



Universiteit
Leiden
The Netherlands

L'acculturation n'est qu'un mot.' Cultuurcontact en acculturatieprocessen in de oudheid: een inleiding

Naerebout, Frits; Versluys, Miguel John

Citation

Naerebout, F., & Versluys, M. J. (2006). L'acculturation n'est qu'un mot.' Cultuurcontact en acculturatieprocessen in de oudheid: een inleiding. *Leidschrift|Cultuurcontact En Acculturatieprocessen In De Oudheid*, 21(December), 7-24. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/73277>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/73277>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

'L'acculturation n'est qu'un mot.' Cultuurcontact en acculturatieprocessen in de oudheid: een inleiding

Frits Naerebout en Miguel John Versluis

Décidément l'acculturation n'est qu'un mot, qui désigne les conséquences variées et subtiles de situations historiques qui sont autant d'intrigues variées et compliquées. A vrai dire, l'acculturation est un phénomène incessant et universel (...); on ne commence à crier à l'acculturation que si le rayonnement devient l'objet d'un drame spectaculaire, d'une « crise historique ». Quel drame?¹

'Jede Zeit hat die Renaissance der Antike, die sie verdient', zoals Aby Warburg zo mooi opmerkte in een lezing over Rembrandt. Een themanummer over cultuurcontact, acculturatie, multiculturalisme in de wereld van de oudheid: dat zijn modische onderwerpen. Onze grote aandacht voor *interaction of cultures, fluid and occasional identities, included alterity*, enzovoort, enzovoort, heeft veel te maken met de tijd van verhevigd cultuurcontact waarin we leven.² In onze wereld zijn de verschillen in welvaart, veiligheid en macht tussen continenten, landen en regio's groot, en nemen zelfs toe. Tezelfdertijd groeien de mogelijkheden voor communicatie en reizen. Gevolg is migratie op grote schaal, niet alleen naar zogenaamd maagdelijke gebieden die voor nieuwkomers worden opengelegd, zoals de Braziliaanse trek naar het regenwoud, maar ook naar plaatsen die reeds dicht- of overbevolkt zijn, of aldus worden ervaren. Waar zulke migratiestromen over grote afstand lopen, komen mensen met sterk uiteenlopende culturele achtergronden met elkaar in contact. Dat contact vindt ook 'hier', 'bij ons' plaats: de kolonisatoren en imperialisten van voorheen krijgen te maken met een 'invasie' door wat ooit hun passieve onderdanen 'daarginds' waren.

Er ontstaan velerlei spanningen: cultuurcontact gaat bovenal ook over evenwichten die verstoord worden en nieuwe evenwichten die men wenst te bereiken. Er worden dus mechanismen in stelling gebracht om de spanningen te verminderen of op te heffen, en die omvatten alles van een

¹ P. Veyne, 'L'Hellénisation de Rome et la problématique des acculturations', *Diogenes* 196 (1979) 6.

² Voor een belangwekkende filosofische en historische analyse van dit fenomeen: R. Safranski, *Hoeveel globalisering verdraagt de mens?* (Amsterdam 2003).

pleidooi voor naastenliefde en tolerantie tot en met genocide. Al deze processen zijn niets nieuws, maar de schaal waarop ze zich afspelen wel, en de omvang van de problemen ook – zo wordt het althans ervaren. Dat zal voor de Nederlandse lezer geen verdere explicatie vergen: de afgelopen vijf jaar liep Nederland nu eens *niet* vijftig jaar achter op de rest van de wereld (de apocriefe woorden van Heinrich Heine): ook wij hebben onze ‘spectaculaire drama’s’ gehad, waardoor de acculturatievraag nu veelbesproken is geworden.

Het een en ander genereert ook wetenschappelijke activiteit: op de sociaal wetenschapper wordt zelfs een direct beroep gedaan om mogelijke oplossingen aan te dragen. De historicus en de archeoloog worden zich (hernieuwd) bewust van vergelijkbare zaken in het verleden, of ze nu de bedoeling hebben parallellen voor het heden aan te dragen of niet.³ Natuurlijk was de wetenschap al geïnteresseerd in dit fenomeen vóór de huidige problemen en vermeende problemen zich ontvouwen. Herodotos schreef over cultuurcontact. De negentiende-eeuwse sociale wetenschappen zijn zelfs voor een aanmerkelijk deel uit de studie van cultuurcontact en de vragen die dat opriep gegroeid. Ze bereikten al zeventig en meer jaren geleden een opmerkelijke *sophistication*, die, uitzonderingen daargelaten, bij historici en archeologen nog niet altijd in die mate te vinden is.

Onze inleiding kan gezien worden als een pleidooi om het onderzoek naar cultuurcontact en haar consequenties in de wereld van de oudheid theoretisch hechter te verankeren. In de artikelen van dit themanummer, door ons gelezen maar niet uitgezocht of geredigeerd, menen we een bevlogenheid voor het thema cultuurcontact te ontwaren, maar tevens een tekort aan theoretische verankering. Deze inleiding wil dat enigszins compenseren, met als resultaat dat het onderstaande wellicht wat ‘over-theoretisch’ aandoet. Dat is echter, zoals zal blijken, met reden. De theorie is namelijk van doorslaggevend belang. Een voorbeeld: in het debat over deze kwestie zoals dat nu in Nederland (en de rest van de wereld) gevoerd wordt, lijken er twee tegenovergestelde uitgangspunten te zijn. Het ene redeneert vanuit het bestaan van een tamelijk vast omliggende etnische en/of culturele identiteit.⁴ Alle discussies over ons zogeheten ‘nationale

³ In dit geval kunnen we zelfs een stap verder gaan dan parallelie: de Grieks-Romeinse wereld biedt niet zozeer een parallel voor het heden, maar is in hoge mate bepalend voor wat er in het heden gebeurt en met name voor de denkpatronen die daarbij in stelling gebracht worden.

