

Universiteit Antwerpen
Faculteit Sociale Wetenschappen
Academiejaar 2016 - 2017

MASTERPROEF

**NAAR EEN ONBEGRENSDE VERBEELDING?
SYMBOLISCH GRENSWERK EN IDENTITEITSWERK BIJ VLAAMSE MOSLIMJONGEREN**

Imane Kostet
Master in de Sociologie

Promotor: Prof. Dr. G. Verschraegen

Medebeoordelaar: Prof. Dr. N. Clycq



Masterproef voorgelegd met het oog op het behalen van de graad van Master in de Sociologie

De Twijfelaar

Telkens als het ons
Voortkwam dat we het antwoord op een vraag hadden gevonden,
Trok een van ons aan de muur het touwtje los van de oude
Opgerolde Chinese prent, zodat ze omlaag kwam en
Zichtbaar werd de man op de bank die
Zo erg twijfelde.

Ik, zegde hij ons,
Ben de twijfelaar. Ik twijfel eraan of
Het werk geslaagd is dat jullie dagen opgeslokt heeft.
Of wat jullie gezegd hebben, ook slechter gezegd, nog voor iemand iets waard zou zijn.
Of jullie het toch goed gezegd hebben en niet misschien
De waarheid vertrouwd hebben van wat jullie gezegd hebben.
Of het niet meerduidig is, van iedere denkbare fout
Dragen jullie de schuld. Het kan ook te eenduidig zijn
En de tegenspraak uit de dingen bannen; is het te eenduidig?
Dan is wat jullie zeggen onbruikbaar. Jullie ding is levenloos dan.
Staan jullie echt in de stroom der gebeurtenissen? In eenklank met
Alles wat in wording is? Zijn *jullie* nog in wording? Wie zijn jullie? Tegen wie spreken jullie?
Wie heeft baat bij wat jullie zeggen?
En, tussen haakjes:
Blijf je er ook nuchter bij? Kun je het 's ochtends lezen?
Hangt het ook samen met iets wat er al is? Werden de zinnen
Die voor jullie gezegd werden, gebruikt, op zijn minst weerlegd?
Is alles bewijsbaar?
Door ervaring? Door welke?
Maar bovenal
Altijd opnieuw boven al de rest: hoe wordt gehandeld?
Als geloofd wordt wat jullie zeggen? Bovenal: hoe wordt gehandeld?

We rolden weer omhoog de twijfelende
Blauwe man op de prent, bekeken elkaar en
Begonnen van voren af aan.

Bertolt Brecht (in Stassijns & Strijtem, 1998, p. 127)

Voorwoord

Het schrijven van een masterproef is voor een twijfelaar geen eenvoudige opdracht. Theoretische stellingen, empirische observaties en zelfs de onschuldigste zinsconstructies blijven je achtervolgen met aanhoudende vragen over de betrouwbaarheid, validiteit en performativiteit van je eigen woorden. Desondanks – en zo zal elke twijfelaar beamen – is het een aangenaam onderzoeksproces als je kan steunen op mede-twijfelaars. Mijn dank gaat uit naar al deze kritische bondgenoten die me hielpen door voortdurend vraagtekens achter mijn zinnen te plaatsen.

Graag dank ik professor Gert Verschraegen voor de begeleiding van deze studente die vaak door de bomen het bos niet meer zag. Zonder zijn literatuursuggesties, scherpe analyses en pertinente vragen was dit eindresultaat wellicht minder kwalitatief geweest. Zijn terechte twijfels over mijn soms ‘stellig’ geformuleerde zinnen, brachten me steeds terug naar mijn veel oprechtere verwondering. Zijn sterke betrokkenheid bij dit werk stimuleerde mijn sociologische verbeeldingskracht.

Liza dank ik om mee te twijfelen over preposities en zinsbouw wanneer mijn taalvaardigheid onder de werkdruk leed. Als gepassioneerde informaticastudente begreep ze mijn passie voor de sociologie als geen ander. Ihsan, Mariam en Kadi voor de onvoorwaardelijke steun en het vertrouwen dat ze steeds in me stellen. Motief vzw voor het uitlenen van de methodiekendoos en Ariadne voor het delen van haar ervaring.

Aan mijn ouders geef ik een dankbare zoen op beide wangen. Zij zagen mijn studies zoals ze hun eigen migratiebeweging zagen: een opwaartse stap in het leven waarvoor je ook een beetje afscheid moet nemen. Ik nam vooral afscheid van oude ideeën en valse zekerheden. In dit leer- en bewustwordingsproces voel ook ik mij een eeuwige migrant. Nooit helemaal thuis in het eigen denken.

Een bijzonder woord van dank gaat uit naar alle respondenten die zich in al hun kwetsbaarheid alsnog openstelden. Hun kritische vragen over sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar moslimjongeren, stimuleerden mij voortdurend te reflecteren over mijn eigen opstelling. Door hen besepte ik steeds weer dat woorden zorgvuldig gekozen moeten worden. Zelfs een bescheiden masterproef kan ingrijpen in de sociale werkelijkheid. Al is het maar een invloed op het eigen denken en handelen.

Imane Kostet

Abstract

Islamophobia is steadily increasing in the western world. Against the background of international conflicts and terrorist attacks ‘in the name of Allah’, many Flemish natives perceive the Muslim population as a threat to our society. At the same time, research shows that Islam serves as an important identity marker for Muslim youth. Despite the stigma, the Islam and the ‘*ummah*’ are crucial emblems in their identity construction. Hence, they engage in ‘identity’ and ‘boundary work’ to reduce this ‘spoiled identity’ as earlier studies have shown. Contributing to this research area, we analyse in this study how Moroccan-Belgian youth draw boundaries around their Muslim identity to rebut racist and islamophobic beliefs. Drawing on fourteen in-depth interviews we show how (1) they blur and expand boundaries by emphasizing a moral universalism; (2) contract boundaries by distinguishing ‘real’ Muslims from ‘unauthentic’ ones; and (3) try to reevaluate their identity by showing off good behaviour. Additionally, (4) some of them claim the ‘Belgian identity’ while most others do not.

Keywords: boundary making, identity work, social identity, Muslim youth, religion, islamophobia, social exclusion, spoiled identities

Inhoudstafel

1	INLEIDING	1
2	SOCIALE IDENTITEIT	4
2.1	Sociale groepen	6
2.2	Symbolisch grenswerk	8
3	RELIGIEUZE IDENTITEIT	12
3.1	Religieuze identiteitsconstructie en identificatie	13
3.2	Religiositeit en symbolische religie	14
3.3	De oemma-al-islamiyya	16
4	STIGMATISERING EN IDENTITEITSWERK	18
5	METHODOLOGISCH KADER	21
5.1	Dataverzameling	21
5.1.1	<i>Marokkaans-Belgische moslimjongeren in Vlaanderen</i>	21
5.1.2	<i>Steekproef</i>	23
5.1.3	<i>Onderzoeksmethoden en vragenlijst</i>	25
5.2	Data-analyse	26
6	RESULTATEN	28
6.1	De religieuze- en etnische identiteit als identity markers	28
6.1.1	<i>De islam als moreel kompas</i>	29
6.1.2	<i>God als Beschermende Vriend</i>	32
6.2	De ongewenste kinderen van Vlaanderen: stigmatisering en uitsluiting	33
6.2.1	<i>Bedreigd in de openbare sfeer</i>	33
6.2.2	<i>Voorwaardelijke contacten met niet-moslims</i>	36
6.2.3	<i>Structureel racisme, discriminatie en etnische profilering</i>	37
6.3	Identiteits- en grensprocessen	40
6.3.1	<i>Universalisme: moraliteit als boundary marker</i>	40
6.3.2	<i>Verengen van particuliere grenzen: authentieke en hypocriete moslims</i>	46
6.3.3	<i>'Keeping up the appearance' als passieve da'wa</i>	48
6.3.4	<i>Voor gesloten grenzen? Marokkanen of Marokkaanse Belgen</i>	51
6.4	Thuisland in de verbeelding	53
7	DISCUSSIE	56
7.1	Beperkingen en aanbevelingen	58
7.2	Algemeen besluit	60

LITERATUUR	62
BIJLAGEN	72
Bijlage 1: Vragenlijst.....	72
Bijlage 2: Uitleg methode ‘Licht en Duisternis’	78
Bijlage 3: Uitleg methode ‘Cultuur en/of islam?’	81
Bijlage 4: Overzicht respondenten.....	83

1 Inleiding

Wij behoren tot een generatie die zich ervan bewust is dat 30 procent van haar generatiegenoten werkloos is, dat 50 procent van haar 'soortgenoten' onder de armoedegrens leeft, en dit verhaal, deze realiteit, als een voortdurende verantwoordelijkheid draagt. Wij behoren tot een generatie die zich niet kan, noch wil, ontdoen van haar sociale achtergrond, van haar gemeenschap, van haar geschiedenis, van haar identiteit (Fadil et al., 2008, z.p.).

In augustus 2016 lanceert het Minderhedenforum een gecontesteerde affiehecampagne. Op de affiches staan Vlamingen met een migratieachtergrond naast de slogan: 'Ik ben Vlaming. Mag ik ook fier zijn?' De campagne wordt gevoerd naar aanleiding van de racistische reacties op sociale media na het quadongeluk van de 15-jarige Ramzi uit Genk. Nadat verschillende media over het overlijden van deze jonge Vlaming berichten, ontstaat een tsunami van haatdragende opmerkingen. De jongen met Marokkaanse roots een 'Vlaming' noemen, is voor velen een brug te ver. De vijandigheid en het racisme roepen politieke verontwaardiging op, maar verontwaardiging is volgens het Minderhedenforum en verschillende opiniemakers niet genoeg om het structureel probleem van racisme aan te pakken (Sadri, 2016; Svg, 2016).

Islamofobie en racisme nemen sinds decennia immers in sterke mate toe. De oliecrisis van 1973, De Iraanse Revolutie, de zaak Rushdie en later ook de aanslagen op de Twin Towers leiden tot de dominante overtuiging dat de islam een bedreiging voor onze 'democratische samenleving' vormt (Kivisto, 2014; Said, 2008). De electorale winst eind jaren 1980 van het Vlaams Blok (later Vlaams Belang) is hier een van de gevolgen van. De partij breekt enkele jaren na elkaar door met een uiterst racistische campagne bij lokale, federale en Europese verkiezingen. Vanaf ongeveer dit moment wordt de zwakke maatschappelijke positie van etnisch-culturele minderheden niet meer gezien als een sociaal-economisch probleem, maar als het gevolg van hun 'achtergestelde' cultuur en religie. Er worden etnische, culturele en religieuze grenzen getrokken tussen 'autochtonen' en 'allochtonen'. Autochtonen zijn van 'hier', allochtonen komen van 'elders'. Minderheden worden uit de verbeelde gemeenschap der Vlamingen weggedacht. Met zijn *'Clash of civilizations'* wijst Samuel Huntington in de jaren 1990 bovendien op de zogenaamd onverzoenbare tegenstelling tussen de 'westerse' en 'islamitische' beschaving. Opinie- en beleidsmakers nemen deze taal over en verklaren de multiculturele samenleving failliet. De symbolische grenzen verharderen. Islamofobie en racisme worden geïnstitutionaliseerd (Arnaut et al., 2009; Blommaert, 2011; De Raedt, 2004; Fadil & Kanmaz, 2009; Sunier, 2005).

Tegelijkertijd wijst onderzoek uit dat de religieuze identiteit van moslims ondanks deze stigmatisering steeds belangrijker wordt. De islam vormt als het ware een 'identiteitsvormende factor' (Beaman, 2015; Kanmaz, 2002a). Hoewel onderzoek schaars is, lijkt er een positief verband tussen religiositeit en sociale uitsluiting te zijn. Naarmate mensen zich meer uitgesloten voelen van de samenleving, zoeken ze steun in de religie (Aydin, Fischer, & Frey, 2010). Daarnaast dient de 'oemma', de wereldwijde moslimgemeenschap, als buffer tegen toenemende islamofobie (Ysseldyk, Matheson, & Anisman, 2010). Deze vaststelling doet de vraag rijzen hoe moslims deze essentiële identiteit rijmen met een uiterst negatieve beeldvorming. Volgens de sociale identiteitstheorie willen individuen immers dat de externe toeschrijving consistent is met hun zelfbeschrijving (Killian & Johnson, 2006). Erving Goffman (1974) stelt dat individuen die geconfronteerd worden met gestigmatiseerde identiteiten actief 'identiteitswerk' verrichten om de perceptie van anderen positief te beïnvloeden. Ze ontwikkelen strategieën om de eigen identiteit te 'zuiveren' van stigma's. Door middel van symbolisch grenswerk herdefiniëren minderheidsgroepen bijvoorbeeld wie tot de in- en wie tot de uit-groep behoort (Wimmer, 2013). Deze grens- en identiteitsprocessen worden voornamelijk bestudeerd binnen de etnische studies (Barth, 1998; Lamont & Mizrachi, 2012; Wimmer, 2008), maar onderzoek naar religieus grenswerk bij Vlaamse moslimjongeren is relatief schaars. Nochtans speelt religie een belangrijke rol in identitaire onderhandelingsprocessen en grenswerk. Onderzoek wijst bijvoorbeeld uit dat religieuze groepen actief gebruik maken van morele religieuze waarden om enerzijds de eigen identiteit te herwaarderen en anderzijds verbondenheid te zoeken met de dominante groep (Lamont & Mizrachi, 2012).

Dit onderzoek tracht tegemoet te komen aan deze tekortkoming door het inzicht in de rol van religie in identiteits- en grensprocessen te vergroten. Aan de hand van veertien diepte-interviews analyseren we het samenspel tussen externe categorisatie en actief identiteitswerk bij Marokkaans-Belgische moslimjongeren van de tweede en derde generatie in Vlaanderen. Terwijl moslimjongeren de negatieve beeldvorming willen doorbreken door te stellen dat de 'zuivere islam' intrinsiek goed is (de Koning, 2008), worden de media vandaag gedomineerd door groeperingen die aanslagen plegen in de naam van diezelfde islam. Dit maakt de context voor moslims uiterst complex. De moslimidentiteit wordt uitgedaagd en belaagd vanuit verschillende hoeken. Om deze spanning te bestuderen, luidt onze onderzoeksvraag: 'Hoe construeren en deconstrueren Marokkaans-Belgische moslimjongeren hun islamitische deelidentiteit in een context van toenemende islamofobie en intragroepsconflicten?' We verwachten dat moslimjongeren hun zelfwaarde beschermen door actief grenzen te trekken rond hun persoonlijke identiteit enerzijds en rond de oemma anderzijds.

In wat volgt bespreken we in het volgende hoofdstuk de theoretische concepten van sociale identiteit. We staan stil bij de definitie van sociale (groeps)identiteiten en schetsen daarnaast hoe sociale identiteiten geconstrueerd worden door middel van ‘symbolisch grenswerk’. We vertrekken van een interactionele benadering. Hoe moslimjongeren zichzelf definiëren is niet enkel afhankelijk van hun zelfbeschrijving maar ook van externe toeschrijving. Vervolgens bediscussiëren we in hoofdstuk drie religieuze identiteit en religieuze identiteitsconstructie. We bespreken verschillende vormen van geloofsuiting en maken een onderscheid tussen ‘religiositeit’ en ‘religieuze identificatie’. We bekijken ook welke rol de oemma in deze religieuze identificatie speelt. In het vierde hoofdstuk staan we stil bij stigmatiserings- en etiketteringsprocessen. Vertrekkend van Goffman’s *‘spoiled identities’* proberen we zo dieper inzicht te verkrijgen in identiteits- en grensprocessen. In het vijfde hoofdstuk lichten we het methodologische kader van dit kwalitatief onderzoek toe, en in hoofdstuk zes bespreken we uitgebreid de resultaten van de veertien semi-gestructureerde interviews. Dit hoofdstuk is ingedeeld in vier onderdelen. Eerst staan we stil bij hoe de respondenten hun religieuze- en etnische identiteit vormgeven. Vervolgens beschrijven we hoe de respondenten zichzelf percipiëren als ‘ongewenste kinderen van Vlaanderen’. Hoewel onze respondenten geboren en getogen zijn in Vlaanderen voelen ze zich omwille van hun religieuze identiteit bedreigd in de openbare sfeer, niet erkend door de dichte omgeving en krijgen ze te kampen met structureel racisme, discriminatie en etnische profilering. In een volgend deel bekijken we welke impact deze stigmatisering heeft op identiteits- en grensprocessen. We behandelen de meest voorkomende strategieën die respondenten gebruiken om hun gestigmatiseerde identiteiten te ontdoen van de stigma’s en staan kort stil bij hun toekomstaspiraties. Ten slotte eindigen we in hoofdstuk zeven met een discussie, bespreken we de beperkingen van dit onderzoek en doen we enkele aanbevelingen voor verder onderzoek.

