen en het water achter de Einsteindreef in het noordoosten' (OB&A, 2005: 62).

4.3 Woningen

De Burgemeesterwijk is qua fysieke uitstraling niet veelzijdig. Hoge flats (tien hoog) afgewisseld door lage flats (vier hoog) bepalen het uiterlijk. Tot 2005 stonden er 977 woningen. Al deze woningen zijn eigendom van de lokale woningbouwcorporatie Maasdelta. De woningen zijn op zich niet heel oud: tussen 1966 en 1969 zijn deze woningen gebouwd. (OB&A, 2005: 54). De Steendijkpolder laat zich qua fysieke uitstraling echter wel kennen door veelzijdigheid. Alhoewel de meeste woningen in de wijk rijenwoningen (72%) zijn, staan er ook etagewoningen (24%) en een aantal twee-onder-een-kap woningen (3%). In totaal staan er 1.170 woningen in deze wijk. Ongeveer driekwart van de woningen zijn eigendom van de bewoners (74%) en ongeveer een kwart van de woningen zijn eigendom van de woningbouwcorporatie Maasdelta. De wijk is relatief jong:

² Oostveen Beleidsonderzoek en Advies (2005). *De Gemeenteatlas Maassluis 2005*. Enschede: Oostveen Beleidsonderzoek en Advies. Gezien het feit dat deze paragraaf gewijd is aan de uiteenzetting van statistieken en andere gegevens uit één rapport leg ik mij beperkingen op betreffende het gebruik van voetnoten. Dit om de lezersvriendelijkheid te vergroten. In de rest van deze paragraaf (en hoofdstuk) zal in de tekst de precieze referentie - inclusief paginanummer - gegeven worden en behelzen deze referenties een verwijzing naar dit rapport.

de woningen zijn gebouwd tussen 1976 en 1983 en een onderdeel daarvan heeft in de jaren rond de millenniumwisseling zelfs een opknapbeurt gekregen in verband met het afgraven van vervuilde grond. (OB&A, 2005: 62).

In 2005 was het gemiddelde rapportcijfer dat bewoners van de Burgemeesterwijk gaven aan hun woning een 5.9. In vergelijking met alle andere wijken van Maassluis (7.1) is dit aanzienlijk lager, maar in vergelijking met de situatie in de Burgemeesterwijk in 2001 (4.2) is dit een enorme verbetering. De gemiddelde WOZ-waarde van de woningen is dan ook veel lager dan gemiddeld voor Maassluis als geheel: 97.000 euro. Als gevolg van deze relatieve onvrede en de herstructureringsplannen voor de wijk kent deze wijk relatief veel woningzoekenden. Tegelijkertijd kunnen de woningen die nog aangeboden worden in de Burgemeesterwijk rekenen op de relatief laagste animocijfers in Maassluis. (OB&A, 2005: 54). In de Steendijkpolder echter waarden de bewoners hun woning in 2005 met een 7.1. Dit staat gelijk aan het gemiddelde van Maassluis als geheel. In vergelijking tot de situatie in 2001 is er sprake geweest van een verwaarloosbare progressie (7.0). De gemiddelde WOZ-waarde van de woningen in deze wijk is dan ook relatief hoog: 201.000 euro. Deze gegevens maken het dat deze wijk ongeveer hetzelfde aantal woningzoekenden heeft als Maassluis als geheel en dat in deze wijk slechts een beperkt aantal woningen aangeboden wordt. De vraag naar woningen in deze wijk ligt ook op het gemiddelde van Maassluis. (OB&A, 2005: 62).

4.4 Bevolkingsopbouw

In de Burgemeesterwijk zijn in 2005 2.614 mensen woonachtig. Doordat een deel van de wijk inmiddels gesloopt is, moeten we echter rekening houden met een lager getal. De leeftijdsopbouw van de buurt laat een oververtegenwoordiging van jongeren zien. Tabel 4-1 toont ons dat slechts 16% van de bewoners ouder is dan 55 jaar en dat maar liefst 1 op de 3 bewoners jonger is dan 17 jaar. Voor Maassluis als geheel is dit respectievelijk 28% en 21%. Verder is 41% van de bewoners jonger dan 23 jaar. Hiermee is de Burgemeesterwijk de jongste wijk van Maassluis. Wat betreft de huishoudensverdeling laat deze wijk tevens een afwijkend beeld zien: tabel 4-2 toont ons dat de wijk relatief weinig paren zonder kinderen (18%) en relatief veel eenoudergezinnen (17%) kent. Voor Maassluis als geheel zijn deze percentages respectievelijk 29% en 7%. Tabel 4-1 toont ons dat deze wijk maar liefst 49 kinderen per 100 volwassenen heeft in tegenstelling tot 27 voor Maassluis als geheel. Een combinatie van de hier bovenstaande gegevens brengt teweeg dat de Burgemeesterwijk zich enerzijds laat kenmerken door relatief veel kinderen tot en met 17 jaar per gemiddeld gezin met kinderen (zie tabel 4-1) én anderzijds door een relatief groot aantal kinderen tot en met 17 jaar (28%) dat opgroeit in een eenoudergezin. (OB&A, 2005: 55).

In de Steendijkpolder zijn 2.953 mensen woonachtig en deze wijk is binnen de context van Maassluis meer een gemiddelde wijk. Tabel 4-1 toont ons dat de leeftijdsverdeling en de gegevens over kinderen nauwelijks afwijken van de cijfers voor Maassluis als geheel. Tabel 4-2 toont ons echter dat de huishoudensverdeling wel afwijkt: deze wijk kent relatief veel paren met kinderen

(38%) en paren zonder kinderen (36%) terwijl Maassluis als geheel respectievelijk percentages als 30% en 29% laat zien. Er zijn verder relatief weinig alleenstaanden woonachtig (20%) in vergelijking met Maassluis als geheel (35%). Dit zijn logische gegevens als men beseft dat bovenmodale inkomens nodig zijn om financieel rond te komen in deze wijk. (OB&A, 2005: 63).

Tabel 4-1 Inwoners naar Leeftijd (in %) en gegevens over kinderen

Wijk- en buurtindeling	Inwoners naar leeftijd (%)		Kinderen per 100 volwassen.	Kinderen 0-17 per gezin met kinderen
	0-17	55+		
Burgemeesterwijk	33	16	49	2,07
Steendijkpolder	19	28	24	1,74
Gemeente Maassluis	21	28	27	1,81

Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 79

Tabel 4-2 Huishoudens naar gezinssituatie (in %)

Wijk- en buurtindeling	Paar met kind	Paar zonder kind	Eenouder-gezin	Alleenstaande	Totaal
Burgemeesterwijk	29	18	17	36	100
Steendijkpolder	38	36	6	20	100
Gemeente Maassluis	30	29	7	35	100

Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 82

De Burgemeesterwijk is de wijk in Maassluis met verreweg de meeste etnische minderheden: maar liefst 61% van de bewoners heeft een niet-westerse etniciteit. In vergelijking tot alle andere wijken in Maassluis is de oververtegenwoordiging van etnische minderheden enorm groot. Tabel 4-3 toont ons dit. Het is de verwachting dat met de herstructurering het percentage niet-westerse allochtonen is toegenomen als gevolg van een selectieve verhuispatroon. Met name de Marokkanen die woonachtig waren in de gesloopte flats zijn ‘doorverhuisd’ binnen de wijk naar overgebleven flats als gevolg van de aanwezigheid van allerlei religieuze en culturele voorzieningen zoals de Marokkaanse moskee en het Marokkaanse buurthuis. Tegelijkertijd vindt de ‘witte vlucht’ uit deze wijk van autochtone bewoners nog steeds plaats. Dit gegeven dient in het achterhoofd gehouden te worden bij het analyseren van statistieken zoals in onderstaande tabellen: het percentage Marokkanen in de wijk zal nu wat hoger liggen terwijl het percentage autochtonen lager zal zijn. Tabel 4-3 toont ons in ieder geval de toestand in 2005. We kunnen zien dat in de Burgemeesterwijk vooral de Marokkaanse ‘gemeenschap’ en de verzameling van ‘overige’ niet-westerse etnische minderheden flink vertegenwoordigd zijn: maar liefst een kwart van de wijkbewoners is Marokkaans (in vergelijking tot 4% voor Maassluis als geheel) en 16% behoort tot de categorie ‘overig niet-westers’ (in vergelijking tot 3% voor Maassluis als geheel). In deze overige categorie bevinden zich relatief veel politieke vluchtelingen zoals Afghanen, (Iraakse en Turkse) Koerden, Somaliërs etc. Eenderde van de wijkbewoners is autochtoon wat in de Maassluis context ongehoord laag is: bijna

8 op de tien Maassluiers zijn immers autochtoon. Verder zijn de Turkse ‘gemeenschap’ en de Surinaamse en Antilliaanse ‘gemeenschap’ even groot en maken ieder op zich een tiende uit van de wijkpopulatie. Voor Turken is dit een relatief kleine oververtegenwoordiging en voor Surinamers en Antillianen een relatief grote oververtegenwoordiging voor Maassluise begrippen. De Turkse ‘gemeenschap’ is voornamelijk in Maassluis-Oost gevestigd en in het bijzonder in de Bloemenbuurt en de Componistenbuurt. Niet in de laatste plaats is dit vanwege de geografische nabijheid van de Turkse moskee aldaar. Bovenstaande gegevens tonen ons in ieder geval dat er sprake is van culturele of etnische heterogeniteit in de Burgemeesterwijk. Deze heterogeniteit wordt versterkt door de komst van nieuwe groepen: vrijgekomen woningen in deze wijk zijn beschikbaar gesteld aan jonge Polen die middels speciale uitzendbureaus te werk zijn gesteld in de Westlandse omgeving van Maassluis. (OB&A, 2005: 55).

Tabel 4-3 Inwoners naar etniciteit (in %) ³

Etnische achtergrond	Burgemeesterwijk	Steendijkpolder	Maassluis
Autochtoon	34	88	77
Overig Westers	6	7	7
Surinaams / Antilliaans	10	2	3
Turks	10	1	6
Marokkaans	25	1	4
Overig Niet-Westers	16	1	3
Totaal Niet-Westers	61	5	16

Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 80

In tegenstelling tot deze heterogeniteit is de Steendijkpolder etnisch homogeen te noemen. Haast negen op de tien bewoners van deze wijk zijn autochtoon. Zelfs voor Maassluise begrippen is hier sprake van een oververtegenwoordiging van autochtonen: acht op de tien bewoners van Maassluis zijn immers autochtoon. Slechts 5% van de wijkbewoners behoort tot de categorie ‘niet-westerse allochtoon’. Wanneer we de ‘verspreide huizen’ die om Maassluis heen liggen uit de analyse laten dan is de Steendijkpolder hiermee de wijk met het laagste aantal niet-westerse allochtonen. Er is hier geen sprake van een Turkse, Marokkaanse, Surinaamse of Antilliaanse ‘gemeenschap’ als gevolg van de marginale aanwezigheid van deze groepen in deze wijk. Wel is het zo dat steeds meer welgestelde Turkse en Marokkaanse gezinnen als gevolg van de herstructurering in de Burgemeesterwijk ‘doorverhuizen’ naar de aangrenzende Steendijkpolder. Zij vestigen zich in de meerderheid van de

³ Het zal de oplettende lezer zijn opgevallen dat bij optelling van de percentages van de verschillende categorieën men niet altijd op 100% zal uitkomen. Voor de Burgemeesterwijk geldt bijvoorbeeld dat $34\% + 6\% + 61\% = 101\%$. Dit is het gevolg van de methodiek van afronden dat systematisch is toegepast per categorie. Zo leidt het afronden per categorie in sommige gevallen tot een onder- of bovenwaardering van het totale percentage. De opstellers van het rapport stellen echter de oorspronkelijke data niet ter beschikking waardoor ik niet in staat ben geweest de correctie toe te passen. Binnen de context van dit onderzoek is deze minimale correctie ook niet noodzakelijk daar de statistieken louter gebruikt worden om een algemeen inzicht te verkrijgen in de sociale structuur van de onderzochte wijken.

gevallen in de straat de Dunantdreef die als een soort van schild om de Steendijkpolder heen ligt en de eerste straat vormt die mensen tegemoet treden wanneer zij vanaf de Burgemeesterwijk in de richting van de Steendijkpolder lopen. (OB&A, 2005: 63).

We weten nu dat de Burgemeesterwijk een relatief jonge en gekleurde populatie heeft. Wanneer in tabel 4-4 etniciteit en leeftijd met elkaar geconfronteerd worden, blijkt verder dat zich onder de jeugdige bewoners van deze wijk relatief veel niet-westerse allochtonen bevinden. Onder de kinderen tot en met 12 jaar bevinden zich bijvoorbeeld 525 niet-westerse allochtonen en slechts 125 autochtonen. De meerderheid van deze niet-westerse kinderen heeft een Marokkaanse achtergrond.

Tabel 4-4 Autochtonen en allochtonen naar leeftijdsgroep (in aantallen)

Etnische achtergrond	Burgemeesterwijk	Steendijkpolder	Maassluis
<i>Autochtoon en westerse etniciteit</i>			
0-12	125	350	3.459
13-23	107	355	3.173
24-54	465	1.271	11.810
55+	324	825	8.776
<i>Niet-westerse etniciteit</i>			
0-12	525	45	1.488
13-23	311	33	1.094
24-54	671	67	2.293
55+	86	7	399

Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 81

Voor het straatbeeld van de Burgemeesterwijk betekent dit dat de kans dat men spelende Marokkaanse kinderen treft in speeltuintjes groter is dan de kans dat men daar autochtone kinderen treft. Hetzelfde gegeven doet zich voor in de leeftijdscategorie tussen 13 en 23 jaar. In die leeftijdscategorie zijn er meer Marokkaanse dan autochtone jongeren in de wijk woonachtig. De specifieke dynamiek die zich manifesteert door de concentratie van Marokkaanse jongeren in dezelfde wijk is bijzonder genoeg om de aandacht te krijgen in de komende hoofdstukken. Verder is het gegeven interessant dat de categorie ‘eenoudergezinnen’, die in deze wijk oververtegenwoordigd is, hoofdzakelijk bestaat uit autochtonen. Tegelijkertijd is de relatief grote ‘kinderdichtheid’ van kinderen tot en met 17 jaar bij gezinnen mét kinderen in de Burgemeesterwijk - zie tabel 4-1 - hoofdzakelijk een Marokkaanse en, in mindere mate, een Turkse aangelegenheid. Hier lijken gezinsstructuren parallel te lopen met etnische structuren: autochtone eenoudergezinnen én Turkse en Marokkaanse gezinnen met relatief veel kinderen – beide woonachtig in deze wijk door hun relatief lage inkomens - bepalen zienderogen de sociale structuur van deze wijk. Tegelijkertijd wordt de sociale structuur van de Steendijkpolder gedomineerd door welgestelde autochtone gezinnen mét of zonder kinderen – ongeveer driekwart van de gezinnen behoort tot deze categorieën – en is de inbreng van etnische minderheden in de sociale structuur van deze wijk vooralsnog verwaarloosbaar. (OB&A, 2005: 80-82).

Ten slotte weten we dat de bevolkingsopbouw beïnvloed wordt door de mobiliteitsgraad. In de Burgemeesterwijk kunnen we spreken van een relatief hoge mobiliteitsgraad. Ten eerste is de gemiddelde woontijd met 8.7 jaar de op een na laagste in vergelijking met alle andere wijken in Maassluis: alleen in de componistenbuurt ligt dit getal op 8.2 jaar en is daarmee hekkensluis. Ten tweede is het zo dat in 2004 en 2005 1.486 personen vanuit de wijk zijn vertrokken – het betreft hier de helft van de bevolking in vergelijking met het meetmoment 1 oktober 2003! –, en ook zijn er 807 mensen (27%) komen wonen in de wijk. Er vertrekken relatief veel autochtonen terwijl relatief weinig autochtonen zich er vestigen. Opmerkelijk is het gegeven dat bepaalde groepen – in dit geval Marokkaanse gezinnen – een lage mobiliteitsgraad laten zien. Een groot deel van de gezinnen is al meer dan 15 jaar woonachtig in de wijk en vertoont weliswaar een hoge mate van intra-mobiliteit – men verhuist van de lage flats naar de hoge flats – maar er is nauwelijks sprake van inter-mobiliteit waarbij men naar andere wijken verhuist. De gehechtheid aan de eigen etnische gemeenschap, de afhankelijkheid van de Marokkaanse moskee en buurthuis in de wijk, het islamitische verbod op (woeker)rent (*riba*) waardoor bepaalde moslims zich niet in willen laten met het systeem van hypothecaire leningen om huizen te kopen en daardoor aangewezen blijven op de huurwoningen in deze wijk (en een aantal andere wijken) en het gebrek aan financiële middelen zouden hiervoor verklaringen kunnen zijn. Ten derde is er sprake van een vertrekoverschot van 679 personen. Samen met het gegeven dat maar liefst de helft van de bewoners in 2004 en 2005 is vertrokken, maken het dat de Burgemeesterwijk wederom afwijkt van alle andere wijken van Maassluis: geen enkel andere wijk in Maassluis kenmerkt zich door een dergelijk gegeven aan vertrekkers. De herstructurering van een deel van de wijk vormt vanzelfsprekend een groot deel van de verklaring voor deze deviante statistieken. (OB&A, 2005: 55).

De Steendijkpolder toont ons een minder extreem mobiliteitsproces. Ten eerste is hier de gemiddelde woontijd 14 jaar in vergelijking tot een gemiddelde woontijd van 11.7 jaar voor Maassluis als geheel. Ten tweede kunnen we wel degelijk stellen dat de mobiliteit lager is dan gemiddeld voor Maassluis als geheel. Zo vertrokken er in 2004 en 2005 463 mensen vanuit de wijk (15%) en kwamen er 346 wonen (11%). Een interessant gegeven is dat in 2006 een groeiende groep etnische minderheden zich heeft gevestigd en nog steeds vestigt in deze wijk. Met het oog op de geplande herstructurering van de rest van de woningen in de Burgemeesterwijk ligt het in de lijn der verwachtingen dat dit vestigingsproces zich zal continueren. Zowel in de Burgemeesterwijk als de Steendijkpolder doet zich dus het volgende proces voor: onder diegenen die zich vestigen bevinden zich relatief veel allochtonen en onder de vertrekkers bevinden zich relatief veel autochtonen. Ten derde zouden we hier kunnen spreken van een relatief hoog vertrekoverschot: 117 personen. De verklaring hiervoor ligt in het gegeven ‘dat in deze wijk veel kinderen op een leeftijd zijn gekomen dat ze het huis verlaten’. (OB&A, 2005: 63).

4.5 Sociaal-economische condities

De Burgemeesterwijk kende in 2002 een gemiddeld besteedbaar inkomen van 12.500 euro per inwoner en 29.600 per huishouden. Dit is weliswaar iets lager dan gemiddeld – de cijfers voor Maassluis als geheel zijn respectievelijk 13.200 euro en 31.400 euro – maar in deze statistieken zijn ook de gegevens van de aangrenzende ‘vogelbuurt’ meegenomen. De ‘vogelbuurt’ lijkt qua sociaal-economische structuur op de Steendijkpolder en hiermee zijn deze cijfers voor de ‘Burgemeesterwijk’ een forse overschatting. Het is aannemelijk dat het gemiddeld besteedbaar inkomen voor de Burgemeesterwijk veel lager ligt en in ieder geval het laagste van Maassluis is. Echter, er zijn geen bronnen voor handen om deze uitspraak met zekerheid te doen. (OB&A, 2005: 55).

De Steendijkpolder laat zich kenmerken door een gemiddeld besteedbaar inkomen van 13.700 euro per inwoner en 39.700 euro per huishouden: ‘omdat er relatief weinig alleenstaanden wonen, is het inkomen per huishouden veel hoger dan gemiddeld’. Ook in dit geval zijn de gegevens van het aangrenzende ‘Steendijkpolder Noord’ – de ‘Molenwijk’ in de volksmond – meegenomen en is er tot op zekere hoogte dus sprake van een vertekening. Echter, hier valt de vertekening wel mee omdat deze aangrenzende wijk ongeveer dezelfde sociaal-economische structuur kent. (OB&A, 2005: 63).

We hebben echter wel de beschikking over wijkspecifieke statistieken aangaande het aantal bijstandsuitkeringen (tabel 4-5) en het aantal niet-werkende werkzoekenden (tabel 4-6) in de wijk. Deze kunnen ons met meer zekerheid inzicht verschaffen in de sociaal-economische structuur van de twee wijken. Zo tonen de twee tabellen ons ondubbelzinnig dat er relatief veel huishoudens in de Burgemeesterwijk een bijstandsuitkering hebben en dat in deze wijk relatief veel niet-werkende werkzoekenden – werklozen - woonachtig zijn. Van alle huishoudens ontvangt in 2004 maar liefst 24% een bijstandsuitkering terwijl dit percentage voor Maassluis als geheel op 7% ligt. Voor 15% van de bewoners heeft deze uitkeringstoestand een structureel karakter in die zin dat men al langer dan 1 jaar in deze hoedanigheid verkeert in tegenstelling tot een marginale groep van 4% voor Maassluis als geheel. Geen enkel andere wijk in Maassluis kent zo een hoog aandeel bijstandsgerechtigden. (OB&A, 2005: 55).

Tabel 4-5 Bijstandsuitkeringen in 2004 (in %)

Wijk- en buurtindeling	Totaal	Langer dan 1 jaar
Burgemeesterwijk	24	15
Steendijkpolder	2	1
Gemeente Maassluis	7	4

Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 87

De Steendijkpolder kent nauwelijks bijstandsgerechtigden (2%). Dit is niet meer dan logisch als men beseft dat deze wijk voornamelijk bestaat uit relatief dure koop- en huurwoningen. De marginale

groep bijstandsgerechtigden in deze wijk bestaat hoofdzakelijk uit huishoudens die in verband met een speciale regeling – denk bijvoorbeeld aan relatief arme huishoudens met gehandicapte kinderen die aangewezen zijn op een benedenwoning – een woning toegewezen hebben gekregen van de gemeente. De Steendijkpolder behoort in ieder geval tot de wijken met het laagste percentage bijstandsgerechtigden. (OB&A, 2005: 63).

Ongeveer dezelfde statistieken krijgen we voorgeschoteld in de sfeer van werkloosheid (tabel 4-6). In de Burgemeesterwijk stond in 2004 20% van de inwoners van 15-64 jaar bij het CWI ingeschreven als werkzoekende. Bij 13% van de inwoners was dit een structurele toestand. In vergelijking met Maassluis als geheel (7%) kunnen we vaststellen dat werkloosheid sterk oververtegenwoordigd is in deze wijk: geen enkel andere wijk in Maassluis laat zo een hoog aandeel werklozen zien. Verder is interessant dat 31% van de etnische minderheden in deze wijk te kampen heeft met werkloosheid. Dit betekent dat het fenomeen van werkloosheid niet evenredig verdeeld is over autochtonen en etnische minderheden: etnische minderheden worden relatief vaker geconfronteerd met werkloosheid dan autochtonen die woonachtig zijn in dezelfde geografische ruimte. Tevens toont tabel 4-6 ons dat haast een kwart van de etnische minderheden tussen de 15 en 64 jaar in Maassluis in 2004 te kampen heeft met werkloosheid. Dit is al een hoog percentage maar de etnische minderheden in de Burgemeesterwijk worden nóg vaker geconfronteerd met dit fenomeen.

Tabel 4-6 Niet-werkende werkzoekenden (“werklozen”) in 2004 (in %)

Wijk- en buurtindeling	Totaal	Langer dan 1 jaar	Etnische minderheden
Burgemeesterwijk	20	13	31
Steendijkpolder	4	3	-
Gemeente Maassluis	7	4	23

Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 88

Nemen we de beide uitkeringstypen (bijstand en ww) samen, dan weten we in ieder geval dat meer dan 40% van de huishoudens in deze wijk niet participeert op de formele arbeidsmarkt. Het percentage zal hoger liggen wanneer we andere typen van non-participatie – denk aan de mensen die in de WAO zaten en zitten – meenemen in de analyse. Hoe dan ook, het is in ieder geval aannemelijk dat als gevolg van de relatief hoge mate van non-participatie bewoners van deze wijk relatief veel uren per dag doorbrengen in deze wijk en op straat. Dit heeft invloed op de invulling van de publieke ruimte. Onder die bewoners bevinden zich relatief veel etnische minderheden. Dit alles wordt nog eens versterkt doordat de wijk hoofdzakelijk bestaat uit hoge flats met relatief veel bewoners en relatief weinig geografische ruimte. (OB&A, 2005: 55).

Tabel 4-6 toont ons dat het aantal werklozen in de Steendijkpolder lager is dan gemiddeld: slechts 4% behoort tot deze categorie in vergelijking met 7% voor Maassluis als geheel. Hiermee behoort deze wijk tot de wijken met het laagste percentage werklozen in Maassluis. Het percentage

werklozen onder de etnische minderheden tussen de 15 en 64 jaar in deze wijk is nihil (minder dan 1%). We hebben al eerder vastgesteld dat in deze wijk de welgestelde huishoudens onder de etnische minderheden woonachtig zijn. Deze groep is groeiende. Wie de sociaal-economische elite onder de etnische minderheden in Maassluis wil ontmoeten dient in ieder geval een kijkje te nemen in deze wijk. (OB&A, 2005: 63).