⁴ Vaak worden etniciteit en cultuur in elkaar geschoven, maar in feite fungeert etniciteit als een alternatief voor cultuur. Ook etniciteit is een manier om je identiteit te construeren,

bewustzijn' moeten tegen deze achtergrond gezien worden, met de zogeheten 'inburgeringstoets' of het geharrewar over 'de canon' die al dan niet een destillaat is van onze Nederlandse identiteit als concrete voorbeelden. Dit veronderstelt het bestaan van een definieerbare categorie 'wij' met daaraan automatisch gekoppeld dus ook een groep 'zij'. Opgemerkt moet worden dat een dergelijk wereldbeeld zeer algemeen is. Een bepaalde mate van ethnocentrisme is inherent, maar de bijdrage van 'de Ander' aan de eigen cultuur kan (in aspecten) natuurlijk ook als positief worden ervaren en gewaardeerd. Het andere uitgangspunt wordt geïllustreerd door wat de Duitse socioloog Ulrich Beck de kosmopolitische blik noemt.⁵ Beck betoogt dat we leven in een werkelijkheid waarin grenzen zijn weggevallen en loyaliteiten en culturele verbanden vervagen. Om die werkelijkheid te begrijpen hebben we een kosmopolitische blik nodig. In die zienswijze zou iets als een Nederlandse identiteit helemaal niet bestaan: onze identiteit als *global citizens* zou zijn opgebouwd uit allerlei losse elementen en is daarbij nog eens sterk contextafhankelijk. De gedachte dat een culturele identiteit los staat van een etniciteit en een constructie is, hoeft overigens niet alleen voor de werkelijkheid van de huidige geglobaliseerde mens te gelden. Het is mogelijk te denken dat dit geldt voor *iedere* werkelijkheid.

Voor de bestudering van acculturatieprocessen in de Oudheid is het zojuist geschetste onderscheid uiterst belangrijk. Want gaan we uit van het bestaan van min of meer omlijnbare identiteiten als 'Grieks', 'Romeins', 'Keltisch', 'Egyptisch' enzovoort, en daarmee van contact en acculturatieprocessen tussen deze culturen, of bestaan Grieken, Romeinen, Kelten en Egyptenaren helemaal niet? Het overgrote deel van het

namelijk door jezelf te beschouwen als onderdeel van een etnische groep, dat wil zeggen, een groep die zichzelf definieert tegenover andere groepen door te wijzen op een gemeenschappelijke afstamming, een bloed-verwantschap, een gemeenschappelijk leefgebied en een gedeelde geschiedenis, met als maatstaven biologische kenmerken, taal, religie en culturele verworvenheden. Ondanks het feit dat ook op gedeelde cultuur wordt gewezen om etniciteit te onderbouwen, is een etnische identiteit niet hetzelfde als een culturele identiteit. Een bepaalde etniciteit heb je, of heb je niet; cultuur is daarentegen overdraagbaar, cultuur is iets dat men kan verwerven. Etniciteit is vanzelfsprekend van groot belang in menig *discours* over cultuurcontact, maar dat *discours* is hier niet ons thema. Een fraaie bundeling van materiaal is te vinden in: J. Hutchinson en A.D. Smith eds., *Ethnicity* (Oxford 1996). Zie ook: J.M. Hall, *Hellenicity. Between ethnicity and culture* (Chicago 2002).

⁵ U. Beck, *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden* (Frankfurt a.M. 2004). Vgl. het interview door Juurd Eijsvogel met Beck in het Magazine van *NRC Handelsblad* (september 2006) 8-12.

onderzoek kiest, hoewel slechts zelden expliciet, voor de eerste optie. Daarbij wordt vandaag de dag dan weliswaar niet meer uitgegaan van een eenzijdig civiliserende invloed van ‘Grieks/Romeins’ op ‘inheems’, maar van wederzijdse beïnvloeding en de spanningen die dat oplevert (*cultural resistance*, *elite negotiation*, enzovoort). Het blijft echter het beeld van het ene vat en het andere, waarin over en weer zaken worden gegoten. De tweede optie daarentegen denkt eerder aan één groot mengvat, werkt met concepten als *code-switching*, *bilingualism* en *inherent pluralism* en gaat uit van de gedachte dat een individu in de wereld van de oudheid in een bepaalde situatie op een bepaalde manier iets doet en daartoe naar behoeven uit de grabbelton iets ‘Grieks’, iets ‘Romeins’ enzovoort, tevoorschijn haalt. Geen vastomlijnde identiteit, maar een keuzepakket dat soms rijk, soms karig gevuld is. In de hellenistische wereld en in het Romeinse Rijk waren er veel plaatsen en momenten waarop het keuzepakket aanzienlijk was.

Ingewikkeld gedoe allemaal. Het zag er in beginsel toch allemaal zo overzichtelijk uit. In de periferie van de grote Oosterse rijken aan Tigris, Eufraat en Nijl, in een arcadisch landschap aan de Hellespont, werd in de vijfde en vierde eeuw voor Christus wat groots verricht. De vruchten van deze *Sternstunde*, zoals democratie, filosofie, literatuur en poëzie, samengevat: *Kultur*, werden door de Grote Veroveraar, Alexander, verspreid over de toenmalig bewoonde wereld (tot in India!) en tierden daar welig. De Romeinen, de zonen der Grieken, oogsten dit cultuurgewas, en onder de door hen gevestigde *Pax Romana* verspreidden zij het tot in de verste uithoeken van de Méditerranée, en verder, tot in onze moerasdelta. Wij, Europeanen, hebben vanaf de Renaissance deze tijdelijk onderbroken lijn van onze erflaters weer opgenomen, en die voerde ons naar de Verlichting, enzovoort, enzovoort.

Dit beeld van de antieke wereld, hier natuurlijk geschetst als karikatuur, is in de afgelopen decennia in twee belangrijke aspecten gedeconstrueerd, waarbij we ons andermaal haasten te zeggen dat er uiteraard ook al vóór die periode geleerden waren die zagen dat het allemaal veel gecompliceerder lag. Allereerst is er onder de invloed van het cultuurrelativisme stevig getornd aan de erflater-these. Met andere woorden, het ‘klassieke’ van de klassieke oudheid is zwaar onder vuur te komen liggen. In praktische zin heeft dit binnen de klassieke studiën geleid tot, bijvoorbeeld, steeds meer aandacht voor de niet-elite, de perifere gebieden, de zogeheten ‘randvolkeren’. Dat is natuurlijk allemaal prachtig, zolang de agenda van dit soort onderzoek maar niet stilzwijgend wordt bepaald door post-koloniale schuldgevoelens en allerlei politiek-correcte oprispingen. Het

belangwekkende onderwerp van de verschuivingen in de mate waarin de antieke cultuur voor de post-antieke wereld als maatgevend werd en wordt voorgesteld, vormt echter niet het hoofdonderwerp van dit themanummer en we zullen er hier dus niet verder op ingaan.⁶