2 Sociale identiteit

Ieder gezin vindt zijn leden uit. De ouders, de kinderen, en geeft ieder van hen een verhaal, een karakter, een lotsbestemming, zelfs een taal. Met hoe ik werd uitgevonden ging iets mis. Ik paste nooit helemaal in de wereld van mijn ouders en mijn vier zusters. Of dat nu kwam doordat ik mijn eigen rol niet begreep of dat er werkelijk iets mis was in mijn diepste wezen werd me gedurende het grootste deel van mijn jeugd nooit helemaal duidelijk (Said, 2009, p. 15).

Over identiteit is al veel inkt gevloeid. Al sinds de vroege geschiedenis buigen verschillende filosofen zich over de tijdloze vraag naar het bestaan van identiteit. Een eindeloze zoektocht naar ‘het zelf’ levert heel wat literatuur maar weinig antwoorden op. Integendeel. Als de jacht op identiteit ons één ding leert, is het dat ze altijd al een raadselachtig begrip is geweest (Verhaeghe, 2012; Weyns, 2004). Nochtans wordt met deze term verwezen naar verschillende en soms zelfs tegenstrijdige ideeën. Zo wordt identiteit vaak herleid tot afgelijnde nationale, culturele en linguïstische aspecten die naast of zelfs tegenover elkaar staan (Burke, 2003; Jenkins, 1996). Wie van dit enge identiteitsconcept uitgaat, dagen we graag uit om ballingschapliteratuur¹ te lezen. Voorbij de afgelijnde grens tussen ‘wij’ en ‘zij’ bevindt zich immers het territorium van de ballingen, de ontheemden en de vluchtelingen: zij die nergens lijken toe te behoren. Beroofd van cruciale aspecten als een vaderland, moedertaal en burgerschap verliest ook identiteit voor de balling haar zogenaamd vanzelfsprekende betekenis (Burke, 2003; Said, 2012). In een ontmoeting met Mahmoud Darwish (2009) zegt de ontheemde Edward Said:

I am from there and I am from here. I am not there and I am not here. I have two names, which meet and part, and I have two languages. I forget which of them I dream in. (...) So I do not quite identify myself, lest I ruin it (pp. 88-89).

Als identiteit samenhangt met nationale, culturele en linguïstische grenzen, kan de balling dan nog spreken van een identiteit? Of is zijn identiteit slechts bezet en misschien zelfs verloren? Hoe zit het met de ontheemden? Zoals Said toont is identiteit vooral een enorm complex begrip. Dat maakt een bescheiden definiëring onontbeerlijk.

¹ Onze hoofdstukken beginnen telkens met een citaat van een auteur in ballingschap. Ballingschap is hier een *metaforische* situatie. Zoals Edward Said (1995) stelt gaat het over: “degenen die overhoop liggen met de gemeenschap waarin ze leven en die derhalve wat betreft privileges, macht en aanzien ballingen zijn” (p. 71). We leiden deze masterproef in met een gedicht van Bertolt Brecht. Brecht was een Duits dichter die zowel metaforisch als letterlijk in ballingschap leefde. Nadia Fadil et al. (H1) schrijven in 2008 een opiniestuk waarin ze de structurele uitsluiting van etnisch-culturele minderheden aankaarten. Ze verzetten zich tegen een beleid gericht op assimilatie. Edward Said was een Palestijns-Amerikaanse literatuurwetenschapper en balling, bekend om zijn werk binnen de postkoloniale studies. De overige - al dan niet metaforische - ballingen bespreken we in het hoofdstuk zelf.

Identiteit is een relationeel concept. Het verwijst niet enkel naar specifieke kenmerken van een individu (lichamelijk, cultureel, religieus, sociaal-economisch, ...), maar eveneens naar hoe het individu beïnvloed en gepercipieerd wordt door zichzelf en de sociale omgeving (Burke, 2003; McCall, 2003). Peter J. Burke en Judy Tully (1977) definiëren identiteit als: “a set of ‘meanings’ applied to the self in a social role or situation defining what it means to be who one is” (p. 837). Identiteit bestaat uit verschillende rollen die een individu kan aannemen, bijvoorbeeld de rol van moeder, student, werknemer en vriendin. Elke rol gaat gepaard met rolverwachtingen die worden geleerd en geïnternaliseerd uit gedeelde culturele kennis en sociale relaties. Identiteit is in die zin de betekenis die zowel het individu zelf als significante anderen toekennen aan verschillende rollen (Burke, 2003; Deschamps, 2010; Jenkins, 1996; Killian & Johnson, 2006). Doordat deze betekenis – en dus identiteit – tot stand komt in de sociale interactie, spreekt Richard Jenkins (1996) van ‘sociale identiteit’.

Doordat persoonlijke identiteit verweven is met de sociale omgeving, is het volgens de grondleggers van het symbolisch interactionisme continu in beweging. Zowel individuele identificatie als externe toeschrijving zijn sociaal veranderlijk waardoor een identiteit nooit vaststaat (Killian & Johnson, 2006). Identiteit kan enkel begrepen worden als een proces: het is meer een kwestie van iemand worden dan van iemand ‘zijn’ (Jenkins, 1996; Peek, 2005). Elke context speelt in op de zelfidentificatie van een individu. Zora Neale Hurston (2015) beschrijft dit voortreffelijk in haar welbekende essay met de woorden: “I remember the very day that I became colored” (p. 3). Hoewel Hurston als Afro-Amerikaanse geboren is met de uiterlijke kenmerken van een ‘*person of color*’, voelt ze zich pas echt zwart als ze in een school terechtkomt met voornamelijk witte kinderen: “I was now a little colored girl. I found it out in certain ways. In my heart as well as in the mirror” (p. 3) Omdat ze als ‘*colored*’ wordt gepercipieerd, gaat ze zichzelf ook zo voelen. Ze wordt gekleurd.

Individen kunnen zichzelf bovendien identificeren met meerdere sociale rollen. Dit maakt identiteit meervoudig. Iemand kan zich tegelijkertijd Belg, man, Vlaming, muziek liefhebber en moslim voelen. Aandacht voor deze doorsnede van verschillende identiteiten vinden we reeds terug in klassieke sociologische literatuur. Georg Simmel stelt in ‘*The intersection of social circles*’ dat de samenleving een grote cirkel is waarbinnen zich steeds kleiner wordende cirkels vormen die elkaar doorkruisen. De term ‘intersectionaliteit’ wordt vanaf eind jaren 1980 gebruikt in de vrouwenstudies om meervoudige uitsluiting op basis van gender, klasse, etniciteit en leeftijd aan te kaarten. Het concept krijgt nu eveneens een meer dynamische betekenis: een individu heeft niet enkel meerdere identiteiten die elkaar doorkruisen, maar de intersecties van die identiteiten spelen actief op elkaar in. Zo kan de combinatie van bepaalde identiteiten iemand meer of minder kwetsbaar maken (Stoetzler, 2016). Een

individue kan op basis van een deelidentiteit behoren tot de dominante groep en op basis van een andere identiteit tot de gedomineerde groep. Een witte vrouw behoort in dat opzicht op basis van haar etnische identiteit tot de dominante groep en op basis van haar gender tot de gedomineerde groep. Daarnaast zijn er mensen die op basis van verschillende deelidentiteiten behoren tot de gedomineerde groep (een niet-witte, lesbische vrouw uit een lagere sociale klasse) of juist volledig behoren tot de dominante groep (een witte, heteroseksuele man uit de midden- of hogere klasse). De combinatie van deze verschillende achtergronden bepalen iemands maatschappelijke positie (Davis, 1983; Delphy, 2015).

Amin Maalouf (2001) benadrukt dat deze verschillende deelidentiteiten altijd een onlosmakelijk geheel vormen. We hebben niet zozeer 'meerdere identiteiten' maar één 'meervoudige identiteit' die bestaat uit verschillende aspecten of deelidentiteiten. Hoewel al deze deelidentiteiten een functie vervullen, is het concept van 'saillantie' hier van belang. Individuen kennen onder invloed van verschillende factoren een grotere betekenis toe aan bepaalde deelidentiteiten of benadrukken ze sterker naar de buitenwereld toe. Volgens Maalouf is dit vaak de identiteit die het sterkst bedreigd wordt. Wanneer Darwish "*Write down, I am an Arab!*" schrijft in zijn geprezen gedicht '*Identity Card*', moet dit vooral gelezen worden vanuit zijn minderheidspositie als Palestijn in ballingschap. Dat hij na dit gedicht wordt uitgeroepen tot 'de poëet van het volk' laat weinig aan de verbeelding over (Mena, 2009). Ook met betrekking tot identiteitsconstructie bij moslimjongeren is dit concept belangrijk. Zoals we later in dit onderzoek zullen zien, tonen verschillende studies aan dat een groot aantal moslimjongeren met een Marokkaanse migratieachtergrond vooral waarde hecht aan de islamitische identiteit (Ketner, 2009; Maliepaard & Phalet, 2012; Peek, 2005).

2.1 Sociale groepen

Om het belang van identiteit beter te begrijpen, dienen we eveneens stil te staan bij de sociale groepsidentiteit. Een sociale groep wordt vaak gedefinieerd aan de hand van algemene categorieën zoals leeftijd, geslacht of nationaliteit, maar volgens de sociale identiteitstheorie verwijst het eveneens naar rollen en sociale posities (Deschamps, 2010). Een sociale groep kan je definiëren als:

(...) a collection of individuals who perceive themselves as members of the same social category. This self-categorization (Turner, Hogg, Oakes, Reicher, & Wetherell, 1987; Turner, Oakes, Haslam, & McGarty, 1994) subsequently promotes perceptions of one's social environment as consisting of an in-group (in which the individual holds membership) and various out-groups (of which the individuals is not a member) (Ysseldyk et al., 2010, p. 61).

Een groep bestaat uit twee of meerdere individuen die een gemeenschappelijke sociale identiteit met elkaar delen of die zichzelf als lid van dezelfde sociale groep zien. Deze collectieve waarneming van een sociale eenheid volstaat volgens John Turner (2010) om te handelen als een sociale groep. Groepsidentiteiten benadrukken gelijkenissen tussen de leden van een in-groep die – al naargelang de specifieke groep – duidelijk afgebakend, vaag of imaginair kunnen zijn maar steeds tegenover een ‘uit-groep’ staan (Jenkins, 1996).

Aangezien groepsidentiteiten ontstaan in de interactie wordt er een onderscheid gemaakt tussen een sociale ‘groep’ en een sociale ‘categorie’. Individuen die zich met elkaar identificeren vormen een sociale groep. De groepsleden herkennen elkaar als ‘lid’, ook als ze elkaar persoonlijk niet kennen, denk maar aan bachelorstudenten die in hetzelfde jaar zitten. Door de groeps grootte kennen ze elkaar niet allemaal persoonlijk, maar omdat ze in dezelfde omgeving vertoeven (aula, universiteit), herkennen ze elkaar wel als ‘medestudent’. Een sociale categorie daarentegen wordt toegeschreven door significante anderen. De groep wordt als het ware gecategoriseerd. Deze categorie kan aansluiten of contrasteren met de zelfdefinitie van de sociale groep. Aangezien individuen niet zelf kiezen om gecategoriseerd te worden, kan het voorkomen dat ze zich niet eens bewust zijn van de categorie die ze toegeschreven krijgen. Aan de andere kant kan een individu een sociale categorisatie dermate internaliseren dat het deel wordt van zijn zelfconcept (Deschamps, 2010; Jenkins, 1996; Turner, 2010).

Externe categorisatie is inherent verbonden met machtsverhoudingen. De sociale realiteit wordt anders geconstrueerd en gepercipieerd naargelang de sociale positie van individuen en groepen in de samenleving. Bepaalde groepen hebben meer macht dan anderen om hun beeld van de sociale werkelijkheid en classificaties op te leggen. Kwetsbare groepen hebben doorgaans minder macht om zich hiertegen te verzetten. Dominante groepen hebben in die zin de middelen om te bepalen wat in de samenleving als ‘normaal’ en wat als ‘afwijkend’ of ‘problematisch’ wordt gezien (Clycq, 2014; Dahinden & Zittoun, 2013). De hiërarchische relatie tussen etnische groepen wordt bijvoorbeeld bestudeerd aan de hand van de ‘whiteness’-theorie. Witheid is het idee dat een bepaalde (witte) groep vanzelfsprekend toegang heeft tot bepaalde privileges (*white privilege*) en sociale rechten. Deze witte privileges zijn zodanig geïnternaliseerd dat ze nog nauwelijks worden bevestigd. Ze bevestigen dominante structuren daarom voortdurend (Clycq, 2014; Sullivan, 2006).

2.2 Symbolisch grenswerk

Identiteit wordt geconstrueerd doorheen processen van identificatie en separatie. Mensen worden wie ze zijn door zich enerzijds te identificeren met hun sociale omgeving en zich anderzijds van die omgeving te onderscheiden (McCall, 2003; Verhaeghe, 2012). Identiteit draait zowel om wie je bent als om wie je niet bent. Cultuurtheoreticus Stuart Hall (2003) stelt dat identiteit geconstrueerd wordt doorheen verschillen. Een individu definieert zichzelf door zich te onderscheiden van wie of wat hij niet is, door zich te ‘disidentificeren’. Burke (1980) spreekt van ‘identiteiten’ en ‘contra-identiteiten’.

Ook groepsvorming is een sociaal proces van differentiatie en sluiting (Lamont & Mizrahi, 2012). Sociale groepen worden niet alleen afgebakend op basis van gelijkenissen, maar tevens door het definiëren van verschillen met andere groepen. Inclusie vergt altijd exclusie of een ‘wij-zij-denken’ zoals in de volksmond luidt. Groepsconstructie verschilt niet fundamenteel van de persoonlijke identiteitsconstructie (Jenkins, 1996). Het uitgangspunt in dit onderzoek is dat groepen worden geconstrueerd en gereconstrueerd door het bepalen en verschuiven van symbolische grenzen. Groepen zijn geen intrinsiek afgebakende entiteiten noch zijn ze onveranderlijk. Sociale groepen, waaronder etnische-, culturele- en religieuze groepen worden gevormd door middel van symbolisch grenswerk (Barth, 1994, 1998; Wimmer, 2008).

De grenswerkbenadering gaat terug tot in de vroege sociologie. Max Weber bekritiseert de primordialistische benadering van etnische groepen en verklaart groepsvorming aan de hand van de monopolisering van economische middelen, politieke macht en status. Recenter geeft Pierre Bourdieu aan dat groepen gebruik maken van cultuur om zich van elkaar te onderscheiden. Dominante groepen handelen zodanig strategisch dat ze hun eigen cultuur als ‘norm’ voorop stellen. Vervolgens gebruiken ze deze cultuur om zichzelf te onderscheiden (distinctie) van andere groepen. Door middel van symbolisch geweld bestendigen ze op deze manier hun hogere status en privileges (Lamont & Molnár, 2002). Frederik Barth (1998) introduceert de grenswerkmetafoor in de sociale wetenschappen door een constructivistische of interactionele benadering op etniciteit centraal te stellen. De nadruk in onderzoek naar etnische groepen moet niet liggen op het terrein van intrinsieke culturele kenmerken en verschillen, maar op de maatschappelijke context, de noodzaak tot het markeren van groepsgrenzen en de handhaving daarvan. Etnische groepen ontstaan volgens Barth doordat sociale actoren symbolische grenzen construeren op basis van onder andere taal, levensstijl, collectieve waarden en normen (zogenaamde ‘*boundary markers*’). Groepsconstructie vergt

volgens de grenswerkbenadering dus actief werk (Barth, 1994; de Koning, 2008; Wimmer, 2013).

De samenleving wordt vaak als een geheel bestudeerd waar mensen 'binnen' of 'buiten' staan. Hoe en door wie die grenzen geconstrueerd worden, blijft vaak onderbelicht (Schinkel, 2008, 2013; Wimmer, 2013). In tegenstelling tot deze statische benadering van de samenleving en sociale groepen, biedt de grenswerkbenadering ruimte voor onderzoek naar agency. Grenswerk benadrukt het 'werk' dat aan symbolische grenzen voorafgaat. De aandacht verschuift van 'grenzen' naar 'grenswerk' om weerwerk te bieden aan het structureel determinisme. Mensen reageren zowel individueel als collectief op bestaande grenzen door ze te verschuiven, vervagen, versterken of bestendigen zoals we later zullen zien. Desondanks mag de menselijke agency niet overschat worden. Identiteit wordt niet à la carte samengesteld. Vaker wel dan niet wordt onze identiteit bepaald door hoe anderen ons groeperen (Jenkins, 1996; Kanmaz, 2002a; Killian & Johnson, 2006; Verhaeghe, 2012; Wimmer, 2013). Agency is nog sterker begrensd bij kwetsbare groepen die geconfronteerd worden met hardnekkige stigmatisering, zoals moslims en etnisch-culturele minderheden (Killian & Johnson, 2006).