4.6 Leefbaarheid

Wie inzicht wil hebben in de sociale structuur van een leefomgeving ontkomt er niet aan kennis te vergaren omtrent de verhouding van de bewoners van die leefomgeving ten opzichte van de werkelijkheid om hun heen. Dit betekent inzicht hebben in de kwalitatieve beoordeling van de leefomgeving en de voorzieningen in die leefomgeving door bewoners, inzicht in de verhouding *tussen* bewoners en inzicht in de sociale leefbaarheid in de wijk.

‘Het algemene rapportcijfer dat bewoners van de Burgemeesterwijk geven aan hun wijk ligt met 5.7 ver onder het gemiddelde: in geen enkele andere buurt ligt dat cijfer onder de 7. Wel is het cijfer duidelijk hoger dan in 2001.’ Tabel 4-7 toont ons verder dat het cijfer voor de kwaliteit van de woonomgeving echter wel steeg van 5.6 naar 6.1. (OB&A, 2005: 56).

Tabel 4-7 Rapportcijfer voor buurt en woonomgeving in 2001 en 2005

Wijk- en buurtindeling	Buurt algemeen		Kwaliteit woonomgeving	
	2005	2001	2005	2001
Burgemeesterwijk	5.7	4.9	6.1	5.6
Steendijkpolder	7.2	7.4	6.5	6.7
Gemeente Maassluis	7.2	7.2	6.7	6.3

Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 98

Het algemene rapportcijfer dat bewoners van de Steendijkpolder geven aan hun wijk is gelijk aan het gemiddelde voor Maassluis als geheel (7.2). Wel opmerkelijk is het gegeven dat terwijl de beoordeling van de kwaliteit van de woonomgeving voor Maassluis als geheel steeg – van 6.3 naar 6.7 – de beoordeling voor deze wijk (licht) is gedaald – van 6.7 naar 6.5 – waardoor de beoordeling van de kwaliteit van de omgeving in de Steendijkpolder voor het eerst onder het Maassluisse gemiddelde is gekomen. Vooral de gelegenheid tot parkeren wordt negatief beoordeeld. Het betreft hier echter wel marginale verschuivingen. (OB&A, 2005: 64).

In de Burgemeesterwijk beoordelen de bewoners de basisscholen redelijk goed (7.1). Wat betreft de basisscholen doet zich een eigenaardig fenomeen voor. Bij een vluchtige observatie van de wijk valt meteen op dat relatief veel Marokkaanse vrouwen iedere dag hun kinderen naar de aangrenzende wijken brengen omdat de kinderen daar op school zitten. Het betreft dan voornamelijk de openbare basisschool De Westhoek met twee vestigingen (Spechtstraat 51 en Steenen Dijk 6-7) in de aangrenzende wijken de Steendijkpolder en de Vogelbuurt en in mindere mate de Protestants-christelijke basisschool De Ichtus (Steenen Dijk 1-2) die ook in de

Steendijkpolder gevestigd is. De openbare basisschool De Westhoek in de Vogelbuurt bijvoorbeeld bestaat hierdoor voor een meerderheid uit allochtone kinderen terwijl de school gevestigd is in een wijk met overwegend autochtonen. De katholieke basisschool Kardinaal Alfrinkschool (Dr. J. Schoutenlaan 3) bestaat echter overwegend uit autochtone kinderen terwijl een meerderheid van de bewoners van deze wijk – de Burgemeesterwijk – bestaat uit etnische minderheden. Ten grondslag aan deze kruisverhouding ligt de mogelijkheid die Protestants-Christelijke en Rooms-Katholieke scholen hebben om kinderen van wie de ouders een andere geloofsovertuiging hebben – bijvoorbeeld de islam – te weigeren én aan het succesvol geïnstitutionaliseerde selectieprincipe van basisscholen om te voorkomen dat allochtone kinderen geconcentreerd worden op één basisschool. Verder speelt een ‘echo-effect’ een rol: wanneer één Marokkaans kind op een school gaat, volgen later ook broertjes, zusjes, neefjes en nichtjes juist omdat men in dezelfde lokale etnische- en familiale netwerken is opgenomen en voor kennis en informatie aangewezen is op die netwerken. Hoe dan ook, door deze institutionele en structurele gegevens vindt er vier keer per dag wederzijds ‘contact’ plaats tussen bewoners van de Burgemeesterwijk en de aangrenzende wijken. De kinderen die in de Burgemeesterwijk op school zitten wonen immers over het algemeen in de aangrenzende Steendijkpolder en de Molenwijk.

Verder waarderen de bewoners van de Burgemeesterwijk de jongerenvoorzieningen en de welzijnsvoorzieningen relatief goed. De rol van de Marokkaans-islamitische Stichting Ummah Wahidah (Eén Gemeenschap) is hier belangrijk: haast iedere Marokkaanse jongere in de wijk bezoekt één of meerdere (welzijns)activiteiten die hier georganiseerd worden. Het betreft hier activiteiten zowel in de functionele sfeer – zoals ICT-cursussen, sollicitaties voor stageplaatsen etc. - alsook activiteiten in de sociaal-culturele of religieuze sfeer – zoals lezingen, iftars, feesten, debatavonden etc. -. Ten slotte waardeert men de aanwezigheid van winkels voor dagelijkse boodschappen redelijk positief. Dit is niet meer dan logisch daar de wijk grenst aan Winkelcentrum Steendijkpolder en men de beschikking heeft over de moskee Sejidina Ibrahim die gevestigd is in de wijk en een winkel ingebouwd heeft waar alledaagse producten als brood, groente en fruit gekocht kunnen worden. (OB&A, 2005: 56).

Tabel 4-8 Rapportcijfer voor voorzieningen

Wijk- en buurtindeling	Basisscholen	Jongeren- Voorzieningen	Welzijns- voorzieningen	Winkels dag. boods.
Burgemeesterwijk	7.1	5.0	5.6	7.0
Steendijkpolder	7.4	4.5	4.1	6.7
Gemeente Maassluis	7.0	4.7	4.3	7.2
Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 100				

De bewoners van de Steendijkpolder laten eigenlijk een gemiddelde beoordeling zien. Vooral over de basisscholen is men positief: er zijn er dan ook twee gevestigd in de wijk en één in de aangrenzende Burgemeesterwijk. Opvallend is dat men relatief ontevreden is over winkels waar men

dagelijkse boodschappen kan doen terwijl er in de wijk een winkelcentrum is gevestigd. (OB&A, 2005: 64).

Tabel 4-9 toont ons dat bewoners van de Burgemeesterwijk de sociale cohesie in hun wijk als gebrekkig waarden: een 4.4 in vergelijking tot een 5.8 voor Maassluis als geheel. De uiteindelijke score is een cumulatie van vier afzonderlijke stellingen die voorgelegd zijn aan de bewoners. De stellingen hebben betrekking op 'een prettige manier van met elkaar omgaan', 'een gezellige buurt met veel saamhorigheid', 'zich thuis voelen bij de mensen in de buurt' en 'dat mensen in de buurt elkaar kennen'. De stellingen refereren duidelijk naar een toestand van onderlinge contacten tussen de wijkbewoners. Een wijk die gekenmerkt wordt door zoveel culturen kan gevoelens van culturele vreemdheid oproepen met als uiteindelijke consequentie dat men 'langs elkaar heen gaat leven'. De stellingen verwijzen duidelijk naar een gemeenschappelijke noemer en in de perceptie van de wijkbewoners ontbreekt deze nou juist doordat iedere 'groep' 'zijn eigen ding doet'. De stellingen zijn zo geformuleerd dat ze als referentiekader de wijk nemen en niet bijvoorbeeld de etnische 'groep' of een bepaalde institutie waarbinnen 'warme' relaties zich kunnen ontwikkelen. Door het gebruik van deze methodologie schuift men de wijk naar voren als 'sociale ruimte', in de betekenis die Bourdieu eraan geeft, waardoor 'etnische diversiteit' dan al snel gereduceerd dreigt te worden tot een extra obstakel om 'de boel bij elkaar te houden'. Diversiteit suggereert immers in deze context verdeeldheid terwijl sociale cohesie ons eerder doet denken aan eenheid.

Verder zien we dat de betrokkenheid van de wijkbewoners relatief laag is maar wel sterk is gestegen sinds 2001. Hetzelfde proces doet zich voor aangaande de interetnische verhoudingen in de wijk: in 2001 was dit ontzettend negatief maar in 2005 worden deze verhoudingen positiever beoordeeld. De rol van Stichting Ummah Wahidah kan in dit verband moeilijk overschat worden. Deze Stichting kreeg in 2003 de Samen Sociaal Prijs van de Provincie Zuid-Holland omdat de overlast in de wijk met 29% was gereduceerd mede dankzij de activiteiten van deze Stichting (Elhadioui & Salhi, 2005).⁴ Ook investeerde deze stichting in de interetnische verhoudingen door bijvoorbeeld tijdens de ramadan bij iedere wijkbewoner een klein presentje te bezorgen en meteen die bewoner uit te nodigen voor een iftar om collectief het vasten te verbreken. Mede als reactie op dit initiatief organiseerden autochtone wijkbewoners zich en tilden het project 'Ken-je-buurt' van de grond om de interetnische verhoudingen verder te stimuleren en om de participatie van wijkbewoners te vergroten. Ten tijde van deze positieve spiraal van burgerparticipatie en wederzijdse interetnische contacten vond het meetmoment plaats voor het onderzoeksrapport waaruit geciteerd wordt in dit hoofdstuk. (OB&A, 2005: 56).

⁴ Elhadioui, I. en A. Salhi (2005). *Marokkaanse jongeren en overlast. Een bijzonder Marokkaans-Maassluisse aanpak*. Rotterdam: Centrum voor Maatschappelijke Ontwikkeling Stimulans.

Tabel 4-9 Schaalscore voor sociale cohesie en rapportcijfer sociale leefbaarheid in 2001 en 2005

Wijk- en buurtindeling	Sociale cohesie	Betrokkenheid		Samenleven	
	buurt	bewoners	bewoners	etniciteiten	etniciteiten
	2005	2005	2001	2005	2001
Burgemeesterwijk	4.4	5.6	4.1	5.2	4.4
Steendijkpolder	5.6	5.8	6.0	5.8	5.8
Gemeente Maassluis	5.8	6.1	5.9	6.0	5.9

Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 102

De Steendijkpolder vertoont wederom een gemiddeld beeld. De gepercipieerde sociale cohesie ligt iets lager dan gemiddeld: een 5.6 in vergelijking met een 5.8 voor Maassluis als geheel. Verder valt op dat de Steendijkpolder (iets) achteruit gaat qua betrokkenheid van bewoners of gelijk blijft qua het samenleven van etniciteiten terwijl Maassluis als geheel (iets) stijgt op beide terreinen. Echter, de veranderingen zijn marginaal. (OB&A, 2005: 64).

In de Burgemeesterwijk is 'het aandeel bewoners dat gehecht is aan de buurt iets lager dan gemiddeld: 71%'. Toch is 27% van de wijkbewoners bereid bij te dragen aan beheer en onderhoud van de woonomgeving. (OB&A, 2005: 56). In de Steendijkpolder is maar liefst 83% van de bewoners gehecht aan de buurt en 27% van de bewoners geeft te kennen bereid te zijn actief bij te dragen aan beheer en onderhoud van de woonomgeving. (OB&A, 2005: 64). Wel moet hier bedacht worden dat geen enkele huishouden van de Burgemeesterwijk het huis bezit terwijl dit wel geldt voor een meerderheid van de huishoudens in de Steendijkpolder. In het licht van deze constatering scoort de Burgemeesterwijk toch relatief hoog wat betreft de gehechtheid aan de buurt en de bereidheid om actief bij te dragen aan beheer en onderhoud van de woonomgeving.

Meten we de leefbaarheid van de wijk af aan het aantal meldingen bij de politie, dan komt de Burgemeesterwijk er niet positief uit. Vooral sociale problemen – denk aan onenigheid, overlast, burengerucht, verstoring van de openbare orde en poging tot zelfmoord – zijn een hardnekkig probleem in deze wijk. Ook is jongerenoverlast een fenomeen dat vaker voorkomt in deze wijk dan gemiddeld in Maassluis. De meeste problemen hebben verder te maken met vervuiling – denk hierbij aan 'vuil op straat, bij de containers en in de flats' -, de ervaren 'onveiligheid van de wijk door (allochtone) hangjongeren' en 'sociale problematiek zoals omgang tussen buurtbewoners en een te grote concentratie van allochtonen'. (OB&A, 2005: 56).

De Steendijkpolder is wat betreft het aantal meldingen bij de politie relatief goed af: er komen minder meldingen bij de politie binnen in vergelijking met Maassluis als geheel. Het 'aantal meldingen jongerenoverlast is de laatste jaren wel toegenomen'. Deze wijk heeft te kampen met parkeerproblematiek en problemen met toegankelijkheid van de wijk door de smalle straatjes. De klassieke vormen van overlast – denk aan vandalisme en geluidsoverlast – komen volgens de bewoners van deze wijk nauwelijks voor. (OB&A, 2005: 64).

4.7 Veiligheid

Tabel 4-10 toont ons de ervaren (on)veiligheid. Het betreft hier dus een subjectieve beoordeling van de wijkbewoners zelf. Qua gevoelens van veiligheid is de situatie in de Burgemeesterwijk relatief ongunstig. De bewoners geven slechts een 4.4 voor de mate van criminaliteit in de wijk terwijl dit voor Maassluis als geheel een 5.9 is. Zo zegt maar liefst 44% van de bewoners dat geweld en/of bedreiging soms (34%) of vaak (10%) voorkomt, 20% van de bewoners dat dit het geval is met drugsoverlast en haast de helft van de bewoners (48%) geeft te kennen dat discriminatie soms of vaak voorkomt. Wel is het zo dat er sprake is van een enorme verbetering op dit terrein tussen 2001 en 2005. Hier is wederom de aanpak van Stichting Ummah Wahidah in samenwerking met politie, woningbouwcorporatie en gemeente – de zogenaamde ‘integrale aanpak’ – zichtbaar. Ook de gepercipieerde veiligheid is relatief laag in deze wijk: een 5.6 geeft men als gemiddeld cijfer in vergelijking tot een 6.9 voor Maassluis als geheel. Vooral de aanwezigheid van ‘hangjongeren’ droeg bij aan de gevoelens van onveiligheid. En ook hier is er sprake van een flinke verbetering ten opzichte van de situatie in 2001. (OB&A, 2005: 57).

Tabel 4-10 Rapportcijfer veiligheid (subjectieve beoordeling) in 2001 en 2005

Wijk- en buurtindeling	Rapportcijfer criminaliteit		Hoe veilig voelt u zich?	
	2005	2001	2005	2001
Burgemeesterwijk	4.4	3.6	5.6	4.3
Steendijkpolder	5.8	5.9	6.9	6.6
Gemeente Maassluis	5.9	6.0	6.9	6.5

Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 113

Wat dat betreft beoordelen de bewoners van de Steendijkpolder hun wijk veel positiever. Zij wijken daarin niet af van het Maassluisse gemiddelde. 17% van de bewoners zegt dat geweld en/of bedreiging soms of vaak voorkomt terwijl slechts 8% en 3% van de bewoners te kennen geeft dat er sprake is van respectievelijk discriminatie en drugsoverlast. De bewoners van deze wijk zijn zich de afgelopen jaren echter wel veiliger gaan voelen in hun eigen wijk zoals eigenlijk in heel Maassluis het geval is geweest. (OB&A, 2005: 65).

De vraag is of deze subjectieve beoordelingen van de veiligheid ondersteund worden door meer ‘objectieve’ gegevens. Daarvoor dienen wij ons te wenden tot de statistieken van de politie. Tabel 4-11 toont ons ondubbelzinnig dat in de Burgemeesterwijk relatief veel aangiftes bij de politie gedaan worden: in 2004 zijn dat er 169 per 1000 woningen in de Burgemeesterwijk in vergelijking tot 78 aangiftes per 1000 woningen voor Maassluis als geheel. ‘Vooral woninginbraken en autocriminaliteit komen relatief vaak voor’ in deze wijk. Fietsendiefstal daarentegen komt minder vaak voor in deze wijk dan gemiddeld. Wel kunnen we weer stellen dat er in deze wijk sprake is van een forse afname van aangiftes tussen 2002 en 2004. (OB&A, 2005: 57).

Tabel 4-11 Aangiftes bij de politie, per 1000 woningen, in 2002 en 2004

Delicten	Burgemeesterwijk		Steendijkpolder		Maassluis	
	2004	2002	2004	2002	2004	2002
Woninginbraak	68	147	8	15	13	27
Autocriminaliteit	72	68	29	60	33	37
Fietsendiefstal	12	21	6	5	20	20
Geweld	18	20	4	3	12	8
Totaal	169	255	47	83	78	92

Bron: OBA, Gemeente Atlas Maassluis 2005: 112

Voor de Steendijkpolder is het beeld omgekeerd: ‘op alle delictsoorten komen wat minder aangiftes binnen dan gemiddeld’. Opvallend is verder dat het aantal aangiftes betreffende woninginbraak en autocriminaliteit fors is gedaald tussen 2002 en 2004. (OB&A, 2005: 65).

4.8 Ontwikkeling van de buurt

De bewoners is gevraagd hoe zij denken over de wijze waarop hun wijken zich ontwikkeld hebben én welke verwachtingen zij hebben richting de toekomst. In de Burgemeesterwijk is er sprake van polarisatie in de antwoorden die gegeven zijn. Zo is meer dan de helft van de mensen (52%) van mening dat de buurt achteruit is gegaan het afgelopen jaar: dit is veel meer dan gemiddeld. Tegelijkertijd vindt een 17% van de bewoners dat de buurt is vooruit gegaan het afgelopen jaar: ook dit is meer dan gemiddeld. ‘Slechts 1 op de 5 bewoners (21%) vindt dat de wijk gelijk is gebleven.’ Voor de komende jaren verwacht slechts 11% van de bewoners dat de wijk op hetzelfde niveau zal blijven terwijl maar liefst 30% van de bewoners te kennen geeft niet te weten hoe de wijk zich zal ontwikkelen. Verder is er een relatief grote groep van 34% die de verwachting heeft dat de wijk achteruit zal gaan. Als voornaamste redenen hiervoor noemen zij de sloopplannen – sociale herstructurering brengt vaak met zich mee gevoelens van onzekerheid en achteruitgang – en de (verdere toeloop van) allochtonen in de wijk en, daarmee samenhangend, een verslechtering van de mentaliteit in de wijk. Paradoxaal genoeg schuift de relatief grote groep optimisten (25%) diezelfde argumenten naar voren: in hun visie brengt de herstructurering van de wijk juist vervangende nieuwbouw en een veranderende bevolkingssamenstelling met zich mee. Dus terwijl de pessimisten negatief zijn over de toekomst vanwege het verdwijnen van de wijk en de verdere verkleuring van de wijk tot het moment van slopen, wordt de positieve instelling van de optimisten juist gevoed door het verdwijnen van de wijk – omdat er kwalitatief betere woningen voor in de plaats komen – en vanwege het doorbreken van de bevolkingssamenstelling – in hun visie staat dit voor de afname van het aantal allochtonen - vanaf het moment dat de nieuwe huizen er staan. Onder diegenen die gekeerd zijn tegen ‘teveel allochtonen in de wijk’ bevinden zich trouwens ook allochtonen. (OB&A, 2005: 57).

In de Steendijkpolder zijn 2 op de 3 bewoners (67%) van mening dat de wijk het afgelopen jaar gelijk is gebleven. Haast een kwart van de bewoners (23%) ziet achteruitgang en slechts 7% ziet vooruitgang. Voor de komende jaren verwacht een kwart van de bewoners achteruitgang. Als

voornaamste redenen hiervoor noemen de bewoners nieuwbouw – met als gevolgen bouwoverlast, het verdwijnen van groen en een toenemende drukte -, de mentaliteit van bewoners, de komst van andere bewoners en de toename van het aantal allochtonen. Ook de overlast van hangjongeren wordt genoemd. Een andere groep van 15% heeft de verwachting dat de wijk vooruit zal gaan. Opmerkelijk is het feit dat een grote meerderheid van deze groep de sloop en de nieuwbouw van de aangrenzende Burgemeesterwijk als reden daarvoor aangeeft. Het verdwijnen van de aangrenzende wijk wordt in de ogen van sommige bewoners van de Steendijkpolder dus gezien als een relatieve vooruitgang van de eigen wijk: naarmate er minder sprake is van deviantie, verloedering en sociale achterstand in aangrenzende wijken, dan wordt de eigen wijk ook een betere plek om te vertoeven. Tot slot denkt 42% van de bewoners dat de wijk gelijk zal blijven en 19% weet niet in welke richting zijn of haar wijk zich zal ontwikkelen. (OB&A, 2005: 65).

Na deze kwantitatieve uiteenzetting wordt het dan nu tijd om een empirisch-kwalitatieve weergave te geven van de toestand in de twee wijken. Dit hoofdstuk heeft de lezer stap voor stap meegenomen ten einde de ‘sociale ruimte’ inzichtelijk te maken. Het komende hoofdstuk staat in het teken van het empirisch inzichtelijk maken van het proces van interculturaliteit: het ‘tussen’ binnen de context van de kenmerken van de wijken zoals die zijn uiteengezet in dit hoofdstuk. Dit alles geschiedt vanzelfsprekend *in het licht van* het geformuleerde theoretische raamwerk in hoofdstuk 2.

Dialectiek: van oude ‘buitenstaanders’ naar nieuwe ‘gevestigden’ in de Burgemeesterwijk en van oude ‘gevestigden’ naar nieuwe ‘buitenstaanders’ in de Steendijkpolder

5.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk heeft de lezer de twee wijken leren kennen. In dit empirisch hoofdstuk vindt er een bespreking plaats van de gedane observaties en interviews in de Burgemeesterwijk. Dit zal *in het licht* van de probleemstelling en leidvragen, die in paragraaf 1.6 zijn geformuleerd, geschieden. In paragraaf 5.2 wordt op empirische wijze een bespreking gegeven van de Marokkaanse ‘gemeenschap’ in de Burgemeesterwijk. In deze paragraaf wordt voorzichtig een eerste antwoord geformuleerd op de eerste leidvraag. In paragraaf 5.3 wordt aan de hand van empirische bevindingen een bespreking gegeven van de inhoud van het ‘tussen’, van de interculturele ruimte in de Burgemeesterwijk. Hiermee wordt een eerste antwoord gegeven op de tweede leidvraag. Paragraaf 5.4 handelt vervolgens over de manifestaties van het ‘tussen’. Met behulp van empirische bevindingen in de Burgemeesterwijk wordt hier een voorzichtig antwoord gegeven op de derde leidvraag. Ten slotte zal in paragraaf 5.5 de situatie in de Steendijkpolder besproken worden.

5.2 De Marokkaans-Riffijnse ‘gemeenschap’ van de Burgemeesterwijk: van oude ‘buitenstaanders’ naar nieuwe ‘gevestigden’

In het theoretische kader is een bespreking gegeven van etnische groepen die in meer of mindere mate zich laten kenmerken door *‘asabiyyah* of groepsbinding. In de typologie van Elias kenmerkten de ‘gevestigden’ zich door een hoge mate van deze groepsbinding. De gezinnen van de gevestigde groep zaten niet als los zand aan elkaar vast maar waren juist door de tijd heen geëvolueerd tot een ‘gemeenschap’, in de betekenis van Tönnies, waarbij de gezinnen elkaar kenden: ‘er heerste gemeenschapszin’ (De Jong, 1997: 195).¹

Hetzelfde geldt voor de Marokkaans-Riffijnse ‘gemeenschap’ van de Burgemeesterwijk. Als gevolg van selectieve migratie zijn haast alle gezinnen in deze wijk afkomstig uit de Riffijnse stad Elhouceima en twee dorpen in de omgeving daarvan, in het noorden van Marokko. Deze lokale ‘gemeenschap’ kenmerkt zich door familieverbanden: tijdens het veldwerk werd duidelijk dat ieder Marokkaans huishouden minstens één ander huishouden in de wijk had met wie er familiale

¹ Jong, M.J. de (1997). *Grootmeesters van de Sociologie*. Amsterdam/Meppel: Boom.

betrekkingen waren. Verder zijn er per familie meestal drie generaties woonachtig in deze wijk. Uitzonderingen hierop vormen de welgestelde leden van de tweede generatie die samen met hun kinderen – de derde generatie – woonachtig zijn in aangrenzende wijken zoals de Steendijkpolder.

Een deel van de eerste generatie heeft in 1991 moskee Sejidina Ibrahim in de Burgemeesterwijk van de grond getild.² In die moskee hebben hun kleinkinderen – de derde generatie – les in Arabische taal en islam. Verder vinden daar niet alleen de dagelijkse religieuze activiteiten plaats – denk aan het gebed wat vijf keer per dag plaatsvindt -, maar ook de jaarlijks terugkerende religieuze feesten zoals de *Id ul-fitr* en de *Id ul-Adba* – in de volksmond respectievelijk het ‘suikerfeest’ en het ‘slachtfeest’ –. Een groot deel van de tweede generatie is hier ook grootgebracht. Uit die tweede generatie is een kleine groep hoogopgeleiden aan het eind van het vorige millennium – als reactie op de overlast van hun jongere generatiegenoten in de wijk – opgestaan en heeft Stichting Ummah Wahidah (Eén Gemeenschap) opgericht. Ook die Stichting bestaat nog steeds en in het vorige hoofdstuk is reeds gesproken over de invloed van deze stichting. Deze stichting vormt inmiddels de thuisbasis van een groot deel van de Marokkaanse jongeren in de wijk. Ook hier kunnen we wederom, net als bij de moskee, spreken van de oprichting van een lokale institutie die geworteld is in de hechte familiale en etnische netwerken van de lokale Marokkaanse ‘gemeenschap’.