Een tweede belangrijk gevolg van genoemde deconstructie is dat we de antieke wereld niet meer zien als 'Grieken en Romeinen', zelfs niet meer als 'Grieken en Romeinen en andere ook best wel interessante culturen' maar als het resultaat van een lange reeks processen van culturele interactie. En daarmee raken we wél de kern van dit themanummer. Grieks bleek namelijk helemaal niet zo Grieks als we wel dachten. Wat Romeins betreft, wat is als je er goed over nadenkt nu eigenlijk Romeins te noemen, behalve al die veel te grote publieke werken? De prachtige verspreidingskaarten en globale overzichten waarmee veel oude geschiedenis en klassieke archeologie nog steeds beginnen zijn en worden steeds verder geproblematiseerd, waarbij vragen naar wat we overkoepelend het 'culturele karakter' kunnen noemen centraal staan. Toch wordt er vanuit deze kaarten (Hellas in de klassieke periode; de Hellenistische wereld in 200 v.Chr.; het Romeinse rijk in de tweede eeuw n.Chr.) nog immer gedacht, zelfs als men zegt dit stadium achter zich gelaten te hebben.

Een zekere mate van kritisch afstand houden is natuurlijk niet misplaatst wanneer we geconfronteerd worden met een stortvloed aan nieuwe literatuur rond thema's die grotendeels binnen de 'post-moderne' filosofie, sociologie en geschiedwetenschap zijn geformuleerd. De problemen zijn namelijk legio; we noemen hieronder wat in onze ogen de drie belangrijkste zijn. Ten eerste is er sprake van veel oude wijn in nieuwe zakken: ook Theodor Mommsen in de negentiende en Louis Robert in de twintigste eeuw, om twee voorbeelden van grootheden te noemen, becommentarieerden (veelvuldig en doorgaans zeer intelligent) processen als hellenisering en Romanisering, zonder de eerder genoemde *buzz words*. Ten tweede wordt het theoretische begrippenapparaat om culturele interactie mee te duiden vaak tamelijk willekeurig en onkritisch uit de sociale wetenschappen overgenomen. Het gebruik van een concept als *cultural identity* heeft weinig zin zonder uitleg wat daar nu precies door de auteur onder verstaan wordt, hoe het in de sociologie wordt gebruikt en begrepen,

⁶ Zie een recent nummer van het tijdschrift *Lampas*, jaargang 38-2 (2005). Vgl. tevens het jubileumnummer van *Lampas* dat in 2007 zal verschijnen: dit zal gewijd zijn aan *lieux de mémoire*, een begrip dat daar in aanzienlijke mate op de receptie van de antieke wereld betrokken zal worden.

en hoe het nu eigenlijk bruikbaar is in onze studie van de antieke wereld. Ten derde is, door de grote aandacht voor al die interessante processen van culturele interactie, de vraag naar de toepasbaarheid ervan wat teveel op de achtergrond geraakt. Mogen en kunnen we al die identiteitsvragen, waar we zelf nu kennelijk zo mee bezig zijn, wel loslaten op de bronnen? Is ons bronnenmateriaal eigenlijk wel rijk en gedifferentieerd genoeg om dit soort complexe vraagstellingen te beantwoorden?

Er is dus genoeg om voor op te passen, zoveel moge duidelijk zijn. Maar dat maakt vragen naar deze kwesties niet minder relevant, en de nadruk op culturele interactie en identiteit heeft, in onze ogen, als alternatief perspectief veel goed gedaan. Allereerst zijn de *processen* die geleid hebben tot die ogenschijnlijk zo overzichtelijke verspreidingskaarten centraler komen te staan, wat logischerwijs veel bijdraagt aan ons begrip van het karakter van wat wij ‘Grieks’ en ‘Romeins’ noemen. Natuurlijk heeft, zoals gezegd, Mommsen het ook al over Romanisering. Echter, met het expliciteren van de theoretische haken en ogen van dit concept en de toepassing ervan in alle delen van de Romeinse wereld en op zeer uiteenlopende categorieën van bronnenmateriaal, is veel gewonnen. De sociale en culturele context zijn nu een belangrijker rol gaan spelen bij onze interpretatie van het historische en archeologische materiaal. Hierdoor zijn, ten tweede, de processen van hellenisering en Romanisering zelf, hun evolutie en functioneren, onderwerp van intensief onderzoek geworden.

Dit is het moment om even een stap terug te doen: binnen het historiografisch kader moesten woorden als cultuurcontact, acculturatie en identiteit natuurlijk genoemd worden, maar we moeten vervolgens gehoor geven aan onze eigen roep om theorie en explicitering, en uiteenzetten wat we onder die en soortgelijke begrippen verstaan. Bij dit onderwerp draait heel veel om definitie – dat is zo bij elk onderwerp, maar in dit geval zijn de concepten zeer complex en de discussies emotioneel geladen. Definiëren wordt zo nog belangrijker dan het altijd al is, want zelfs enkele dagen de dagbladen bijhouden is op het gebied van cultuurcontact al voldoende om door de bomen het bos geheel uit het oog te verliezen. Met definiëren bedoelen we niet het produceren van de algemeen geldige definitie van wat cultuur of acculturatie is. Zulke definities bestaan niet: we bedoelen simpele werkdefinities in de taal van de wetenschap (zogenoeten *etic* definities⁷) die

⁷ ‘Emic’ en ‘etic’ zijn een begrippenpaar uit de culturele antropologie: met het eerste worden cultuurspecifieke uitingen bedoeld: ‘wat zij er zelf van zeggen’, terwijl het tweede de observaties door een buitenstaander betreft. Zie bijvoorbeeld A.J. Barnard, ‘Emic and etic in

het mogelijk moeten maken over inhoud en niet over woorden te discussiëren.

Om te beginnen is identiteit een moeilijk te hanteren concept, omdat het zo gelaagd is. Elk mens heeft als individu en als groepslid een zeer complexe identiteit; je zou ook kunnen spreken van een reeks identiteiten: een of meer persoonlijke, en meerdere publieke identiteiten.⁸ In de context van deze inleiding beperken we ons tot de 'culturele identiteit'. Zoals gebruikt in de sociologie en antropologie impliceert dit een besef dat er overeenkomsten zijn tussen de eigen persoon en anderen: het delen van bepaalde karakteristieken met anderen, zoals een taal of bepaalde gedragspatronen. Een dergelijke identiteit wordt veelal als eenvoudig vast te stellen beschouwd: deze persoon voelt zich onderdeel van de Chinese cultuur, en deze van de Nederlandse. Dat is ook van buitenaf vast te stellen, als je weet waar op te letten. Maar is het zo simpel? Wat zijn dan die culturen waar mensen menen 'bij te horen'?