Michèle Lamont (2002) maakt een onderscheid tussen symbolische en sociale grenzen. Symbolische grenzen zijn cognitief en categoriseren mensen, praktijken, tijd en ruimte. Identificatie (bv. ik ben een Vlaming) veronderstelt een categorische grens (de niet-Vlamingen). Sociale grenzen daarentegen zijn geïnstitutionaliseerde vormen van sociale verschillen. Symbolische grenzen kunnen zich zodanig verharderen dat ze collectief gedragen worden en sociaal, juridisch, politiek en sociologisch ingebed geraken (Lamont & Molnár, 2002; Van Kerckem, 2014; Wimmer, 2013). Symbolische grenzen kunnen bovendien zodanig saillant worden dat ze de plaats innemen van sociale grenzen. Het verdwijnen van een sociale grens is in dat geval niet voldoende om een symbolische grens te overstijgen (Lamont & Molnár, 2002; Tabib - Calif & Lomsky - Feder, 2014; Wimmer, 2013). Ondanks dat de Imazighen² in Marokko een numerieke meerderheid vormen, werd het Tamazight bijvoorbeeld slechts in 2011 erkend als officiële taal om politieke onrust te voorkomen. Het wegnemen van deze sociale grens heeft echter weinig veranderd in de praktijk. Zowel in het onderwijs als in de media blijft er een symbolische hiërarchie bestaan tussen de Imazighen en de Arabische of verarabiseerde bevolking op taalkundig en cultureel vlak (Hermans, 2006; Hoffman, 2010; Obdeijn & De Mas, 2012).

² We maken hier gebruik van de termen 'Imazighen' (enkelvoud: Amazigh) om te verwijzen naar het Berberse volk en 'Tamazight' om te verwijzen naar de Berberse taal omdat vele jongeren van Marokkaanse afkomst de term 'Berber' als stigmatiserend ervaren. Berbers zou immers een verbastering zijn van 'barbaroi' (barbaren), het woord dat de oude Grieken gebruikten voor 'vreemde' volkeren. Die term wordt geassocieerd met onbeschaafde of primitieve volkeren. Imazighen, het 'Berbers' woord voor 'Berbers', staat voor 'vrije mensen' (Chafik, 2008).

Volgens Andreas Wimmer (2013) heeft grenswerk bovendien zowel een categorische als een gedragsdimensie. Grenzen - of ze nu symbolisch of sociaal zijn - zijn niet enkel cognitief maar hebben ook een handelingsaspect. Een individu kan de wereld onderverdelen in een 'wij' versus 'zij' (cognitief) en op basis daarvan op een gedifferentieerde manier met beide groepen omgaan (handeling). Dit zien we bijvoorbeeld wanneer een individu zich positief opstelt tegenover de in-groep maar zich distantieert van de uit-groep. Intussen welbekend is het experiment van de Amerikaanse leerkracht Jane Elliott na de moord op Martin Luther King. Elliott verdeelt haar klas in twee groepen: een groep kinderen met bruine ogen en een groep met blauwe ogen. Vervolgens maakt ze aan de hand van allerlei stereotypen een onderscheid tussen beide groepen (bv. mensen met blauwe ogen zijn superieur omdat ze een betere baan hebben). Het experiment wijst uit dat de kinderen zich op basis van die categorische grenzen anders gaan verhouden tot beide groepen. Ze vertonen een vijandige houding tegenover de uit-groep en gaan socialer om met de eigen groep (Elliott, 2016; Van Duppen & Hoebeke, 2016). Wanneer een categorische grens overeenstemt met de manier waarop gehandeld wordt, ontstaat een sociale grens (Wimmer, 2013). Christine Delphy (2015) benadrukt dat discursieve processen daarom niet onderscheiden mogen worden van actieve handelingen. Zo zijn bijvoorbeeld racisme (cognitief) en discriminatie (handeling) onlosmakelijk met elkaar verbonden.

For example, racism is not limited – as some ‘specialists’ would have it – to ‘racial’ or ‘racialist’, ‘biological’ or ‘culturalist’ theories underlying whites’ ‘prejudices’ against black people, Arabs and Jews. Racism also – and even mainly – concerns what people confronted with discrimination suffer in each and every field; this discrimination, as with the hostility and violence that often accompany it, affects their material life, their conception of life, their confidence in other people, their optimism or pessimism regarding their future, and their self-esteem (p. 13).

Het onderscheid tussen de cognitieve en gedragsdimensie van symbolisch grenswerk heeft implicaties voor onderzoek. We kunnen enigszins peilen naar de manier waarop respondenten mensen en groepen categoriseren, maar hoe die cognitieve scripts zich uiten in actieve handelingen is moeilijker vast te krijgen in een diepte-interview. Mensen reageren immers vaak sociaal-wenselijk wanneer er gepeild wordt naar de manier waarop ze op basis van hun categorisaties (bv. vooroordelen) anders omgaan met bepaalde groepen. Hoewel diepte-interviews verschillende kansen (cf. 5.1.3) bieden om symbolisch grenswerk in beeld te brengen, kan aanvullende participerende observatie betrouwbaardere resultaten opleveren aangezien de onderzoeker dan minder afhankelijk is van wat de respondent 'zegt' (Lamont, 1992).

Grenswerk gebeurt onder invloed van verschillende sociale actoren (de natiestaat, media, individuen in dagelijkse interactie, ...) en draait om de al dan niet geïnstitutionaliseerde dichotomie tussen 'wij' en 'zij'. De grenswerkbenadering wil daarom niet zeggen dat de wereld bestaat uit sterk afgebakende groepen. Grenzen kunnen vaag en onduidelijk zijn (Wimmer, 2013). Richard Alba (2005) spreekt over '*bright*' en '*blurred boundaries*'. Daar waar heldere, duidelijke grenzen geen twijfel veroorzaken over wie tot de in-groep en wie tot de uit-groep behoort, zijn onduidelijke grenzen doorlaatbaar. Cultuursociologisch onderzoek naar symbolisch grenswerk concentreert zich op hoe deze grenzen veranderen naargelang de maatschappelijke context (Lamont & Molnár, 2002). Studie naar etnisch grenswerk toont bijvoorbeeld aan dat macro-sociologische veranderingen zoals toenemende migratie, ervoor zorgen dat etnische grenzen worden geherdefinieerd en getransformeerd of juist bestendigd en gereproduceerd. Een groep kan verschillende symbolische grenzen hanteren. Aangezien symbolische grenzen op basis van etniciteit vaak als taboe worden gezien (cf. racisme), verschuift men steeds meer naar religieuze, taalkundige, culturele of andere grenzen. Racisme wordt vandaag sterker afgewezen, en dus gaan bepaalde groepen op zoek naar andere strategieën om anderen te categoriseren zonder dat ze als racist worden gepercipieerd. Eén van de strategieën is de legitimatie van sociale uitsluiting op basis van religieuze in plaats van etnische factoren. Zo wordt dezelfde groep op basis van een andere grens uitgesloten en gestigmatiseerd (Clycq, 2010, 2015). Marokkanen worden in dat opzicht niet meer uitgesloten omdat ze Marokkaan zijn, maar omdat ze moslim zijn. Taal, cultuur en religie zijn tegenwoordig de meest gebruikte symbolische grenzen in West-Europa (Bail, 2008).

In tegenstelling tot studies naar etnisch grenswerk (Barth, 1998; Lamont & Mizrahi, 2012; Wimmer, 2008) is literatuur over religieus grenswerk schaars. Nochtans is religie net als etniciteit, klasse of gender een middel tot identificatie, sociale organisatie en tot het markeren van een onderscheid tussen een in- en uit-groep. Religie kan gebruikt worden om sociale groepen fundamenteel te categoriseren en om groepsprocessen in beweging te brengen (Dahinden & Zittoun, 2013). In het volgende hoofdstuk staan we stil bij deze religieuze identiteit.

3 Religieuze identiteit

Ik heb steeds weer verklaard dat ik een gelovig moslim ben. Geen mens heeft het recht het tegendeel te beweren. Er is een overlevering dat de profeet ooit een man ter verantwoording riep die een andere man had gedood. De gedode man was van het geloof afgefallen, was zijn verdediging. De profeet was woedend en zei: ‘Heb je zijn hart geopend en onderzocht?’ Zo is het. Ook al zouden zij mijn hart openen, zij zouden er alleen bloed in vinden. Er staat niet in geschreven of ik al dan niet gelovig ben (Abu Zayd, 2002, p. 150)³.

Eén van de gemeenschappelijke sociale identiteiten van de jongeren in dit onderzoek is de religieuze identiteit. Paul Eid (2007) definieert religieuze identiteit als de individuele vertrouwdheid met religieuze praktijken en het intrinsieke gevoel te behoren tot een religieuze cultuur. Zowel in Europa als de Verenigde Staten lijken jongeren actief een ‘moslimidentiteit’ te construeren en vormt de islam een identiteitsvormende factor of ‘*identity marker*’ (Kanmaz, 2002a; Mitchell, 2006). Jongeren met een Marokkaanse migratieachtergrond hebben doorgaans een sterke religieuze identificatie (Verkuyten, 2007). Ondanks deze vaststelling en het aanzienlijke aantal onderzoeken dat wordt verricht naar sociale identiteit, is de relatie tussen religie en identiteit sociologisch relatief weinig onderzocht (Mitchell, 2006; Peek, 2005; Ysseldyk et al., 2010). Religieuze identificatie biedt nochtans belangrijke psychologische en sociale voordelen zoals zelfvertrouwen, sociale contacten en cohesie, steun en stabiliteit. Deze identiteit is bijvoorbeeld belangrijk op het moment dat een individu zich bedreigd of onveilig voelt door o.a. stigmatisering, discriminatie of politiek geweld. Het biedt in tijden van complexiteit bovendien significant meer stabiliteit in vergelijking met andere sociale identiteiten, zoals etniciteit of nationaliteit en is beter bestand tegen sociale verandering. Individuen met een sterke religieuze identificatie ervaren minder angst en subjectieve gevoelens van tegenslag (Aydin et al., 2010; Güngör, Fleischmann, & Phalet, 2011; Mitchell, 2006; Peek, 2005; Ysseldyk et al., 2010).

In dit hoofdstuk staan we eerst stil bij de religieuze identiteitsconstructie en identificatie van moslimjongeren. We bespreken verschillende vormen van geloofsuitingen en maken een onderscheid tussen religiositeit en religieuze identificatie. Vanuit de sociologische benadering zijn we vooral geïnteresseerd in religie als het religieuze handelen van individuen en de

³ Nasr Abu Zayd werd als Egyptische hoogleraar omwille van zijn politieke lezing van de Koran verketterd en vervolgd. Hij vluchtte na enkele doodsb bedreigingen samen met zijn vrouw naar Nederland waar hij aangesteld werd als gastprofessor aan de Universiteit van Leiden. Abu Zayd is een van de belangrijkste islamitische denkers. In ‘Mijn leven met de islam’ (2002) vertelt hij zijn levensverhaal en hoe hij als diepgelovige moslim omwille van zijn kritisch bewustzijn alsnog werd verketterd en in ballingschap leefde.

participatie aan religieuze gemeenschappen en culturen (Dierickx, 2015). Daarnaast staan we stil bij de betekenis en de rol van de ‘oemma’ voor moslims.

3.1 Religieuze identiteitsconstructie en identificatie

Net als alle identiteit wordt religieuze identiteit actief geproduceerd, gereproduceerd en getransformeerd in sociale interactie (Kahani-Hopkins & Hopkins, 2002). Dat zorgt ervoor dat “iedere context (...) een andere groep moslims oplevert” (Kanmaz, 2002a, p. 3). Er zijn met andere woorden zo veel moslimgemeenschappen als er sociale condities bestaan. Tariq Ramadan (2005) benadrukt dat de islam ondanks deze religieuze diversiteit één is. De verschillende denkrichtingen en levensstijlen doen niets af aan de basisbeginselen die ten grondslag liggen aan de islam⁴.

De manier waarop individuen hun religieuze identiteit ontwikkelen is afhankelijk van context tot context. Lori Peek (2005) onderscheidt in haar kwalitatief onderzoek bij Amerikaanse moslims van de tweede generatie drie fasen van religieuze identiteitsontwikkeling: religie als toegeschreven identiteit, religie als gekozen identiteit en religie als uitgesproken of verklaarde identiteit. In de eerste fase is de religieuze identiteit niet saillant en worden kinderen als vanzelfsprekend in de religie gesocialiseerd. In de tweede fase – vaak de adolescentiefase – kiezen de jongeren er doelbewust voor om hun religieuze identiteit te omarmen na een periode van onderzoek en zelfreflectie. In verschillende kwalitatieve studies, waaronder dit onderzoek, benadrukken moslimjongeren deze zelfgemaakte keuze: “Ik ben geboren als moslim, maar ik heb er ook zelf voor gekozen”. In de derde fase benadrukken de jongeren hun moslimidentiteit als reactie op een vijandige context. Volgens Peek is deze laatste fase ontstaan na 9/11 als reactie op de islamofobie en stigmatisering die daarop volgden. De jongeren zouden de islam vaker dan hun ouders gebruiken als ‘*identity*’ en ‘*boundary marker*’ omdat ze opgroeien in een periode waarin de islam het onderwerp van een vijandig debat vormt (Brubaker, 2013). Maalouf (2001) schetste deze tendens echter al in de jaren negentig, enkele jaren voor de terroristische aanslagen op de Twin Towers. De islam staat immers al sinds de oliecrisis in 1973 en de Iraanse Revolutie in 1978 in een slecht daglicht in het Westen (Kivisto, 2014; Said, 2008).

Hoewel het analytisch onderscheid van Peek (2005) zeker niet voor alle gelovigen in alle contexten geldt, sluiten andere onderzoeken bij de stelling aan dat moslimjongeren vanaf de tweede generatie hun moslimidentiteit sterk accentueren. De verklaringen liggen echter uiteen. Eén van de verklaringen luidt dat jongeren de islam gebruiken om etnische

⁴ De Koran vormt volgens Ramadan (2005) een belangrijk basisbeginsel in de islam.

verschillen te overbruggen, waarbij gesproken wordt van een ‘de-etnicisering van religie’. Daar waar religieuze gemeenschappen in de jaren zestig tot negentig louter verdeeld zijn volgens nationaliteit (bijvoorbeeld door het oprichten van een ‘Marokkaanse’ of ‘Turkse’ moskee), creëren de volgende generaties een islamitische identiteit die minder verbonden is met het land van herkomst. Het is op die manier de islam en niet de etnische afkomst die jongeren met elkaar verbindt. Het onderscheid tussen ‘religie’ en ‘cultuur’ wordt benadrukt (de Koning, 2008; Kanmaz, 2002a; Peek, 2005). Een ander onderzoek neemt aan dat het beklemtonen van de moslimidentiteit een strategie is om te ontkomen aan de onmogelijke keuze tussen etnische identificatie met het herkomstland van de ouders of een identificatie met het geboorteland (Beaman, 2015; Roeland, Aupers, Houtman, de Koning, & Noomen, 2010). Volgens Susan L. Ketner, Marjo W. Buitelaar en Harke A. Bosma (2004) onderstrepen moslimjongeren hun religieuze identiteit omdat het hen het gevoel geeft dat ze op die manier zelf het handelingsvermogen hebben om zichzelf, in een periode waarin ze hardnekkig worden gecategoriseerd, tenminste op één dimensie te bepalen. Hoewel de verschillende verklaringen aldus uiteenlopen, benadrukken ze allemaal dat moslimjongeren geconfronteerd worden met een complexe en vijandige maatschappelijke context. Hierdoor ervaren ze de islam in tegenstelling tot hun ouders als minder vanzelfsprekend. De religieuze identiteit wordt minder eenzijdig toegeschreven waardoor jongeren deze actief construeren en reconstrueren binnen een sociale context waarin ze een maatschappelijke minderheid vormen (Roeland et al., 2010).

3.2 Religiositeit en symbolische religie

Religieuze identificatie is relationeel, verloopt veelal via fasen en is daarom ook sociaal veranderlijk. Doorheen de levensjaren kunnen individuen hun religieuze overtuiging herontdekken, bevestigen, betwijfelen of verwerpen. De manier waarop gelovigen hun overtuiging uiten is evenmin vaststaand, uniform of ingebed in religieuze tradities. Hoewel bepaalde religies duidelijke gedragsvoorschriften, geboden en verboden met zich meebrengen, bijvoorbeeld de vijf zuilen binnen de islam⁵, worden deze naargelang de context anders ingevuld of al dan niet gepraktiseerd (Maliepaard & Phalet, 2012).