Deze lokale ‘gemeenschap’ kent ook zijn eigen kappers, automonteurs, computerreparateurs, slaggers, elektriciens, verkopers van islamitische kledij, kruideniers en nog vele anderen waar de lokale Marokkanen, tegen een relatief lage prijs, benodigdheden kunnen aanschaffen. Gegeven het feit dat veel van de gezinnen moeten rondkomen van een laag inkomen – we hebben dat gezien in paragraaf 4.5 – is deze beschikbaarheid van goedkope economische activiteiten een welkome aangelegenheid. Alles inkopen tegen de formele marktprijs is onmogelijk. Door deze informele ‘solidariteit’ is men minder afhankelijk van formele solidariteit zoals de bijzondere bijstand.

Een reeks van voorbeelden zal inzichtelijk maken waarom deze ‘gemeenschap’ een ‘gemeenschap’ is. Tijdens de voor moslims belangrijke nacht *leilatu alqadr* in de maand ramadan van 2005 en 2006 werd er geld ingezameld voor de moskee. Dit is een jaarlijks terugkerende gebeurtenis. De moskee zit tijdens de gehele avond vol omdat de gehele Marokkaanse gemeenschap – mannen, vrouwen, jongens en meisjes van drie generaties – aanwezig is. Symbolisch brengen de aanwezigen één voor één hun geld naar voren. Niet alleen getuigt deze gebeurtenis van een ‘gemeenschap’ – iedereen is immers bij elkaar in de lokale institutie voor een voor hen belangrijke gebeurtenis - maar ook het gegeven dat de imam alle (familie)namen van de aanwezigen kent. De

² Tijdens het veldwerk kwam ik erachter dat er zelfs een ‘lijst van 40’ is in de moskee. Dit zijn de 40 mannen die toentertijd actief hebben meegeholpen aan het inzamelen van geld voor de bouw van de moskee. De overgrote meerderheid van deze 40 mannen is, samen met vrouw en kinderen, nog steeds woonachtig in de wijk. Het bestuur van de moskee wordt nog steeds iedere keer weer geformeerd uit mensen die op deze lijst staan.

voor hem vertrouwde manier waarop hij deze namen uitsprak gaf aan dat ieder gezin onderdeel is van de ‘gemeenschap’. Er is een bepaalde orde en iedereen heeft daarin een plek: de aanwezigen waren geen losse individuen maar een verzameling gezinnen die het gevoel hebben dat ze onderling hun cultuur, hun religie en hun leefruimte delen.

Op 1 december 2005 vond er een democratische verkiezing plaats voor een nieuw bestuur van Stichting Ummah Wahidah in het buurthuis van deze stichting. De gehele Marokkaanse gemeenschap werd uitgenodigd om te komen stemmen. De opkomst was dan ook erg hoog. De voorzitter begon zijn speech met een uitleg van de betekenis van de naam Ummah Wahidah (Eén Gemeenschap).³ Opvallend was dat voor hem daar de idee centraal stond dat dit devies van ‘één gemeenschap’ ‘niet alleen gold voor de Marokkaanse gemeenschap maar ook voor de andere mensen in de wijk’. Hij concludeerde zijn uiteenzetting met de wens voor de toekomst om ‘nadat wij onderling een sterke, eerlijke en rechtvaardige gemeenschap hebben opgezet, het dan makkelijker is om één gemeenschap te creëren met de mensen met wie wij samenleven’. De voorzitter bedoelde hier te zeggen dat het streven moest zijn om de onderlinge groepsbinding, de *‘asabiyyah*, te verstevigen om dan vervolgens als sterke ‘gemeenschap’ in contact te treden met de medewijkbewoners die niet direct tot die ‘gemeenschap’ gerekend kunnen worden. Hij zag de aanwezigen als *onderdeel van* de lokale ‘gemeenschap’ en niet zozeer als individuen. In zijn visie had deze lokale ‘gemeenschap’ ook een collectieve verantwoordelijkheid want ‘als een paar van onze mensen iets verkeerd doen, verpesten ze het voor de gehele gemeenschap’, was zijn redenering. Dit denken in termen van ‘gemeenschappen’ – overigens lijkt dit type denken sterk op de verzuijingstraditie in de Nederlandse geschiedenis⁴ - gaat ervan uit dat het ‘gemeenschappen’ zijn die onderlinge interactie hebben en niet individuen. De aanwezigen in het buurthuis gaven met een luid applaus blijk van het feit dat zij achter deze visie van de voorzitter staan. De aanwezigen zagen zichzelf als onderdeel van een ‘gemeenschap’ – anders waren ze wellicht ook niet komen opdagen bij de verkiezing in het buurthuis – en zij aanvaardden de idee dat zij een collectieve verantwoordelijkheid dragen. Zij vormden samen ‘Ummah Wahidah’, één gemeenschap.

Op 1 januari 2006 vond er een bijeenkomst plaats tussen het nieuwe bestuur van SUW en de aanwezige Marokkaanse jongeren.⁵ Die nacht ervoor waren de ruiten van het buurthuis ingegooid

³ De speech vond zowel in het Berbers als in het Nederlands plaats. Het Berbers was voornamelijk gericht aan de aanwezigen boven de 30 jaar en het Nederlands aan de aanwezige jongeren.

⁴ Wat dat betreft is Maassluis historisch gezien een exponent van het denken in termen van ‘gemeenschappen’. Deze stad was tot ongeveer twintig jaar geleden overwegend protestants-christelijk. Het enorme aantal kerken getuigt tegelijkertijd van de opdeling in verschillende religieuze ‘gemeenschappen’ die ieder een andere religieuze interpretatie erop na hielden. Als gevolg van secularisering, individualisering en dé-traditionalisering is de Maassluise bevolking minder georganiseerd in religieuze gemeenschappen als toentertijd. Dit neemt niet weg dat, tot op de dag van vandaag, die christelijke ‘gemeenschappen’ nog steeds bestaande en actief zijn.

⁵ De verkiezing was weliswaar op 1 december maar het nieuwe bestuur trad pas aan op 1 januari. Het is vastgelegd in de statuten van SUW dat een bestuur maximaal drie jaar mag aanblijven.

met vuurwerk. Het nieuwe bestuur hield gespreksrondes met iedere keer groepjes van ongeveer acht jongeren. In die gesprekken moesten de jongeren aangeven of zij wisten wie de dader was en welke consequenties zij voorstelden om dit niet meer te laten gebeuren. Het frappante was dat aan het eind van de avond met meer dan vijftig jongeren gesproken was terwijl er maar één dader was. De dader kwam na het eerste gesprek al tevoorschijn. De gesprekken daarna gingen niet meer over het traceren van de dader maar over de visies van de jongeren op de daad. De SUW heeft als principe dat collectieve verantwoordelijkheid altijd moet gelden. Dit betekent dat het deviante gedrag van één jongere ervoor kan zorgen dat de gehele groep gestraft wordt door bijvoorbeeld de tent voor een week te sluiten. Het bestuur was er die avond in geslaagd om de jongeren elkaar te laten aanspreken op ieders gedrag. Ik vroeg één van de nieuwe bestuursleden waarom deze bijeenkomst zo lang moest duren? Hij antwoordde dat ‘met deze bijeenkomst niet alleen de dader aangewezen moest worden maar ook werd nagegaan hoeveel draagvlak er is voor het nieuwe bestuur onder de jongeren’.⁶ Het bestuur opereerde in deze even tactisch als een politicus die moet toezien op het draagvlak onder zijn electoraat. Het bestuur ging psychologisch uit van een ‘gemeenschap’ die hen had gekozen en die zij nu moesten dienen. De bijeenkomst had uiteindelijk tot doel het traceren van de dader, het verstevigen van de sociale controle onder de jongeren en het peilen van de populariteit van het nieuwe bestuur onder de jongeren binnen de gemeenschap. Op 10 januari 2006 vond de *Id ul-Adha* (het ‘slachtfest’) plaats. Nadat de lokale Marokkaanse ‘gemeenschap’ in de ochtend bij elkaar gekomen is in de moskee, is het vervolgens tijd om naar slachterijen of boerderijen te vertrekken om het van tevoren bestelde schaap op te halen. Opvallend hierbij is dat de bestellingen verlopen via familiestructuren: er wordt een ‘hoofd’ aangewezen die verantwoordelijk is voor de bestellingen van zijn ‘extended family’. Vervolgens verzamelen de ‘hoofden’ van de gezinnen waaruit de ‘extended family’ bestaat bij een flat. Op dat moment geven zij invulling aan de publieke ruimte in de Burgemeesterwijk: iedere flat heeft wel een aantal verzamelingen. Deze structuur laat zien dat de Marokkaanse ‘gemeenschap’ bestaat uit een verzameling van ‘extended families’ die op hun beurt weer onder te verdelen zijn in kerngezinnen. Ieder kerngezin heeft een ‘hoofd’ die zijn gezin vertegenwoordigt in de ‘gemeenschap’ en de verschillende ‘hoofden’, die samen opgenomen zijn in een ‘extended family’, schuiven voor bepaalde activiteiten de oudste ‘hoofd’ naar voren om de gehele ‘extended family’ te vertegenwoordigen in de lokale ‘gemeenschap’. Dit is de reden dat het bestuur van de moskee en, in mindere mate, het bestuur van SUW bestaat uit individuen die zich gesteund voelen door relatief grote ‘extended families’. Om die reden is een van de bestuursleden van SUW al na een maand gestopt als bestuurslid. Hij was als bestuurslid met de minste stemmen binnengekomen en na een aantal conflicten met jongeren ontstond er kritiek op zijn functioneren. Hij had echter weinig

⁶ Bij de algemene stemming was natuurlijk niet te zien op wie de jongeren hadden gestemd. Het stemmen geschiedde immers anoniem. Er waren ook veel mensen van boven de 30 jaar aanwezig bij de verkiezing. Voor het bestuur was dit een strategie om na te gaan in hoeverre zij draagvlak hadden onder de jongeren in de gemeenschap.

draagvlak in de gemeenschap – zijn ‘extended family’ was relatief klein – en de kritiek kon niet afgeweerd worden. Dit betekent overigens niet dat het volledige functioneren van deze ‘gemeenschap’ gestoeld is op ‘ascribed’ eigenschappen – in dit geval familiale steun – maar wel dat voor het innemen van een centrale post in de gemeenschappelijke instituties – de moskee en het buurthuis – familiale draagvlak ontzettend belangrijk is in moeilijke tijden.

Ook lokale politici hebben de Marokkaanse gemeenschap ontdekt als electorale bron, juist omdat het een ‘gemeenschap’ is. De aanwezigheid van de instituties en de hechte (informatie)netwerken maakt het relatief makkelijk om zonder al teveel inspanning honderden kiezers te bereiken. Om die reden is een bezoek aan de moskee en het buurthuis voor lokale politici inmiddels vaste kost geworden. Bij de laatste gemeenteraadsverkiezingen – op 7 maart 2006 – was dit bezoek extra interessant. Voor het eerst deed er een Marokkaanse kandidaat mee. Deze kandidaat sprak op 6 maart de ouderen in de moskee en de jongeren in het buurthuis, in het Berbers, toe. Opvallend is dat deze kandidaat, zoals alle kandidaten die een bezoek leggen, er automatisch van uitgaat dat hij een ‘gemeenschap’ toespreekt. In zijn speech werden leuzen als ‘onze gemeenschap’, ‘onze mensen’ en ‘de toekomst van onze kinderen’ veelvuldig gebruikt. Juist op deze momenten observeerde ik de gelaatstrekken van de aanwezigen en juist over deze leuzen ondervroeg ik de aanwezigen na afloop. De reacties waren genuanceerd: van zeer positief tot zeer negatief. Opvallend was echter wel dat velen het argument naar voren schoven dat deze kandidaat ‘niet echt bij de gemeenschap hoort’. De kandidaat woont ook niet in de Burgemeesterwijk en is in familiair opzicht ook niet sterk vertegenwoordigd in deze wijk. Eén van de aanwezigen in het buurthuis vertelde dat hij ‘het hypocriet vindt dat deze kandidaat wél langs komt tijdens verkiezingstijd maar eigenlijk nooit aanwezig is in de moskee of in het buurthuis’. Hij ging verder en zei ‘dat als iemand ons wil vertegenwoordigen, hij ook het hele jaar iemand van ons moet zijn’. Interessant hieraan is dat lidmaatschap van deze ‘gemeenschap’ een prijs heeft: participatie aan de activiteiten of, zoals een van de aanwezigen zei: ‘onder de mensen zijn’. Etniciteit alleen is wat dat betreft niet voldoende. De discussies tussen de mensen over de verkiezingen gingen die avond door: de jongeren in het buurthuis en de ouderen in de moskee. De volgende dag waren de verkiezingen ook het gesprek van onderwerp tussen de Marokkaanse vrouwen die hun kinderen naar school brachten. Razendsnel werd informatie over de Marokkaanse kandidaat door de lokale netwerken gepompt. Uiteindelijk kwam de Marokkaanse kandidaat met meer dan 400 stemmen in de Maassluise raad voor de PvdA.⁷ Op zoek naar de reden voor deze steun werd door velen beargumenteerd dat men via deze kandidaat de weg wou vrijmaken voor toekomstige Marokkaanse kandidaten, die wél participeren in de gemeenschap, en die dan genoeg vertrouwen zouden hebben dat ze gesteund zullen worden door de ‘achterban’. Velen gaven de kandidaat ook gewoon een kans of vonden hem capabel genoeg om de Marokkaanse ‘gemeenschap’ te vertegenwoordigen. Hoe dan ook, zowel de politieke

⁷ Dit is relatief veel voor Maassluise begrippen. De overgrote meerderheid van de stemmen was afkomstig uit de Burgemeesterwijk.

kandidaten als de Marokkaanse stemgerechtigden gingen in hun betekenisgeving van de situatie er automatisch vanuit dat er hier sprake is van een Marokkaanse ‘gemeenschap’ die vertegenwoordigd wordt.⁸

Ook in beleidsmatig opzicht worden de Marokkaanse bewoners van de Burgemeesterwijk gedefinieerd als een ‘gemeenschap’. Op 28 augustus 2006 kwam de Burgemeester van Maassluis in de moskee ‘spreken met de Marokkaanse gemeenschap’, zoals hij dat zelf zei aan het begin van zijn uiteenzetting.⁹ In de wijk hadden in de dagen daarvoor wat schermutselingen plaatsgevonden tussen Marokkaanse jongens en de politie. De situatie was zo erg uit de hand gelopen dat de Burgemeester voor de Burgemeesterwijk gedurende enkele weken een ‘zero-tolerance-beleid’ wilde invoeren. De uiteenzetting van de Burgemeester was doordrenkt met het denken in termen van ‘gemeenschappen’: continu werd er gesproken over ‘de collectieve verantwoordelijkheid van de Marokkaanse gemeenschap’ en ‘de situatie van uw kinderen’. De burgemeester stelde dat ‘natuurlijk een kleine minderheid het verpest voor de rest, maar dit neemt niet weg dat u moet letten op de kinderen in de wijk’. Zelfs de Marokkaanse consul werd ingeschakeld om te komen spreken met de lokale Marokkaanse ‘gemeenschap’. In het Arabisch sprak hij op 7 oktober 2006, tijdens de ramadan, de ‘gemeenschap’ toe op het moment dat de moskee vol zat. Hij wees de aanwezigen op de religieuze verantwoordelijkheid die zij hebben om ‘goed te zijn voor de medemens’. Opvallend was echter dat hij de aanwezigen aanspoorde om goed gedrag te vertonen omdat zij ‘vertegenwoordigers zijn van de Marokkaanse maatschappij in een ander land’ en ‘verantwoordelijk zijn voor het imago van Marokko en Marokkanen in het buitenland’. Terwijl alle andere bewoners van Maassluis aangesproken worden als individuele burgers, definiëren de Marokkaanse bewoners zichzelf als een ‘gemeenschap’ en worden zij op die wijze gedefinieerd door politieke en beleidsmatige actoren. Zodoende ontstaat er een ‘self fulfilling prophecy’ waarbij betrokken een werkelijkheid op een bepaalde manier gaan definiëren – de Marokkaanse ‘gemeenschap’ -, zij zich daar vervolgens naar gaan handelen – oprichten en aanspreken van instituties -, met als uiteindelijke consequentie dat deze gedefinieerde werkelijkheid ‘echt’ wordt – de Marokkaanse bewoners van de Burgemeesterwijk vormen een ‘gemeenschap’ -.

Op 1 mei 2006 kregen de bewoners van de Burgemeesterwijk uitsluitsel over hun nieuwe woning na de herstructurering van de wijk. Spannend voor de bewoners was de vraag of zij in de nieuwe te bouwen wijk een woning zullen krijgen? Het was duidelijk dat er in ieder geval niet voor iedereen plaats was in de nieuwe wijk. Binnen enkele uren werd de lijst van de mensen die geluk hadden

⁸ Deze situatie deed zich weer voor tijdens de landelijke verkiezingen van 22 november 2006. In de moskee was politiek het gespreksonderwerp en men stemde massaal op de SP of de PvdA. Belangrijk hierbij is dat de meeste mensen in de ‘gemeenschap’ nauwelijks iets weten van de Nederlandse politiek maar hun stem laten afhangen van de informatie die zij toegespeeld krijgen door een aantal sleutelfiguren binnen de ‘gemeenschap’.

⁹ Een tolk vertaalde de woorden van de Burgemeester naar het Berbers en de aanwezigen konden reageren op de Burgemeester. Dit werd dan weer vertaald naar het Nederlands.

mondeling door de netwerken in de wijk gepompt. Eerst kwam het nieuws aan in de kerngezinnen, die meteen het blijde nieuws verkondigden aan andere familieleden in de wijk, en vervolgens belden de vrouwen naar andere vrouwen (die geen familie waren) om te peilen of zij ook tot de gelukkigen behoorden. Op hun beurt vertelden de oudere mannen het nieuws in de moskee aan anderen en de jongeren in het buurthuis. Duidelijk was dat er op alle niveau's vastgehouden werd aan de communicatiestructuur dat eerst familieleden op de hoogte gebracht werden en daarna pas vrienden, zelfs als men meer optrok met die vrienden. Zoals bij de politieke verkiezingen 'politiek' het gesprek van de dag was in de 'gemeenschap', was dat in dit geval 'wonen'. Opvallend hierbij was dat er ook meteen roddels ontstonden over potentiële burens in de nieuwe wijk. Collectief werd hier de mening verkondigd dat men wél met andere Marokkanen in de wijk wilde wonen maar dat zij niet hun burens moesten zijn. De dorpsse structuur van roddel en achterklap, van schaamte en trots, van prestige en gezichtsverlies is ook in deze 'gemeenschap' sterk vertegenwoordigd. Samen met de hechte (informatie)netwerken getuigen deze fenomenen van het feit dat de Marokkaanse 'gemeenschap' van de Burgemeesterwijk een 'gemeinschaft' is.

Dit werd ook duidelijk tijdens de dood van een jongeman wiens vader erg actief is binnen de lokale 'gemeenschap'. Binnen een dag was haast iedereen op de hoogte van deze gebeurtenis. Tijdens de wekelijkse preek op vrijdag (*Gotba*) werd deze gebeurtenis meteen meegenomen: de preek ging over de dood. Na de preek en het gezamenlijke gebed stonden vervolgens alle aanwezigen, van jong tot oud, in een rij om de vader en broers te condoleren. De ervaring van de dood van een ander werd op deze wijze een collectief gebeuren dat gestalte kreeg in de institutie van de 'gemeenschap'. Het collectieve bewustzijn van de 'gemeenschap' overlapt het individuele bewustzijn van een lid van die 'gemeenschap'. Een Marokkaanse jongeman verwoordde dit als volgt:

'Die jongen die is overleden is met ons opgegroeid. Hij was een broeder. Als ik zijn vader en broers zie huilen, dan voel ik de pijn ook. Ik bedoel, we kennen elkaar allemaal. Zijn moeder kent mijn moeder, mijn vader kent zijn vader, mijn broers kennen zijn broers.' (Marokkaan, man, 22 jaar, Burgemeesterwijk).

Dit gevoel van gemeenschappelijkheid manifesteert zich ook tijdens gezellige momenten. Een ieder die onderzoek zou doen in de Burgemeesterwijk zal het meteen opvallen dat de Marokkanen van deze wijk hun vrije tijd hoofdzakelijk doorbrengen in de wijk zelf. De ongehuwde jongens van de tweede en derde generatie concentreren zich rondom de voetbalveldjes en het buurthuis in het centrum van de wijk. De meisjes concentreren zich, samen met hun neefjes en nichtjes van de derde generatie, in de speeltuintjes aan de rand van de flats. De gehuwde mannen van de tweede generatie met veel religieuze betrokkenheid zijn te vinden in de moskee en de gehuwde mannen van dezelfde generatie met minder religieuze betrokkenheid brengen hun vrije tijd door in het buurthuis. De oudere mannen van de eerste generatie zijn te vinden in de moskee. De oudere vrouwen van de eerste generatie zijn, voornamelijk in de zomer, te vinden in het wandelpark van de Steendijkpolder

of bij de kinderboerderij in de Vogelbuurt. Hoe dan ook, de Marokkaanse ‘gemeenschap’ spendeert veel tijd in de Burgemeesterwijk of in de nabije omgeving daarvan. Mettertijd is bij deze ‘gemeenschap’ het idee ontstaan dat de wijk een thuishaven is, zelfs bij de eerste generatie. Dit is zo omdat zij door de tijd heen autochtonen hebben zien vertrekken en tegelijkertijd zijn er Marokkaanse instituties ontstaan, zijn er Marokkanen ‘van buiten’ bijgekomen, is een groot deel van de al aanwezige Marokkanen ‘doorverhuisd’ van de kleine, gesloopte flats naar de grote flats en wordt haast de volledige publieke ruimte in deze wijk ingevuld door Marokkaanse meisjes en kinderen in speeltuintjes, Marokkaanse jongens op voetbalveldjes of bij het buurthuis, Marokkaanse mannen bij het buurthuis of de moskee en Marokkaanse vrouwen die aan het wandelen zijn. Juist doordat deze wijk bestaat uit hoge flats en een grote ‘kinderdichtheid’ van Marokkaanse gezinnen – we hebben dat gezien in paragraaf 4.4 – is deze invulling van de publieke ruimte door de ‘Marokkaanse aanwezigheid’ extra opvallend.

Zo is er een oude Marokkaanse vrouw die vanwege haar gezondheidsproblemen al jaren lang het advies krijgt van de huisarts om in de buitenlucht te verkeren. Ik sprak met haar hier over. Ze vertelde mij dat ze pas sinds twee jaar wandelt in de wijk. Op mijn vraag waarom zij dit nu pas deed, antwoordde zij:

‘Vroeger had je weinig van onze mensen in deze wijk. Nu is dat anders. Hier kan je eigenlijk wandelen zoals je dat kan doen in Marokko. Het is niet meer een vreemde plek, begrijp je?’ (Marokkaans, vrouw, 54 jaar, Burgemeesterwijk).

De wijk is door de toename van het aantal Marokkanen en de instituties voor haar een veiligere ‘sociale ruimte’ geworden. Ze voelt zich meer op haar gemak, het is vertrouwd, het is als ‘thuis’. Dit gevoel hadden de Marokkaanse mannen en jongens, van de tweede en derde generatie, ook toen zij gezamenlijk op een groot scherm op het veldje voor het buurthuis de voetbalwedstrijden (WK 2006) van het Nederlandse elftal bekeken. Zij hadden de hele straat ondergedompeld in het oranje en zij scandeerden ‘Holland, Holland’ toen het Nederlandse elftal haar eerste overwinning te pakken had. De betrokkenheid was groter vanwege de rol van Khalid Boulahrouz: veel van de aanwezige mannen waren immers in Maassluis opgegroeid met deze profvoetballer. In mijn gesprek met één van de aanwezige jongeren vroeg ik hem waarom zij de straat zo hadden versierd? Zijn antwoord hierop was:

‘Dit is onze wijk en wij wilden het graag zo inrichten. Het is niet onze stad en ook niet ons land, maar deze wijk is van ons.’ (Marokkaan, man, 18 jaar, Burgemeesterwijk).

Men voelt zich thuis in de wijk. Dit doet sterk denken aan de beschrijving van Siu (1952) van de ‘cultural colony’ waar migranten in een ander land een etnische enclave vestigen.¹⁰ Siu sprak van ‘a

¹⁰ Siu, P.C.P. (1952). ‘The Sojourner’. *The American Journal of Sociology*, 1, 34-44.

home away from home' en in feite is dat ook aan de hand in de Burgemeesterwijk.¹¹ De Riffijnse cultuur van Elhouceima wordt 3000 km verder 'uitgevoerd' door een kleine 'gemeenschap' die erin is geslaagd om via hechte familienetwerken instituties op te zetten en de leden van die 'gemeenschap' afhankelijk te maken van de geografische ruimte waarin die instituties zich bevinden. In het theoretische kader hebben we dit fenomeen benoemd als *cultural lag* of *traagheid van cultuur*. Uit de citaten van de oudere vrouw en de jongeman blijkt dat de wijk voor hen een 'home away from home' is: zij voelen zich 'thuis' in de wijk. Sterker nog, de jongeman vindt dat de wijk toebehoort aan deze 'gemeenschap'. In haast alle interviews kwam deze visie naar voren. Hoe dan ook, de publieke ruimte wordt gedefinieerd als een 'veilig' terrein waar de 'eigen cultuur' beleefd kan worden en waar de 'gemeenschap' 'thuis' is.