Het concept 'cultuur' is hier de kern van de zaak: het gaat immers om cultuurcontact. Het is een populair concept, dat 'civilization', 'society', 'maatschappij', 'beschaving' enzovoort opzij dringt: 'The notion of culture is quickly gaining momentum both in scholarly explanation and in the everyday lives of people as a key aspect of explaining their social reality', zoals te lezen stond in de introductie van een recente bundel handelend over het concept cultuur.⁹ Maar cultuur mag populair zijn, het is ook omstreden: de paradigma-wisselingen van na de Tweede Wereldoorlog (de 'interpretative turn' met de zoektocht naar 'meaning', vragen rond identiteit en macht, zoals in gender studies, verschillende postmodernismen, enzovoort) leidden tot een problematiseren van het concept cultuur. Culturen in de zin van afgegrensde eenheden aanwijsbaar op de kaart werden afgedaan als 'pervasive fiction'¹⁰. Er zouden slechts hybriden

anthropology' in: R.E. Ascher ed., *The encyclopedia of language and linguistics*, vol. 3 (Oxford 1994) 1108-1111.

⁸ Een van de complicaties is dat 'zelf' hier niet buiten beschouwing kan blijven: zie bijvoorbeeld M. Sökefeld, 'Debating self, identity, and culture in anthropology', *Current Anthropology* 40 (1999) 417-447; in de woorden van Sökefeld, 'the self is a universal which, like culture, is a definitional aspect of humanness: the self steers what people actually do in specific circumstances'.

⁹ J.R. Baldwin, S.L. Faulkner, M.L. Hecht en S.L. Lindsley eds, *Redefining culture. Perspectives across the disciplines* (Mahwah, NJ 2006).

¹⁰ A. Gupta en J. Ferguson, *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science* (Berkeley 1997). Het cultuurrelativisme kan dusdanig ver doorslaan dat het niet meer toelaatbaar geacht wordt om (vast) te stellen dat A en B van elkaar verschillen. Dan wordt

bestaan. Bijgevolg is cultuur, als in ‘de Griekse cultuur’ een even perfide woordgebruik als ras, en evenals dat begrip imperialistisch, kolonialistisch, etnocentrisch, nationalistisch, en ja, racistisch. Het zou feitelijk betekenisloos zijn behalve als een wapen in een ideologische woordenstrijd: ‘[Culture] is best thought of as a mobile signifier that enables distinct and divergent ways of talking about human activity for a variety of purposes’.¹¹

Inmiddels is sprake van een rehabilitatie.¹² Het vermeende hybride karakter van culturen lijkt immers te veronderstellen dat verschillende culturen (ook al zijn die niet netjes afgegrensd) toch bestaan. Ook werden de sociale wetenschappers uit het verleden ten onrechte verketterd: ze hadden die hybriditeit helemaal niet gemist. Franz Boas (1858-1942) schreef over ‘hybridization’, Alfred Kroeber (1876-1960) over ‘cultural hybridity’.¹³ Ze wezen dus op de invloed van culturen op elkaar en bestreden op die manier evolutionaire (en vaak racistische) gezichtspunten – die er vanuit gingen dat overeenkomsten tussen culturen het resultaat zijn van het beklimmen van een en dezelfde evolutionaire ladder, zoals Lewis Henry Morgan die in 1877 in zijn *Ancient Society* schetste: van *savagery* via *barbarism* naar *civilization*.

Wanneer we op deze gronden willen beweren dat ‘cultuur’ meer is dan een ‘mobile signifier’ en iets is dat werkelijk bestaat, wat is het dan? Er is een massa definities, die zich richt op structuren (wereldbeeld, way of life, sociale structuren), op functies (identiteitsconstructie, adaptatie), op processen (betekenisgeving, socialisatie), op culturele producten (de materiële cultuur), op groepsvorming of op machtsverhoudingen.¹⁴ We houden het simpel: cultuur is wat mensen denken (gedeeld gedachtegoed, normen, waarden, symbolen, taal, geschiedenis, kennis) en wat mensen doen

spreken over cultuurcontact onmogelijk. Nota bene: dit is géén pleidooi tegen cultuurrelativisme *an sich*; het zijn eerder de tegenstanders van het relativisme waarvoor we ons dienen te hoeden, zoals de groep Leidse neoconservatieven die het recht bevechten andere culturen (lees bovenal ‘de islam’) als inferieur te beschouwen vergeleken met de eigen cultuur. Hun standpunt is wetenschappelijk onhoudbaar en bovenal maatschappelijk kortzichtig.

¹¹ C. Barker, *Sage dictionary of cultural studies* (London 2004), s.v. ‘culture’.

¹² C. Brumann, ‘Why a succesful concept should not be discarded’, *Current Anthropology* 40, Supplement [= ‘Writing for culture’] (1999) 1-27.

¹³ I. Bashkow, ‘A neo-Boasian conception of cultural boundaries’, *American Anthropologist* 106 (2004) 443-458.

¹⁴ A.L. Kroeber en C. Kluckhohn, *Culture. A critical review of concepts and definitions* (Cambridge, MA 1952); Baldwin, Faulkner, Hecht en Lindsley eds., *Redefining culture*, 139-226: bijna honderd pagina’s louter gevuld met definities van ‘cultuur’.

(rituelen, economisch en politiek handelen enzovoort), en alle materiële producten die mensen vervaardigen. Tellen we al deze dingen bij elkaar op, dan vormen ze complexen die van elkaar onderscheiden kunnen worden (en in ieder geval door mensen van elkaar onderscheiden worden). Die complexen noemen we culturen. Het gebruik van het woord 'complex' impliceert dat alles van voedseltechnologie tot en met hiernamaalsverwachtingen binnen een cultuur door middel van een bepaalde logica met elkaar verbonden is. *Cultural competence* betekent dat je die logica kent: je bent vertrouwd met een cultuur van binnenuit, je kent de regels van het spel. En zo zijn we eigenlijk terug bij de befaamde definitie van E.B. Tylor in diens *Primitive culture* van 1871: cultuur is 'the complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society'. Maar Boas en de zijnen waren degenen die terecht het *meervoud* benadrukten: er is niet één enkele menselijke cultuur, er is een veelheid aan menselijke culturen. Naast *cultural competence* staat namelijk *cross-cultural competence*, wat impliceert dat men in meer dan één cultuur met succes kan functioneren.