Zo kunnen we een onderscheid maken tussen religieuze identificatie en religiositeit. Dit zijn twee samenhangende maar toch verschillende manieren van geloofsuiting (Maliepaard & Phalet, 2012). Terwijl religieuze identificatie wijst op de mate waarin individuen zich

⁵ De vijf zuilen of pilaren van de islam verwijzen naar de belangrijkste religieuze verplichtingen waaraan elke moslim in principe moet voldoen. Deze verplichtingen zijn: de ‘*shahada*’ of geloofsbelijdenis (verklaren dat er slechts één God is en dat de profeet Mohammed zijn boodschapper is), de ‘*salat*’ of dagelijkse gebeden, de ‘*zakat*’ of het geven van aalmoezen, de ‘*saum*’ of het vasten tijdens de ramadan (de negende maand volgens de islamitische maankalender) en ten slotte de ‘*hadj*’ of bedevaartstocht naar Mekka.

identificeren met een bepaalde religie, draait religiositeit meer om gebed, mystiek, aanbidding en geloofsbeleving. Religiositeit is empirisch moeilijk waarneembaar omdat het verwijst naar uiterst subjectieve gevoelens en ervaringen (Dierickx, 2015). Mensen kunnen zich in sterke mate identificeren met een bepaalde religie, maar een mindere mate van religiositeit vertonen. Religiositeit wordt vaak onderzocht en uitgedrukt aan de hand van verschillende religieuze praktijken. Met betrekking tot de islam kijkt men voornamelijk naar bidden, de moskee bezoeken, vasten en zich houden aan religieuze voorschriften over kleding, seksualiteit en spijswetten. Verschillende auteurs bekritisieren deze standaardisatie van religiositeit omdat religiositeit vooraf moeilijk gedefinieerd kan worden. Gordon Allport en Michael Ross (1967) merken op dat gestandaardiseerde schalen geen onderscheid maken tussen een 'intrinsieke' en 'extrinsieke' religieuze oriëntatie. Een intrinsieke oriëntatie hangt samen met een puur, oprecht geloof terwijl een extrinsieke oriëntatie als een utilitaristische keuze wordt gezien (Hunsberger & Jackson, 2005). Martijn de Koning (2009) benadrukt dat moslims het geloof anders praktiseren al naargelang individu, tijd en ruimte. Stellen dat iemand een sterke mate van religiositeit vertoont omdat hij een aantal islamitische voorschriften volgt of omgekeerd, ontkent de ambivalentie van religiebeleving. Moslimjongeren kunnen er bijvoorbeeld voor kiezen om geen alcohol te drinken zonder dat het noodzakelijk iets te maken heeft met hun geloofsovertuiging. Aan de andere kant kan een individu ritueel participeren maar daarbij geen spirituele ervaring voelen. Deze mensen worden vaak afgeschilderd als 'hypocrieten' (Dierickx, 2015). Bovendien kunnen moslimjongeren bij vlagen religieus zijn door bijvoorbeeld tijdens de ramadan of na een overlijden een hogere mate van religiositeit te vertonen (de Koning, 2009).

Sterke religieuze identificatie kan dus gepaard zijn met een lage religiositeit. Dit wordt in de literatuur ook beschreven als 'symbolische religiositeit' of 'culturele religie': een gevoel van verbondenheid met een religieuze cultuur zonder actief te participeren in de gebruikelijke rituelen of instituties (Mitchell, 2006). Volgens Herbert Gans ontwikkelt symbolische religiositeit zich voornamelijk bij tweede generatiemigranten. Hij gaat uit van een verband tussen acculturalisatieprocessen en afnemende religieuze participatie (Gans, 1979, 1994). In een Frans onderzoek geeft 89% van de respondenten aan dat een individu zonder naar de misviering te gaan ook sterk gelovig kan zijn. Deze respondenten maken een onderscheid tussen religieuze zelfidentificatie en 'kerkgang' (Dierickx, 2015). Grace Davie noemt dit '*believing without belonging*'. Zij stelt in haar onderzoek naar religie in het Verenigd Koninkrijk vast dat steeds meer mensen willen geloven (*believing*) zonder dat geloof te praktiseren (*belonging*) (Voas & Crockett, 2005). Godsdienst kan ook als cultureel erfgoed worden gezien (Fadil, 2002). Het is echter zeer moeilijk te bepalen waar een religieuze identiteit stopt en een culturele identiteit begint (Mitchell, 2006). Tussen '*believing and*

belonging' en *'believing without belonging*' bestaat uiteraard een hele spectrum aan verschillende geloofsopvattingen en geloofsuitingen. Naast moslims die alle 'religieuze regels' nakomen en een groep die weinig tot niet praktiseert, is er ook een groep moslims die als het ware 'knutselt' met religieuze voorschriften. De 'knip-en-plak'-religiositeit van deze groep is vaak afhankelijk van beschikbare tijd of de individuele verhouding met het geloof. Zo zijn er bijvoorbeeld moslims die elk jaar mee vasten tijdens de ramadan maar zelden tot nooit bidden (Torrekens et al., 2015). Jocelyne Cesari (2002) spreekt van een *'consumer approach*'. Zij betoogt dat individuen steeds vaker 'shoppen' in de religie. Zo kunnen ze ervoor kiezen om slechts de religieuze praktijken aan te nemen die hen goed uitkomen. Nizar Qabbani, een van de grotere poëten in Maghreb en Mashreq, verwoordt dit sterk in zijn islamitisch-feministische kritiek op patriarchale invullingen van islam: "And we twisted the words of Allah in the way that benefits us. And we took nothing from these words; except our four wives" (Peric, 2014, z.p.).

3.3 De oemma-al-islamiyya

Religie is uiteraard niet louter een individueel gebeuren. Religieuze identiteiten zijn sociale groepsidentiteiten. Moslims behoren tot dezelfde sociale groep op basis van hun geloof in God en de profeet Mohammed als de laatste boodschapper. Binnen de islam wordt deze groepsidentiteit gedefinieerd aan de hand van de *'oemma-al islamiyya*' of kortweg 'oemma'. De profeet zegt enigszins functionalistisch: "De oemma is een lichaam, als een van de leden ziek is, voelt het hele lichaam daarvan de koorts en de pijn" (Ramadan, 2005, p. 122). Moslim zijn betekent het gevoel koesteren tot deze oemma te behoren.

De oemma verwijst naar de wereldwijde moslimgemeenschap. In de Koran refereert de term naar etnische, taalkundige of religieuze groepen die onderworpen zijn aan de wil van God. Zo kent de geschiedenis meerdere oemma's en heeft God tot elke oemma een boodschapper gezonden. De grootste gemeenschappen zijn de 'mensen van Het Boek', de joden, christenen en moslims. Het laatste volk dat een boodschap zal ontvangen van God zijn de Arabieren. In de zevende eeuw na Christus krijgt de profeet Mohammed een openbaring en groeit er, vanaf zijn oproep tot de mensen van Mekka en Medina om zich te bekeren tot de islam, een wereldwijde moslimgemeenschap die zich ondertussen over de hele wereld uitstrekt (Al-Alwani, 2004; Denny, 1975). Een historische en linguïstische beschrijving van het begrip ligt echter niet in het bestek van dit onderzoek. Relevant voor deze studie naar symbolisch grenswerk bij moslimjongeren is de verwijzing naar de oemma over alle etnische en culturele breuklijnen heen. De oemma wordt geassocieerd met eenheid. In tegenstelling tot de historische context in de Koran gaat het in het dagelijks taalgebruik uitsluitend over moslims.

Solidariteit met deze moslimgemeenschap wordt gezien als een manier van aanbedding (de Koning, 2013). Of zoals Ramadan (2005) schrijft:

De oemma is een gemeenschap van geloof, van gevoel, van broederschap en van lotsbestemming. Iedere moslim die de sjahada uitspreekt zou moeten weten en begrijpen dat zijn individuele daad wezenlijk deel uitmaakt van de door de hele geloofsgemeenschap gedragen sjahada: iedere moslim draagt individueel de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid getuigenis af te leggen van de boodschap voor de mensheid. Dat is precies de betekenis van het geciteerde vers dat het begrip oemma (in enkelvoud: het lichaam) verbindt met de plicht van de gelovigen (de lidmaten, in meervoud) (p. 121).

Het is interessant om te analyseren hoe deze oemma als imaginaire gemeenschap geconstrueerd en gereconstrueerd wordt door moslimjongeren. Kwalitatief onderzoek naar religieus grenswerk is immers schaars. Nochtans dient de religieuze groep voor vele moslimjongeren als buffer tegen de groeiende stigmatisering en vijandigheid tegenover de islam (Ysseldyk et al., 2010). Een sterke, solidaire en samenhangende moslimgemeenschap behoort tot een van de dromen van vele moslimjongeren, maar deze ligt door stigmatisering, islamofobie en intragroepsconflicten onder vuur. Niet alleen wordt de islam gestigmatiseerd, ook plegen terroristen aanslagen in naam van de islam. Voor sommige moslims vormt dit een probleem omdat ze geloven dat wat binnen de oemma gebeurt iedere moslim aangaat. De band met andere moslims maakt deel uit van de ‘moslimidentiteit’, of zoals de profeet Mohammed zegt: “Hij die zich niet interesseert voor de aangelegenheden van de moslims is niet van de onzen” (in Ramadan, 2005, p. 121). We gaan in dit onderzoek na of de respondenten onder invloed van deze vijandige context het brede oemma-concept heronderhandelen en herdefiniëren. We bekijken hoe religie gebruikt wordt als *boundary marker* en welke grenzen actief getrokken worden rondom de oemma. Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, verrichten gestigmatiseerde groepen immers actief ‘identiteitswerk’ om de externe perceptie van hun identiteit positief te beïnvloeden. Ze hanteren allerlei strategieën om de gestigmatiseerde identiteit te zuiveren zodat ze een positief zelfbeeld bekomen (Goffman, 1974; Killian & Johnson, 2006).

4 Stigmatisering en identiteitswerk

Ik heb me vanaf mijn dertiende altijd overal te gast gevoeld. Vaak met open armen ontvangen, soms alleen maar gedoogd, maar nergens woonde ik met het volste recht. Altijd anders, slecht aangepast, mijn naam, mijn oogopslag, mijn houding, mijn accent, mijn ware of veronderstelde achtergrond. Onverbeterlijk een vreemde. Zowel in mijn geboorteland als later in het land van ballingschap (Maalouf, 2015, p. 27)⁶.

Inzicht in stigmatiserings- en etiketteringsprocessen is essentieel om te begrijpen hoe individuen geconfronteerd worden met een ongunstige categorisatie. Erving Goffman (1974), een van de invloedrijkste sociologen binnen dit domein, spreekt over *'spoiled identities'* of gestigmatiseerde identiteiten. Hij definieert een stigma als een: "phenomenon whereby an individual with an attribute which is deeply discredited by his/her society is rejected as a result of the attribute. Stigma is a process by which the reaction of others spoils normal identity" (in Manzoor & Ganie, 2015, p. 171). Gestigmatiseerde identiteiten, individueel of collectief, worden geconfronteerd met stereotypen die negatief van aard zijn. Er ontstaat een discrepantie tussen 'virtuele' sociale identiteiten, de perceptie van een identiteit, en de 'actuele' sociale identiteiten. Mensen met gestigmatiseerde identiteiten (bv. etnisch-culturele minderheden, moslims, prostituees of criminelen) willen virtueel 'normaal' zijn. Ze ontwikkelen verschillende strategieën om deze stigmatisering te voorkomen. Ze verbergen o.a. hun zogenaamde 'tekortkomingen' om te voldoen aan sociale verwachtingen of herdefiniëren de sociale groep waartoe ze behoren in positieve termen (Jenkins, 1996). Onderzoek wijst bijvoorbeeld uit dat wanneer etnisch-culturele minderheden de kans krijgen om gezien te worden als lid van een minder gestigmatiseerde etnische groep, ze die kans doorgaans ook grijpen (Killian & Johnson, 2006). Stigmatisering heeft zowel op korte als lange termijn schadelijke psychologische gevolgen, zoals het ondermijnen van iemands zelfvertrouwen en ambities (Clycq, 2015).

Goffman (1974) schetst hoe anderen aanspraak maken op onze sociale identiteit: ze nemen ons niet enkel waar maar vormen deze identiteit ook mee. Dit uit zich in hoe we gecategoriseerd en behandeld worden. De etiketteringstheorie, waarop Goffman zich baseert, beschrijft deze interactie tussen zelfdefinitie en toeschrijving als een proces van internalisering. De categorie die we toegeschreven krijgen en de manier waarop we behandeld worden, bepalen het gedrag van individuen. Maalouf (2015) schetst dit mooi in

⁶ Amin Maalouf is een Libanees-Franse auteur en socioloog die tijdens de burgeroorlog zijn land ontvluchtte. Hij schrijft zowel fictie als non-fictie en wijdt zich aan het thema identiteit. In zijn 'De ontheemden' (2015) vertaalt hij zijn sociologische analyses in een meeslepende roman over migratie, verraad en burgerschap.

zijn roman 'De ontheemden' met een gesprek tussen de geëmigreerde Adam en zijn oude liefde in zijn land van herkomst. Gepassioneerd als hij is door Atilla, de heerser van de Hunnen, vertelt hij wat hij zo interessant vindt aan de woesteling:

Atilla, dat ben ik (...). Hij is het archetype van de immigrant. Als ze tegen hem hadden gezegd: van nu af aan ben je een Romeins burger, dan had hij een toga aangetrokken, was hij Latijn gaan praten en zou hij de legeraanvoerder van het Romeinse Rijk zijn geworden. Maar ze zeiden tegen hem: "Je bent een barbaar en een ongelovige!", en toen wilde hij het land alleen nog maar verwoesten (p. 273).

Sociale categorisatie en stigmatisering hebben een grote impact op de zelfbeschrijving van individuen. Hier is het van belang om de structurele component van etikettering te benadrukken. Het is niet omdat iemand af en toe deviant wordt genoemd dat hij zich effectief deviant gaat gedragen. Etikettering is een langdurig, structureel proces waarbij iemand herhaaldelijk wordt gecategoriseerd en dat institutioneel ingebed is. Een mens gaat zich als het ware gedragen naar het label dat hij toegeschreven krijgt. Mensen met dezelfde etikettering kunnen echter verschillend reageren naargelang de sociale context (Jenkins, 1996). Stigmatisering kan in meer of mindere mate een globale vorm aannemen. Wat de islam betreft, worden moslims zowel in de Europa als de Verenigde Staten in toenemende mate geconfronteerd met islamofobie (Clycq, 2015; Voas & Fleischmann, 2012). In West-Europese landen worden moslims eerder op basis van hun religieuze overtuiging uitgesloten van de 'mainstream'-samenleving dan op basis van etniciteit of nationaliteit (Alba, 2005). Hierdoor ontwikkelen ze verschillende strategieën en copingmechanismen om met deze stigma's om te gaan (McCall, 2003). Hoe anderen worden gepercipieerd door de externe wereld is immers minstens zo belangrijk als hoe ze zichzelf percipiëren. Een discrepantie tussen het zelfconcept en de externe toeschrijving wordt gereduceerd door middel van identiteitswerk (Killian & Johnson, 2006).

Identiteitswerk wordt gedefinieerd als: "the range of activities individuals engage in to create, present, and sustain personal identities that are congruent with and supportive of the self-concept" (Snow & Anderson, 1987, p. 1348). George McCall (2003) spreekt van proactief en reactief identiteitswerk. Een voorbeeld van proactief identiteitswerk is wanneer eigen gedrag afgestemd wordt op externe rolverwachtingen. Wanneer iemand in een universiteits aula zit, gedraagt hij zich als student en niet als voetballer of jazzmuzikant. Door middel van proactief identiteitswerk kiezen mensen als het ware welke 'rollen' op welk moment worden ingezet. Goffman (1959) spreekt analoog over 'zelfpresentatie' of '*impression management*': het gebruik van technieken en strategieën om de perceptie die anderen van ons hebben te controleren. Reactief identiteitswerk verwijst naar het identitaire onderhandelingsproces dat individuen met elkaar aangaan. In tegenstelling tot proactief identiteitswerk wordt men hier uitdrukkelijk geconfronteerd met de perceptie die de anderen hebben en is men geneigd

hierop te reageren. Zo is er bijvoorbeeld onderzoek verricht naar hoe bekeerde moslims een bepaalde sociaal-wenselijke attitude, een soort ‘moslimhabitus’, aannemen in interactie met andere moslims om te voorkomen dat ze als minder authentiek worden bestempeld door hun niet- of andersgelovige achtergrond (Moosavi, 2012).