In de visie van Ibn Khaldun kan een etnische groep die eerst 'buitenstaander' was later 'gevestigd' worden, in de betekenis van Elias, doordat deze etnische groep zich laat kenmerken door een hoge mate van interne cohesie, van *'asabiyyah*. Juist door die interne cohesie kunnen zij instituties opzetten, grote gezinnen voortbrengen en sociale controle implementeren. Dit alles zorgt ervoor dat er een binding is tussen de verschillende generaties van de gemeenschapsleden – James S. Coleman noemde dit 'intergenerational closure'¹² – waardoor er een overlap is tussen de belevingswereld van de verschillende generaties en zij zodoende geïnteresseerd blijven in het wel en wee van de lokale instituties die door 'hun' mensen zijn voortgebracht. De inrichting van de persoonlijke levens van de leden wordt op die wijze gebonden aan de geografie van die instituties, aan de wijk. In het geval van de Burgemeesterwijk zijn het de Marokkanen die instituties hebben opgezet waar zij hun feesten kunnen vieren, hun taal kunnen leren, hun religie kunnen praktiseren, de familieleden van overledenen kunnen condoleren, hun politici verkiesbaar kunnen stellen, hun vakanties naar het herkomstland kunnen organiseren en nog zo ontzettend veel andere activiteiten kunnen ontplooiën die getuigen van een wederzijdse interdependentie. Deze sociologische gegevens en de hechte netwerken maken voor Elias een gemeenschap 'gevestigd'.

In vergelijking tot deze Marokkaanse 'gemeenschap' kunnen we in het geval van de autochtone bewoners niet spreken van een 'gemeenschap'. Hoewel zij toch eenderde van de wijkpopulatie uitmaken is er, over het algemeen, nauwelijks sprake van een interne cohesie.¹³ Het

¹¹ Hoewel de situatie in de Burgemeesterwijk doet denken aan Siu's beschrijving, dient vermeld te worden dat het theoretische raamwerk van denkers als Park, Siu en Simmel gebaseerd is op de aanwezigheid van mono-etnische wijken. In Nederland is dit voor geen enkele wijk het geval: er is hier geen 'little Turkey' of 'little Morocco'. Het concept van een 'cultural colony' dient dus niet contextloos te worden begrepen. In deze context gaat het er vooral om aan te geven dat de Marokkaanse 'gemeenschap' een 'gemeenschap' is waarin mensen hun traditionele cultuur beleven.

¹² Geciteerd in: Wilson, W.J. (1997). *When work disappears*. New York: Alfred A. Knopf inc.

Wilson (1997: 62) stelt in dit verband het volgende: 'intergenerational closure that is, the overlapping of youth and adult social networks in a neighbourhood'.

¹³ Als er al sprake was van een interne cohesie, dan was dat in de gesprekken over 'de' allochtonen in de wijk.

ontbreekt hen aan instituties, aan hechte netwerken, aan ‘intergenerational closure’. In paragraaf 4.4 zagen we al dat in deze wijk relatief veel autochtone eenoudergezinnen woonachtig zijn. Zij leiden een geïndividualiseerd leven en hebben hun betrekkingen vaak buiten de wijk. Zij spenderen dus gemiddeld minder tijd in de wijk dan bijvoorbeeld de Marokkaanse bewoners en zij blijven er gemiddeld ook minder lang wonen dan hen. Veel Marokkaanse gezinnen in de wijk zijn óf in de wijk zelf opgegroeid óf zijn naar de wijk verhuisd omdat zij afhankelijk zijn van de Marokkaanse instituties in de wijk terwijl veel van de autochtone eenoudergezinnen (of starters) in de wijk zijn komen wonen om financiële redenen en nauwelijks een binding hebben met de wijk. Een autochtone vrouw zei in dit verband het volgende:

‘Ik woon in deze wijk maar ik leef hier niet. Mijn vrienden en familie wonen ergens anders. Ik heb ook weinig contact met de mensen hier. Ja, wel groeten en zo maar niet meer. Ik ben ook niet van plan hier altijd te blijven wonen.’ (Autochtoon, vrouw, 28 jaar, Burgemeesterwijk).

Zodra zij het zich financieel kunnen veroorloven verlaten zij deze wijk: in paragraaf 4.4 is vastgesteld dat de uitstroom relatief groot is. Terwijl de Marokkaanse bewoners de wijk voor een lange tijd hebben gezien als een duurzame verblijfplek – dit is natuurlijk veranderd sinds de herstructureringsplannen -, zagen autochtone bewoners de wijk vaak als een springplank, als een tijdelijke aangelegenheid.¹⁴ Juist omdat de Marokkaanse bewoners deze wijk gingen zien als een plek voor altijd, zijn zij instituties gaan opzetten in de wijk, zodat de wijk ook werkelijk een plek wordt voor altijd. De andere etnische minderheidsgroepen, zoals de Turken en de Surinamers / Antillianen, zijn te klein qua aantal leden om eigen instituties in deze wijk op te richten.

Door de tijd heen zijn de culturele investeringen (feesten, bijeenkomsten), de sociale investeringen (netwerk van familie en vrienden), de religieuze investeringen (de dagelijkse gebeden, de ramadan, de religieuze feesten) en een deel van de economische investeringen (lokale informele markt van lage prijzen) van de Marokkaanse bewoners van de Burgemeesterwijk geconcentreerd geraakt in deze wijk waardoor een groot deel van de tijd wordt doorgebracht in de lokale instituties. Deze cumulatie van menselijke investeringen leidt ertoe dat de interdependentieketens *tussen* de Marokkaanse bewoners verstevigd worden en de interne cohesie, de ‘*asabiyyah*’, toeneemt. Ook bezien zij de wijk psychologisch als hun ‘thuis’. Tegelijkertijd is deze interne cohesie bij de autochtone bewoners relatief zwak en zijn hun menselijke investeringen geografisch meer verspreid als gevolg van individualisering en secularisering. Volgens Ibn Khaldun kunnen ‘buitenstaanders’ na verloop van tijd evolueren tot ‘gevestigden’, in de woorden van Elias, wanneer hun ‘*asabiyyah*’, hun interne cohesie, structureel groot is en tegelijkertijd wanneer de voormalige ‘gevestigden’ onderhevig raken aan een individualiseringsproces die de ‘*asabiyyah*’ doet afzwakken. In de Burgemeesterwijk zijn om

¹⁴ Een uitzondering hierop vormt een kleine groep oude autochtone bewoners die al meer dan twintig jaar woonachtig is in de wijk.

exact die reden de Marokkaanse bewoners de afgelopen dertig jaar geëvolueerd van oude 'buitenstaanders' tot nieuwe 'gevestigden'. De Marokkaanse 'gemeinschaft' van de Burgemeesterwijk is op dit moment een 'gemeenschap van gevestigden'.

5.3 Het 'tussen' als systeem van complexe classificaties en etnische hiërarchieën

In paragraaf 2.4 hebben we gesteld dat het proces van individualisering gevoelens van angst en onzekerheid met zich mee brengt. In dit verband is het denken van Garland naar voren geschoven die heeft betoogd dat als gevolg van deze individualisering en emancipatie van sociaal-psychologische onzekerheid er een grote behoefte is bij 'autochtone' bewoners om de 'nieuwkomers' te classificeren en om zich van hen te distantiëren. In deze context dienen de classificaties van autochtonen over de etnische minderheidsgroepen begrepen te worden. In het volgende hoofdstuk zal ik hier dieper op ingaan. Uit het veldwerk in de Burgemeesterwijk blijkt dat de classificaties van autochtonen jegens etnische minderheidsgroepen verdeeld kunnen worden in twee typen classificaties. Ten eerste zijn er verticale classificaties waarbij het idee is dat etnische minderheidsgroepen 'achterlijk' of 'onbeschaafd' zijn: men vindt de andere culturen 'minder'. Tijdens de interviews kwamen klachten over sociale problemen als onenigheid, overlast en burengerucht en over overlast van (allochtone) hangjongeren en vuil op straat, bij de containers en in de flats structureel naar voren. In paragraaf 4.6 kwam dit ook naar voren in kwantitatief onderzoek. In de ogen van sommige autochtone bewoners worden dergelijke deviante gedragingen veroorzaakt door de allochtone medebewoners of, anders geformuleerd, door hun 'cultuur'. Deze verticale classificaties van autochtone bewoners, die vaak essentialistisch zijn, hebben vooral betrekking op Marokkaanse jongens, Antillianen en Koerdische jongens. De volgende citaten illustreren dit. De eerste twee citaten zijn van autochtone vrouwen en de derde is van een autochtone man.

'Het is nu minder geworden met de overlast maar een paar jaar geleden bezorgden die Marokkaanse jongens ons veel overlast. Er was geen beginnen aan. Je kon geneens normaal door de wijk lopen.' (Autochtoon, vrouw, 41 jaar, Burgemeesterwijk).

'Sorry hoor maar dat wat die Antillianen doen gaat echt te ver. In de zomer gaan ze buiten veel bier drinken en keihard muziek draaien. Ze hebben ook vaak ruzie en zo. Dan komt de politie er weer bij. Laat ze dat maar lekker ergens anders doen.' (Autochtoon, vrouw, 34 jaar, Burgemeesterwijk).

'Die Koerdische jongens die bij de Harteveld [*een snackbar*] staan zijn wel aardig. Ik maak er wel eens een praatje mee. Alleen zodra ze een paar slokken ophebben, dan gaan ze raar doen. Ze staan in de nacht te schreeuwen en te lachen. Ja, en bij een flat hebben er dan al snel veel mensen last van. Vooral als je moet werken de volgende dag.' (Autochtoon, man, 51 jaar, Burgemeesterwijk).

Ten tweede zijn er horizontale classificaties. Daarin staan angst voor de dominantie van de ‘ander’ centraal. Niet zozeer een afkeer of een last van de vermeende sociale achterstand van etnische minderheden wordt hier geuit maar een angst voor een collectivistische cultuur, voor het verlies van de hegemonie over de leefruimte, voor een overname door ‘vreemdelingen’. De volgende twee citaten, beide van autochtone mannen, getuigen van deze angst¹⁵:

‘Die mensen [*respondent bedoelt hier Turken en Marokkanen*] hebben grote gezinnen en ze leven samen. Ze willen zich niet aanpassen. Als ik naar hun landen zou gaan, zou ik me toch ook aanpassen. Het lijkt hier soms of ik in een ander land woon.’

(Autochtoon, man, 35 jaar, Burgemeesterwijk).

‘Ik voel me niet meer thuis in mijn eigen land. Die allochtonen nemen alles over.’

(Autochtoon, man, 45 jaar, Burgemeesterwijk).

Opvallend bij deze tweede categorie van classificaties is dat deze vooral betrekking hebben op Turkse en Marokkaanse *gezinnen*. Het gaat hier om een angst voor een bepaalde culturele levenswijze die zich manifesteert in gezinnen. De angst gaat steeds over (a) het verlies van de eigen hegemonie en (b) over de vermeende dominantie door de ‘ander’. De angst richt zich op symbolen – respondenten spreken vaak over ‘hoofddoekjes’ – en instituties zoals moskeeën. De classificaties worden gedefinieerd door een angst voor een vreemde ‘gemeenschap’.

Die angst was niet altijd aanwezig, volgens bepaalde autochtone en allochtone bewoners van de Burgemeesterwijk. Vooral de oudere autochtone en Marokkaanse bewoners van deze wijk stellen dat twintig jaar geleden de contacten over en weer ‘goed’ waren. Op dat moment waren er een aantal Marokkaanse gezinnen in de wijk die door hun overwegend autochtone medebewoners relatief ‘warm’ werden verwelkomd. Een Marokkaanse man van 62 jaar, die de eerste Marokkaanse bewoners van de Burgemeesterwijk was, zegt hierover:

‘Die tijd was anders. Er waren weinig buitenlanders¹⁶ en de Nederlanders waren erg behulpzaam. Bijvoorbeeld bij het vertalen van moeilijke brieven. Andersom was dat ook zo: ik hielp ze bijvoorbeeld met zware boodschappen. Dit veranderde toen er meer buitenlanders kwamen. Sommige Nederlanders werden bang en gingen

¹⁵ Deze twee citaten zijn afkomstig uit interviews die ik een autochtone vriend van mij heb laten afnemen. Ik merkte namelijk na een aantal interviews over dit onderwerp dat respondenten de neiging hadden om terughoudend te reageren op een allochtone interviewer. Het inzetten van een autochtone interviewer bleek rijkere materiaal op te leveren.

¹⁶ Dit citaat is vertaald vanuit het Berbers. In het Berbers is er eigenlijk maar één woord in omloop voor allochtonen, buitenstaanders, minderheden, buitenlanders etc.: *étranger*. Dit Franse woord heeft in verschillende contexten een verschillende betekenis. In deze context is de vertaling met ‘buitenlanders’ het meest plausibel.

verhuizen. De buitenlanders gingen meer met elkaar om. Ik heb wel nog steeds goede contacten met de oude Nederlanders die nog in de wijk wonen.’ (Marokkaan, man, 62 jaar, Burgemeesterwijk).

De processen die deze man beschrijft zijn in analogie met het theoretische raamwerk van de Chicago School. In paragraaf 2.4 hebben we al gesproken over de twee fasen van ‘penetratie’ en ‘invasie’. Tijdens de fase van ‘penetratie’ – er zijn dan weinig nieuwkomers - is de houding van autochtone bewoners paternalistisch: ze hielpen deze man bij het vertalen van moeilijke brieven omdat hij de Nederlandse taal onvoldoende machtig was. Wanneer er echter steeds meer allochtone bewoners bijkomen, dan ontstaat er angst bij de autochtone bewoners en de allochtone bewoners beschikken dan over buurtbewoners met dezelfde etnische achtergrond voor hulp en sociale contacten. In deze fase van ‘invasie’ wordt de interculturele ruimte beperkter doordat de intraculturele ruimte ruimer wordt of, zoals de Marokkaanse man het zegt: ‘de buitenlanders gingen meer met elkaar om’.¹⁷

Er doet zich nog een opvallende dynamiek voor in de confrontatie van de verschillende etnische groepen met elkaar. In de vorige paragraaf is reeds geconcludeerd dat de Marokkaanse ‘gemeenschap’ in de Burgemeesterwijk de ‘gevestigde’ etnische groep is. Dit is o.a. zo omdat de Marokkaanse bewoners vaak al lang woonachtig zijn in deze wijk en onderling hechte banden hebben juist omdat ze opgenomen zijn in dezelfde netwerken en instituties. In het theoretische kader hebben we tevens vastgesteld dat volgens Elias zulke gegevens een etnische groep ‘gevestigd’ maken en deze groep in staat stellen om in hoog tempo roddels over nieuwe etnische groepen – de ‘buitenstaanders’ – door de hechte netwerken te pompen. Volgens Bourdieu kan deze machtige positie ingezet worden om andere groepen te classificeren als ‘achterlijk’, ‘ouderwets’ of ‘onbeschaafd’.

Deze classificaties doen zich in de Burgemeesterwijk voor in een soort van chronologie. H.M. Enzensberger heeft ooit in een metafoor voor sociale uitsluiting tussen groepen dit proces vergeleken met een treincoupé. Op het eerste station stapt een passagier in en merkt op dat de treincoupé voor hem alleen is. Hij voelt zich meteen thuis en gedraagt zich daar naar. Een halte verder stapt er weer een passagier in en hij ervaart dit als een inbreuk op zijn vrijheid om te doen en laten wat hij zelf wenst. Nu moet hij namelijk rekening houden met deze nieuwe passagier. Gedurende de reis ontstaat er echter een gesprek tussen de twee passagiers en de eerste passagier is inmiddels vergeten dat hij alleen was bij het instappen. De twee passagiers raken gewend aan elkaar en ze voeren een heftig gesprek. Het is gezellig. Een aantal haltes verder stapt er een derde passagier in en de twee passagiers die in gesprek zijn voelen een druk dat zij wat zachter moeten praten om

¹⁷ In deze context betekent de uitspraak dat ‘de buitenlanders meer met elkaar omgingen’ dat Marokkanen met Marokkanen omgaan, Turken met Turken etc. Het gaat hier om contact *binnen* de eigen etnische groep en niet om interetnisch contact *tussen* etnische minderheidsgroepen.

rekening te houden met deze passagier. Het gesprek dat zij opgebouwd hebben gedurende de reis dient een andere vorm te krijgen doordat er een derde persoon bijgekomen is. Dit zorgt aanvankelijk voor wat ergernis, want er is een inbreuk gepleegd op hun ervaren gezelligheid, en die ergernis richt zich op de derde en nieuwe passagier.

Na het gewenningsproces tussen enerzijds autochtonen en anderzijds Turken, Marokkanen en Surinamers die al meer dan 15 jaar woonachtig zijn in deze wijk, is er de afgelopen tien jaar een enorme toename geweest van met name politieke vluchtelingen uit landen als Irak, Turkije, Afghanistan, Somalië etc., Antilliaanse Rijksgenoten uit Curaçao en arbeidsmigranten uit Polen.¹⁸ In paragraaf 4.4 hebben we gezien dat deze ‘nieuwe’ groepen samen 16% van de wijkpopulatie uitmaken in 2005. Zij vormen samen de derde passagier in de metafoor van de treincoupé.

Hierboven is reeds gesproken over de verstandshouding tussen autochtone bewoners (eerste passagier) en Marokkaanse bewoners (tweede passagier). De oudere generaties hebben een gewenningsproces doorgemaakt en dit is dus in analogie met de metafoor. De negatieve classificaties richten zich voornamelijk op (de relatief kleine groep) Marokkaanse jongeren in de wijk die voor overlast hebben gezorgd. Ook is er de angst bij autochtonen voor een ‘overname’ of ‘dominantie’ door Turken en Marokkanen. Dit gegeven is in strijd met de metafoor omdat de Turkse en Marokkaanse gezinnen, die in de meeste gevallen meer dan 15 jaar woonachtig zijn in de wijk, worden gezien als ‘iets van buiten’ door autochtone wijkbewoners, terwijl in de metafoor de eerste passagier gedurende de reis de tweede passagier volledig accepteert en zelfs vergeet dat hij alleen is ingestapt. Verder ben ik tijdens het veldwerk geen negatieve classificaties tegengekomen door Marokkanen over autochtonen.

De verstandshouding *tussen* de verschillende componenten van de tweede passagier wordt opvallend juist beschreven door de metafoor. Er waren wel negatieve classificaties van Turken en Surinamers jegens de Marokkaanse hangjongeren in de wijk, maar deze classificaties kwamen bij alle groepen terug. Tegelijkertijd werd er gesteld dat de overlast wel was afgenomen de afgelopen jaren. Opvallend hierbij was juist dat Turken en Surinamers een onderscheid maakten tussen hun classificaties over de Marokkaanse hangjongeren en die over de Marokkaanse wijkbewoners in het algemeen. Als we de Marokkaanse hangjongeren uit de analyse laten, kunnen we spreken van opvallend positieve classificaties *tussen* Surinamers, Turken en Marokkanen. Een Marokkaanse vrouw en een Marokkaanse jongeman zeggen bijvoorbeeld over Turken:

¹⁸ De politieke vluchtelingen uit Irak en Turkije zijn, in de Burgemeesterwijk, overwegend mensen met een Koerdische achtergrond. Uit het veldwerk bleek dat de bewoners van deze wijk het onderscheid kunnen maken tussen bijvoorbeeld Koerdische Turken en Turken en tussen Koerdische Irakezen en Arabische Irakezen. In de Burgemeesterwijk spreekt men dan ook over ‘Koerden’ wanneer men wil refereren naar Turkse en Irakese Koerden en reserveert men de term ‘Turken’ voor de mensen die zichzelf ‘Turks’ beschouwen, Turks spreken en naar Nederland zijn gekomen als gastarbeider of via gezinshereniging en gezinsvorming.

'Ik heb het liefst Turkse burens. Ik woonde in de Dommissieplein naast Turken en we hielpen elkaar. Ik paste op hun kinderen en zij op die van mij. Ik woon nu in de Zaneveld en ik heb weer Turkse burens. Ik zou niks anders willen.' (Marokkaans, vrouw, 34 jaar, Burgemeesterwijk).

'Turken zijn harde werkers. Ze zijn op zichzelf maar daar is niets mis mee. (..) Ik heb goede contacten met ze. Ze hebben ook dezelfde manier van leven, weet je?' (Marokkaan, man, 22 jaar, Burgemeesterwijk).

Een Turkse man en vrouw zeggen over Marokkanen:

'Ik bid vaak in de Marokkaanse moskee hier in de wijk. Ik heb dan geen tijd om naar de Turkse moskee te gaan in Oost. Ik heb goede contacten met de Marokkanen hier in de wijk. Mijn kinderen spelen met Marokkaanse kinderen en mijn vrouw brengt samen met Marokkaanse vrouwen de kinderen naar school. Ik werk met Marokkanen in de kas. Je moet niet kijken naar wat ze zeggen op tv, je moet mensen leren kennen.' (Turk, man, 39 jaar, Burgemeesterwijk).

'Je hebt goede en slechte mensen. Zo is dat ook bij Marokkanen. Hier in de wijk wonen veel Marokkanen. Ik praat veel met Marokkaanse vrouwen. We hebben hetzelfde geloof dus dan gaat het contact ook makkelijker, begrijp je?' (Turks, vrouw, 30 jaar, Burgemeesterwijk).

In deze citaten worden de eerste contouren van 'vitale coalities' zichtbaar. Het gaat dan om het hebben van een gemeenschappelijke religieuze achtergrond en levenswijze. Ik kom hier later op terug. De classificatie wordt niet louter op basis van de sociaal-culturele en religieuze dimensie bepaald maar ook op basis van de sociaal-economische dimensie. Vooral Marokkanen dichten Turken een hoge positie toe omdat 'het harde werkers zijn', zoals in het bovenstaande citaat werd gesteld. Ten slotte zijn er dan de classificaties over Surinamers door Turken en Marokkanen, en andersom. Zo zeggen een Turkse en Marokkaanse jongeman over Surinamers:

'Surinamers zijn rustige mensen. Ze zijn beleefd en ze groeten altijd.' (Turk, man, 18 jaar, Burgemeesterwijk).

'Met Surinamers kan je altijd lachen. Ze zijn vrolijk en zo. Ze zijn ook niet haatdragend.' (Marokkaan, man, 23 jaar, Burgemeesterwijk).

Een Surinaamse vrouw zegt over Turken en Marokkanen:

‘Weet u, als ik boodschappen heb gedaan, doen die mensen [*Turken en Marokkanen*] altijd netjes de deur open voor me of ze helpen me met tillen. Ze zeggen me dan altijd: mevrouw, hebt u het zwaar want dan help ik u? Mensen praten altijd negatief over hen maar die kinderen hebben wel respect voor ouderen.’ (Surinaams, vrouw, 61 jaar, Burgemeesterwijk).

De positieve verstandshouding *tussen* Turken en Marokkanen kan verklaard worden uit de overeenkomstige biografie van de twee groepen. Men heeft dezelfde religieuze achtergrond, overeenkomstige traditioneel-culturele gebruiken, dezelfde migratiegeschiedenis, ongeveer dezelfde sociaal-economische positie en overeenkomstige ervaringen met uitsluiting en discriminatie. In paragraaf 1.3 is hier al het een en ander over gezegd. De positieve verstandshouding met Surinamers is een kwestie van gewenning. De leden van de drie etnische groepen zijn niet anders gewend dan met elkaar geconfronteerd te worden. Dit is in analogie met de metafoor van de treincoupé.

In de metafoor van de treincoupé richt de ergernis zich uiteindelijk op de derde passagier. Ook in de Burgemeesterwijk is dit het geval en dan vooral onder Turkse en Marokkaanse bewoners, die zichzelf zien als ‘gevestigde’ bewoners van de wijk. In hun ogen raakt de wijk verloederd door de komst van deze nieuwe groepen. Juist omdat de Marokkaanse ‘gemeenschap’ hechte netwerken heeft, kunnen roddels over de nieuwe ‘groepen’ gestalte krijgen als een collectief schema, dat in deze wijk gedeeld wordt met oudere autochtonen en Turken. Surinamers houden zich wat dit betreft afzijdig. Het beeld van de nieuwe ‘groepen’ wordt in veel gevallen bepaald door het deviant gedrag van de minderheid terwijl het eigen gedrag gedefinieerd wordt door te verwijzen naar het ‘goede’ gedrag van de meerderheid. Dit is exact de dynamiek die Elias gevonden heeft in zijn onderzoek in de Londense wijken en tevens exact datgene wat zich voordoet onder autochtone bewoners van de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder jegens etnische minderheidsgroepen in het algemeen. Het mooie, de ‘virtue’, van de eigen groep wordt bij de ‘ander’ verteld als iets lelijks, als ‘vise’, in de woorden van Merton.