Als er een veelheid aan culturen is, dan kunnen die interacteren. Als ze interacteren op elkaar inwerken, dan kunnen ze elkaar beïnvloeden. En zo zijn we aangeland bij cultuurcontact en acculturatie, dat wil zeggen de sporen die deze contacten achterlaten in de bij het contact betrokken culturen. Ook deze gedachten kwamen onder vuur: als culturen niet bestaan, wat moet je dan met de studie van cultuurcontact en acculturatie?¹⁵ Maar we hebben boven betoogd dat culturen wél bestaan, en het is een eenvoudige constatering dat ze inderdaad veelvuldig interacteerden en interacteren en dat daarbij *flows* van mensen, objecten, beeldtaal, ideeën enzovoort optreden. Acculturatie lijkt een essentieel onderdeel van de overgrote meerderheid van culturen uit te maken, een nagenoeg universeel verschijnsel, zoals Veyne stelt: alle culturen zijn hybriden. Er is kennelijk een 'crise historique' voor nodig om ons wakker te schudden zodat we het belang van acculturatie ook zien: de alomtegenwoordigheid van het fenomeen maakt ons er blind voor – maar daarover hebben we het al gehad in de openingsparagrafen.

'Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of

¹⁵ Zie bijvoorbeeld C. Dougherty en L. Kurke eds, *The cultures within ancient Greek culture. Contact, conflict, collaboration* (Cambridge 2003).

either or both groups.¹⁶ Ofwel: het gaat om de cultuurveranderingen die optreden bij lange termijncontacten tussen twee (of meer) groepen van een verschillende culturele achtergrond. Acculturatie is een proces met vele dimensies, want het gaat zowel om zaken als kleding, taal, voedsel, enzovoort als denkbeelden, normen, gevoelens, enzovoort. Op zich klinkt het allemaal niet erg ingewikkeld: A ontmoet B, A en B beïnvloeden elkaar. De processen zoals waargenomen in de werkelijkheid zijn echter uiterst gecompliceerd.¹⁷ We moeten uitkijken het label ‘acculturatie’ niet te gebruiken als een handig woord waarachter we al die complexiteiten wegstoppen. Zeventig jaar geleden wezen Redfield, Linton en Herskovits op een lange rij zaken waar we op moeten letten wanneer we acculturatie willen bestuderen; hun checklist heeft niets aan relevantie ingeboet. We vatten hem hier kort samen.

Bij de bestudering van acculturatie moeten we kijken waar de contacten plaatsvinden, in de oorspronkelijke woonplaats van een van beide groepen, of in een nieuw gebied waar beide groepen naartoe migreren; wat de intensiteit en duur van de contacten zijn; of de contacten vreedzaam of vijandig zijn, vrijwillig of afgedwongen; of ze plaatsvinden tussen grote groepen, kleine groepen, of subgroepen; of beide groepen van dezelfde omvang zijn; of de materiële en immateriële cultuur van de groepen eenzelfde niveau van complexiteit hebben; en welke de mate van sociale en politieke (on)gelijkheid bestaat binnen elk van de groepen. Vervolgens komen we op het punt van de eigenlijke acculturatie: we dienen ons af te vragen of er op voorhand al vorm- of functieovereenkomsten tussen de interacterende culturen bestonden; wat door de groepen geheel of gedeeltelijk van elkaar geaccepteerd wordt of wat juist verworpen wordt; of oude dan wel nieuwe zaken aangepast of geherinterpreteerd worden; in welk tempo het proces verloopt; of het proces anders verloopt al naar gelang gender, sociale status, beroep, religieuze overtuiging, ga zo maar door, van de betrokkenen; welk doel elk van de groepen heeft: economisch gewin, politieke dominantie, de wens te conformeren op religieuze of andere grondslagen, sociaal profijt (prestige) enzovoort; en of het een en ander ook tot conflicten leidt (waaronder ook psychische conflicten). Een prachtige

¹⁶ R. Redfield, R. Linton en M.J. Herskovits, ‘A memorandum for the study of acculturation’, *Man* 35 (1935) 145-148.

¹⁷ Zijn er meer dan twee groepen bij betrokken, dan worden de zaken natuurlijk nog veel en veel gecompliceerder. Echter, ook al is dit vaak het geval, in het onderzoek wordt de zaak zo goed als altijd geabstraheerd tot een reeks van binaire contacten.

lijst; of de historicus en de archeoloog deze vragen altijd even eenvoudig beantwoorden kan, is weer een andere zaak. Deze vragen moeten echter zeker gesteld worden.

Wanneer we kijken naar de resultaten van het cultuurcontact belanden we al helemaal in een terminologische jungle.¹⁸ We hebben ons daar een weg doorheen gehakt. Andere wegen zijn ook mogelijk, maar het is belangrijk dat we een basis voor onderlinge communicatie leggen.¹⁹ We onderscheiden zes vormen van acculturatie volgend uit cultuurcontact: 1) assimilatie: een cultuur wordt geabsorbeerd door een andere, en gaat verloren, ook al is dat misschien niet spoorloos;²⁰ 2) integratie: de culturen accommoderen, en individuen kunnen, of moeten, competent zijn in beide culturen;²¹ 3) fusie: de culturen smelten samen, en er komt een nieuwe cultuur tot stand;²² 4) separatie: de culturen bestaan naast elkaar, met een minimum aan interactie. Individuen hebben een enkelvoudige culturele competentie;²³ 5) marginalisatie: een groep valt buiten het proces, en eindigt

¹⁸ Een voorbeeld uit de praktijk: M.S. Venit, *Monumental tombs of ancient Alexandria. The theater of the dead* (Cambridge 2002) spreekt in de loop van haar overigens fraaie vertoog inzake acculturatieverschijnselen over 'cultural interplay' (68), 'intermingled/interwoven cultural values' (146), 'mutable ethnicity' (ibid.), 'melded culture' (190), en hanteert de begrippen 'syncretism', 'assimilation', 'adaptation', 'integration', 'appropriation', 'interaction', 'incorporation', én hellenisering en Egyptianisering. Of dit (deels) verschillende benamingen voor hetzelfde fenomeen/ dezelfde fenomenen zijn, wordt helaas niet duidelijk. Behalve de termen bij Venit en in onze tekst troffen we bij een kleine inventarisatie ook nog aan: inculturaliteit, *bricolage*, *creolization*, *conflation*, *grafting*, en *cultural border crossing*. Deze lijst is zonder twijfel verder uit te breiden.