Volgens Wimmer (2013) verrichten individuen en groepen grenswerk om weerwerk te bieden aan stigmatisering. Die grenzen kunnen bijvoorbeeld verengd (*contraction*) worden door zich te distantiëren van een toegeschreven gestigmatiseerde categorie. Caitlin Killian en Cathryn Johnson (2006) tonen in hun onderzoek naar identiteitswerk aan dat bepaalde vrouwen met een migratieachtergrond in Frankrijk er voor opteren om zichzelf te onderscheiden van andere migranten die ze als ‘minder aangepast’ categoriseren. Ze benadrukken dat ze een ‘andere mentaliteit’ hebben dan migranten die in een zwakkere positie verkeren. Een andere manier om met stigmatisering om te gaan is het uitbreiden (*expansion*) van grenzen zodat de groep inclusiever wordt. Michèle Lamont en Christopher A. Bail (in Wimmer, 2013) beschrijven de strategie van ‘universalisering’ bij minderheidsgroepen als een poging om grenzen uit te breiden. Die groepen benadrukken algemene morele waarden om etnische- en klassegrenzen te verschuiven naar een ruimere grens tussen ‘menselijke’ en ‘onmenselijke’ individuen. Later zullen we zien dat deze de-etnicisering eveneens voorkomt bij verwijzingen naar de globale oemma.

In dit onderzoek staat identiteitswerk centraal en trachten we na te gaan welke strategieën moslimjongeren die geconfronteerd worden met ‘*spoiled identities*’ actief gebruiken. We staan stil bij hoe symbolische grenzen onderhandeld en geherdefinieerd worden om zichzelf te beschermen tegen een vijandige context.

5 Methodologisch kader

Wantrouwig onderzoek is altijd heilzaam', vooral wanneer dit het schrijven van de intellectueel betreft. 'Voor iemand die geen vaderland meer heeft, wordt het schrijven een onderkomen', en dan nog – en dit zijn Adorno's puntjes op de i – moet het zelfonderzoek onverminderd streng blijven. (...) Uiteindelijk is het de schrijver niet toegestaan onderdak te vinden in zijn geschriften (Said, 1995, pp. 77-78)⁷.

5.1 Dataverzameling

Door middel van een doelgerichte steekproef ondervroegen we Vlaamse moslimjongeren met een Marokkaanse migratieachtergrond. Deze jongeren vormen immers de grootste niet-westerse en islamitische bevolkingsgroep in Vlaanderen (Geldof, 2013, 2015). We kozen voor deze enigermate etnische en religieuze homogeniteit om het samenspel tussen religieus- en etnisch grenswerk te bestuderen. Onderzoek wijst immers uit dat religiebeleving en de mate waarin religie gehanteerd wordt als '*boundary marker*' samenhangen met etnische identiteit (Saroglou & Mathijsen, 2007). Dit heeft een impact op grenswerk. Zo opteren moslimjongeren vaak voor een onderscheid tussen 'cultuur' en 'islam' om stigmatisering te reduceren (de Koning, 2009; Fadil et al., 2008; Jacobson, 1997; Kanmaz, 2002a). Vooraleer we dieper ingaan op de steekproef en dataverzameling bespreken we in wat volgt kort de achtergrond van deze Marokkaans-Belgische moslimjongeren in Vlaanderen.

5.1.1 Marokkaans-Belgische moslimjongeren in Vlaanderen

Over het aantal moslims met een Marokkaanse migratieachtergrond in Vlaanderen weten we sociologisch gezien relatief weinig. Migratiestromen worden immers niet gemeten op basis van religieuze overtuiging maar op basis van nationaliteit (Kivisto, 2014). Bovendien zijn de meeste jongeren met een Marokkaanse migratieachtergrond zelf nooit gemigreerd. Hun religieuze- en etnische identiteitsontwikkeling zomaar gelijk stellen aan die van hun (groot)ouders zou methodologisch verkeerd zijn.

⁷ Edward Said verwijst hier naar Theodor Adorno, een Duits socioloog die leefde in ballingschap. In zijn essay 'Intellectuele ballingschap: ballingen en marginalen' (1995) bouwt Said verder op Adorno's visie op de verbannen intellectueel. Hij staat stil bij de invloed van ballingschap op wetenschappelijk onderzoek.

De eerste Marokkaanse gastarbeiders worden tussen 1962 en 1966 gerekruteerd om goedkoop arbeid te verrichten in een periode van sterke economische groei. Aanvankelijk leeft het idee dat het om tijdelijke migratie gaat en dat de arbeiders op termijn terugkeren naar het land van herkomst. In 1974 wordt onder invloed van de economische crisis een migratiestop ingevoerd, maar blijven Marokkaanse migratiestromen bestaan op basis van gezinshereniging en huwelijksmigratie (Clycq, 2011; Reniers, 1999; Timmerman, 2014). De Marokkaanse gemeenschap bestaat nu niet meer louter uit volwassen mannen, maar ook uit vrouwen en kinderen die al dan niet in België zijn geboren. Die kinderen gaan naar plaatselijke scholen en er ontwikkelt zich daarnaast een netwerk van plaatselijke moskeeën, reisbureaus, winkels, enzoverder. Steeds meer stappen de Marokkaanse migranten af van de terugkeergedachte en bouwen ze een leven op in België (Kanmaz & Mokhless, 2002). De islam wordt in 1974 erkend als officiële eredienst in België waardoor moslims recht krijgen op levensbeschouwelijk onderwijs en subsidies voor andere religieuze diensten (Clycq, 2011). Migratie is nu voor een groot deel van de arbeidsmigranten permanent.

Op 1 januari 2015 heeft 11,2% van de Belgische bevolking een niet-Belgische nationaliteit. De grootste migrantengroepen komen uit Frankrijk (12,7%), Italië (12,5%), Nederland (11,9%), Marokko (6,5%) en Polen (5,4%). Op meer dan elf miljoen inwoners hebben iets meer dan 82 000 Belgische inwoners de Marokkaanse nationaliteit (ADSEI, 2015). Deze cijfers zeggen echter weinig over etnische diversiteit in de samenleving omdat nationaliteit steeds vaker verschilt van etnische origine. Zo kan iemand een EU-burger zijn met bijvoorbeeld de Spaanse nationaliteit, maar feitelijk in Marokko zijn geboren. Daarnaast hebben zo'n 920 000 burgers de Belgische nationaliteit in de loop van hun leven verworven. Bovendien is er sprake van een tweede, derde en vierde generatie kinderen met een 'migratieachtergrond' die de Belgische nationaliteit bij geboorte hebben. Die kinderen zijn nooit gemigreerd en hun ouders vanaf de derde generatie ook niet. Deze generaties mee in rekening gebracht, heeft ongeveer de helft van de inwoners in sommige grootsteden zoals Antwerpen en Brussel een migratieachtergrond (Geldof, 2013, 2015).

Omdat niet gevraagd kan worden naar de religieuze overtuiging van burgers, zijn er geen eenduidige cijfers van het aandeel moslims onder Belgen met een Marokkaanse migratieachtergrond. In Marokko is ongeveer 99% van de bevolking moslim. Er wordt verondersteld dat bijna alle geëmigreerde Marokkanen in de jaren '60 en later een islamitisch overtuiging hebben die ze vaak overdragen aan de kinderen. Het aantal migranten uit landen met een islamitische staatsgodsdienst evolueert van 1200 in 1960 naar 65 000 in 1970 en 200 000 in 1985. In 1998 wordt in het kader van de verkiezingen voor de Moslimexecutieve het aantal moslims geschat op 350 000 (inclusief Belgen zonder migratieachtergrond die zijn

bekeerd tot de islam). Ongeveer een derde van die moslims is afkomstig uit Noord-Afrika (Bastenier, 1988; Dassetto, 1997; Kanmaz, 2002b).

In 2014 herdenken we vijftig jaar Marokkaanse migratie. De feeststemming tijdens deze herdenking – vaak ‘viering’ genoemd – is niet overal even sterk. Verschillende opiniemakers met en zonder migratieachtergrond vragen zich af of er wel degelijk iets te vieren valt (zie o.a. Lamrabet, 2014). Aangezien in de jaren zestig laaggeschoolde gastarbeiders gerekruteerd werden om goedkoop arbeid te verrichten, werden ze doorheen de jaren geconfronteerd met een zeer hoog armoederisico. Die zwakke sociaal-economische status reproduceert zich bij de kinderen en kleinkinderen (Voas & Fleischmann, 2012). Meer dan vijftig jaar en verschillende generaties later worden jongeren met een migratieachtergrond vandaag net als hun (groot)ouders geconfronteerd met een hoog armoederisico, zwakkere positie in het onderwijs en op de arbeidsmarkt. Bovendien krijgen ze te maken met racisme, discriminatie en etnische profilering (De Raedt, 2004; De Schutter & Ringelheim, 2008; Dierckx, Coene, & Raeymaeckers, 2015; Duquet, Glorieux, Laurijssen, & Van Dorsselaer, 2006). Hier geboren en getogen zijn biedt dus geen bescherming tegen sociale uitsluiting (Torrekens et al., 2015). Hoe deze jongeren van de tweede, derde en vierde generatie de migratiebeweging van hun ouders ervaren binnen deze context is weinig onderzocht.

5.1.2 Steekproef

We selecteerden door middel van een doelgerichte steekproef veertien respondenten. In een eerste fase werden twee testinterviews verricht met respondenten die we contacteerden via Motief vzw (Yusri en Ilhame⁸), een gespecialiseerde vormingsinstelling die werkt rond het snijvlak levensbeschouwing en samenleving. Vervolgens lanceerden we voor de overige twaalf interviews een oproep via Facebook, via een mail naar de jeugd- en vrijwilligersvereniging Free Hands en lieten we het sneeuwbaaleffect werken. Door mensen aan te spreken via Facebook werd de boodschap enerzijds doorgegeven waardoor enkele respondenten ons zelf contacteerden, anderzijds kregen we contactgegevens van potentiële respondenten doorgespeeld. Enkele weken voor de interviews namen we elektronisch (via mail of sociale media) of telefonisch contact op met de geïnteresseerde jongeren om het onderzoeksopzet te bespreken. Daarbij peilden we tevens naar enkele algemene gegevens zoals leeftijd, opleidingsniveau en woonplaats. Uit die lijst kandidaten selecteerden we vervolgens enkele jongeren al naargelang leeftijd, geslacht en opleidingsniveau om een diverse steekproef te bekomen. De diversiteit naargelang sociale context (bv. geen socialisatie binnen eenzelfde familie) bewaakten we door het sneeuwbaaleffect te beperken. We contacteerden per

⁸ De namen zijn fictief. Zie bijlage voor een overzicht van de respondenten.

deelnemer slechts één doorverwezen respondent. Hierdoor moesten we enkele geïnteresseerde respondenten teleurstellen omdat we al een broer of zus hadden geïnterviewd.

Aangezien de islam zeer divers wordt beleefd, trachtten we deze diversiteit te weerspiegelen in de steekproef. Hoewel het niet eenvoudig was vooraf een beeld te krijgen van de religiebeleving – de mate van religiositeit en religieuze identificatie werd immers besproken in het interview zelf – zochten we naar jongeren die in meer of mindere mate waarde hechten aan religieuze tradities, praktijken en zich al dan niet verbonden voelen met religieuze gemeenschappen. Dertien respondenten definiëren zichzelf als moslim. Leila is niet gelovig maar wel gesocialiseerd binnen een islamitische familie. Ze heeft een gelovige moeder en niet-gelovige vader. Haar bredere familie is tevens moslim. De islam maakt deel uit van haar culturele identiteit. Yousra bekeerde zich op jongvolwassen leeftijd tot de islam. Haar ouders staan niet achter haar keuze. Zij geeft een letterlijke betekenis aan de Koran en streeft ernaar om te leven naar de profeet Mohammed zijn voorbeeld. Door haar letterlijke lezing houdt ze zich aan wat ze zelf een ‘zuivere’ islamitische levensstijl noemt: het praktiseren van de vijf zuilen, dragen van een hoofddoek, respect voor de spijswetten, niet naar muziek luisteren, geen hand met mannen schudden, enzoverder. Adam is de enige gelovige respondent die nooit bidt en alle gelovige respondenten vasten mee tijdens de ramadan. Er zijn geen gelovigen geïnterviewd die er bijvoorbeeld bewust voor kiezen om niet te vasten. Onderzoek wijst uit dat deze groep onder Marokkaans-Belgen relatief klein is (Torrekens et al., 2015). Via persoonlijke netwerken hebben we contact gehad met moslims die geen waarde hechten aan deze religieuze tradities en praktijken (cf. *believing without belonging*), maar deze respondenten hadden ofwel geen tijd om deel te nemen aan dit onderzoek of wilden er liever niet over praten. Enkele potentiële kandidaten gaven aan dat ze het gevoel hebben dat niet-vasten als taboe wordt gezien.

De geselecteerde jongeren zijn allen van de ‘tweede’ of ‘derde generatie’. Deze termen gebruiken we echter met enige schroom. Om het met de woorden van Delphy (2015) te zeggen: “I was stupefied to hear of people being addressed as ‘second-generation immigrants’, as if the quality of being an immigrant could be inherited” (p. 30). De jongeren zijn allemaal geboren in België en tussen 18 en 25 jaar. Ze hebben allen de Belgische nationaliteit en wonen in Vlaanderen. Eén respondent, Yousra, heeft een Spaanse moeder, van de overige dertien zijn beide ouders afkomstig van Marokko. In totaal zijn acht vrouwen en zes mannen geïnterviewd met diverse opleidingsniveaus. Vijf respondenten hebben het Tamazight als moedertaal, acht respondenten het Marokkaans-Arabisch en één respondent het Spaans.

5.1.3 Onderzoeksmethoden en vragenlijst

We maakten gebruik van kwalitatieve, semi-gestructureerde interviews. Deze diepte-interviews bieden verschillende voordelen in onderzoek naar symbolisch grenswerk. Doordat de vragen open en laagdrempelig worden gesteld, krijgen respondenten eerst en vooral de ruimte om zichzelf en anderen zélf te definiëren. De eigen beleving en gevoelens staan centraal in het interview. Dit maakt interviews geschikt om processen van zelfidentificatie en grenswerk uitvoerig te beschrijven. Aangezien grenswerk een gevoelig thema is en mensen zelden open zijn over hun exclusiviteitsdenken, kan onderzoek naar dit thema sociaal-wenselijke antwoorden opleveren. Persoonlijke interviews kunnen hier op twee manieren op inspelen. Enerzijds kan de onderzoeker door het observeren van de non-verbale houding deze sociaal-wenselijke antwoorden op het spoor komen, anderzijds kan hij tijdens het interview een vertrouwensband met de respondent creëren waardoor open communicatie mogelijk wordt. Doordat de onderzoeker geïnteresseerd en onbevooroordeeld reageert tijdens het gesprek, wordt de respondent gestimuleerd om zijn gevoelens openhartig te uiten (Lamont, 1992).

Drie hoofdthema's stonden centraal in de semigestructureerde vragenlijst (zie bijlage 1). Er werd gepeild naar de religie- en identiteitsbeleving van de respondenten, de verbeelding van de oemma en de manier waarop ze met racisme, islamofobie en een negatieve beeldvorming omgaan. Naar symbolisch grenswerk en identiteitswerk peilden we door die hoofdthema's heen. Aangezien we na de twee testinterviews vermoedden dat de respondenten sociaal-wenselijk reageerden wanneer we vroegen naar hun oordeel van bepaalde groepen en praktijken, maakten we voor de overige twaalf interviews gebruik van twee methoden uit de methodiekendoos 'Jongeren, Islam, Gender' van Motief vzw. Deze methoden worden niet standaard gebruikt in sociaal-wetenschappelijk onderzoek, maar boden ons desalniettemin de kans om gevoelige thema's makkelijker bespreekbaar te maken. De methodiekendoos is immers ontwikkeld om op een laagdrempelige en onbevooroordeelde wijze gesprekken aan te gaan over religiebeleving en identiteitsontwikkeling. Met de methode 'Licht en Duisternis' (zie bijlage 2) peilden we naar de persoonlijke religiebeleving, grenswerk, het oordeel over andere moslims en de oemma. Door gebruik te maken van 'kaartjes' hadden de respondenten minder het gevoel te oordelen over 'concrete' personen. De methode 'Cultuur en/of islam' (zie bijlage 3) gebruikten we om te peilen naar hoe respondenten de beeldvorming van de islam beleven en welk onderscheid ze maken tussen religie en cultuur.