Deze classificaties van de nieuwe groepen, de derde passagier, zijn verre van eenduidig. Iedere groep definieert de andere groep op basis van andere gronden en langs verschillende dimensies. Overeenkomstig is echter de definitie van de nieuwe groepen als concurrent om schaarse goederen. In paragraaf 2.4 is in dit verband het werk van Wilson genoemd waar hij de confrontatie tussen etnische minderheidsgroepen definieert als een ‘battle of the have-nots’. Zo ontstond er met de komst van een grote groep Polen dit jaar in de Burgemeesterwijk vrees bij Turkse en Marokkaanse bewoners voor het verlies van banen. Die strijd om banen vindt plaats aan de onderkant van de sociaal-economische structuur waar relatief veel Turken en Marokkanen werkzaam zijn. Vooral het werk in het nabij gelegen Westland is lang niet meer een zekere bron van inkomsten voor een deel van de Turken en Marokkanen in deze wijk. Het grootste gedeelte van de

schoolgaande Turkse en Marokkaanse jongeren is in de weekenden werkzaam in het Westland. Een Marokkaanse jongeman zegt in dit verband:

‘Wij werkten met een groep van 14 Marokkaanse jongens bij één baas in het Westland. Hij heeft er 7 ontslagen omdat hij Polen laat werken.’ (Marokkaan, man, 22 jaar, Burgemeesterwijk).

Ook is er, vooral bij jongeren, ressentiment over het feit dat vrijgekomen woningen in de wijk bezet worden door Polen of Koerden. De ‘strijd’ gaat dus niet louter om werk maar ook om huisvesting. Een Turkse jongeman zegt in dit verband:

‘Ik sta al zo lang ingeschreven als woningzoekende en dan komt er een Koerd uit het buitenland en die krijgt meteen de woning. Ik vind je moet eerst de mensen die hier lang zijn een huisje geven.’ (Turk, man, 22 jaar, Burgemeesterwijk).

De classificaties gaan echter verder dan de sociaal-economische dimensie. Op basis van de sociaal-culturele dimensie, de leefstijl, vinden er ook classificaties plaats. Dit is dan ook exact de reden waarom bepaalde nieuwe groepen niet negatief geclassificeerd worden en andere groepen wel. De Somaliërs, de Afghanen en de Soedanezen worden door de Turkse en Marokkaanse wijkbewoners positief geclassificeerd. Dit is omdat zij deelnemen aan de culturele en religieuze activiteiten in de moskee. Vooral de Somaliërs, van wie overigens een groot deel is gemigreerd naar Engeland, maken wezenlijk onderdeel uit van de Marokkaanse ‘gemeenschap’. Zij zijn vaak het Arabisch beter machtig dan de Riffijnse Marokkanen in de wijk en de informatievoorziening wordt speciaal voor hen óók altijd aangeboden in het Arabisch. Zij betalen zelfs contributie aan de moskee. Dat zij opgenomen zijn in de collectieve psychologie van de wijk wordt waarschijnlijk het meest gemanifesteerd in het gegeven dat de Marokkaanse bewoners altijd spontaan switchen van het Berbers naar het Arabisch wanneer Somalische mensen zich voegen bij het gesprek.

De Koerdische, Antilliaanse en Poolse bewoners van de wijk kunnen echter rekenen op negatieve classificaties van Turkse en Marokkaanse zijde. De meest gehoorde klachten zijn het draaien van harde muziek, het overmatig drinken van alcohol en het vervolgens weggooien van blikjes bier, het geen plaats maken voor Turkse of Marokkaanse vrouwen wanneer zij passeren en luid geschreeuw op straat. Zo blijkt uit de observaties dat Turkse en Marokkaanse jongens hun radio uitdoen wanneer zij de wijk binnenrijden, uit respect voor de oudere bewoners van de wijk. Doordat bepaalde Koerdische jongeren en Antillianen dit weigeren te doen is het een aantal keer tot een conflict gekomen. Een aantal Marokkaanse jongens stoorden zich aan dit gedrag en eisten van de Koerdische jongens dat zij de muziek zachter zouden zetten en die weigerden op hun beurt dit te doen. Een vechtpartij was het gevolg waarbij na enkele telefoontjes meer dan dertig Marokkaanse

jongens, die aanwezig waren in het nabij gelegen buurthuis, te hulp schoten. Een van de Marokkaanse jongens hierover:

‘We hebben altijd rustig gewoond in deze wijk. Er wonen hier Nederlanders, Turken, Surinamers. Nooit een probleem mee gehad. Nu komen deze mensen [*Antillianen en Koerden*] stoer doen. Ze gaan zuipen en dan gooien ze alles op de grond. Als ze dronken zijn gaan ze harde muziek draaien en staan schreeuwen. Dat is geen respect. Kijk, wij houden niet van die dingen. Als je ze wilt doen, doe je ze maar ergens anders. In deze wijk doe je normaal, anders zorgen we ervoor dat je normaal gaat doen.’
(Marokkaan, man, 22 jaar, Burgemeesterwijk).

Uit het citaat komt duidelijk naar voren dat het hier gaat om een strijd om de openbare ruimte of het publieke domein. Het gaat om gedragingen buiten het private domein. De jongeman definieert *hoe* deze openbare ruimte, volgens hem, ingevuld dient te worden en hij geeft tevens aan dat hij zichzelf verantwoordelijk acht om in te grijpen, indien nodig. Dit ingrijpen gebeurt in zijn visie logischerwijs collectief: ‘anders zorgen *we* ervoor dat je normaal gaat doen’. Dit getuigt wederom van het feit dat Marokkaanse bewoners, die onderling een relatief hoge mate van interne cohesie kennen, deze wijk mettertijd zijn gaan beschouwen als ‘hun’ wijk.

Op basis van een bepaalde leefstijl definiëren dus ‘gevestigde’ groepen – de Marokkanen en Turken – bepaalde nieuwe groepen als ‘onbeschaafd’ waardoor er nauwelijks interetnisch contact is tussen enerzijds Turken en Marokkanen en anderzijds Antillianen, Koerden en de laatste twee jaar ook Polen. Het betreft hier een fundamenteel verschil in opvatting over de wijze waarop zowel het private als het publieke domein ingericht dient te worden. Opvallend hierbij is dat Turkse en Marokkaanse bewoners op sociaal-economische gronden Polen en Koerden classificeren als ‘keiharde werkers’, als ‘mensen die hun best doen om vooruit te komen’, als ‘mensen die dag en nacht hard-voor-weinig gaan’.¹⁹ Zo kan afschuw op sociaal-cultureel terrein hand in hand gaan met respect op sociaal-economisch terrein. Classificaties worden wat dat betreft steeds complexer omdat de werkelijkheid waarmee mensen geconfronteerd worden ook complexer wordt, zoals ook al vastgesteld is in de theoretische uitwerking van paragraaf 2.4.

Deze complexiteit in de classificaties heeft invloed op de sociale constructie van etnische hiërarchieën. Etnische groepen, die geëvolueerd zijn van ‘buitenstaander’ tot ‘gevestigden’, eigenen zichzelf mettertijd een hogere positie in de hiërarchie toe en slagen er vervolgens in om bepaalde nieuwe groepen negatief te classificeren en uit te sluiten uit de collectieve psychologie. Doordat deze classificaties gestoeld zijn op verschillende dimensies van beoordeling, is het steeds moeilijker te zeggen wat ‘de’ plaats is van etnische groepen in een hiërarchie. Hoewel een classificatie op een

¹⁹ Over Antillianen is er tijdens het veldwerk geen enkel positief woord gezegd. Zowel op de sociaal-economische als sociaal-culturele dimensie spreken alle etnische groepen in negatieve termen over deze ‘groep’. Het betreft hier voornamelijk mensen die afkomstig zijn uit de Curaçaose volksklassen.

bepaalde dimensie collectief gedeeld kan worden – we hebben dit gezien in de negatieve beoordeling van Koerdische jongens en Polen door autochtonen, Turken, Marokkanen etc. qua overmatig alcoholgebruik -, dan hoeft dit op geen enkele wijze samen te hangen met de classificaties op een andere dimensie – op sociaal-economisch terrein worden Koerden en Polen hoog in de hiërarchie geplaatst door diezelfde groepen -. Zo ook classificeren Turken, Surinamers en oudere autochtone bewoners hun Marokkaanse wijkgenoten op basis van sociaal-culturele gegevens op een positieve manier terwijl zij op basis van het overlastgevende gedrag van bepaalde Marokkaanse jongens deze etnische groep negatief classificeren.

Naarmate een sociale context zich laat kenmerken door veel etnische heterogeniteit, worden de classificatieschema's complexer en de geconstrueerde etnische hiërarchieën gedifferentieerder. Bourdieu laat ruimte over voor die complexiteit en differentiatie. Hagendoorn daarentegen laat onvoldoende zien, juist vanwege het kwantitatieve karakter van zijn werk, *hoe* en *waarom* deze differentiatie totstandkomt.

Hoe dan ook, op basis van het veldwerk in de Burgemeesterwijk wordt duidelijk dat niet alleen 'cultureel kapitaal' ingezet wordt om te classificeren. Ik zou willen stellen dat vooral 'ethisch kapitaal' ingezet wordt waarbij toenadering *tussen* etnische groepen ontstaat daar waar deze een bepaald waardepatroon delen. De 'distantie' ontstaat met etnische groepen die dit waardepatroon niet delen. Tijdens de interviews en observaties komt steeds weer naar voren dat leden van etnische groepen de 'ander' begrijpen in termen van 'goed' of 'slecht' gedrag. Bij het overmatige alcoholgebruik van Koerden en Polen, het overlastgevende gedrag van Marokkaanse jongens, het draaien van harde muziek door Antillianen, maar ook bij het 'hard werken' van Polen, Koerden en Turken, het 'beleefd en netjes' zijn van Surinamers, Turken en Marokkanen, het gaat hier steeds om een ethische beoordeling die raakt aan morele principes en standaarden. Die ethische beoordeling leidt pas tot insluiting of uitsluiting op het moment dat deze gedragen wordt door de 'gevestigde' groepen. Het is dan verworden tot *ethisch kapitaal* omdat het een instrument tot onderscheidingen is geworden die leden van de 'gevestigde' groepen in het dagelijkse leven toepassen, in de interactie met wijkbewoners die 'zijn' zoals zij of die juist anders 'zijn'. Om die reden gaan etnische groepen met overlappende waardepatronen – in de Burgemeesterwijk zijn dit de Marokkaanse, de Turkse, de Somalische en de Afghaanse wijkbewoners – 'vitale coalities' aan en participeren zij samen in de instituties waarin dat gedeelde waardepatroon geïnstitutionaliseerd is.

5.4 'Vitale coalities' ²⁰, uitsluiting en 'vluchten' als manifestaties van het 'tussen'

In de vorige paragraaf is vastgesteld dat in de Burgemeesterwijk 'vitale coalities' zijn ontstaan. Er is hier sprake van een coöperatie tussen etnische enclaves. Deze etnische enclaves of 'cultural

²⁰ Ik spreek hier in de meervoudsvorm omdat het per omstandigheid verschillende etnische groepen zijn die samenwerken: er zijn steeds andere coalities. Soms ziet men een samenwerking tussen Turken en Marokkanen, dan weer tussen Marokkanen en Somaliërs etc.

colonies', volgens Siu, zijn tegelijkertijd transnationale gemeenschappen omdat de leden ervan op jaarlijkse basis terugkeren naar het land van herkomst en daar gedurende het jaar betrekkingen mee onderhouden. Zo gaan de Marokkaanse bewoners van deze wijk in ieder geval om het jaar op vakantie naar Elhouceima en gaan de Turkse bewoners naar Turkije. In het geval van de Somaliërs en Afghanen is er wel de wens om naar het land van herkomst te gaan maar wordt dit onmogelijk gemaakt door politieke instabiliteit in die landen. Overigens, die reizen naar Marokko worden binnen de lokale 'gemeenschap' georganiseerd.

Wanneer men in de Burgemeesterwijk is, zijn er samenwerkingsverbanden. We hebben in de vorige paragraaf reeds gesproken over de Somaliërs en Afghanen die participeren in de religieuze institutie van de Marokkaanse 'gemeenschap' en daar ook contributie betalen. Er vindt ook *etnische mobilisatie* plaats door een bepaalde 'zijnsdefinitie': men is Marokkaans en men voelt zich om die reden geroepen om bij te dragen aan de instituties. In het geval van Somaliërs en Afghanen betreft het religieuze mobilisatie: men voelt zich als moslim geroepen om te participeren in en bij te dragen aan de religieuze institutie. Verder vinden er over en weer economische activiteiten plaats: vooral de Somaliërs en bepaalde Turkse bewoners hebben zich genesteld in de informele handelsnetwerken van de Marokkaanse 'gemeenschap' in de buurt. Die onderlinge interactie is echter niet oneindig want onderlinge huwelijken vinden er bijvoorbeeld niet plaats. Wel is de sociale cohesie *tussen* deze etnische groepen groter dan *tussen* andere groepen. Dit manifesteert zich in het gegeven dat Marokkanen, Turken, Somaliërs, Afghanen en ook de oudere autochtonen en Surinamers elkaar vaker groeten en een kort gesprekje voeren dan dat het geval is met andere etnische groepen. Uit de observaties valt dan ook op dat er nauwelijks 'contact' is, zelfs niet een simpele groet, *tussen* deze etnische groepen enerzijds en Koerden, Polen en Antillianen anderzijds.

We zouden kunnen stellen dat de etnische structuur van de Burgemeesterwijk zich laat kenmerken door de Marokkaanse 'gemeenschap' die als een soort van corpus 'gevestigd' is en dat er direct daaraan gerelateerd Turkse, Somalische en Afgaanse enclaves zijn verbonden die wél participeren in de Marokkaanse instituties en economische netwerken maar dit niet op alle domeinen (huwelijk, vakantie) doen. Daarbinnen vinden er iedere keer weer 'vitale coalities' plaats. Op een wat verdere afstand bevinden zich de oudere autochtonen en Surinamers, die zich beide niet kenmerken door een 'gemeenschap' vanwege de lage mate van interne cohesie, en om die reden als *individuen* een zeer vriendschappelijke verhouding hebben met de oudere Marokkaanse bewoners en, in wat mindere mate, met de Turkse bewoners. *Tussen* de Somaliërs en Afghanen enerzijds en de autochtonen en Surinamers anderzijds vindt er nauwelijks 'contact' plaats vanwege een gebrek aan een gedeelde, historische biografie: de Somaliërs en Afghanen zijn wat dat betreft relatief nieuwe bewoners van de wijk. *Tussen* de jongere autochtonen, die vaak alleenstaand zijn en een relatief korte tijd woonachtig zijn in de wijk, en de Marokkaanse en Turkse bewoners beperkt het 'contact' zich meestal tot groeten. Dit is zo omdat ook zij een gedeelde, historische biografie missen en ook de overlast die zij ondervonden van Marokkaanse jongens in de wijk ligt ten grondslag aan deze wat

'koele' interactie. Verder leiden zij in de meeste gevallen een geïndividualiseerd bestaan waarbij zij weinig behoefte hebben aan burenccontacten omdat zij hun betrekkingen buiten de wijk hebben.

Verder vindt er, zoals vastgesteld is in de vorige paragraaf, uitsluiting uit de collectieve psychologie plaats. Dit is het geval voor Koerden, Antillianen en de recent gearriveerde Polen. Op basis van negatieve classificaties over de leefstijl die bepaalde Koerden, Antillianen en Polen erop na zouden houden – het draaien van harde muziek, het overmatig drinken van alcohol en het vervolgens weggoeien van blikjes bier, het geen plaats maken voor Turkse of Marokkaanse vrouwen wanneer zij passeren en luid geschreeuw op straat -, weren de 'gevestigde' groepen hen in de openbare ruimte. Vooral de verstandshouding *tussen* Turken en Marokkanen enerzijds en Koerden, Antillianen en Polen anderzijds is negatief te noemen. Er wordt niet gegroet, er vinden geen gesprekken plaats en de vooroordelen en negatieve classificaties zijn hardnekkig. Op sommige momenten is het zelfs uitgelopen op regelrecht fysiek geweld.

Dit brengt ons bij de laatste manifestatie van het 'tussen'. In de theoretische uitwerking van paragraaf 2.5 is melding gemaakt van de 'vlucht' als manifestatie van het 'tussen' wanneer welgestelde groepen hun leefomgeving gaan definiëren als verloederd terrein door de komst van nieuwe etnische groepen. Ehrenreich heeft in dit verband gesteld dat ten grondslag aan deze 'vlucht' 'the fear of falling' ligt. Gevestigde groepen zijn bang hun sociale status te verliezen, en omdat deze status voor hen gerelateerd is aan de directe leefomgeving, leidt de komst van nieuwe en in hun ogen 'lagere' groepen direct tot een devaluatie van deze status. Nadat in de Burgemeesterwijk de komst van allochtone bewoners – toentertijd voornamelijk Marokkanen, Turken en Surinamers – had geleid tot het vertrek van autochtone gezinnen die het zich konden veroorloven - de 'witte vlucht' - is de Burgemeesterwijk de afgelopen jaren beland in een fase waarin ook de welgestelde leden onder de nieuwe 'gevestigde' groepen – de Marokkaanse en Turkse bewoners – de behoefte voelen om te vertrekken naar 'betere' wijken: de 'zwarte vlucht'.

In analogie met de voorspelling van de Chicago School – namelijk dat migranten mettertijd opklimmen op de sociale ladder – is er bij deze welgestelde Turkse en Marokkaanse gezinnen een andere behoeftestructuur ontstaan qua leefruimte. Men ziet de komst van Koerden, Antillianen en Polen als een verloedering van de leefomgeving en, daarmee samenhangend als, een devaluatie van hun sociale status. De 'vlucht' lijkt dan het logische gevolg. Er doet zich in hun specifieke geval echter een eigenaardige dynamiek voor. Ten eerste bevinden zij zich, in hun belevingswereld, niet aan de top van de hiërarchie: autochtonen (en Surinamers) gaan hun voor en in een autochtone omgeving kan het zomaar zijn dat zij wederom, net als hun ouders een generatie eerder, geclassificeerd zullen worden als 'buitenstaander', als 'afwijkend' of 'achterlijk'. De hiërarchie is wat dat betreft een relatieve notie en zij zitten 'klem' tussen autochtonen en Surinamers enerzijds en Koerden, Antillianen en Polen anderzijds.

Ten tweede is hun elitepositie gerelateerd aan de 'gemeenschap'. Binnen hun etnische 'gemeenschap' hebben zij mettertijd een goede naam opgebouwd en hun menselijke investeringen zijn *in* die 'gemeenschap' gedaan. Zij zijn gebonden aan de geografie van hun 'community' en

instituties, aan de Burgemeesterwijk dus. In tegenstelling tot de autochtone bewoners van de Burgemeesterwijk leiden zij juist geen geïndividualiseerd bestaan. Vertrek kan leiden tot isolement, statusverlies en een anomisch gevoel ‘zichzelf te verliezen’.

Ten derde zijn er dan specifieke barrières die een vertrek naar de ‘betere’ wijken beperken. Die ‘betere’ wijken hebben vaak koopwoningen ter beschikking terwijl zij religieusprotocollair gebonden zijn aan het islamitische verbod op (woeker)rente (*riba*). Dit principe leidt voornamelijk tot een verbod op hypothecaire leningen. Deze dynamiek van de ‘zwarte vlucht’ is het onderwerp in de volgende paragraaf.

5.5 De Steendijkpolder: van oude ‘gevestigden’ naar nieuwe ‘buitenstaanders’

Volgens de Chicago School maken migranten mettertijd progressie en behalen ze hogere posities op de sociale ladder. Deze sociale mobiliteit vertaalt zich vervolgens in geografische mobiliteit naar ‘betere’ wijken. Dit proces heeft zich voorgedaan onder een deel van de Turkse en Marokkaanse gezinnen van de tweede generatie in de Burgemeesterwijk.²¹ De Steendijkpolder is één van die ‘betere’ wijken, zoals we gezien hebben in hoofdstuk 4, waarnaar deze welgestelde gezinnen uit de Burgemeesterwijk zijn verhuisd. Er heeft een ‘penetratie’ plaatsgevonden die zich concentreert in de huurwoningen van de Dunantdreef, die als een soort van schild om de Steendijkpolder heen ligt en de eerste straat vormt die mensen tegemoet treden wanneer zij vanaf de Burgemeesterwijk in de richting van de Steendijkpolder lopen. Deze concentratie in de Dunantdreef is een directe gevolg van het feit dat men aangewezen is op huurwoningen vanwege het islamitische verbod op (woeker)rent (*riba*) en, daarmee samenhangend, het afsluiten van hypothecaire leningen bij de bank.²²

²¹ Om de bespreking overzichtelijk te houden zal in deze paragraaf alleen nog maar gesproken worden over de situatie van Marokkanen. De corpus van de Turkse ‘gemeenschap’ van Maassluis is gevestigd in Maassluis-Oost en niet in de Burgemeesterwijk. De Turkse ‘gemeenschap’ in die laatste wijk is relatief klein, zoals we hebben gezien. Aangezien dit het geval is, krijgen veel constatering in deze paragraaf minder gewicht omdat de geografische nabijheid van de eigen etnische ‘gemeenschap’ in de Burgemeesterwijk erg relevant is voor de bespreking.

²² Er woedt in islamitische kringen op dit moment een heftige discussie over het vraagstuk van de *riba*. Dit fenomeen doet zich internationaal voor. In Engeland is een systeem opgezet waarmee mensen in staat worden gesteld om huizen te kopen zonder deel te nemen aan het economische systeem van *riba*. Vanwege de enorme complexiteit van dit vraagstuk – het raakt aan islamologie, economie, sociologie en sociale geografie – refereer ik naar het werk van Tariq Ramadan (2005) waarin hij dit vraagstuk theologisch behandelt voor de westerse context. Uit die analyse blijkt o.a. dat Turkse moslims een andere wetschool volgen dan Marokkaanse moslims waardoor dit verbod anders uitpakt en Turkse moslims vaak wel kiezen voor een hypothecaire lening. Zie: Ramadan, T. (2005). *Westerse moslims en de toekomst van de islam*. Amsterdam: Bulaaq, 242-260.

Tijdens het veldwerk werd duidelijk dat de meeste Marokkanen gehoorzamen aan dit principe. Opvallend is dat dit zeer relevante vraagstuk, naar ik meen, geen enkele keer te berde wordt gebracht in de rapporten over sociale herstructurering, terwijl duidelijk is dat geografische segregatie onvermijdelijk de consequentie zal zijn!

Voor sommige van de Marokkaanse gezinnen was deze verhuizing naar de aangrenzende wijk een ‘vlucht’. Men geeft te kennen dat men eigenlijk in de Burgemeesterwijk had willen blijven wonen als die wijk niet zo achteruit was gegaan. Opvallend hierbij is dat men tijdens de interviews erover sprak alsof de Steendijkpolder geografisch gezien ver verwijderd is, terwijl de wijk zich niet meer dan 200 m verder bevindt. De voornaamste reden om te blijven wonen in de Burgemeesterwijk is de aanwezigheid van een Marokkaanse ‘gemeenschap’ en instituties. Een Marokkaanse man zegt in dit verband:

‘In de Burgemeesterwijk woont alles en iedereen. Ik ben daar zelf opgegroeid. Je hebt daar de moskee en het buurthuis. Mijn ouders wonen daar, mijn getrouwde broer en mijn getrouwde zus.’ (Marokkaan, man, 33 jaar, Steendijkpolder).

Deze gehechtheid aan de wijk is logisch als men beziet dat veel van de levens in de Burgemeesterwijk ook georganiseerd zijn in die wijk. In paragraaf 5.2 is hier uitvoerig op ingegaan. In die wijk is men een ‘persoon’ met een biografie die telkens weer wordt bevestigd in de interactie met de andere leden van de ‘gemeenschap’. De vrees bestaat dat men bij het verlaten van deze ‘gemeenschap’ een anoniem bestaan gaat leiden zonder het respect dat zij genieten binnen de ‘gemeenschap’. Dezelfde Marokkaanse man zegt hierover:

‘Weet je, de Burgemeesterwijk is net een klein dorp. Eigenlijk is het ook een dorp want iedereen [*lees: Marokkanen*] kent elkaar. Je merkt dat zodra je de wijk inrijdt, haha je bent dan alleen maar bezig met groeten. (..) Als je de mensen wilt zien, dan ga je even langs de moskee of het buurthuis. Ik woon nu in de Steendijkpolder en eigenlijk ben ik daar een ‘niemand’. Het is niet zo van: ja, dat is de zoon van die en hij heeft gestudeerd. Je bent hier een nummer. Je bent het nummer dat op je voorkeur staat.’ (Marokkaan, man, 33 jaar, Steendijkpolder, *mijn cursivering*).

Zij hebben mettertijd hun sociale, culturele, religieuze en een deel van de economische investeringen geconcentreerd in de Burgemeesterwijk. Zij zijn daar opgenomen in de hechte netwerken, zij bezoeken daar de vertrouwde instituties, zij ontlene daar hun identiteit en zij kunnen daar hun cultuur en religie beleven. Buiten deze wijk bevindt zich een anonieme werkelijkheid waarmee zakelijke betrekkingen aangegaan worden. Deze toestand doet sterk denken aan de drie typologieën die uiteengezet zijn in paragraaf 2.5: de ‘Sojourner’, de ‘Marginal Man’ en de ‘Stranger’. Steeds weer laveert men *tussen* de ‘warme’ omgeving waar men onder ‘gelijken’ is (*Gemeinschaft*) en de ‘koude’ buitenwereld waar men rationele betrekkingen mee onderhoudt (*Gesellschaft*).