¹⁹ We hebben aansluiting gezocht bij L.E. Hall, *Dictionary of multicultural psychology. Issues, terms, and concepts* (Thousand Oaks, CA 2005), met enkele aanvullingen ontleend aan Redfield et al., 1935.

²⁰ 'Assimilatie' is potentieel het meest ambigue van de zes hier gepresenteerde begrippen. Het wordt hier gebruikt zoals in veel recente sociaalwetenschappelijke publicaties, in de betekenis van 'absorptie'. In het dagelijks spraakgebruik wordt assimilatie gebruikt om zowel assimilatie-, fusie- als integratieverschijnselen mee aan te duiden.

²¹ Zo'n integratieve situatie met meervoudige culturele competentie vinden we ook benoemd als *alternation*, *stabilized pluralism*, en *codeswitching*.

²² Dit is géén 'harmonie-model': stereotypering enz. van de ander kan samengaan met fusie. Elke samenleving heeft *in-groups* en *out-groups* – wat in een gegeven situatie 'in' is en wat 'out' hangt af van het standpunt van de waarnemer/categoriseerder, zie P. Singer, *Expanding circles* (Oxford 1981).

²³ In de vakliteratuur wordt dit veelvuldig als 'multiculturalisme' betiteld: een situatie zonder meervoudige competenties, want met gescheiden domeinen. Het alledaagse gebruik van 'multicultureel' is een stuk vager, en lijkt juist ook integratie- en fusieverschijnselen te benoemen.

aan de marge: eigenlijk hebben de groepsleden nauwelijks nog een culturele identiteit, behalve die van marginaal zijn; 6) reactie: acculturatie als contra-acculturatie, om te compenseren voor wat beschouwd wordt als een inferieure positie of omdat de poging terug te keren naar de situatie van voor het cultuurcontact prestige oplevert. Natuurlijk zien we deze vormen van acculturatie vrijwel nooit in zuivere vorm: allerlei mengvormen zijn normaal. Wil men bijvoorbeeld in een situatie van integratie of fusie geraken, dan zal eerst, zeker in een situatie met een dominante partner in het acculturatieproces, een bepaalde mate van separatie en zelfs reactie nodig zijn, teneinde assimilatie te voorkomen. Paradoxaal genoeg dient de 'eigen' identiteit benadrukt te worden om te kunnen belanden in een situatie van meervoudige identiteit. Daarenboven zijn voor elk individu en voor elke subgroep de processen verschillend in intensiteit, richting en timing.

Wanneer we nu terugkeren tot 'hellenisering' en 'Romanisering', dan moge uit het voorgaande duidelijk zijn dat het hier slechts ogenschijnlijk homogene labels betreft, waar in feite hele werelden achter schuil gaan. Het zijn 'grand narratives', zoals sinificatie, islamisering, verwesterlijking, globalisering enzovoort.²⁴ Om deze reden zijn beide begrippen, vooral Romanisering, de afgelopen decennia bij herhaling geïnterpreteerd: ze worden net als andere 'grand narratives' eerder gebruikt om de ingewikkelde werkelijkheid te verhullen dan om iets te verduidelijken. Bovendien zit in de etymologie van de woorden ingebakken dat het om een eenrichtingsverkeer zou gaan (Griekse dan wel Romeinse invloed op inheemse culturen), waarmee aan het begrip acculturatie geen recht wordt gedaan.²⁵ Hellenisering en Romanisering sluiten in hun oorspronkelijke formulering aan bij de wijze waarop de Grieken en Romeinen zelf meestentijds hun

²⁴ Romanisering is een woord dat, na introductie door Mommsen en door Franse geleerden in de jaren na 1870, door Francis Haverfield beroemd werd gemaakt door diens lezing *The Romanization of Roman Britain*, 1905, in boekvorm verschenen in 1912 en nadien vaak herdrukt en bewerkt. Voor Haverfield gaat het om de *mission civilisatrice* die de Romeinen te vervullen hadden, zoals moderne koloniale rijken hun eigen 'inboorlingen' dienden te beschaven, en zo ieders welvaart, welzijn en zielenheil te bevorderen.

²⁵ Voor de post-koloniale kritiek, zie samenvattend R. Hingley, 'The "legacy" of Rome. The rise, decline, and fall of the theory of Romanization' in: J. Webster en N.J. Cooper eds, *Roman imperialism. Post-colonial perspectives* (Leicester 1996) 35-48, en D. Mattingly, 'Vulgar and weak "Romanization", or time for a paradigm shift? (= review of S. Keay en N. Terrenato, *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization* (Oxford 2001))', *Journal of Roman Archaeology* 15 (2002) 536-540. Voor de discussie zoals die op dit moment gevoerd wordt binnen de Nederlandse Mediterrane archeologie, zie het recente themanummer van het *Tijdschrift voor Mediterrane Archeologie* 32 (2005).

culturele rol zagen: superieur en leidend. Wanneer Tacitus schrijft hoe zijn schoonvader Agricola als provinciegouverneur van het verre Britannia de lokale elite weet te paaien met warme baden en Vergilius, dan loopt van daaraf een rechte lijn naar 'Romanisering' zoals in de late negentiende en vroege twintigste eeuw geformuleerd, door mensen die zichzelf nazaten van de Romeinen achtten.²⁶ Dat geeft te denken. Indien we de woorden toch wensen te handhaven (en ook daarvoor zijn argumenten aan te voeren: de beide auteurs verschillen over deze kwestie van mening!), dan zouden ze gebruikt moeten worden in de zo neutraal mogelijke betekenis van 'culturele veranderingen die plaatsgrijpen in de context van de hellenistische Griekse koninkrijken en van het Romeinse rijk en hun randgebieden'.