5.2 Data-analyse

Voor de verwerking en analyse van onze data lieten we ons inspireren door de gefundeerde theoriebenadering (*Grounded Theory*). Dit is een van de belangrijkste paradigma's in het sociaal-wetenschappelijke kwalitatieve onderzoek. Zoals de naam aangeeft, wordt theorie volgens dit paradigma van onderuit opgebouwd. De analyse van empirisch materiaal staat daarbij centraal. Theorie wordt ontwikkeld door geobserveerde data inductief en systematisch te analyseren (Roose & Meuleman, 2014; Tavory & Timmermans, 2014).

Hoewel we van de gefundeerde theoriebenadering vertrekken om onze interviews open, axiaal en selectief te coderen, wijken we met dit onderzoek ook van deze benadering af. Zo bouwden we tijdens de analyse regelmatig verder op verschillende theoretische concepten (a priori-benadering). De klassieke gefundeerde theoriebenadering stelt echter dat de onderzoeker zich zo weinig mogelijk mag laten leiden door theorie aangezien hij hierdoor 'misleid' kan worden (Glaser & Strauss, 1967). Wanneer de onderzoeker vanuit voorgeschreven concepten onderzoek verricht, loopt hij volgens deze aanpak een grote kans te missen wat zich 'werkelijk' afspeelt in de sociale realiteit (Roose & Meuleman, 2014). Er is geen consensus onder onderzoekers over de wenselijkheid van literatuur in de beginfase van een gefundeerde theoriebenadering (Birks & Mills, 2011). In dit onderzoek volgden we de benadering van o.a. Cathy Urquhart (2007). Zij stelt dat de onderzoeker gebruik kan maken van literatuur om zich in te werken in een bestaand onderzoeksonderwerp en om specifieke analyses te maken die voortbouwen op bestaande literatuur. Zo vormde literatuur over grens- en identiteitswerk belangrijke referentiekaders voor de analyse en rapportering van onze resultaten.

In een eerste stap hebben we alle veertien interviews integraal en letterlijk (verbatim) getranscribeerd. We maakten gebruik van het softwareprogramma NVivo om de interviews open en inductief te coderen in verschillende labels. Veldnota's met aantekeningen over o.a. non-verbale signalen en bedenkingen tijdens de codering zelf zijn tevens aan het analysemateriaal toegevoegd door gebruik te maken van memo's en annotaties. Tijdens de codering ontstonden geregeld nieuwe onderzoeksvragen die we telkens mee opnamen en toetsten in volgende interviews. Ook de rol en interviewstijl van de onderzoeker werd kritisch bekeken en waar nodig bijgesteld.

In een tweede stap voegden we de verschillende labels samen onder een relevante categorie of concept. Vanuit de gefundeerde theoriebenadering spreekt men over 'axiaal coderen'

(Roose & Meuleman, 2014). We maakten codebomen aan met een omvattende categorie (bv. religiebeleving) die ingevuld werden met verschillende relevante labels (bv. islam als geheel van normen en waarden, islam in goede en slechte tijden, ...). Ten slotte werden de verschillende categorieën met elkaar vergeleken en samengevoegd tot een zinvol geheel. De codering verliep via een iteratief of cyclisch proces: de verschillende codeerstappen werden voortdurend afgewisseld met elkaar (De Boer, 2011).

Nadat we alle veertien interviews transcribeerden en codeerden, analyseerden we in eerste instantie de interviews afzonderlijk (per respondent) en onderzochten we vervolgens de onderlinge gelijkenissen en verschillen tussen de veertien respondenten. We schreven eerste voorlopige bevindingen uit en koppelden deze nadien aan bestaande literatuur. Aangezien de literatuurstudie nieuwe vragen oproep, herlezen we de interviews en kenden we in een laatste fase nieuwe codes toe. Naast de oorspronkelijke inductieve codes – die uiterst centraal bleven staan in dit onderzoek – creëerden we dus een klein aantal ‘a priori labels’ (Roose & Meuleman, 2014) om de interviews te vergelijken met de literatuurstudie. De structuur van de rapportering in de resultatensectie is tevens geïnspireerd door dit voorgaand onderzoek naar grens- en identiteitsprocessen. Vooral literatuur van Wimmer (2008, 2013), Lamont (2002, 2007, 2009, 2012) en Killian (2003, 2006, 2007) vormen een belangrijk uitgangspunt.

6 Resultaten

I am an invisible man. No, I am not a spook like those who haunted Edgar Allan Poe; nor am I one of your Hollywood-movie ectoplasms. I am a man of substance, of flesh and bone, fiber and liquids – and I might even be said to possess a mind. I am invisible, understand, simple because people refuse to see me. Like the bodiless heads you see sometimes in circus sideshows, it is as though I have been surrounded by mirrors of hard, distorting glass. When they approach me they see only my surroundings, themselves, or figments of their imagination – indeed, everything and anything except me (Ellison, 2014, p. 3)⁹.

Zoals we in de vorige hoofdstukken zagen, worden moslimjongeren geconfronteerd met gestigmatiseerde identiteiten. Ze ontwikkelen verschillende strategieën om met deze stigma's om te gaan. In dit hoofdstuk bespreken we deze grens- en identiteitsprocessen aan de hand van de veertien diepte-interviews. Ter inleiding staan we stil bij hoe respondenten hun religieuze- en etnische identiteit vormgeven. Vervolgens schetsen we hoe ze zichzelf als 'ongewenste kinderen' van Vlaanderen percipiëren. Binnen deze vijandige context van toenemende islamofobie voelen ze zich bedreigd in de openbare sfeer, niet aanvaard door de niet-islamitische dichte omgeving en worden ze geconfronteerd met structurele discriminatie en uitsluiting. Aansluitend analyseren we de manier waarop de respondenten hierop reageren door middel van grens- en identiteitswerk. Enerzijds passen ze de strategie van 'universalisering' toe om verbondenheid te zoeken met de 'uit-groep' terwijl ze anderzijds de grenzen rondom hun moslimidentiteit actief herdefiniëren. Ze doen bovendien doelbewust aan 'positieve zelfpresentatie' om de beeldvorming tegen te gaan. We bespreken ten slotte in welke mate de respondenten zichzelf definiëren als 'Belg' en hoe deze context hun toekomstbeeld beïnvloedt.

6.1 De religieuze- en etnische identiteit als identity markers

Ondanks de toenemende islamofobie neemt de islam een centrale plaats in het leven van de respondenten in. Wanneer we vragen welke identiteiten zij het belangrijkste vinden, komt het 'moslim-zijn' samen met 'mens-zijn' op de eerste plaats. Hoewel de etnische identiteit¹⁰ hiërarchisch lager wordt geordend dan de religieuze identiteit, blijft ze van fundamenteel belang. In tegenstelling tot het onderzoek van Meryem Kanmaz (2002a) zien we geen

⁹ Ralph Ellison was een Afro-Amerikaanse schrijver die schreef over segregatie en de gevolgen van slavernij in de Verenigde Staten. In zijn literaire fictie *Invisible Man* schrijft hij over de impact van externe categorisatie en uitsluiting. Hij schetst de betekenis van 'sociale identiteit' door te stellen dat hij onzichtbaar *wordt* omdat anderen hem niet zien.

¹⁰ De respondenten beschrijven hun etnische identiteit zelf als 'Marokkaans' en in mindere mate 'Berbers', 'Arabisch' of 'Marokkaans-Arabisch'.

heropleving van de islamitische identiteit ten nadele van de etnische identiteit. De respondenten benadrukken dat ze zowel moslim als Marokkaan zijn. De etnische identiteit lijkt op basis van onze resultaten niet afgezwakt (zie voor gelijkaardige resultaten ook Fadil, 2002).

In een onderzoek van de Koning Boudewijnstichting geeft 84,3% van de respondenten aan zich eveneens redelijk tot heel sterk 'Marokkaans' te voelen. Slechts 2,6% van de Marokkaans-Belgische respondenten voelt zich helemaal niet Marokkaans (Torrekens et al., 2015). Volgens Voas and Fleischmann (2012) wijst kwalitatief onderzoek uit dat moslimjongeren etniciteit steeds minder als *identity marker* gebruiken (cf. Kanmaz, 2002a), terwijl kwantitatief onderzoek juist een sterke etnische identificatie met het herkomstland vaststelt (Platt, 2014; Saroglou & Mathijsen, 2007).

De respondenten zien de etnische identiteit echter steeds minder als 'complementair'¹¹ met de islamitische identiteit. Vasthouden aan culturele tradities impliceert volgens hen vaak dat je tegen religieuze principes zondigt. Noor noemt zichzelf bijvoorbeeld 'niet praktiserend' omdat de waarde die ze hecht aan de Marokkaanse cultuur soms botst met de islam.

Noor (20 jaar): Een voorbeeld zijn onze trouwfeesten. Islamitisch gezien zijn onze Marokkaanse trouwfeesten helemaal niet islamitisch. Maar uiteindelijk prefereer ik toch liever een Marokkaans trouwfeest dan een trouwfeest op een islamitische manier.

De respondenten benadrukken dat ze de islamitische identiteit, in tegenstelling tot de Marokkaanse identiteit, zelf kiezen en vormgeven. Dit maakt de moslimidentiteit betekenisvol (zie ook Ketner et al., 2004).

6.1.1 De islam als moreel kompas

De islam wordt in eerste instantie niet gedefinieerd in termen van geloof en aanbidding, maar als een levensstijl en levensfilosofie. Wanneer respondenten geconfronteerd worden met islamofobie, racisme of onrecht in het algemeen putten ze inspiratie uit de Koran en hadith¹² om handelingsstrategieën te bepalen. Het gedrag van de profeet Mohammed vormt daarbij het grootste voorbeeld. De islam biedt hen een moreel kader waaraan ze normen en waarden ontleen. Een 'goed mens' zijn met de 'juiste intenties' is voor de meesten fundamenteel in het geloof. Een goede moslim is niet zozeer iemand die zich houdt aan

¹¹ Zie o.a. Fadil, 2002; Van Craen, Vancluysen, & Ackaert, 2007 die spreken van een zekere complementariteit.

¹² De hadith zijn de overleveringen over de uitspraken en handelingen (de *soenna*) van de profeet Mohammed als leider van de gemeenschap der gelovigen (zie Arkoun, 1992, voor meer informatie over de teksten die als grondslag dienen in de islam).

rituelen zoals de vasten, het gebed of het geven van *zakat*, maar veeleer iemand die een zuiver hart heeft.

Ilhame (22 jaar): Een goede moslim? Een goede moslim in eerste instantie moet voldoen aan de vijf zuilen van de islam. Maar zelfs als ge bijvoorbeeld niet zou bidden, dan ben je nog steeds een goede moslim omdat ik dan gewoon denk dat je de *mind-set* begrijpt van de islam, en dat ge dat uit bijvoorbeeld in vriendelijk zijn en respect tonen, en euhm... goed zijn met uw medemensen, goed zijn voor dieren, goed zijn voor natuur. Dat is voor mij een goede moslim. Als je overal het goede probeert te doen. Alé, als je streeft naar het goede, ben je voor mij een goede moslim.

Deze resultaten sluiten sterk aan bij het onderzoek van Killian (2007) naar de religiebeleving van Maghrebijnse vrouwen in Frankrijk. In haar interviews merkt ze dat respondenten een 'goede moslim' beschrijven in morele termen. Deze vrouwen focussen zich om zelf een goede moslim te zijn bijvoorbeeld niet op het dragen van een hoofddoek, maar op andere religieuze aspecten zoals het goede doen, anderen helpen, verdraagzaam zijn en het respecteren van andere overtuigingen. Ze benadrukken dat de islam een 'religie van het hart is'. In ons onderzoek sluit Yasmien hierbij aan door te stellen dat de islam geen 'religie der uiterlijkheden' is.

Yasmien (20 jaar): Euhm... Ik denk wel dat ik praktiserend ben. Alé, ik ben praktiserend. Daar ben ik zeker van... Euhm, ik doe wel niet mee aan euhm... Hoe zeg je dat? Voor mij is de islam niet de religie der uiterlijkheden. Daarmee bedoel ik, voor mij is islam niet oppervlakkig dus ik doe ook niet mee aan oppervlakkigheid, begrijp je? (...) Bijvoorbeeld, naar mijn mening moet een... moet een vrouw niet volledig, zeg maar, een boerka dragen of een *nikaab*¹³ dragen om te tonen van ja kijk ik ben dé moslima in de wereld, alé in de maatschappij, zeg maar. Euhm... Ik vind dat vrij oppervlakkig als je dat belangrijker vindt dan zeg maar de echte waarde, principes, het essentieel... de essentie van het geloof, snap je?

Killian (2007) stelt zich de belangrijke vraag of deze houding wel wijst op een intrinsieke geloofsovertuiging. Aangezien steeds meer wordt verwacht dat moslims hun religie herleiden tot de privésfeer (cf. verbod op de hoofddoek, boerka en boerkini), wordt praktiseren in het openbare leven des te moeilijker. De nadruk op een 'religie van het hart' is volgens haar in eerste instantie een strategie om met deze externe druk om te gaan: "When Muslim women cannot celebrate religious holidays or pray five times a day, they instead focus on what is in one's heart, an adaptation to a country engaged in an ongoing battle to keep religion out of the public realm" (p. 305). Cesari (2002) ziet deze 'individualisering' of 'privatisering' van het geloof eveneens als een copingmechanisme van religieuze minderheidsgroepen. In tegenstelling tot het onderzoek van Killian (2007) wil echter geen enkel respondent in dit

¹³ *Nikaab* of *nikab* is de Arabische benaming voor een sluier die het gezicht bedekt en alleen de ogen vrijlaat.

onderzoek – ondanks de nadruk op een intrinsieke geloofsbeleving – religie volledig herleiden tot de privésfeer. Zo is niemand voor het hoofddoekenverbod, terwijl bijna de helft van de Maghrebijnse vrouwen in het Frans onderzoek het verbod steunt. Killian maakt weliswaar een onderscheid tussen respondenten van de eerste en tweede generatie: het is vooral de eerste generatie die er een volledige *'islam of the heart'* op nahoudt. De respondenten van de tweede generatie drukken hun geloofsovertuiging vaker uit door middel van religieuze symbolen en praktijken. Volgens Jean Beaman (2015) speelt de sociaal-economische status een rol: moslims uit de middenklasse steunen veelal het strikt laïcisme¹⁴. In tegenstelling tot de verwachtingen van vele sociologen, lijken moslimjongeren van de tweede generatie over het algemeen echter niet te seculariseren. Eerder dan het 'terugdringen' van religie tot de privésfeer, zoeken moslimjongeren naar manieren om hun religie te praktiseren in de openbare ruimte (Cesari, 2002).

Het gebruik van religie als 'moreel kompas' zou volgens verschillende auteurs leiden tot vooroordelen tegenover uit-groepen. Maykel Verkuyten (2007) stelt een positieve relatie vast tussen religiositeit en vooroordelen. Gelovigen met een hoge mate van religiositeit zouden meer vooroordelen koesteren en daarom negatiever staan tegenover de uit-groep. Religie zou hen immers een sterk afgelijnde moraal en waarheden bieden die kunnen leiden tot negatieve opvattingen over mensen die niet of anders geloven en praktiseren. Dit staat nochtans op gespannen voet met de religieuze leer van naastenliefde en verdraagzaamheid. Verder onderzoek toont echter aan dat religie de mate van vooroordelen zowel kan versterken als reduceren. Een intrinsieke religiositeit zou veelal leiden tot een open geest, terwijl een extrinsieke religiositeit vaak leidt tot kleingeestigheid (Hunsberger & Jackson, 2005). Alle gelovige respondenten in dit onderzoek, ongeacht hoe ze hun *'imaan'*¹⁵ omschrijven, benadrukken dat in eerste instantie mensen hun intenties belangrijk zijn. Enkel God mag oordelen over het doen en laten van mensen. Yousra, de respondent die volgens de gangbare schalen wellicht een 'orthodoxe' of 'zeer hoge mate' van religiositeit zou vertonen, is de enige respondent die uitdrukkelijk weigert mee te werken aan de methode 'Licht en Duisternis' (zie bijlage 2). Ze voelt zich niet goed bij het hiërarchisch ordenen van 'goede' en 'slechte' moslims en wil ook geen uitspraken doen over anders- of niet-gelovigen. "Elk mens is een wereld op zich" herhaalt ze steeds. Ze probeert zich bewust te zijn van haar vooroordelen om die vervolgens te verwerpen. De terughoudendheid om te oordelen over andermans gedrag wordt gevoed door een uitspraak van de profeet Mohammed: "Wanneer een man zegt dat

¹⁴ Het laïcisme (laïcité) in de strikte scheiding van kerk en staat in Frankrijk. Het gaat verder dan ons 'secularisme' in de zin dat het uiten van de religieuze overtuiging in publieke functies verboden is. Terwijl secularisme voorkomt dat één bepaalde religie wordt opgelegd of bevoordeeld over een ander, bant het laïcisme religie uit alle maatschappelijke instituties, inclusief het onderwijs (Bertossi & Bowen, 2014; Killian, 2007).