Tegelijkertijd werd als voornaamste reden voor vertrek uit de Burgemeesterwijk de achteruitgang van de wijk opgegeven. Men ervaart dat de wijk de laatste jaren ‘verloederd’. Men

wijdt dit aan de komst van nieuwe etnische groepen als Koerden, Antillianen en Polen. In paragraaf 4.8 is aan de hand van kwantitatief onderzoek al vastgesteld dat onder degenen die gekeerd zijn tegen 'teveel allochtonen in de wijk' zich ook allochtonen bevinden. Verder is in de paragrafen 5.3 en 5.4 uitvoerig ingegaan op de negatieve verstandshouding *tussen* enerzijds Marokkanen en Turken en anderzijds Koerden, Antillianen en Polen.

Het vertrek wordt door de welgestelde Marokkaanse bewoners gezien als een logische consequentie van het feit dat de Burgemeesterwijk 'niet meer leefbaar is'. De 'gemeenschap' die men de afgelopen twintig jaar heeft opgebouwd wordt in hun ogen ondermijnd door de komst van nieuwe etnische groepen die afwijkend gedrag vertonen. De verwachting bij deze mensen is dat de wijk ook alleen maar verder achteruit zal gaan totdat de flats worden gesloopt. De gehechtheid aan de Burgemeesterwijk werd nog even gemanifesteerd door het 'doorverhuizen' binnen de wijk naar andere flats. Toen men vervolgens op de hoogte gesteld werd van de herstructurering van haast de gehele wijk, wist men het zeker. Samen met de perceptie dat de wijk onleefbaar wordt en dat de opgebouwde Marokkaanse 'gemeenschap' ondermijnd wordt door de komst van nieuwe groepen lag deze constatering ten grondslag aan het vertrek naar de aangrenzende Steendijkpolder of de nieuw te bouwen wijk. Een Marokkaanse man zegt in dit verband:

'Deze wijk is echt achteruit gegaan. Ik wil niet dat mijn kinderen hier opgroeien. Vroeger was het een goede wijk. Je had hier Nederlanders, Marokkanen en Turken en nu heb je allemaal mensen met wie ik niks heb, weet je. Ik heb een woning aangeboden gekregen in de nieuwe wijk en ik ga daar nu op wachten.' (Marokkaan, man, 30 jaar, Burgemeesterwijk).

De 'vlucht' van sommige Marokkaanse gezinnen uit de Burgemeesterwijk naar de Steendijkpolder was een confrontatie met een 'koele' verwelkoming door autochtone bewoners. In paragraaf 4.8 is uiteengezet dat een kwart van de bewoners van de Steendijkpolder verwachten dat de wijk achteruit zal gaan in de nabije toekomst. Een van de voornaamste redenen hiervoor was de vrees voor de komst van allochtone bewoners (uit de Burgemeesterwijk). In het volgende hoofdstuk zal vervolgens wat dieper ingegaan worden op de dynamiek die zich voordoet wanneer er contact is *tussen* de bewoners van de twee wijken. Een Marokkaanse vrouw, die inmiddels een jaar woonachtig is in de Steendijkpolder, zegt in dit verband:

'Toen we hier kwamen verhuizen werden we raar aangekeken. Wij doen altijd even langsgaan bij nieuwe burens en ik zag in hun ogen dat ze het eigenlijk maar niks vonden dat we hier kwamen.' (Marokkaans, vrouw, 27 jaar, Steendijkpolder).

Terwijl deze groep in de Burgemeesterwijk een bevoorrechte positie had weten te verwerven binnen de eigen 'gemeenschap', worden zij in hun nieuwe woonomgeving door sommige autochtone

bewoners met de nek aangekeken. De elitepositie in de Burgemeesterwijk bleek op te houden bij de geografische grenzen van die wijk. In hun nieuwe wijk krijgen zij het gevoel dat ze niet geaccepteerd worden en dat zij ‘minder waard’ zijn dan hun autochtone wijkbewoners. Een autochtone man, die al jaren woonachtig is in de Steendijkpolder, zegt hierover:

‘Ik wil niet discrimineren maar het is de afgelopen jaren wel een rotzooi geweest in de Burgemeesterwijk. Dat de gemeente die wijk sloopt is ok maar wij moeten natuurlijk niet alles hierheen gaan krijgen.’ (Autochtoon, man, 50 jaar, Steendijkpolder).

De angst voor een ‘spill-over’ uit de Burgemeesterwijk is duidelijk aanwezig. Opvallend hierbij is dat niet zozeer horizontale classificaties – zie paragraaf 5.3 - gebruikt worden maar verticale classificaties. Er is geen angst voor een ‘overname’, voor een verlies van de hegemonie, zoals dat sterk aanwezig was bij autochtone bewoners van de Burgemeesterwijk, maar meer een angst voor verloedering van de leefomgeving. Men is bang dat de wijk achteruit gaat. In dit verband wordt dan ook verwezen naar het overlastgevend gedrag van Marokkaanse jongens in de Burgemeesterwijk.

Hoe dan ook, terwijl deze welgestelde Marokkanen in de Burgemeesterwijk konden rekenen op status, juist omdat ‘hun’ gemeenschap ‘gevestigd’ was, en zij door die status nieuwe etnische groepen konden classificeren en uitsluiten uit de collectieve psychologie van de wijk, worden zij in hun nieuwe (autochtone) leefomgeving, de Steendijkpolder, geconfronteerd met negatieve classificaties door de autochtone ‘gevestigde’ groep aldaar. Zoals hun ouders twintig jaar terug als allochtone pioniers de Burgemeesterwijk ‘penetreeerden’, zo doen zij dat op dit moment in de aangrenzende Steendijkpolder. Zij zijn mettertijd de sociale ladder opgeklommen en zij kunnen zelfs rekenen op een elitepositie in de wijk van hun ouders, die daar nog altijd woonachtig zijn. Tegelijkertijd beseffen zij door hun verhuizing dat die elitepositie wijkgebonden is en dat zij nu onderaan de hiërarchie gepositioneerd worden door bepaalde autochtone wijkbewoners. Met hun verhuizing zijn zij getransformeerd van oude ‘gevestigden’ in de Burgemeesterwijk tot nieuwe ‘buitenstaanders’ in de Steendijkpolder.

Etnisch stigma als ‘reductie van zijn’: het ‘tussen’ in het kwadraat

6.1 Inleiding

Hoofdstuk 6 vormt een uiteenzetting waarin het ‘tussen’ in het kwadraat staat omdat daarin zowel de verhouding *tussen* etnische groepen alsook de verhouding *tussen* de twee onderzochte wijken wordt blootgelegd. In dit hoofdstuk wordt er een theoretisch-filosofische analyse gegeven van één citaat van een respondent waarin stigmatiseringen en simplificaties centraal staan. Met deze analyse zal in het concluderende hoofdstuk leidvraag 1 vollediger beantwoord kunnen worden. In paragraaf 6.2 wordt ingegaan op een uitspraak van één van de respondenten. In paragraaf 6.3 zal een definitie gegeven worden van sociale identiteit en zal tevens ingegaan worden op de psychologische behoefte aan simplificatie. Paragraaf 6.4 handelt vervolgens over het dwingende karakter van een etnisch stigma. Ten slotte zal in paragraaf 6.5 vastgesteld worden dat een etnisch stigma in essentie een ‘reductie van zijn’ behelst.

6.2 ‘Goede Marokkanen zijn geen Marokkanen’

Reeds hebben wij gesproken over de psychologische behoefte aan generaliseringen, simplificaties en categorisering van de hoogste plank waarmee bewoners van een etnische veelzijdige ‘sociale ruimte’, om met Bourdieu te spreken, enerzijds de sociale werkelijkheid aantasten door haar te reduceren, haar te ontdoen van haar complexiteit, haar uit te kleden om haar vervolgens een goedkoop en eenkleurig gewaad om te doen, maar anderzijds verschaffen deze bewoners zich hiermee een psychologische methodiek om de ‘aanschouwelijke veelheid’, om met Kant te spreken, aan indrukken, gewaarwordingen en calculaties - die inherent zijn aan een diverse context en die zij dagelijks over zich heen uitgestort krijgen- te overkomen, te vatten, te plaatsen ten einde zichzelf cognitief en emotioneel te handhaven.

Zo werd ik tijdens het veldwerk in beide wijken voortdurend geconfronteerd met generaliseringen over ‘de Turk’, ‘de Marokkaan’, ‘de Nederlander’ etc. Wellicht was dit generaliseren wel de sociale activiteit die de leden van de verschillende etnische groeperingen het meest gemeen hadden. Generaliseren was de *modus operandi*, negatief dan wel positief. Het meest frappant was een opmerking van een autochtone man van 40 jaar. Wij bespraken de herstructurering van de Burgemeesterwijk, waar veel Marokkanen woonachtig waren en zijn, en hij gaf te kennen dat hij ‘liever niet had dat die Marokkanen terug zouden keren’ naar de nieuw te bouwen wijk. Ik was benieuwd naar zijn motivering en vroeg door. Op de vraag of dit gold voor ‘alle Marokkanen’, antwoordde hij instemmend. Na enige twijfel continueerde hij zijn uiteenzetting en gaf te kennen dat hij ‘natuurlijk niet bedoelde dat alle Marokkanen slecht zijn of zo en dat normale Marokkanen

wel welkom zijn'. Ik vroeg hem wat hij precies verstaat onder 'normale Marokkanen'. Zijn antwoord hierop luidde als volgt:

'Kijk, je hebt van die Marokkanen die zo Marokkaans doen. Je hebt natuurlijk ook keurige Marokkanen die beleefd zijn, netjes naar school gaan en aangepast zijn, weet je wel. Maar die zie ik niet echt als Marokkanen. Dat zijn zo wat Nederlanders geworden. Die houden er ook niet van om met die andere Marokkanen op straat te hangen'.
(autochtoon, man, 40 jaar, Steendijkpolder)

Taalkundig gezien is het moeilijk om deze uitspraak volledig te doorgronden. In ieder geval wordt duidelijk dat deze respondent een binaire verhouding aan de dag legt waarin meer 'Marokkaans' automatisch meer achterstand en deviantie behelst en minder 'Marokkaans' aangepastheid, beleefdheid en een 'Nederlandse identiteit' suggereert. De nette Marokkanen onder Marokkanen 'zijn zo wat Nederlanders geworden' en de Marokkanen die te kampen hebben met sociale achterstand of diegenen die deviant gedrag vertonen, die 'doen Marokkaans'. In de perceptie van deze respondent staat de 'Marokkaanse identiteit' niet zozeer voor een culturele of religieuze notie maar meer voor een sociaal-structurele positie.¹

Tevens verwijst deze notie niet louter naar een sociale *toestand* van achterstand. Het is meer dan dat. Respondent kiest voor de formulering 'zo Marokkaans *doen*'. Deze identiteit is, voor hem, dus tevens een sociale *activiteit*, een handeling die getuigt van marginaliteit, een 'wijze van handelen, denken en voelen', in de woorden van Durkheim. Het betreft hier niet louter het 'nominale', om met Jenkins (1996)² te spreken, dus een sociaal plakkaat dat een specifieke identiteit dient te suggereren, maar ook het 'virtuele', wat in Jenkins's denken staat voor inhoudelijk sociaal gedrag in de vorm van uitingen of verwachtingen, zagezegd de substantie van een identiteit; het toegeschreven handelingsrepertoire dat ten grondslag zou liggen aan het 'nominale'. Het 'virtuele' voedt het 'nominale'. Zonder het 'virtuele' sterft het 'nominale' af tot een nietszeggende en inhoudsloze kreet, want 'indelingen moeten inhoud, substantie hebben willen ze meer zijn dan een etiket' (Verkuyten, 1999: 25).³

Deviant gedrag in de publieke ruimte door Marokkaanse jongeren is in deze visie een typisch Marokkaanse handeling wat automatisch en op een 'natuurlijke' wijze geassocieerd kan worden met het 'Marokkaans zijn'. 'Zuivere', goede handelingen zijn echter louter gereserveerd voor de mainstream identiteit. De generaliserende en essentialistische wijze waarop in dit specifieke

¹ Respondent verwees in dit interview geen enkele keer naar 'de' Marokkaanse cultuur als zodanig. Hij sprak niet over waarden en normen in relatie tot cultuur. Zijn focus was deviant gedrag zoals overlastgevend gedrag. Dit neemt echter niet weg dat hij mogelijk de mening heeft dat er wel een relatie bestaat tussen 'cultuur' en 'structuur'. Echter, in dit specifieke interview kwam dit niet naar voren.

² Jenkins, R. (1996). *Social identity*. London: Routledge.

³ Verkuyten, M. (1999). *Etnische identiteit*. Amsterdam: Het Spinhuis.

paradigma ‘de Marokkaan’ gedefinieerd wordt sluit pertinent de deur voor ‘goede’ gedragselementen aan Marokkaanse zijde, simpelweg omdat elementen toebehoren aan de ‘Nederlandse identiteit’ du moment dat ze ‘goed’ worden. ‘Goede Marokkanen zijn immers geen Marokkanen’.⁴

6.3 Sociale identiteit en de psychologische behoefte aan simplificatie

Verkuyten (1999: 26) stelt, in navolging van Wentholt, dat ‘een sociale identiteit’ ook een component van ‘zijnsdefinitie’ in zich draagt. Een sociale identiteit krijgt dan betekenis door de verwijzing naar een realiteit van ‘zijn’. Een mens positioneert zichzelf – ‘zelfascriptie’ noemt Jenkins (1997)⁵ dit - of wordt door anderen gepositioneerd – ‘ascriptie’ volgens Jenkins - in een ruimte waarin hij met bepaalde elementen relatief veel gemeen heeft en met andere elementen totaal niets. Althans dat denkt hij. Op deze wijze houdt een definitie van een bepaalde sociale identiteit altijd een definitie van een toestand in. Men heeft een bepaalde identiteit omdat men op een bepaalde manier *is* en juist niet op andere manieren *is*.

Deze manier van denken draagt het gevaar in zich dat wij cognitief of gevoelsmatig constant willen simplificeren, concretiseren, reduceren. Het is immers psychologisch onhaalbaar om de nuance te zien in elk werkelijkheidselement waarmee wij geconfronteerd worden. Alleen al de taalkundige logica waarmee we opereren – de aanwezigheid van bijvoorbeeld zelfstandige naamwoorden – leidt ertoe dat wij bij het indelen van de sociale werkelijkheid de door Kant beschreven ‘aanschouwelijke veelheid’ neigen te bundelen in een coherent informatiesysteem. Psychologisch onderzoek wijst dit ook uit (Haslam, 1998).⁶ Het is dan ook in dit verband dat Elias sprak over *Zustandsreduktion* als methodologische consequentie van de ontoereikendheid van (Europese) talen om vat te krijgen op de complexiteit van de sociale werkelijkheid.⁷ De inherent coherente neiging van onze taal maakt het simpelweg onmogelijk om vat te krijgen op het ‘vluchtige’, ‘dynamische’ of, om met Elias te spreken, het ‘procesmatige’ karakter van de sociale werkelijkheid. Complexe processen in *de* werkelijkheid⁸ worden gereduceerd door de taal en door allerlei psychologische behoeften.

In het geval van etnische identiteit zijn wij dus voortdurend in strijd met ons verstand en emotie die ons dwingen tot geordende werkelijksbeelden, tot in stukken gesneden begripssystemen,

⁴De aanhalingstekens in deze alinea zijn gebruikt om de lezer continue te blijven informeren dat dit een bespreking is van de wijze waarop een specifieke respondent zijn werkelijkheid construeert. Het betreft hier geen vaststaande definitie van een objectieve realiteit waar ik naar verwijs. Ik doe hier, vanzelfsprekend, geen uitspraak over de wijze waarop ‘de’ Marokkaanse identiteit gedefinieerd zou moeten worden.

⁵Jenkins, R. (1997). *Rethinking ethnicity. Arguments and explorations*. London: Sage.

⁶Haslam, N.O. (1998). Natural kinds, human kinds, and essentialism. *Social Research*, 65, 291-314.

⁷Zie: Elias, N. (1970). *Was ist Soziologie? Grundfragen der Soziologie*. Munchen.

⁸Elias zou deze formulering percipiëren als procesreductie. Het concept van ‘*de* werkelijkheid’ neigt immers naar reïficatie.

tot een onderdrukking van de complexiteit die de sociale werkelijkheid aan de dag legt. Wij gaan dan de strijd aan met onszelf om te bepalen dat hoewel Turken en Marokkanen van elkaar verschillen, Turken onderling -en ook Marokkanen onderling - grote verschillen vertonen en dat eigenlijk geen individu volledig gelijk is aan een ander. Dit zou ons echter al snel tot de vraagstelling brengen wie wij zelf dan zijn? Immers, 'sociale identiteit is een relationeel begrip' en krijgt gestalte 'door de verhouding tussen het individu en de omgeving, waarbij het begrip de specifieke relatering van een persoon aan de hem of haar omringende sociale omgeving aanduidt' (Verkuyten, 1999: 23).

Die laatste constatering leert ons dus dat de verhouding tussen het individu en het collectief⁹ gestalte krijgt door de sociale identiteit. Deze identiteit vormt in wezen de schakering, het verbindingskanaal, het weefsel tussen het sociale systeem op microniveau en sociale systemen op hogere, geaggregeerde niveau's. Deze niveau's vormen in sociologisch opzicht de cumulatie van individuele elementen die in embryonale vorm zich op een specifieke wijze tot elkaar verhouden en, in onderlinge interactie, een collectiviteit produceren waarmee zij zich identificeren en waarbinnen de sociale identiteit het geïmpregneerde lidmaatschapsbewijs vormt. Stone (1962) stelt bijvoorbeeld dat sociale identiteit een methodiek vormt dat het individu definieert in relatie tot zijn of haar milieu.¹⁰ Verkuyten (1999: 23) zegt in dit verband het volgende:

'Het gaat niet om wat een persoon als individu onderscheidt van andere individuen, maar juist om wat met anderen wordt gedeeld. De nadruk ligt niet alleen op verschillen, zoals het geval is bij typeringen waarin is aangegeven wie iemand als unieke persoon is, maar vooral ook op overeenkomsten. (...) Daarmee wordt hij of zij onderscheiden van mensen die dat kenmerk niet bezitten en samengevoegd met mensen die dat kenmerk delen'.

6.4 Het dwingende karakter van een etnisch stigma

Wij kunnen op grond van bovenstaande woorden afleiden dat etnische identiteit – wat naast andere typen identiteiten tevens een type sociale identiteit is – zich op 'natuurlijke' wijze verhoudt tot een etnisch collectief dat gedragen wordt door individuele elementen die zich op grond van een bepaald kenmerk verwant voelen met dit collectief. Dit collectief wordt dan al snel gedefinieerd als een 'etnische gemeenschap'. Baumann (1996) laat echter zien dat de werkelijkheid complexer is dan deze logische voorstelling. In een nieuwe sociale context kunnen andere definities en loyaliteiten ontstaan en positioneren individuen zichzelf niet louter meer in de 'gemeenschap' waar zij door

⁹ Het concept van 'collectief' is in dit verband express niet nader gedefinieerd. Het betreft hier in feite alle mogelijke identiteitskaders buiten het individu om: gezin, school, etnische gemeenschap, religieuze gemeenschap, politieke gemeenschap, de stam, de clan etc. Technisch gezien dient dit concept in de hier betreffende context eclectisch en abstract begrepen te worden.

¹⁰ Stone, G.P. (1962). *Appearance and the Self*, in: A.M. Rose (ed.), *Human behaviour and social processes*. Boston: Houghton Mifflin.

anderen gepositioneerd worden, en andersom.¹¹ Ook positioneren individuen zich op grond van andere kenmerken dan etniciteit (religie, studie, werk, sport etc.) in andere ‘gemeenschappen’. De werkelijkheid is op dit front complex en vloeibaar en niet eenduidig en vaststaand. Verkuyten (1999: 28) sluit zich aan bij deze gedachte:

‘Er zijn uiteraard vele sociale indelingen mogelijk, wat inhoudt dat mensen meerdere sociale identiteiten bezitten. Sociale identiteiten zijn altijd ‘onder andere’ identiteiten’.

Wanneer wij dit uitgangspunt toepassen op de uitspraak dat ‘goede Marokkanen geen Marokkanen zijn’, dan wordt duidelijk in welke context deze uitspraak begrepen dient te worden en tevens welke consequenties een dergelijk sociaal construct heeft. De respondent is opgegroeid in een ‘witte omgeving’, zoals hij dat zelf zegt, maar heeft de laatste jaren ‘teveel zien veranderen’. Hij ‘herkent zijn stad niet meer’ en heeft soms ‘het gevoel dat hij niet thuis is in zijn eigen land’. Een vervelend gevoel van ontworteling bekruipt hem zo nu en dan. Ik ben eerder al ingegaan op processen als de-traditionalisering, secularisering en individualisering als maatschappelijke processen die ten grondslag kunnen liggen aan dit gevoel van ontworteling, vervreemding en vereenzaming. In die context dient bovenstaand sociaal construct begrepen te worden.

Als gevolg van gevoelens van ontworteling ontstaat de neiging om de werkelijkheid om ons heen angstiger te observeren. Ons vertrekpunt is instabiel en het gevoel dat we ‘extra alert moeten zijn’ bekruipt ons. Op datzelfde moment verkleurt de omgeving en vestigen zich nieuwe elementen waar een *modus vivendi* mee gevonden dient te worden. De complexiteit om ons heen wordt groter; de wereld ziet er minder ordelijk en vertrouwd uit. Het angstige perspectief wat we al hadden lijkt zichzelf te bevestigen. Inderdaad, voor veel mensen lijkt er reden tot waakzaamheid want de wereld om hun heen verandert met een enorme dynamiek.

De reactie op deze dynamiek en de toegenomen complexiteit is het simplificeren, het generaliseren, het ‘aanbrengen van hokjes’. De uitspraak dat ‘goede Marokkanen geen Marokkanen zijn’ is hier een product van. Zo ook vele andere simplificaties die ik te horen heb gekregen tijdens het veldwerk, negatief dan wel positief. De consequentie hiervan is dat de complexiteit van de werkelijkheid – het gegeven dat individuen meerdere identiteiten in zich dragen en lid van zijn van verschillende ‘gemeenschappen’ – wordt gereduceerd tot een alles overkoepelende identiteit die andere identiteiten van een individu weg definieert. ‘Er is altijd de verleiding om op grond van één sociale identiteit te denken dat men heel wat weet over aldus ingedeelde personen’, stelt Verkuyten (1999: 28).

¹¹ Baumann, G. (1996). *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

Het dan opgeplakte ‘stigma’¹², het ‘etiket’, de ‘label’ verwordt dan tot een ‘master status’¹³. De gestigmatiseerde ‘groep’ wordt dan uitsluitend gedefinieerd in essentialistische terminologie waarbij de deur wagenwijd open staat voor *deterministische* verklaringen voor het gedrag dat leden van deze ‘groep’ vertonen. Die leden van de betreffende groep zijn volgens deze filosofie immers onlosmakelijk verbonden met de opgeplakte identiteit: omdat ze lid zijn van de groep *moeten* ze zich op een bepaalde manier gedragen en *moeten* zij op een bepaalde manier *zijn*. Afwijkingen of nuances vinden hier geen gehoor of worden tevens gedefinieerd in de context van de vigerende identiteitsclaim: individuele elementen die afwijken van het verwachte handelingsrepertoire – zelfs wanneer zij een meerderheid vormen - kunnen rekenen op gefronste wenkbrauwen, verbaasde blikken en uiteindelijk het vaak uitgesproken adagium van ‘maar-jij-bent-anders-dan-de-rest’. of - zoals in bovenstaande uitspraak van respondent - ‘jij-behoort-niet-tot-de-rest’.¹⁴ De onverwachte gedragingen passen immers niet binnen de psychologie van de geformuleerde ‘groepsdefinitie’¹⁵.

¹² Dit concept gebruik ik hier om zowel de gedevalueerde status van de gestigmatiseerde ‘gemeenschap’ of ‘identiteit’ bloot te leggen alsook de gereificeerde status van het stigma zelf als opgeplakte etiket die een categorie mensen definieert, voor nu en voor altijd. Voor een uitputtende exercitie betreffende dit concept, zie: Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday. Zie ook: Marshall, 1994: 642.

¹³ Dit concept heeft een sociologische achtergrond. ‘Antropologen spreken in dit verband, in navolging van Goffman (1959), van *overcommunication* van etniciteit’, aldus Verkuyten (1999: 29).

¹⁴ Respondent vertelde mij dit tijdens het interview. Hij ‘had niet door’ dat ik een Marokkaanse achtergrond had. Voor hem is ‘Marokkaans zijn’ automatisch geassocieerd met deviantie en sociale achterstand, dus zijn primaire reactie op een universitaire student is ‘dat hij dan wel niet Marokkaans is, maar Italiaans of zo’. Overigens waren er vele, voornamelijk Turkse en Marokkaanse, jongeren die in hun dagelijkse leven geconfronteerd waren met de uitspraak dat ‘zij anders waren dan de rest’. Een Turkse jongen van 18 jaar, woonachtig in de Burgemeesterwijk, zei hier bijvoorbeeld het volgende over:

‘Niet-Turkse mensen die ik ken zeggen meestal tegen mij dat ze mij anders vinden dan de rest. Eerst zag ik dit als compliment want ze vonden mij blijkbaar aardig en zo. Later dacht ik, hoe zullen ze dan denken over mijn broers en zussen, mijn vader en moeder? Die kennen ze niet. Is mijn familie dan wel zoals de rest? Ik vroeg me toen ook af wie de rest is. Het lijkt net alsof sommige mensen denken dat alle buitenlanders slecht zijn, behalve de buitenlanders die zij kennen. Ik vind dat gek’. (Turk, man, 18 jaar, Burgemeesterwijk).