Een extra complicatie zullen we hier alleen kort noemen en niet verder behandelen. Het betreft *stijl*: het gebruik van culturele aanduidingen als 'Grieks', 'Romeins', 'Egyptisch', enzovoort om materiële cultuur stilistisch te benoemen en daarmee in culturele zin te plaatsen. Fundamenteel probleem hierbij is dat dit *etic* benamingen zijn die wel eens veel minder met *emic* percepties te maken kunnen hebben dan wij aannemen. Denk bijvoorbeeld aan de grote hoeveelheden *aegyptiaca* die in Romeins Italië in zwang waren, al dan niet verbonden met de zeer populaire cultus van de godin Isis (zie voor dit onderwerp ook de bijdrage van Simon Speksnijder in dit nummer). Deze worden door ons gekwalificeerd, gepubliceerd, gepercipieerd en geïnterpreteerd als 'Egyptisch'. Maar is dat een valide aanduiding voor, bijvoorbeeld, een Romeins beeld in classicistisch Griekse stijl van een gesyncretiseerde hellenistisch Egyptische godheid? Werd, met andere woorden, een dergelijk beeld door de contemporaine Romeinse beschouwer gezien als 'Egyptisch'? Dat is zeer de vraag, zoals een opmerking van Minucius Felix (geboren in Noord Afrika en werkzaam als advocaat in het Rome van de derde eeuw n.Chr.) over de Isis cultus treffend illustreert: 'Eens waren het Egyptische culten, maar nu zijn ze Romeins' ('Haec tamen Aegyptia quondam, nunc et sacra Romana sunt', *Octavius* 22,1)

Laten we, als afsluiting en ter illustratie, eens kijken naar een Romeinse provincie waar 'Romanisering' geacht werd op te treden:

²⁶ Tacitus' specifieke lezing van deze 'cultuurspreiding': door Romeinse *luxuria* wordt de daadkracht en vrijheidszin van de onderworpenen ondergraven, zodat het Romeinse gezag onaangetast zal blijven, werd vanzelfsprekend minder benadrukt door 'Romaniserings-ideologen'. Maar is ondertussen wel een waarschuwing dat we het antieke *discours* niet al te eindimensionaal dienen op te vatten.

Britannia. Het begrip Romanisering is namelijk voor het eerst voluit op die provincie toegepast en Britannia staat nog steeds centraal in het debat. Vóór de verovering van Engeland en Wales onder Claudius zouden die gebieden ‘Keltisch’ zijn geweest. Maar wat is dat? ‘Zuiver Keltisch’ bestaat niet buiten de esoterische boekwinkel. Nog afgezien van velerlei twijfels of ‘de Kelten’ als te isoleren groep eigenlijk wel bestaan, moet in ieder geval erkend worden dat de Britse eilanden in voortdurend contact met de buitenwereld stonden (de Kelten zelf waren ‘nieuwkomers’ van het vasteland).²⁷ Caesar was een eeuw vóór Claudius al overgestoken naar de Britse eilanden, en in de eeuw tussen Caesar en Claudius was het Mediterrane element daar gedurig sterker geworden. Maar ook voor Caesar langskwam, en zelfs al vóór Caesar Gallië veroverde, was Gallië niet geïsoleerd van de Mediterrane wereld, en de Britse eilanden waren dat niet van Gallië. Na de komst van Claudius’ troepen werd Engeland dus niet overspoeld door allemaal nieuwe cultuur. Veel was reeds bekend, maar er kwam nu veel meer van, en af en toe zat er iets tussen dat natuurlijk nog wel onbekend was. En daarna bleven regelmatig nieuwe dingen aanwaaien, christendom bijvoorbeeld.

Alles wat er binnenkomt kan je ‘Romeins’ noemen, maar dat betekent niet ‘uit de stad Rome’, en niet ‘Latijns’ en zelfs niet ‘uit Italië’. ‘Romeins’ is een onvoorstelbare hutspot, want de Romeinen zijn immers al drie eeuwen doende een imperium op te bouwen en dat heeft ook cultureel diepe sporen getrokken.²⁸ Wanneer bepaalde Keltische goden (waar dan de nadruk op gelegd wordt: ‘kijk, een inheemse god, ze houden toch maar mooi vast aan hun eigen cultuur’) na de Romeinse verovering op de Britse eilanden blijken te zijn ingevoerd vanuit Gallië, zijn die goden dan eigenlijk ‘Romeins’ en een verschijnsel van Romanisering? Ja, in zekere zin wel, maar ‘Romeins’ en ‘Romanisering’ krijgen zo wel een heel specifieke betekenis. Het zijn immers potentieel *alle* inwoners van het rijk in wier gezichtskring nu de Britse eilanden zijn komen te liggen. Daar kun je heen. Sommigen gaan ook, gedwongen of uit vrije wil.

De legioenen en hulpstroepen zijn een uiterst gemêleerd gezelschap. De Tuihanti (Twenten) aan de Muur van Hadrianus (genoemd naar de in

²⁷ B. Cunliffe, *Facing the Ocean. The Atlantic and its peoples, 8000 BC-AD 1500* (Oxford 2001), biedt een intrigerend lange termijn perspectief.

²⁸ Waarmee niet gezegd wil zijn dat zoiets als ‘Romeins’, in de zin van het zuivere, echte en ware, authentieke Rome, te vinden zou zijn vóór Rome gaat expanderen: Rome heeft wel degelijk een bepaalde eigenheid, maar die eigenheid is ook al een product van culturele interactie (waar andere Italische volken, Etrusken, Grieken en Karthagers aan hebben bijgedragen).

Spanje geboren, in Rome opgegroeide, veelbereisde grecofiele en egyptomane keizer die zelf in Britannia langskwam) bidden tot hun godinnen, de *Alaisiagai*: Beda en Fimmilena.²⁹ In dezelfde contreien begraaft Barates uit Palmyra (in Syrië) zijn vrouw, ooit zijn Britse slavine, en laat een luxe grafsteen maken in wat wel een Palmyreense stijl genoemd wordt, maar met een Latijnse inscriptie.³⁰ Voor de zekerheid staat daar wel nog een verkorte Semitische tekst onder, in Palmyreens schrift. Kon je in Northumberland Palmyreense steenhouders vinden die voor Palmyreense *expats* werkten? Of een lokale steenhouwer die zich het Palmyreens idioom eigen had gemaakt? Is het dan nog wel een Palmyreense stijl? Moeten we niet van Britanno-Palmyreens spreken? Denk ook aan wat hier boven is opgemerkt over de complicaties omtrent het gebruik van het begrip stijl. En voor wie is de Palmyreense tekst op de grafsteen? Voor diezelfde *expats* die langskomen en wier Latijn nog wat te wensen overlaat? Het doet denken aan het geharrewar of bandra-beat uit de Engelse Midlands nu Indiase of Britse muziek is, of allebei of geen van beide, of typisch Manchesters. De lijst van 'uitheemse cultuurdragers' in Britannia is ondertussen een lange lijst: een Griekse priesteres van de Foenicische Herakles, kooplieden uit Keulen, Griekse artsen, Thracische ruiters, eliteleden uit de hoofdstad, nog een Syrische Barates, die vaandels maakt voor het leger.³¹ En zo door, terwijl we moeten beseffen dat we maar een minieme fractie van de bevolking gedocumenteerd hebben.