¹⁵ 'Imaan' of 'Iman' betekent 'geloof'. Het wordt vaak gebruikt om te verwijzen naar de mate van religiositeit; zo kan iemand een 'sterke' of een 'zwakke' imaan hebben. Het is het geloof in God, Zijn engelen, Zijn boeken, de boodschappers, het lot en in het hiernamaals (Ahmad, Binti Muhammad, & Abdullah, 2011; Taha, 1987).

mensen ‘verloren’ zijn, zal hij de grootste verliezer zijn.” Of zoals het christelijk-geïnspireerd spreekwoord luidt: “wie zonder zonde is werpe de eerste steen”.

Tegelijkertijd leeft bij verschillende respondenten het vooroordeel dat een homo geen praktiserende moslim kan zijn. Nessim, zelf homoseksueel, ziet geen spanning tussen zijn geaardheid en het praktiseren van zijn religie. Hij bidt en vast net als de meeste andere heteroseksuele respondenten. Samy daarentegen kan zich moeilijk voorstellen dat een homo praktiseert.

Samy (22 jaar): Euhm... Ik zal hem niet als niet-moslim plaatsen... maar ik zou wel zeggen dat hij buiten de lijntjes is, ook al ja... weliswaar omdat hij eerst en vooral wellicht ook afstand heeft genomen van de vijf zuilen.

I: Op welke manier heeft hij afstand genomen van de vijf zuilen?

Samy: Ik weet niet... Zijn er homo's die ook vijf keer per dag bidden?

De meeste respondenten maken een onderscheid tussen ‘homo zijn’ en ‘homoseksuele daden verrichten’. Volgens hen zijn homoseksuele gevoelens op zich toegestaan in de islam, maar moet je vechten tegen die gevoelens en geen relatie aangaan met iemand van hetzelfde geslacht. Ook indien er sprake is van seksuele betrekkingen blijft een homo voor hen echter moslim. Die homo heeft volgens Noor ‘misschien wel een zuiverder hart’ dan haar. Enkel Ilyas twijfelt aan de religieuze overtuiging van islamitische homo's.

Hoewel we in dit onderzoek over het algemeen een open houding tegenover uit-groepen vaststellen, wijzen verschillende uitspraken dus ook op bepaalde vooroordelen. Uitspraken doen over een mogelijk verband, vergt echter een heel ander type onderzoek. Zo zijn de uitspraken over homoseksualiteit ook niet gecontroleerd op andere mogelijke factoren die een invloed kunnen uitoefenen. Naast de mate van religiositeit hebben ook het opleidingsniveau, eerdere ervaringen met de uit-groep en de sociaal-economische status een invloed op vooroordelen (Hunsberger & Jackson, 2005).

6.1.2 God als Beschermende Vriend

Op spiritueel en emotioneel vlak vinden de respondenten veel steun in het geloof. De islam biedt hen rust en houvast in moeilijke tijden. Ze beschrijven religie als iets dat intrinsiek met hen verbonden is en waarzonder ze niet kunnen leven. Het gebed verrichten ze niet om zich ‘aan de regels te houden’, maar omdat het hen allerlei psychologische voordelen biedt. Zoals in het onderzoek van Killian (2007) geven ook onze respondenten aan dat het gebed hen vrede, rust, steun en antwoorden brengt. De Gids (Al-Hadi), de Beschermmer (Al-Hafiz), de Luisterrijke (Al-Majid) en de Beschermende Vriend (Al-Waliy) behoren dan ook tot de 99 namen van God (Lambden, 1993).

Noor (20 jaar): Euhm... steun die ik vooral vind in mijn gebed, als ik bid dan... Das anders dan wanneer ik tegen een persoon bepaalde zaken ga vertellen omdat ik weet dat als ik bid dat het daar blijft, mijn verhaal blijft daar, mijn droevigheid blijft daar, das direct een actie tussen mij en God.

De respondenten voelen zich op basis van hun religieuze identiteit quasi-automatisch of ‘mechanisch’ (cf. Durkheim) verbonden met andere moslims. Deze verbondenheid uit zich in het spontaan begroeten van onbekende moslims op straat, het gemeenschapsgevoel tijdens de ramadan en religieuze feestdagen, het gemak waarmee je andere moslims op straat om hulp kan vragen en de ‘klik’ die ontstaat als je in een nieuwe omgeving komt waar andere moslims aanwezig zijn. Het sterkste voorbeeld is wellicht het gegeven dat moslims spontaan spreken over ‘broeders’ en ‘zusters’ om te verwijzen naar andere moslims. Respondenten die een hoofddoek dragen voegen er eveneens aan toe dat deze voor herkenbaarheid en verbondenheid zorgt tussen moslims.

6.2 De ongewenste kinderen van Vlaanderen: stigmatisering en uitsluiting

“Het is een zware tijd voor de islam” zegt de 23-jarige Asma. Alle andere respondenten laten dezelfde geluiden horen: de islam en moslims krijgen het zwaar te verduren in deze samenleving. Enerzijds versplintert de oemma, anderzijds heerst er toenemende islamofobie. De moslimjongeren voelen zich omwille van hun religieuze (en, in mindere mate, de etnische) identiteit uitgesloten van het openbare leven, vriendschappelijke contacten met niet-moslims en van maatschappelijke instituties zoals het onderwijs of de arbeidsmarkt. De islam wordt als intolerant, vrouwonvriendelijk en – vandaag meer dan ooit – als gewelddadig-extremistisch geprojecteerd. In wat volgt bekijken we hoe de respondenten zelf kijken naar deze uitsluiting en hoe hun zelfidentificatie erdoor beïnvloed wordt.

6.2.1 Bedreigd in de openbare sfeer

The dominated are always on edge; never knowing on which foot to dance in their everyday interactions; never knowing what to expect from the next dominant person who crosses their path, and whether they have to get ready to be smiled at or sneered at; never knowing when or from whom insults, disdain and assault will come next. (...) The Other’s life is characterized by uncertainty over how to interpret each interaction, with a permanent, exhausting doubt about the meaning of *what is happening right now* (Delphy, 2015, p. 18).

Met bovenstaand citaat illustreert Delphy hoe onze respondenten zich voelen in de openbare ruimte. Zich over de straat bewegen is voor de meesten onder hen een onzekere belevenis of,

zoals de 23-jarige Yousra zegt, een *'daily struggle'*. Elke stap houdt de kans op een verbale of non-verbale aanval in. Naar de supermarkt gaan, aan een bushalte wachten of de trein nemen is steeds minder vanzelfsprekend.

Adam (25 jaar): Bijvoorbeeld als ik op straat loop en dan stapt er een persoon naar mij toe, zeker als het een vrouw is, dan zie ik hen echt wel kijken naar mij... Dan steken ze de straat over, lopen ze aan de andere kant. En ik let erop, dan kijk ik zo naar achter om te zien en dan gaan ze terug naar de andere kant. Puur omwille omdat ze niet voorbij mij willen stappen... Of als ik in een bushalte zit dat vrouwen opeens hun handtas vastpakken. Ik heb eens meegemaakt (...) ik was aan het stappen en ik ging gewoon naar de bank (...) en voor mij waren twee oudere vrouwen. En ik kijk gewoon naar beneden en ik zit muziek te luisteren via mijn mp3-oortjes en die twee vrouwen hadden dat precies niet door dat ik achter hen was... En ze keken naar achter en ze vershoten zo hard en die sprongen zo opzij en die hielden hun tas zo vast.

Negatieve reacties blijven niet enkel bij vreemde blikken, zichtbare angst of vijandige opmerkingen. Verschillende respondenten krijgen schouderstoten of worden bewust weggeduwd in wachtrijen. We zien een gelijkaardige tendens in de rest van Europa en in de Verenigde Staten. Moslimvrouwen in Londen, bijvoorbeeld, getuigen van verbale en fysieke agressie op publieke plaatsen. Er wordt op hen gespuwd, naar hen gescholden en geroepen (Ameli & Merali, 2006; Dahinden & Zittoun, 2013). In oktober 2016 haalt een dergelijke gebeurtenis het Britse nieuws wanneer een moslimvrouw in Londen wordt aangevallen door een onbekende man die haar hoofddoek probeert los te trekken (Boyle, 2016). Sinds de aanslagen in Parijs en Brussel neemt de vijandigheid in Vlaanderen toe. De angst om aangevallen te worden door extreemrechts is groter bij respondenten die een hoofddoek dragen. Degenen die er geen dragen, maken zich vooral zorgen om de eerste groep waar vaak een moeder of zus toebehoort. De mannelijke respondenten percipiëren zichzelf als 'geprivilegieerd' omdat ze minder herkenbaar zijn als moslim en dus minder blootgesteld worden aan islamhaat.

Yousra (23 jaar): Ik heb vriendinnen die niet eens durfden buitengaan. Vriendinnen die een *khimaar*¹⁶ droegen, die zeiden ja kijk ik ga deze dagen liever gewoon niet naar buiten.

Yusri (18 jaar): Ik denk... Ik niet, want ik als jongen ga er niet last van hebben, want ik heb ook geen zware baard of wat dan ook. Maar ik denk wel, en dan spreek ik weer over de rest, ik heb wel opgemerkt dat de moslimmeisjes met een hoofddoek en de moslimjongens met echt een baard euh... wel last van hebben gehad.

Ondanks de ernst van de uitsluiting waar de respondenten mee te maken krijgen, relativeren ze de situatie. Ze keuren de beeldvorming en daaruit voorkomende verbale en fysieke agressie niet goed, maar ze trachten te begrijpen waarvan de haat komt. Het gaat volgens hen

¹⁶ Een lange sluier.

om 'onwetende mensen' die zelf nooit in contact komen met moslims en dus onderhevig zijn aan wat ze zien op de televisie.

Yusri (18 jaar): Gelukkig ben ik niet zo dom om te geloven dat iedereen zo is en dat iedereen zo kan blijven geloven. Want ik geloof dat veel van die mensen nu die bang hebben van de islam of moslims, gewoon nog nooit in contact zijn gekomen met de islam. Ze hebben puur het beeld van wat ze zien op TV. Ik als moslim, stel dat ik een niet-moslim was en TV ging zien. En alleen maar moslims... Zogenaamde moslims euh... koppen zie afhakken en oorlog starten of wat dan ook, dan ga ik ook schrik hebben van de islam.

De media zijn dus niet de enige verantwoordelijken voor de negatieve beeldvorming. Ook in de 'eigen gemeenschap' verpesten mensen het voor elkaar. Ze verwijzen in eerste instantie naar de terreurgroep 'Daesh' die handelt in naam van de 'Islamitische Staat' en in tweede instantie naar het zogenaamd 'slecht gedrag' van moslims in het openbaar.

Wissam (25 jaar): Het probleem is ook... ook al probeer ik een goei voorbeeld te geven en hen te doen veranderen van gedachten, er zijn ook rotte appels in onze gemeenschap he, Marokkaanse gemeenschap, die ervoor zorgen dat ze toch denken van nee... Dus ik ben niet alleen in strijd met de ongelovigen¹⁷ maar ook met mijn... met mijn...

I: Met de eigen Marokkaanse gemeenschap?

Wissam: Ja natuurlijk, sowieso.

Niet alle respondenten zijn het eens met Wissam haar stelling. Een aantal respondenten benadrukken dat moslims de islam niet representeren, maar dat de islam zichzelf representeert. De 'perfectie' van de islam is nooit uit te dragen door de aanhangers en dus mag de islam niet beoordeeld worden op basis van menselijk gedrag, tenzij het gedrag van de profeet Mohammed. Ze weigeren te aanvaarden dat de media inzoomt op een zeer kleine minderheid aan gewelddadige moslims en hen presenteert als de norm.

Volgens Voas and Fleischmann (2012) kan publieke vijandigheid de religiositeit van moslims op drie manieren beïnvloeden: (a) ze worden religieuzer omdat ze zich sterker vasthouden aan de islam; (b) ze worden gestimuleerd om al dan niet bewust hun religie terug te dringen; of (c) er treedt geen effect op. In dit onderzoek geven zo goed als alle respondenten aan dat ze zich meer met religie bezig houden naarmate islamofobie toeneemt. Hoe vijandiger de buitenwereld, hoe meer ze zich verdiepen in de islam om zowel antwoorden als bescherming te zoeken. In de sociale psychologie spreken auteurs van een '*rejection-identification mechanism*': een sterkere identificatie met de deelidentiteit die het sterkst bedreigd wordt (Branscombe, Schmitt, & Harvey, 1999; Voas & Fleischmann, 2012).

¹⁷ Met 'in strijd met de ongelovigen' verwijst Wissam naar de negatieve beeldvorming die volgens haar vooral door ongelovigen wordt gecreëerd en niet naar de ongelovige bevolking.

Ilhame (22 jaar): Mensen zijn constant bezig over de islam en dat houdt mensen van hier juist meer vast aan hun geloof. Dus in plaats van... Omdat ze er ons constant op bekritisieren, gaan we ons juist meer mee bezig houden. Van nee, dat iemand zegt van ja... Bijvoorbeeld die Zuhail Demir altijd bij 'Terug naar eigen land'¹⁸. Soms doet zij zo van die uitspraken, ik denk echt van *what the hell*... Of dat ze zegt zo van ja maar die moslims die doen dit en dat. En dan gaat gij zelf opzoeken van huh er staat toch definitief, alé echt in onze Koran, dat iets juist niet zo is. En das misschien euhm... met omwegen, maar dat zet ons wel aan om meer te weten over ons eigen geloof en meer onderzoek te doen.

Het volledig terugdringen (optie b) van de eigen religie komt zowel in dit onderzoek als in de bestaande literatuur nauwelijks tot niet voor. Hoewel het gunstiger lijkt om zich te distantiëren van een sterk gestigmatiseerde identiteit, neemt religieuze identificatie toe naarmate respondenten zich uitgesloten voelen (Aydin et al., 2010; Voas & Fleischmann, 2012). Een aantal respondenten vermijden desalniettemin een bepaalde 'moslimuiterlijk' om stigmatisering te voorkomen. Noor probeert bijvoorbeeld haar hoofddoek te combineren met zo veel mogelijk 'westerse' kledij om geaccepteerd te worden. Op die manier wil ze haar geloof praktiseren en tegelijk zo min mogelijk uitgesloten worden van de maatschappij. Ook Samy laat bewust geen baard groeien omdat hij vreest dat hij zich nog vaker zal moeten verantwoorden dan hij nu al doet.

6.2.2 Voorwaardelijke contacten met niet-moslims

'Onbekend maakt onbemind' lijkt hier op te gaan, maar 'bekend en nog steeds onbemind' evenzeer. Ook in de dichte omgeving voelen verschillende respondenten zich uitgesloten omwille van hun islamitische deelidentiteit. De 22-jarige Samy merkte bijvoorbeeld dat zijn niet-islamitische vriend negatief reageerde telkens hij een Facebookstatus plaatste over een islamitisch onderwerp. De vriendschap doofde uiteindelijk uit. Ook jongeren van de tweede generatie in Frankrijk geven aan dat ze niet enkel worden uitgesloten omdat ze moslim zijn, maar dat de manier waarop ze moslim zijn een grotere rol speelt. Niet-praktiserende moslims worden makkelijker geaccepteerd in de dominante samenleving (Beaman, 2015). Gelijkaardige verhalen vinden we terug bij Noor, Ilhame, Asma, Yousra en Maysa, vijf jonge vrouwen die tussen de leeftijd van vijftien en twintig beslisten om een hoofddoek te dragen.

Noor (20 jaar): Ik heb eigenlijk heel weinig vrienden die niet moslim zijn. Ik had vroeger... Vroeger had ik wel heel veel vrienden... Vroeger had ik eigenlijk alleen maar vrienden die niet moslim waren. Maar vanaf het moment dat ik mij meer en meer begon te praktiseren, de één na de ander liet mij gewoon los om het zo te zeggen. Die hadden zoiets van ja dat gaat niet, gij kleedt u zo op dees moment en wij zo... Wij kunnen u niet meer overal naartoe nemen zoals...

¹⁸ In het VIER-programma 'Terug naar eigen land' reizen zes bekende Vlamingen met een 'uitgesproken mening' over de vluchtelingen crisis, waaronder politica Zuhail Demir, naar conflictgebieden en bewandelen ze een vluchtelingenroute naar Europa.