¹⁵ Het concept van ‘groepsdefinitie’ gebruik ik hier niet voor niets. Het verwijst enerzijds naar de toegeschreven eigenschappen van een bepaalde groepering, dus de inhoudelijke assumpties van het stigma, maar anderzijds naar het gereificeerde karakter van het begrip ‘definitie’ zelf. De ‘definitie’ van een specifieke groep is, in de hierboven beschreven context, ook letterlijk een ‘definitie’ in die zin dat het een ‘definitieve’, sluitende uitspraak is die in zichzelf een verwijzing naar een objectieve realiteit suggereert.

6.5 ‘Reductie van zijn’ als reactie op complexiteit

Een methodiek om dit proces te vatten wordt ons aangeboden in het abstracte werk van Niklas Luhmann (1984, 1986, 1997)¹⁶ en in een enigszins fraai opgetekend en explosief artikel van Willem Schinkel (2003)¹⁷ waarin hij ingaat op Luhmann’s denken. Volgens Schinkel (2003: 412) beschouwt Luhmann ‘een sociaal systeem als een geheel van elementen die op selectieve wijze relaties met elkaar aangaan. Die elementen, de basiselementen van sociale systemen, zijn communicaties.’ Deze enigszins deviante opvatting van sociale systemen lijkt de mens als sociaal wezen te devalueren maar dit hoeft zeker niet het geval te zijn. Deze theoretische ramificatie formuleert immers een abstracte toestand van sociale systemen en kiest als bestandsdelen van dit systeem ‘communicaties’. Dat de mens niet expliciet is opgenomen in de vocabulaire organisatie van het veronderstelde model wil nog niet zeggen dat de mens geen belangrijk onderdeel is van de sociale organisatie *an sich*. Het model kan dan wel humanistisch reductionistisch zijn in haar terminologie maar hoeft dat nog niet te zijn in haar methodologische consequenties. Met dit model staan we immers een breed begrippenapparaat toe waarmee we ons zelf equiperen de complexiteit van de sociale werkelijkheid te doorgronden – dat wil zeggen het hebben van een eclecticische invalshoek – zonder te blijven steken bij de constatering dat de werkelijkheid inderdaad complex is. De relevante constatering dat de werkelijkheid complex is, staat niet gelijk aan het *verstehen* van die werkelijkheid. Het eerste is noodzakelijk, het tweede bevredigend.

Juist omdat de hier onderzochte werkelijkheid complex is – individuen dragen meerdere identiteiten in zich en zijn lid van verschillende ‘gemeenschappen’ – hebben we, volgens Luhmann’s filosofie, een groot reservoir aan ‘verwijzingsmogelijkheden’ waar wij technisch gezien naar kunnen refereren. Wij kunnen in de werkelijkheid een ‘Marokkaanse’ jongeman zien als gelovige, als student, als voetballer, als echtgenoot etc. We hebben immers werkelijkheidselementen genoeg waar wij naar kunnen verwijzen, simpelweg omdat de identiteitsstructuur van een individu, vandaag de dag¹⁸, veelzijdig en divers is. Jack Burgers (1999: 135)¹⁹ stelt hetzelfde en gebruikt het denken van Anthony Giddens (1990)²⁰ om deze constatering gestalte te geven:

¹⁶ Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, N. (1986). The individuality of the individual: Historical meanings and Contemporary Problems, In: Heller, T.C., Sosna, M. en Wellbery, D.E. (red.): *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in the Western Thought*, pp. 313-325. Stanford: Stanford California Press.

Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

¹⁷ Schinkel, W. (2003). Een Luhmanniaanse kijk op ‘gemeinschaft’ en ‘gesellschaft’. *Sociologische Gids* 50 (4), 408-417.

¹⁸ De toevoeging ‘vandaag de dag’ is uiterst relevant. Het aantal mogelijke identiteiten is flink toegenomen als gevolg van detraditionalisering, individualisering, globalisering en functiedifferentiatie en specialisatie. Dit thema verdient op zichzelf een publicatie en zeeën aan inkt zijn er reeds aan gewijd. Het betreft de klassieke discussie over een complex wordende maatschappelijk systeem wat in de westerse sociologie zijn basis vindt in Emile Durkheim’s *De la division du travail sociale* (1893). Echter, al veel eerder heeft Ibn Khaldun (1332-1406) in zijn *Muqaddimah* geschreven over de verschillen tussen stad en platteland qua beroepen- en functiestructuur, en daaraan gerelateerd, mentaliteiten en

‘Van onze moderne, in hoge mate gerationaliseerde samenleving is wel gezegd dat zij in sterke mate gekenmerkt wordt door ‘reflexiviteit’ (vgl. Giddens 1990: 36 e.v.). Het komt erop neer dat mensen zowel door hun meervoudige lidmaatschap van allerlei mogelijke samenlevingsverbanden en instituties als door het verminderde belang van tradities en gewoonten genoodzaakt zijn hun leven planmatig in te richten en voortdurend keuzen te maken.’

Deze toegenomen identiteitsmogelijkheden, of ‘complexiteit’, om met Luhmann te spreken, brengen een paradoxale verhouding tot stand. Juist op het moment dat mensen zich bevinden in een maatschappelijke context waarin zij veel identiteiten tegelijk kunnen hebben, juist dan lijken zij de behoefte te hebben ‘de ander’ niet de verworven multi-dimensionale identiteit te gunnen. Juist als de wereld om ons heen complexer wordt, juist dan voelen we de neiging haar te reduceren. Luhmann spreekt over een ‘*reductie van complexiteit*’ in zijn theoretisch kader en Schinkel (2003: 413) zegt hierover het volgende:

‘...en om ermee om te gaan vindt voor iedere communicatie een selectie plaats uit een complex verwijzingsgeheel. Zo ontstaat een Sinn van communicaties als reductie van complexiteit, waarbij die complexiteit echter altijd behouden blijft in de vorm van een horizon alternatieve verwijzingen.’

Dit ‘complex verwijzingsgeheel’ waar Luhmann en Schinkel het over hebben is de totale hoeveelheid kennis en - in de hier besproken context aangaande diversiteit - het totaal aantal ‘identiteiten’ dat een individu (micro-niveau) of ‘gemeenschap’ (macro-niveau) bezit. Wanneer we een keuze maken voor een specifieke identiteit, een ‘communicatie’ in Luhmann’s visie, dan maken we dus per definitie een ‘selectie’ uit een totale hoeveelheid identiteiten. Volgens Giddens (1990: 36 e.v.) moeten we die keuzes vaker maken omdat we meer ‘reflexief’ worden.

Wanneer we een keuze maken en tegelijkertijd ons ervan bewust zijn dat er ook andere keuzes gemaakt hadden kunnen worden dan is de geformuleerde *reductie van complexiteit* een tijdelijke aangelegenheid, zou ik zeggen. Definitiever is het wanneer dit reduceringsproces een structurele karakter krijgt waardoor de complexiteit van het bestaan – de veelzijdigheid aan identiteiten – teruggeworpen wordt in de schoot van het verleden, gegumd wordt uit het collectieve geheugen, in

culturen. Zie: Ibn Khaldun (2005) [1370]. *The Muqaddimah. An introduction to History*. Princeton: Princeton University Press.

¹⁹ Burgers, J. (1999). Stedelijke landschappen, In: SCP, *De stad op straat, sociaal en culturele tradities*, pp. 149-159. Den Haag: SCP.

²⁰ Giddens, A. (1990). *The consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, pag. 36 e.v.

haar 'zijn gereduceerd wordt'²¹. Bij uitspraken als 'Goede Marokkanen zijn geen Marokkanen' is dit sterk het geval. Niet alleen onderhoudt dit sociaal construct geen relatie met de werkelijkheid - er zijn immers 'goede' mensen die zichzelf Marokkaans noemen -, tevens reduceert het de 'Marokkaanse identiteit' tot een containerbegrip waarin louter sociale achterstand en deviantie thuishoren. Op deze wijze onderdrukt dit sociaal construct de complexiteit van de sociale werkelijkheid en reduceert het een 'zijnsdefinitie' – in dit geval de 'Marokkaanse identiteit' -, terwijl we hierboven vastgesteld hadden dat een sociale identiteit altijd een 'zijnsdefinitie' in zich herbergt. De onderdrukking van een etnische identiteit staat dus altijd op gelijke voet met het negeren van 'complexiteit' en het reduceren van 'zijn'.

²¹ Deze terminologie is afkomstig van Willem Schinkel's proefschrift *Aspects of Violence*. Hij geeft daar een ontologische definitie van geweld, namelijk 'geweld' als *reductie van zijn*. Ik neem zijn conceptualisering over omdat het goed lijkt aan te sluiten bij mijn geformuleerde invalshoek: zowel bij Schinkel als in deze publicatie wordt het te bestuderen fenomeen ('geweld', 'diversiteit') gezien als 'een reductie van de zijnshorizon van een persoon of entiteit' wanneer het op een specifieke wijze geïmplementeerd wordt. Zie: Schinkel, W. (2005). *Aspects of Violence*. Dissertatie Eur, pag. 440.

Conclusies

Het doel van deze scriptie is geweest om de lezer te introduceren in een concrete werkelijkheid van twee wijken waarin interculturele verhoudingen behoren tot de dagelijkse gang van zaken. Dit onderzoek was daarmee een zoektocht naar het ‘tussen’, naar de interculturele ruimte, daar waar verschillende etnische groepen met elkaar geconfronteerd worden. De inzichten die zijn opgedaan zijn relevant omdat zij een directe relatie hebben met een onvermijdelijke maatschappelijke tendens van verkleuring, van een toename van het aandeel etnische minderheden in de Nederlandse maatschappij en een toename van etnische diversiteit. Wij hebben dat kunnen lezen in paragraaf 1.5.

De scriptie is opgehangen aan drie leidvragen, die op hun beurt gedestilleerd waren uit de probleemstelling, en die vanaf het begin af aan de inhoudelijke strekking van de besproken thema's hebben bepaald. Zowel het theoretische kader (hoofdstuk 2 en 6) als de empirische uiteenzettingen (hoofdstuk 4 en 5) werden geschreven *in het licht van* deze vragen en de probleemstelling. In dit concluderende hoofdstuk is het dan ook het doel om te komen tot (beknopte) antwoorden op die vragen. In dit hoofdstuk zullen de uiteenzettingen uit de voorgaande hoofdstukken *niet* herhaald worden. De verwijzing daarnaar is voldoende. Het is hier de bedoeling om de ‘history’, in de woorden van Mills, kort uiteen te zetten opdat voor de lezer in een notepad duidelijk wordt wat de bredere, maatschappelijke verbanden zijn die zich manifesteren omtrent het ‘tussen’.

Zoals aan het begin van deze scriptie gesteld was, bestaat de geformuleerde probleemstelling uit drie componenten. Iedere leidvraag verwijst naar één component. De beantwoording van de drie leidvragen tezamen behelst de beantwoording van de centrale probleemstelling. Die probleemstelling was:

Welke sociologische mechanismen liggen ten grondslag aan het feit dat etnische groepen classificaties en etnische hiërarchieën, gebaseerd op leefstijl, construeren wanneer zij met elkaar geconfronteerd worden en wat zijn de consequenties hiervan voor het samenleven van deze verschillende etnische groepen in een multiculturele ‘sociale ruimte’?

Uit deze centrale probleemstelling zijn drie leidvragen gedestilleerd die stuk voor stuk een aspect van deze probleemstelling inzichtelijk maken. De beantwoording van die leidvragen is gecontextualiseerd in de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder. Hoewel het ‘tussen’ geen nieuwe aangelegenheid is – we hebben dat kunnen lezen in paragraaf 1.3 –, verschaft deze scriptie voornamelijk inzicht in de interculturele verhoudingen *binnen* de Burgemeesterwijk en de Steendijkpolder. De eerste leidvraag luidt als volgt:

Welke sociologische mechanismen liggen ten grondslag aan het feit dat etnische groepen classificaties en etnische hiërarchieën, gebaseerd op leefstijl, construeren wanneer zij met elkaar geconfronteerd worden?

Hagendoorn heeft met zijn onderzoek statistisch aangetoond dat etnische groepen ‘etnische hiërarchieën’ construeren. In paragraaf 2.4 is dit uiteengezet. Dat onderzoek laat echter te weinig zien *hoe* en *waarom* dit plaatsvindt in een concrete, alledaagse setting. Tijdens het veldwerk in de Burgemeesterwijk – de wijk in Maassluis met de meeste etnische diversiteit – werd duidelijk dat de Marokkaanse bewoners een sterke, onderlinge cohesie kenden. Zij waren als gevolg van selectieve migratie haast allemaal afkomstig uit de omgeving van Elhouceima, in het noorden van Marokko, en zij kenden hechte familiestructuren in de wijk op basis waarvan instituties, zoals de moskee en het buurthuis, van de grond getild zijn en waarbinnen de interdependentieketens verstevigd worden. Er is sprake van een hoge mate van *bonding*, om met Putnam te spreken. Deze interne cohesie heeft ervoor gezorgd dat de Marokkaanse bewoners hun levens georganiseerd hebben in de wijk, waar dan ook hun sociale, culturele, religieuze en een deel van de economische investeringen zijn geconcentreerd. In paragraaf 5.1 is dan ook geconcludeerd dat de Marokkaanse ‘gemeenschap’ in de Burgemeesterwijk de ‘gevestigde’ gemeenschap is.

In de theorievorming van Elias aangaande ‘gevestigden’ en ‘buitenstaanders’ is vastgesteld dat ‘gevestigden’, juist vanwege hun hechte netwerken, ‘buitenstaanders’ negatief kunnen classificeren. ‘Gevestigden’ hebben immers via die hechte netwerken de mogelijkheid om relatief snel roddels over de ‘buitenstaanders’ rond te pompen. Dit is dan ook exact wat zich plaatsvindt in de Burgemeesterwijk van Marokkaanse zijde jegens bepaalde nieuwe etnische groepen als Koerden, Antillianen en de laatste twee jaar ook Polen. De mogelijkheid om deze nieuwe groepen te classificeren en hen dus onderin de geconstrueerde etnische hiërarchie te plaatsen wordt geboden door de machtsbron van hechte netwerken die de ‘gevestigde’ Marokkaanse groep bezit. De confrontatie *tussen* deze etnische groepen geschiedt op basis van een verhouding, een mechanisme van ‘gevestigden’-‘buitenstaanders’ waarbij de machtigste groep – de groep met de hechte netwerken, interne cohesie en instituties – erin slaagt om de andere groepen negatief te classificeren en hen te positioneren aan de onderkant van de door hen geconstrueerde etnische hiërarchie. Omdat dezelfde Marokkaanse bewoners bij verhuizing naar de aangrenzende, autochtone Steendijkpolder verworden tot ‘buitenstaanders’, worden zij geconfronteerd met de sociale constructies van de ‘gevestigde’ autochtone bewoners. In die nieuwe omgeving kunnen zij zakken in de etnische hiërarchie.

Niet alle nieuwe groepen worden negatief geclassificeerd. Uit dit onderzoek blijkt dat nieuwe etnische groepen die een overeenkomstige waardepatroon hebben als de ‘gevestigden’ logischerwijs minder of niet te maken zullen hebben met negatieve classificaties. Deze logische nuanciering van de algemene mechanismen die zich afspelen *tussen* ‘gevestigden’ en ‘buitenstaanders’ wordt echter niet gemaakt in onderzoek naar etnische hiërarchieën. Dit mechanisme van een soort

van 'Wahlverwantschaft', in de woorden van Weber, een 'chemisch huwelijk' *tussen* etnische groepen treedt op als interveniërende variabele waardoor nieuwe etnische groepen niet altijd 'buitenstaander' zijn maar ook meteen geïntegreerd kunnen worden in de collectieve psychologie van de wijk. Zo is in paragraaf 5.4 vastgesteld dat bijvoorbeeld Somaliërs en Afghanen zich probleemloos aansluiten bij de 'gevestigde' Marokkaanse 'gemeenschap'.

Ten slotte is duidelijk geworden in paragraaf 5.3 en hoofdstuk 6 dat met de voortschrijdende individualisering en dé-traditionalisering er een grotere psychologische behoefte is ontstaan aan generaliseringen, simplificaties en etnische hiërarchieën. Dit omdat deze maatschappelijke transformaties leiden tot een emancipatie van sociaal-psychologische onzekerheid en angst, aldus Garland. Die onzekerheid en angst voeden de behoefte aan simplificaties en hiërarchieën. De toename in de complexiteit om ons heen, als gevolg van meer etnische diversiteit, legt vervolgens een extra druk op mensen om te gaan denken in simplificaties en hiërarchieën. Als we spreken over mechanismen die ten grondslag liggen aan classificaties en etnische hiërarchieën, dan zou de 'verkleuring' van de maatschappij slechts een deel van de werkelijkheid beschrijven. Individualisering is in deze even belangrijk.

De tweede leidvraag is hierboven gedeeltelijk beantwoord en luidt als volgt:

Hoe zien de classificaties eruit die ontstaan wanneer etnische groepen met elkaar geconfronteerd worden in de interculturele ruimte? (abstracter geformuleerd: wat speelt zich af in het 'tussen'?)

In paragraaf 5.3 is vastgesteld dat de interculturele ruimte – het 'tussen' – een systeem is van complexe classificaties en etnische hiërarchieën. Zo is bijvoorbeeld gebleken dat autochtonen van de Burgemeesterwijk, die de hegemonie over de wijk mettertijd hebben verloren, er horizontale classificaties op nahouden. Hun classificaties van de Turkse en Marokkaanse gezinnen handelen over een angst om gedomineerd te worden, een vrees dat zij 'zich niet meer thuis voelen in hun eigen land', zoals door enkele autochtone respondenten is gesteld. In paragraaf 5.5 zagen we tegelijkertijd dat de autochtone bewoners van de Steendijkpolder, die duidelijk 'gevestigd' zijn, er verticale classificaties op na houden jegens allochtonen. Ze zijn bang voor een 'spill-over' van sociale achterstand uit de aangrenzende Burgemeesterwijk. De welgestelde Turkse en Marokkaanse gezinnen in hun wijk zijn het slachtoffer van deze angst.

Verder is gebleken in de Burgemeesterwijk dat de Marokkaanse en Turkse bewoners, die 'gevestigd' zijn, weliswaar op ethisch terrein moeite hebben met nieuwe groepen als Koerden en Polen, maar dat zij tegelijkertijd op sociaal-economisch terrein veel respect hebben voor de arbeidsinzet van deze nieuwe groepen. Op verschillende dimensies worden deze nieuwe groepen dus verschillend ingedeeld in de etnische hiërarchie. De complexiteit van de werkelijkheid leidt tot deze differentiatie. Deze visie van Bourdieu is in dit onderzoek bevestigd.

In dit onderzoek is echter gebleken dat *cultureel kapitaal* inderdaad ingezet wordt door etnische groepen om andere etnische groepen te classificeren maar dat *ethisch kapitaal* de boventoon voert in de classificatieschema's. Hierboven is al gesteld dat etnische groepen met een overeenkomstige waardepatroon onderlinge insluiting kennen en geen negatieve classificaties. Tijdens het veldwerk bleek keer op keer dat bewoners de alledaagse werkelijkheid om hun heen definiëren in termen van 'goed' en 'slecht'. Die beoordelingen, de classificatieschema's, worden collectief gedeeld *binnen* en *tussen* etnische groepen en hebben een invloed op het handelen. Zo mijden bepaalde etnische groepen elkaar in het publieke domein.

Zo zijn we aangekomen bij de derde en laatste leidvraag. Die luidt als volgt:

Wat zijn de gevolgen van deze confrontatie *tussen* de etnische groepen voor het *samenleven* van die groepen? (abstracter geformuleerd: wat zijn de manifestaties van het 'tussen'?)

In paragraaf 5.4 is vastgesteld dat in de Burgemeesterwijk 'vitale coalities' zijn ontstaan rondom het corpus van de 'gevestigde' Marokkaanse 'gemeenschap'. Die wordt, afhankelijk van de situatie, ingevuld door Turken, Somaliërs en Afghanen. Er vindt deelname plaats aan activiteiten binnen de Marokkaanse instituties. Ook is de sociale cohesie onder deze etnische groepen groter dan onder andere etnische groepen. Er is sprake van *bridging*. Er is echter een grens aan de wederzijdse coöperatie: men organiseert de vakanties niet samen en er vinden geen onderlinge huwelijken plaats.

Tegelijkertijd is in de Burgemeesterwijk sociale uitsluiting uit de collectieve psychologie waargenomen. Vooral met Koerden, Antillianen en Polen gaan de 'gevestigde' groepen geen 'contact' aan en vinden er negatieve classificaties plaats. *Ethisch kapitaal* wordt hier ingezet. Men mijdt elkaar in het publieke domein, zoals hierboven is gesteld. Interetnische spanningen liggen hier op de loer.

Mede als gevolg van de komst van die nieuwe groepen heeft een deel van de welgestelde Marokkaanse en Turkse bewoners van de Burgemeesterwijk gekozen voor een leven in de 'betere' wijken van Maassluis, zoals de aangrenzende Steendijkpolder. Dit is in analogie met het theoretische raamwerk van de Chicago School waarin verondersteld wordt dat sociale mobiliteit gepaard gaat met geografische mobiliteit. De 'zwarte vlucht' naar deze wijk is aantrekkelijk omdat zij dan enerzijds woonachtig kunnen zijn naar hun sociaal-economische standaarden en anderzijds opgenomen kunnen blijven in de hechte structuren van de Marokkaanse 'gemeenschap' in de aangrenzende Burgemeesterwijk waar zij hun goede naam hebben gevestigd. Ook hebben zij de behoefte om daar te blijven deelnemen aan culturele en religieuze activiteiten waar zij onder 'gelijken' zijn. Hun verhuizing naar de Steendijkpolder kan echter het gevolg hebben dat zij, net als hun ouders een generatie geleden in de Burgemeesterwijk, verworden tot 'buitenstaanders' die

uitgesloten kunnen worden uit de collectieve psychologie. Dat is de prijs die 'buitenstaanders' betalen.

Epiloog: ethische consequenties van sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar etnische minderheden

Zeeën aan inkt zijn gewijd aan het klassieke vraagstuk wat eigenlijk de positie van wetenschap is of hoort te zijn. Zeker in het geval van onderzoek onder etnische minderheden zijn de parameters controversieel. Wellicht doen ze menig onderzoeker teveel herinneren aan een onplezierig tijdperk waarin wetenschappelijk onderzoek misbruikt werd om allerlei gruwelijkheden te rechtvaardigen. Wetenschap devalueert dan tot politiek instrument om onrechtvaardigheid te faciliteren.

Dat is dan ook exact de reden geweest dat bijvoorbeeld in de criminologie en sociologie tot 1988 er sprake is geweest van een taboeïsering van de vraagstukken rondom etniciteit en deviantie.¹ Vanaf het moment dat onderzoeker Loef (1988)² van de gemeente Amsterdam een notitie optekende betreffende de straatcriminaliteit in het stegengebied van het Amsterdamse centrum – hij beschreef de prominente aanwezigheid van Marokkaanse jongens – maakte sociaal-wetenschappers zich los van de ethische gordels die ze tot dat moment om hadden en werden de taboes rondom etniciteit en deviantie levend begraven (Maas-de Waal, 1991).³ Alles werd onderzoekbaar en de grenzen én parameters van dit type onderzoek moesten voortaan gedefinieerd worden door een inherent academische behoefte aan kennis en niet door externe, pseudo-wetenschappelijke argumenten. Het argument dat dergelijke kennis misbruikt kon worden door politieke entiteiten vond geen gehoor. De stille verwijzing naar de Holocaust werd overstemd door de wetenschappelijke ‘behoefte’ aan kennis omtrent het deviante gedrag van jonge allochtonen van de tweede generatie.

¹ In de criminologie is de discussie over de ethische kaders van onderzoek naar de relatie tussen etniciteit en sociaal gedrag heftiger gevoerd dan in de sociologie. Criminologen houden zich immers uitsluitend bezig met deviant gedrag en onderzoek naar etnische groepen manoeuvreert zich dan voortdurend in een controversieel paradigma. Sociologisch onderzoek hield zich echter vaak bezig met ‘normale’ patronen in sociaal gedrag. De criminologische conclusie dat bepaalde etnische groepen oververtegenwoordigd waren in de criminaliteit had bijvoorbeeld een ander gewicht dan de sociologische conclusie dat bepaalde etnische groepen oververtegenwoordigd waren in de armoedestatistieken. In het eerste geval is per direct het gevaar van een cultureel deterministische verklaring aanwezig (‘het zit in hun cultuur dat ze stelen’) terwijl in het tweede geval een verklaring vanuit sociaal-economische exclusiemechanismen als discriminatie meer voor de hand lijkt te liggen (‘ze zijn arm omdat ze geen kans krijgen’).

² Deze notitie lekte uit naar de pers en was daarmee extra controversieel. Zie: Loef, K. (1988). *Marokkaanse daders in de Amsterdamse binnenstad*. Amsterdam: Gemeente Amsterdam.