²⁹ *Roman Inscriptions in Britain* 1593; in *RIB* 1576 heten de *Alaisiagae* Baudihillia en Friagabis. Zelfs de ene Twent is de andere niet. De inscripties, uit Vercovicium (Housesteads) worden gedateerd in de derde eeuw; in die periode waren er ook troepen uit Tongeren, Friezen en 'Germanen' gelegerd. Gezien de goden die deze troepen eren, waren er ook in deze periode soldaten in opgenomen geronseld in de oorsprongsgebieden (dus niet, of niet alleen, in Britannia zelf). Het is überhaupt instructief om de godenwereld van zo'n enkel fort langs te lopen; voor Vercovicium hebben we (naast de *Alaisiagai*) Cocidius, Silvanus Cocidius, 'de goden en godinnen volgens het orakel van Apollo te Klaros' (Klaros in Klein-Azië), Hercules, Jupiter Optimus Maximus, Mars, Mars Thincsus, Victoria, de Matres, Sol Invictus Mytras/Mithras, Sol Herion, Hueteris/Huitris, de Veteres, het Numen van de keizer, de Genius van de plaats. Een spannend mengsel van van alles.

³⁰ *RIB* 1065 Arbeia (South Shields).

³¹ Priesteres Diodora: *RIB* 1129 Corstopitum (Corbridge); Keulse kooplieden: P. Stuart en J.E. Bogaers, *Nebalennia. Römische Steindenkmäler aus der Oosterschelde bei Domburg* (Leiden 2001); Griekse artsen: bijvoorbeeld *Journal of Roman Studies* 59, 235 (altaar voor Asklepios), of *RIB* 2446.21 (een oculisten-stempel); Thracische ruiters: bijvoorbeeld Longinus zoon van Sdapezematygus, uit Serdica (Sofia), *RIB* 201 Camulodunum (Colchester); eliteleden: vele officials, zie A.R. Birley, *The fasti of Roman Britain* (Oxford 1981); Barates: *RIB* 1171 Corstopitum (Corbridge).

Het bestaan van het Romeinse rijk leidde tot troepenbewegingen, reizende bestuurders, handelsverkeer, pelgrimage, toerisme, migratie. Cultuur reist mee. Je kunt dat ‘Romeinse cultuur’ noemen, maar dan alleen in de zin dat het de cultuur/de culturen van het Romeinse rijk betreft. Een cultuurmix, die niet overal hetzelfde is (Gallië is niet hetzelfde als Egypte of Syrië, maar Gallië is ook niet Hispania of Britannia). In ieder geval was er sprake van een heleboel cultuurcontact, met alle acculturatie van dien, namelijk: veel integratie en daarmee een groeiend keuzerepertoire, maar ook fusie, dus allerhande hybridisering.³² Soms wordt iets van die acculturatie door Rome bewust geïnstigeerd (wie dienst neemt in het leger moet Latijn leren, en lezen en schrijven; de keizercultus moet een plekje krijgen; enzovoort³³); maar een groot deel (het merendeel?) gebeurt gewoon. We moeten ons geen zand in de ogen laten strooien door het Romeinse discours, waarin veelvuldig de rol van Rome als vanzelfsprekend leidend wordt beschreven, ook op cultuur- of acculturatievlak. Dat is gekoppeld aan een lofzang op Rome’s tradities: haar onveranderlijke normen en waarden. De Griekse historicus Polubios zag de werkelijkheid achter al deze ideologische rookgordijnen: ‘Geen volk is ooit zo bereid geweest te veranderen en over te nemen wat elders beter is, dan de Romeinen’.³⁴ En, kunnen we toevoegen, te faciliteren dat alle anderen binnen hun rijk dat ook deden. Natuurlijk, de een doet blijmoedig mee en de ander biedt verzet, er zijn kosmopolitische oorden en er zijn ‘achtergebleven gebieden’ (context, niets zonder context!). En er is een chronologie: niet alle ingrediënten van de hutspot arriveren op hetzelfde moment, niet alle ingrediënten weten zich blijvend te handhaven. Alles is in een flux.

³² In Brocolitia (Carrowburgh) zijn wijdingen gevonden voor de ‘importgoden’ Fortuna, Minerva en Mithras, maar de soldaten en hun superieuren, van verschillende nationaliteiten, hadden in hun repertoire ook Coventina, een strikt locale bronnimf, die zich in een forse populariteit mocht verheugen. ‘Coventina’s Well’ voegt zich moeiteloos in een reeks bekende ‘Keltische’ bronheiligdommen. Maar de inscripties zijn in het Latijn, en Coventina wordt Nimpha en Dea Nimfa (sic) genoemd, en afgebeeld als een klassieke Mediterrane nimf (min of meer): integratie, fusie. Zie L. Allason-Jones en B. McKay, *Coventina’s well* (Oxford 1985).

³³ Wie aan ‘cultuurspreiding’ doet, zit met de paradox dat spreiden ook ‘aanlengen’ met zich meebrengt: wat je als een superieure verworvenheid aan de ander brengt, wordt eventueel door de ander opgenomen, misschien zelfs in grote dank aanvaard, én veranderd. En vervolgens eventueel teruggeëxporteerd.

³⁴ 6.25.8-11. In een bespreking van de aanpassing van Romeinse bewapening en strijdwijze aan Griekse voorbeelden. Weer die Grieken waar de Romeinen zoveel van opstaken, maar die ze zo graag als *graeculi*, Griekjes, in een hoek zetten. Een Grieks standpunt kan dan verhelderend werken.

Het acculturatieproces zelf en de resulterende culturele identiteiten zijn *dynamisch*, cultuur is dynamisch. Dat geldt natuurlijk niet alleen voor Britannia, de Nederlandse culturele identiteit of identiteiten is/zijn al evenzeer dynamisch. De aanname van een vaste, onveranderlijke Nederlandse identiteit, of van bepaalde onveranderlijke kernelementen in zo'n identiteit, is een ideologische constructie die moet dienen als wapen voor degenen die de dynamiek, en de richting waarin de veranderingen gaan, afwijzen. Ze voeren een vruchteloze strijd. Een weinig studie van de hellenistische koninkrijken – want daarvoor valt een weliswaar heel ander, maar toch vergelijkbaar verhaal te vertellen – of het Romeinse rijk zou ze tot dat inzicht kunnen brengen.