³ Maas-de Waal, C.J. (1991). Wetenschappelijk onderzoek naar criminaliteit van allochtonen; een taboe doorbroken?, *Tijdschrift voor Criminologie*, 2, 87-100.

Deze wisseling van ‘paradigma’, om met Kuhn te spreken, kreeg binnen het Nederlands wetenschappelijke landschap een interessante invulling: sociologische en criminologische thema’s werden ‘geëtniceerd’. Een beetje serieus wetenschappelijke publicatie over grootstedelijke fenomenen moest toch wel een aantal paragrafen besteden aan ‘de’ multiculturele samenleving. Tegelijkertijd waren er geen ethische of normatieve criteria voor handen – dat wil zeggen: ze werden weg gedefinieerd door wetenschappers – ten einde wetenschappelijk onderzoek, op de een of andere manier, te kanaliseren. En zo kan het zijn dat op dit moment een Utrechtse hoogleraar criminologie en culturele antropologie in de vraagstelling aan zijn studenten waar hun scriptie over gaat, structureel wordt geconfronteerd - ik citeer - met het volgende antwoord: ‘als scriptieonderwerp had ik aan iets met Marokkaanse jongens gedacht’ (Bovenkerk, 2003: 248).⁴

Dit wetenschappelijke fetisjisme om ‘iets met allochtonen te doen’ is volgens Richard Sennet typisch Nederlands. Na zijn analyse van de Nederlandse maatschappij concludeert hij dat wij ‘het multiculturalisme zo cultureel maken’ (Bovenkerk, 2003: 249).⁵ Bovenkerk (2003: 249) haalt vervolgens Hendrik Jan Schoo aan die deze opmerking van Sennet ‘verbindt met onze geschiedenis van godsdienstig pluralisme en de pacificatie van de zuilen’.⁶ Hoe dan ook, we zijn als wetenschappelijke discipline in Nederland vergeten dat de wijze waarop wij wetenschap bedrijven verbonden is met onze specifieke geschiedenis én we zijn vergeten dat bepaalde methodieken die wij toepassen – zoals een culturele interpretatie van sociaal gedrag – in andere landen niet zou kunnen, aldus Bovenkerk. Hij (2003: 249) zegt in dit verband het volgende:

‘In het Verenigd Koninkrijk, waar de sociale wetenschappers gepreoccupeerd zijn met de ongelijkheid van sociale klassen, wordt het vraagstuk van de hogere criminaliteitscijfers onder minderheden alleen bestudeerd als het product van (structureel) racisme bij de politie. Duitsland heeft haar eigen redenen om het hele onderwerp onbespreekbaar te laten. Frankrijk toont ons een ander concept van burgerschap. De staat onderhoudt dezelfde individuele relatie met al haar burgers en minderheden bestaan er per definitie niet. Er kan dus ook geen sprake zijn van minderhedencriminaliteit. Nu ja, er zijn natuurlijk wel grote moeilijkheden in de *bidonvilles* rond de steden, maar die worden niet geëtniceerd, maar beschouwd als buurtproblemen. België verkeert in de ban van het cordon sanitaire rond het Vlaams Blok. Wijzen op de speciale criminaliteit van minderheden bedreigt de krampachtig in stand gehouden politieke orde van dit moment.’⁷

⁴ Bovenkerk, F. (2003). Taboe in de criminologie. *Proces*, 5, 242-251.

⁵ Idem, pag. 249.

⁶ Idem.

⁷ Idem, pag. 249,250.

Bovenstaand citaat toont ons dat, naast het feit dat een culturalistische invalshoek sterk vervlochten is met de Nederlandse traditie, sociaal wetenschappelijk onderzoek per definitie beïnvloed wordt door normatieve parameters in de maatschappelijke context waarbinnen dat onderzoek plaatsvindt. In een Engelse maatschappij die gekenmerkt wordt door een enorme sociale ongelijkheid kiezen wetenschappers blijkbaar eerder voor exclusiemechanismen als verklaring voor deviantie, in een Duitse maatschappij die zich langzaamaan aan het weg manoeuvreren is van de ethische last van de Holocaust kiezen wetenschappers blijkbaar voor een regelrechte taboe op het thema, in een Franse maatschappij waar het burgerschapsmodel gedefinieerd wordt door het principe van *ius soli* kunnen wetenschappers zich nauwelijks inlaten met onderzoek naar etnische minderheden door de afwezigheid van cruciale statistieken - in Frankrijk kent men officieel geen allochtonen! -, en in een Belgische maatschappij waar de gevestigde politieke orde bevreesd is voor de extreem-rechtse ideologie van het Vlaams Belang kiezen politici en wetenschappers ervoor om bepaalde 'onwelkome boodschappen'⁸ over etnische minderheden te verwijzen naar de prullebak om deze politieke beweging de wind uit de zeilen te nemen. Wetenschappelijk onderzoek ontwikkelt zich blijkbaar niet vanuit een ethisch of normatief vacuüm. 'Voor Nederlandse begrippen is het boek dat Marion van San in 2001 samen met Leerkens schreef: *Criminaliteit en Criminalisering* bevredigend, maar in België wordt deze onderzoekster verketterd' (Bovenkerk, 2003: 250). Van San is nu dan ook werkzaam aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam.

Welnu, het is exact deze constatering die menig socioloog of criminoloog binnen het Nederlandse landschap lijkt te zijn vergeten of verdrongen heeft. De taboeïsering van thema's aangaande etnische minderheden tot ver in de jaren '90 van de vorige eeuw heeft nu geresulteerd in een onderzoeksdrijf, in een overreactie.⁹ Ethische parameters worden begrepen in de context van taboeïsering. Wetenschappers hebben zich immers losgemaakt van de ethische beknellingen die toch maar een vage verwijzing suggereerden naar een ver verleden en het is in hun ogen dan nu tijd voor 'objectief' onderzoek – dat wil zeggen onderzoek dat nauwelijks rekenschap hoeft te geven van pseudo-wetenschappelijke criteria -. De wetenschappers die zich deze gedachtegang hebben eigen gemaakt zijn twee cruciale en fundamentele waarheden vergeten: wetenschappelijk onderzoek in het algemeen en sociaal-wetenschappelijk onderzoek in het bijzonder worden beïnvloed door normatieve condities in de maatschappij waarbinnen zich dat onderzoek voltrekt – we hebben dat hierboven al kunnen zien – én sociaal-wetenschappelijk onderzoek heeft een politieke, beleidsmatige of normatieve 'spill-over' naar de maatschappij waarbinnen de onderzoeksconclusies geformuleerd worden. Een isolationistische attitude van een wetenschapper die stelt dat zijn of haar ambacht zich onttrekt aan de waan van de dag en zich los daarvan ontwikkelt, is niet sociologisch.

⁸ Deze terminologie is afkomstig van Köbben en Tromp (1999). Zie: Köbben, A.J.F. en H. Tromp (1999). *De onwelkome boodschap. Of hoe de vrijheid van wetenschap bedreigd wordt*. Amsterdam: Mets & Schilt.

⁹ 'De boeken, artikelen en rapporten over bijvoorbeeld de criminaliteit onder allochtonen lopen in de honderden', aldus Bovenkerk (2003: 248).

Het streven daarnaar is noodzakelijk en nobel, het ontkennen van de grenzen daarvan is simplistisch en gevaarlijk.

Juist de behoefte aan een ‘zuivere’, ‘objectieve’ wetenschap – ik spreek hier over wetenschappers die vandaag de dag de mening zijn toegedaan dat wetenschappelijk onderzoek zich niet moet laten beperken door pseudo-wetenschappelijke of normatieve criteria – draagt het gevaar in zich gecorrumpereerd te worden door onwetenschappelijke elementen die aan de macht zijn. Hier doet zich een paradoxale verstandshouding voor. Hoe meer er geroepen wordt dat wetenschap gezuiverd dient te worden van normatieve elementen, des te minder krijgen ethische criteria een volwassen plek binnen het onderzoek en des te meer wetenschappers zich onbewust worden van de normatieve elementen die ‘in het geniep’ binnensluipen in wetenschappelijk onderzoek. Het negeren van ethische criteria heeft tot gevolg het uitschakelen van een inherent kritisch zuiveringssysteem met als uiteindelijk potentiële consequentie het klakkeloos overnemen van maatschappelijke ‘waarheden’, het tolereren van sociale onrechtvaardigheid en het faciliteren en legitimeren van onderdrukkend politiek beleid. Wetenschap impliceert immers een kritische geest en een kritische geest wordt onder andere gevoed door het geweten, met een knipoog naar ethische parameters. Het is dan ook om die reden dat Rabelais zich genoodzaakt voelde om zich te distantiëren van een ‘wetenschap zonder geweten’ (Ramadan, 2005: 86).¹⁰

Dit is geen oproep tot een normatieve sociologie. Het is een oproep om te komen tot een besef dat sociologen ‘mens’ zijn en zelf ook onderdeel uitmaken van bepaalde sociale systemen. Dat besef dient de socioloog aan te zetten tot nederigheid en verantwoordelijk. Het is immers een oproep tot het implementeren van dit besef in het wetenschappelijke ambacht doordat sociologen bij zichzelf te raden gaan *in welke mate en op welke wijze* het uitgevoerde onderzoek beïnvloed wordt door de common sense van de sociale systemen waarvan hij of zij deel uitmaakt als ‘mens’ én tevens *in welke mate en op welke wijze* de onderzoeksconclusies de maatschappij beïnvloeden. Het is in dit verband dat Berting en Köbben stellen (Bovenkerk, 2003: 246):

‘.. dat we ons beperken in gevallen waar onze wetenschap zal worden gebruikt (of misbruikt) ten nadele van groepen of categorieën die een zwakke en kwetsbare positie in de samenleving innemen, zoals immigranten en etnische minderheden. Criminologische kennis over allochtonen kan racisme in de kaart spelen en dat doet het in feite ook. (..) Maar (..) het is nu eenmaal de doem van de wetenschapsbeoefenaar en tegelijk zijn glorie óók onprettige boodschappen te brengen, óók boodschappen die hemzelf niet aanstaan! Maar, bij zulke kwesties mag men wel eisen dat de onderzoeker uiterste prudentie betracht en pas gaat publiceren als hij zeker is van zijn zaak, zo zeker als een mens maar kan zijn.’¹¹

¹⁰ Geciteerd in: Ramadan, T. (2005). *Westerse moslims en de toekomst van de islam*. Amsterdam: Bulaaq.

¹¹ Geciteerd in Bovenkerk (2003: 246). Zie voetnoot 4, pag. 246.

Geen taboe dus maar verantwoordelijkheid en voorzichtigheid. Het gaat erom dat onderzoekers beseffen dat men wel degelijk een bepaalde sociale achtergrond meeneemt naar het onderzoek, dat men een vocabulaire en ideeën hanteert die men onbewust heeft geïnternaliseerd en dat men dus kind is van zijn of haar tijd. De uitdaging is om dit besef te ontwikkelen en de subjectiviteit te beheersen. Negeren is geen optie. Ook de sociologie als wetenschap zelf is een socialiserend sociaal systeem waarvan een onderzoeker zich moet kunnen distantiëren. Schinkel (2005: 108) spreekt hier van ‘het aan de sociologie ontsnappen’ of ‘buiten de sociologie staan’.¹² Sociaal-wetenschappelijk onderzoek impliceert dus ook een introspectie van de onderzoeker. De onderzoeker gaat na wat zijn of haar positie is binnen het universum dat onderhevig wordt gemaakt aan onderzoek. Alleen deze introspectie kan de wetenschapper brengen tot een besef van zijn of haar positie en alleen dit besef kan een inherent kritische houding voeden.

Het onderzochte universum voor sociologen is per definitie ethisch. Sociologen houden zich immers bezig met menselijke processen, met attitudes, ideeën, meningen, percepties, normen en waarden. Sociologische kennis wordt dan weliswaar gederiveerd uit dit geheel aan ethische gegevens en vormt in dat opzicht een ‘objectieve’ selectie, maar het proces van derivieren *an sich* geschiedt ook niet binnen een ethisch vacuüm. We hebben eerder al opgemerkt dat binnen het sociaal-wetenschappelijke ambacht in Nederland vandaag de dag een culturalistische verklaring van menselijk gedrag populair is binnen het onderzoek naar etnische minderheden. Dit is een keuze en dus contingent: men had ook voor andere invalshoeken kunnen kiezen. De consequentie van deze keuze is wel dat Nederlandse sociaal-wetenschappers hetzelfde type menselijk gedrag – dit kan variëren van crimineel gedrag tot het aangaan van interetnische contacten – anders begrijpen dan bijvoorbeeld Engelse sociaal-wetenschappers. Dit kan dan vervolgens weer een andere ‘spill-over’ hebben naar beleidsmakers die logischerwijs ander type beleid zullen formuleren voor dezelfde maatschappelijke fenomenen.

Dus als Bovenkerk (2003: 248) stelt dat ‘het toekennen van betekenis aan de factor cultuur inmiddels het overheersende paradigma geworden is’ en dat sociaal-wetenschappers ‘het cultuurbegrip essentialistisch, statisch en stereotiep gebruiken’ dan handelt deze uitspraak niet zuiver en alleen over ‘wetenschap’ maar over meer.¹³ Het aannemen van de factor cultuur als verklarende factor én het hanteren van dit cultuurbegrip op een essentialistische en stereotiepe wijze – cultuur wordt dan voorgesteld als homogene, vaststaande entiteit dat menselijk gedrag haast determineert – heeft immers meer raakvlakken met het ethische domein dan een graviteitstheorie die formuleert dat een steen echt naar beneden valt wanneer men deze loslaat. Sociologen worden in hun werk geconfronteerd met een soort van dubbele morele lading: zowel het subject als object heeft directe referenties naar ethische parameters. Het subject omdat deze onderdeel is van sociale systemen, door die sociale systemen beïnvloed wordt en vervolgens weer invloed uitoefent op die

¹² Schinkel, W. (2005). De socioloog als schizofreen. *Sociologie*, 1, 106-109.

¹³ Zie voetnoot 4, pag. 248.

systemen door het formuleren van onderzoeksconclusies. Het object omdat deze onderzocht wordt op het moment dat het ‘wijzen van denken, handelen en voelen’, in de woorden van Durkheim, externaliseert en zodoende er niet aan ontkomt een ethische referentie te herbergen.

Welnu, temidden van dit ethische universum doen sociologen hun werk en dienen zij hun positie te overpeinen. Sociologen zelf en hun object(en) van studie zijn beide ‘mens’ en tijdens het proces van derivieren van ‘sociologische kennis’ wordt men voortdurend geconfronteerd met percepties, visies, attitudes, opinies, gedachten, emoties en dus met zowel de ethiek van het subject alsook die van het object.¹⁴ Deze constatering is fundamenteel en handelt over de basisassumpties van de sociologie als wetenschappelijke discipline. Sociologen hebben de wetenschappelijke én morele plicht om te komen tot een besef van hun positie in het geheel ten einde ook de verantwoordelijkheid te dragen van ‘spill-over’ van hun kennis naar de maatschappij.

Om exact die reden distantieer ik mij dan ook van de populair geworden stelling dat pseudo-wetenschappelijke argumenten op geen enkele wijze een relatie mogen onderhouden met sociologisch onderzoek naar etnische minderheden. Sociologisch onderzoek is immers ten principale een ethische activiteit.¹⁵ Het gaat erom de subjectiviteit te beheersen door introspectie en door een besef van deze subjectiviteit en niet om het weg definiëren van ethiek. Dat laatste biedt juist de mogelijkheid aan onwetenschappelijke elementen om sociologisch onderzoek te corrumperen met alle gevolgen van dien. Om die reden concludeert Bovenkerk (2003: 249) dan ook het volgende:

‘De Gideonsbende die het taboe durfde te doorbreken aan het begin van de jaren negentig, is naar mijn oordeel doorgeslagen. Het politiek correcte standpunt van dit ogenblik is om vooral niet politiek correct te zijn.’¹⁶

Het blind omhelzen van het multiculturalisme als ideologie is dus even normatief als het blind afwijzen van diezelfde ideologie. De positie van de sociologie dient nou juist te zijn die ideologie

¹⁴ Deze stelling behoeft vanzelfsprekend een nuance. Sociologen doen immers ook onderzoek naar sociale systemen, organisaties, theoretische modellen, statistische methodieken etc. waarbij de factor ‘mens’ verder weg ligt dan in sociologisch onderzoek waarbij individuen of categorieën gevraagd wordt naar hun percepties. De ethische referenties liggen in het eerste geval dan ook wat verder weg. In dit onderzoek is de factor ‘mens’ echter prominent aanwezig en in deze paragraaf is dan ook gedacht vanuit die context. De stellingen die ik in deze paragraaf formuleer over ‘de’ sociologie of ‘de’ sociale wetenschap dienen dus ook genuanceerd te worden wanneer wij óók het type sociologisch onderzoek waarbij de factor ‘mens’ wat minder prominent aanwezig is, wensen te incorporeren in de analyse.

¹⁵ Deze uitspraak dient begrepen te worden binnen de context van datgene dat gesteld is in deze paragraaf, namelijk dat zowel het subject als object onderhevig is aan ethische referenties. Deze uitspraak is, nogmaals, geen oproep tot een normatieve sociologie.

¹⁶ Zie voetnoot 4, pag. 249.

kritisch te bestuderen ten einde op basis van argumenten een visie te ontwikkelen. Die kritische houding is juist nodig om de pseudo-wetenschappelijke toestand van dit moment – sociologen die de mening zijn toegedaan dat ‘de’ multiculturele samenleving bekritiseerd dient te worden alleen al vanwege het feit dat dit tot het opheffen van het taboe niet gedaan is -, te vermijden. Inderdaad, socioloog zijn impliceert zichzelf los kunnen maken van noties die wijdverspreid zijn in ‘de’ maatschappij, opinies die dichtbij het hart liggen én visies die door invloedrijke elementen in de maatschappij geëmancipeerd zijn tot ‘waarheden’.¹⁷ Doen sociologen dit niet, dan maken zij zichzelf ‘blind’ en verworden zij tot ‘nette en wijze’ marionetten van machtige subsystemen waarbinnen zij manoeuvreren. Zij ontkennen dan officieel de ethische lading van hun werk maar dragen *de facto* bij aan het emanciperen van psychologische, sociale, culturele, politieke, economische of intellectuele machtsvectoren zonder dit te beseffen. ‘Only dead water swims with the stream’, zeggen de Engelsen. Socioloog zijn heeft als consequentie vaak niet mee te gaan met de stroom met alle gevolgen van dien. Sociologie is dan ook niet voor bange mensen...

¹⁷ ‘Los maken’ betekent hier overigens niet ‘afwijzen’. Het betekent hier het ontwikkelen van een besef dat de werkelijkheden waarvan men zich los dient te maken ‘extern’ zijn. Op basis van dit besef kan vervolgens een kritische houding ontstaan. Na de kritische houding worden uiteindelijk (elementen van) die werkelijkheden afgewezen of omarmt op basis van inhoudelijke criteria en argumenten.

Literatuur

- Alatas, S.F. (2006). Ibn Khaldun and Contemporary Sociology. *International Sociology*, 6, 782-795.
- Baumann, G. (1996). *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Parijs: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1986). *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Londen: Routledge.
- Bovenkerk, F. et al. (1985). *Vreemd volk, gemengde gevoelens. Etnische verhoudingen in een grote stad*. Amsterdam / Meppel: Boom.
- Bovenkerk, F. (2003). Taboe in de criminologie. *Proces: tijdschrift voor berechting en reclassering*, 5, 242-251.
- Burgers, J. (1999). Stedelijke landschappen, In: SCP, *De stad op straat, sociaal en culturele tradities*, pp. 149-159. Den Haag: SCP.
- Castles, S. en M.J. Miller (1998). *The age of migration. International population movements in the modern world*. Hampshire en New York: Palgrave Macmillan.
- Durkheim, E. (1933) [1893]. *The division of labour in society*. New York: Macmillan.
- Ehrenreich, B. (1989). *Fear of Falling. The Inner Life of the Middle Class*. New York: HarperCollins.
- Elhadioui, I. en A. Salhi (2005). *Marokkaanse jongeren en overlast. Een bijzonder Marokkaans-Maassluisse aanpak*. Rotterdam: Centrum voor Maatschappelijke Ontwikkeling Stimulans.
- Elias, N. (1970). *Was ist Soziologie? Grundfragen der Soziologie*. Munchen.
- Elias, N. en J.L. Scotson (1965). *The established and the outsiders*. Londen: Frank Cass & Co.
- Engbersen, G. et al. (2005). *Sociale herovering in Amsterdam en Rotterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Garland, D. (2001). *The culture of control. Crime and social order in contemporary society*. Oxford: Oxford University Press.
- Gemert, F. van (1998). *Ieder voor zich; kansen, cultuur en criminaliteit van Marokkaanse jongens*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday.
- Hagendoorn, L. (1995). European Review of Social Psychology, in: W. Stroebe en M. Hewstone (eds), *Intergroup bias in multiple group systems, the perception of ethnic hierarchies*. Londen: Wiley.
- Haslam, N.O. (1998). Natural kinds, human kinds, and essentialism. *Social Research* 65, 291-314.
- Ibn Khaldun (2005) [1370]. *The Mugaddimah. An introduction to History*. Princeton: Princeton University Press.
- Jenkins, R. (1996). *Social identity*. London: Routledge.
- Jenkins, R. (1997). *Rethinking ethnicity. Arguments and explorations*. London: Sage.
- Jong, M.J. de (1997). *Grootmeesters van de Sociologie*. Amsterdam/Meppel: Boom.

- Köbben, A.J.F. en H. Tromp (1999). *De onwelkome boodschap. Of hoe de vrijheid van wetenschap bedreigd wordt*. Amsterdam: Mets & Schilt.
- Lee, E. (1966). A theory of Migration. *Demography*, 1, 47-57.
- Loef, K. (1988). *Marokkaanse daders in de Amsterdamse binnenstad*. Amsterdam: Gemeente Amsterdam.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1986). The individuality of the individual: Historical meanings and Contemporary Problems, In: Heller, T.C., Sosna, M. en Wellbery, D.E. (red.): *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in the Western Thought*, pp. 313-325. Stanford: Stanford California Press.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Maas-de Waal, C.J. (1991). Wetenschappelijk onderzoek naar criminaliteit van allochtonen; een taboe doorbroken?, *Tijdschrift voor Criminologie*, 2, 87-100.
- Mills, C. Wright. (2000) [1959]. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Oostveen Beleidsonderzoek en Advies (2005). *De Gemeentatlas Maassluis 2005*. Enschede: Oostveen Beleidsonderzoek en Advies.
- Park, R.E. (1928). 'Human migration and the marginal man'. *The American Journal of Sociology*, 6, 881-893.
- Ramadan, T. (2005). *Westerse moslims en de toekomst van de islam*. Amsterdam: Bulaaq, 242-260.
- Schinkel, W. (2003). Een Luhmanniaanse kijk op 'gemeinschaft' en 'gesellschaft'. *Sociologische Gids* 50 (4), 408-417.
- Schinkel, W. (2005). *Aspects of Violence*. Rotterdam: Eur dissertatie.
- Schinkel, W. (2005). De socioloog als schizofreen. *Sociologie*, 1, 106-109.
- Siu, P.C.P. (1952). 'The Sojourner'. *The American Journal of Sociology*, 1, 34-44.
- Stone, G.P. (1962). Appearance and the Self, in: A.M. Rose (ed.), *Human behaviour and social processes*. Boston: Houghton Mifflin.
- Thomas, W.I. en F. Znaniecki (1996). *The Polish Peasant in Europe and America. A Classic Work in Immigration History*. Urbana / Chicago: University of Illinois Press.
- Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig.
- Verkuyten, M. (1999). *Etnische identiteit*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Weber, M. (1968) [1925]. *Economy and Society*. New York: Bedminster Press.
- Wetenschappelijke Raad voor de Regering (2001). Nederland als immigratiesamenleving. Rapporten aan de Regering, in: Wetenschappelijke Raad voor de Regering, *Immigratie in Nederland*, 35-53. Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Werf, S. van der (2003). *Allochtonen in de multiculturele samenleving*. Bussum: Coutinho.
- Wilson, W.J. (1997). *When work disappears*. New York: Alfred A. Knopf inc.

Bijlage

Respondentenlijst

Burgemeesterwijk

	Etnische afkomst	Geslacht	Leeftijd
1	Marokkaans	man	¹
2	Marokkaans	man	18
3	Marokkaans	man	22
4	Marokkaans	man	22
5	Marokkaans	man	22
6	Marokkaans	man	23
7	Marokkaans	man	29
8	Marokkaans	man	30
9	Marokkaans	man	34
10	Marokkaans	man	62
11	Marokkaans	vrouw	54
12	Autochtoon	man	34
13	Autochtoon	man	45
14	Autochtoon	man	51
15	Autochtoon	vrouw	28
16	Autochtoon	vrouw	34
17	Autochtoon	vrouw	41
18	Turks	man	18
19	Turks	man	22
20	Turks	man	39
21	Turks	vrouw	30
22	Surinaams	vrouw	61

Steendijkpolder

	Etnische afkomst	Geslacht	Leeftijd
1	Marokkaans	man	33
2	Marokkaans	vrouw	27
3	Autochtoon	man	40
4	Autochtoon	man	50

¹ Anonimiteit komt in gevaar bij bekendmaking.