Wij kunnen u niet meer overal naartoe nemen. (...) Voor mij was dat ook heel vreemd om opeens bevriend te zijn met moslims alleen, dus ja... Ja, ik voelde mij echt in de steek gelaten op dat moment want dat was echt totaal onverwacht voor mij.

Ten gevolge van dit soort ervaringen voelen respondenten zich op termijn minder verbonden met niet-moslims. Ze geloven immers dat ze nooit geaccepteerd zullen worden zoals ze zijn. Wissam vertelt dat ze graag contact zou willen met 'Belgen' maar dat ze hen niet durft benaderen uit vrees dat ze haar toenadering niet zouden appreciëren.

Leila is niet gelovig, maar wordt desalniettemin aangesproken als moslim en ter verantwoording geroepen voor andermans terreur. Hoewel ze zich voorneemt zich niet te distantiëren, voelt ze zich soms noodgedwongen te benadrukken dat ze geen moslim is en dus ook niet kan praten in naam van. Haar (niet-islamitische) collega's reageren positief wanneer ze horen dat ze als 'Marokkaanse' ongelovig is. Ze zijn duidelijk onder de indruk. Zodra Leila vertelt dat ze atheïst is, omarmen ze haar als 'goed geïntegreerd' en als voorbeeld van 'hoe het wel moet'. Analoog aan de resultaten van het onderzoek van Killian en Johnson (2006), verschiet de dominante groep van hoe 'westers' een 'Marokkaan' kan zijn. Dit bevestigt ook voor haar het vermoeden dat moslims tegenwoordig 'de verworpenen der aarde' zijn.

6.2.3 Structureel racisme, discriminatie en etnische profilering

Vijandige reacties in de openbare sfeer en de dichte kring relativeren respondenten door te stellen dat het om 'onwetende mensen' gaat (cf. 6.2.1. en 6.2.2.). Structurele uitsluiting die ze ervaren in het onderwijs, op de arbeidsmarkt en in contact met andere maatschappelijke instituties zoals de politie relativeren ze daarentegen niet. Respondenten geven aan dat ze altijd als 'de ander' worden gezien (zie ook het onderzoek van Klaartje Van Kerckem (2011) bij Vlaamse jongeren van Turkse afkomst). Dat uit zich sterk in het gebruik van het woord 'allochtoon' dat de jongeren als stigmatiserend ervaren. De term 'allochtoon' institutionaliseert als het ware de symbolische grens tussen 'wij' die hier zijn geboren en 'zij' die van elders komen. Dit is een illustratie van hoe symbolische grenzen kunnen verharderen tot sociale grenzen (Wimmer, 2013). Ook de tweede generatie krijgt het label van 'allochtoon' toegeschreven en wordt op die manier uit de verbeelde Vlaamse samenleving weggedacht (Schinkel, 2008). De institutionalisering van dit woord reproduceert uitsluiting. Zo is deze toegeschreven identiteit onveranderlijk: een 'allochtoon' kan gedurende zijn leven niet veranderen in een 'autochtoon'. Hij wordt steeds buiten de dominante samenleving geplaatst. De term wordt daarnaast voornamelijk gebruikt om te verwijzen naar 'niet-westerse' etnisch-culturele minderheden. Nederlanders worden bijvoorbeeld zelden tot nooit als allochtoon gezien in Vlaanderen. Bovendien wordt er vaak gesproken van 'allochtonen' wanneer men

bepaalde groepen wil problematiseren (Van der Haar & Yanow, 2011). Steeds meer wijzen etnisch-culturele minderheden op dit performatief effect waardoor o.a. de stad Gent in 2013 beslist het woord allochtoon niet meer te gebruiken in haar beleidsdocumenten en administratie (Van den Broek, 2013). Het schrappen van dit woord verandert echter weinig aan de symbolische grens: het 'wij-zij-gevoel' leeft ook in Gent nog steeds. Marokkaans-Belgische auteur Fikry El Azzouzi (2012) neemt de verschillende pogingen om het woord te schrappen in een satirische column daarom met een korreltje zout:

Ik zal met nostalgie denken aan die allochtone dagen. Het was zo een makkelijk woord. Het leven was zo eenvoudig toen je allochtoon kon gebruiken. Baldadige jongeren die keet schoppen op de Turnhoutsebaan: allochtoon. Hoofddoek: allochtoon. Vlamingen die voor overlast zorgen (ja, die bestaan): allochtoon. Snor: allochtoon. Baard: zeker allochtoon. Een bekeerde moslim: allochtoon (z.p.).

Het voorbeeld bij uitstek dat onze respondenten gebruiken om te verwijzen naar structurele uitsluiting is het hoofddoekenverbod in de meeste Vlaamse secundaire scholen, in publieke overheidsfuncties en op de arbeidsmarkt. Dit wordt samen met het verbod op ritueel slachten en boerkini's beschouwd als 'pesterij'.

Nasser (22 jaar): Bijvoorbeeld geen hoofddoek in het middelbaar onderwijs terwijl dat op universiteiten wel mag wat eigenlijk voor mij een soort pestmaatregel is om moslima's niet te laten studeren. Das eigenlijk als ge het bekijkt zo... Dan is dat, dan is dat... Anders zouden ze dat ook verbieden op de UA en op de hogeschool. Ze verbieden dat enkel in het middelbaar waarin dat een mens gevormd wordt. Als mensen daar stoppen met studeren, kunnen ze niet gaan verder studeren op een unief, op een hogeschool. Dat zorgt er eigenlijk voor dat die... zorgen dat meisjes die een hoofddoek dragen niet studeren of dat ze die moeten uitdoen en hun eigen niet kunnen zijn... Dat ze geforceerd worden om iemand te zijn. Het onverdoofd slachten dees jaar (...) Das ook weer iets van waarop een moslim denkt wij worden hier niet erkend. Wij krijgen hier niet wat we verdienen.

Ook in een onderzoek van Killian (2003) wordt het hoofddoekenverbod door een aantal Maghrebijnse vrouwen in Frankrijk afgedaan als een specifieke aanval op de islamitische cultuur. De vrouwen beleven het verbod als racistisch en hypocriet omdat de 'hysterie' altijd gaat over de hoofddoek en zelden tot nooit over het keppeltje of kruisje. Bovendien wordt ondanks het laïcisme probleemloos Kerstmis en Pasen gevierd in Franse scholen. Hoewel bijna de helft van de vrouwen in Killian's onderzoek het hoofddoekenverbod steunt, zijn al onze respondenten fundamenteel tegen het verbod.

Alle respondenten worden in meer of mindere mate zelf geconfronteerd met institutioneel racisme. Yusri vertelt dat hij na de aanslagen omwille van zijn uiterlijk door twee zwaar bewapende militairen tegengehouden werd. Deze gebeurtenis heeft een enorme impact op hem.

Yusri (18 jaar): Ik voel mij niet meer oké als ik voorbij agenten wandel. Zeker zwaar gewapende agenten omdat ik het gevoel krijg dat ik elk moment weer opgepakt kan worden om het feit hoe ik er zagezegd zou uitzien. Als een moslim... Euhm, en dat ze mij... Dat brengt mij gewoon zorgen want ik wil niet weer een wapen tegen mijn gezicht hebben en ik wil niet weer in een vies celleke zitten. Euhm, zo'n dingen spelen gewoon... En wat wel probleem... of een probleem is, is het feit dat ik niet weet hoe ik mij moet gedragen. Ik heb het gevoel dat ik mij meer verdachter ga gedragen door het feit dat ik niet wil opvallen.

Yusri, Noor, Maysa en Asma, enkele schoolgaande jongeren, moesten zich tijdens de les openlijk distantiëren van de terroristische aanslag op de personeelsleden van de Frans satirisch weekblad Charlie Hebdo:

Maysa (18 jaar): Ik weet niet juist, maar dat was zo van waarom is dat allemaal gebeurd en ze [leerkracht cultuurwetenschappen] bleef vragen stellen alsof wij wisten waarom dat is gebeurd. Ze vroeg dat alleen aan ons [moslims in de klas], niet aan de Belgen. Ze kwam letterlijk voor ons staan.

De uitsluiting die ze voelen in het onderwijs of op de arbeidsmarkt is geen recent fenomeen. Al sinds de kindertijd worden respondenten anders behandeld dan witte medeleerlingen. Vooral tijdens de ramadan en religieuze feestdagen voelen ze zich bedreigd in hun moslimidentiteit. Zoals de vrouwen in het onderzoek van Killian (2007), geven ook onze respondenten aan dat ze nooit 'rustig' hun religieuze feestdagen kunnen vieren. Tijdens het Ramadanfeest krijgen ze te horen dat het maar goed is dat die 'ongezonde' vastenmaand voorbij is, en tijdens het Offerfeest wordt iedereen - om het met Yusri's woorden te zeggen - een 'Gaia-vertegenwoordiger'. Voor Maysa loopt de emmer over wanneer in het tweede middelbaar een leerkracht in afwezigheid van moslimleerlingen die vrijaf hebben voor het Offerfeest zegt: "Het is hier toch veel aangenamer zonder die moslims?" Ze verandert na deze gebeurtenis van school en hoewel ze zich nu in haar nieuwe school iets beter voelt, behoren dit soort uitspraken niet tot het verleden.

In tegenstelling tot de resultaten van Henri Bernhart Entzinger en Edith Dourleijn (2008) en Torrekens et al. (2015) voelen onze respondenten zich vaker gediscrimineerd omwille van hun religieuze dan hun Marokkaanse deelidentiteit. In het onderzoek van de Koning Boudewijnstichting worden religie en religieuze klederdracht echter bij slechts 30% van de respondenten naar voren geschoven als discriminatiereden. Die respondenten voelen zich

vaker gediscrimineerd op basis van etniciteit en huidskleur. De kwantitatieve analyse biedt echter weinig diepgang in hoe respondenten dat precies ervaren. In ons onderzoek geven respondenten immers eveneens aan dat de meerderheidsgroep ‘Marokkanen’ en ‘moslims’ over een kam scheert. Elke moslim wordt als Marokkaan gezien, ook als het gaat over een witte Belg die later tot de islam bekeert. Zich gediscrimineerd voelen als ‘Marokkaan’ houdt dus eveneens een discriminatie als moslim in. Dit uit zich bijvoorbeeld in niet-moslims die klagen over ‘de ramadan van die Marokkanen’. Zowel in België als Nederland wordt het ‘multiculturele debat’ ervaren als een strijd tegen de islam en ervaart men een gebrek aan respect voor religieuze tradities. Sommige onderzoekers wijzen op een positieve samenhang tussen opleidingsniveau en discriminatie. Hoger opgeleiden zouden zich vaker gediscrimineerd voelen (Aydin et al., 2010; Roeland et al., 2010; Torrekens et al., 2015). Onze steekproef is te beperkt om hierover uitspraken te doen.

6.3 Identiteits- en grensprocessen

De beeldvorming van moslims als intolerante, vrouwonvriendelijke extremisten strookt niet met het zelfconcept van de respondenten als verdraagzaam en vreedzaam. Om dit contrast tussen de zelfbeschrijving en externe categorisatie te reduceren, ontwikkelen ze allerlei strategieën om de perceptie van anderen positief te beïnvloeden. In wat volgt bespreken we de meest voorkomende strategieën die de respondenten hanteren om hun islamitische identiteit te zuiveren van stigmatisering. We gaan daarbij na hoe ze actief de grenzen verschuiven rondom hun moslimidentiteit.

6.3.1 Universalisme: moraliteit als boundary marker

Eén van de meest gebruikte strategieën om etnische, nationale en religieuze grenzen te overstijgen, is de nadruk op een globale, verbonden gemeenschap (Wimmer, 2008, 2013). Wanneer we aan respondenten vragen wat hun belangrijkste identiteiten zijn, antwoorden ze veelal dat ze moslim en Marokkaan zijn; dit wordt meestal aangevuld met het geslacht en professionele functie. Als ze de identiteiten daarentegen hiërarchisch moeten ordenen, stellen ze dat hun moslimidentiteit belangrijk is, maar dat ze vooral mens zijn.

Asma (23 jaar): Euhm... ik ben in de eerste plaats gewoon een mens en dan zeg ik van dat ik moslim ben. En der... ja automatisch vrouwelijk en de rest volgt dan vanzelf wel.

De respondenten benadrukken dat ze behoren tot een universele categorie. Als mens willen ze ook aangesproken worden op hun menselijkheid. Dit definiëren ze aan de hand van humanistische waarden die ze delen met de rest van de bevolking, ongeacht geloof of etniciteit.

Yasmien (20 jaar): Je luistert naar mekaar, je respecteert de ouderen, ja want ouderen hebben ook een heel grote plaats binnen de islam en euhm... Maar toch, in de westerse maatschappij zie je dat ook. Bijvoorbeeld eh, je laat een oudere persoon eerst zitten. Dus je geeft je plaats af aan iemand die ouder is en... Dus dat zijn zaken die mooi samenlopen, dus... Ik vind dat persoonlijk wel mooi. Dat zijn gelijkenissen die vaak wel worden vergeten in de maatschappij, dat vind ik wel jammer

In haar onderzoek naar Afro-Amerikaanse mannen uit de arbeidersklasse ondervindt Lamont (2009) dat moraliteit centraal staat in grenswerk. Met de nadruk op gedeelde morele waarden willen deze mannen stigmatisering voorkomen en de grens tussen zichzelf en de dominante groep vervagen. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen moreel 'goede' en 'slechte' mensen. Dat onderscheid onderbouwen ze met de stelling dat er in alle landen en bevolkingsgroepen zowel goede als slechte mensen zijn. Zo wordt de eigen 'minderwaardige' positie geherwaardeerd (Dahinden & Zittoun, 2013). Wimmer (2008, 2013) noemt deze strategie '*equalization*' of egalisatie, een poging om te laten zien dat de eigen groep niet inferieur is aan de meerderheidsgroep door het benadrukken van gemeenschappelijke morele waarden. In een eerder onderzoek refereren Noord-Afrikaanse migranten in Frankrijk naar misdaden van witte mensen om te benadrukken dat er ook slechte witte mensen zijn (Lamont, Morning, & Mooney, 2002). Wanneer onze respondenten geconfronteerd worden met stigmatisering verwijzen ze tevens naar Anders Breivik, de Ku Klux Klan en Adolf Hitler die ondanks hun achtergrond het katholicisme, protestantisme en atheïsme ook niet vertegenwoordigen. Aangezien de respondenten zelf aangeven dat deze 'slechte mensen' niet representatief zijn voor bovengenoemde uit-groepen, lijkt het erop dat ze niet uit zijn op wat Wimmer (2013) 'normatieve inversie' noemt. Ze willen door het aanhalen van die 'slechte' voorbeelden de hiërarchische orde tussen de groepen niet omkeren waardoor zij een superieure positie verkrijgen, maar eerder benadrukken dat goede moslims en anders- of niet gelovigen meer met elkaar gemeen hebben dan goede en slechte atheïsten onderling. Ze streven naar een gelijkwaardige positie tussen de groepen.

Ilhame (22 jaar): Soms draai ik de vraag om 'wat vind jij van Andres Breivik?' Ja, dat was een christen, of wat vind je van die priesters die dingen...

Universaliseringsstrategieën worden eveneens toegepast door te benadrukken dat iedereen, ongeacht etnische of religieuze achtergrond, hetzelfde wil bereiken in het leven: een goede baan, een hoog inkomen en een gelukkig leven. Nasser onderstreept op die manier zijn werkethiek om duidelijk te maken dat hij evenveel bijdraagt aan de maatschappij als andere Belgen en dus evenzeer Belg is.

Nasser (22 jaar): Ik denk dat ik meer als genoeg bijdraag aan de maatschappij. Ik ben hier geboren, ik ben hier getogen, ik werk hier, ik betaal mijn belastingen, ik draag actief bij tot de samenleving en... Vroeger stond ik daar niet zo erg bij stil. En vroeger was ik ook... Ja, je leest veel dingen... bijvoorbeeld gewoon reacties op krantenartikelen dat je denkt van ah, zie ik ben geen Belg. Nu denk ik van nee, ik draag evenveel bij als die mensen en misschien zelfs meer. Ik studeer, ik doe mijn ding hier, ik ben hier geboren, ik ben Belg (...).

Particulier universalisme: religie als bron voor een gedeelde moraal

In bovenstaande gevallen gebruiken respondenten universele criteria om morele grenzen te trekken. Zoals Lamont et al. (2002) in hun onderzoek opmerken, maken minderheidsgroepen daarnaast gebruik van religie om grenzen te vervagen. Afro-Amerikanen benadrukken bijvoorbeeld dat zowel minder- als meerderheidsgroepen allemaal 'kinderen van God' zijn om etnische grenzen te overstijgen (Lamont & Mizrachi, 2012). In de Verenigde Staten vormt religie echter geen particulier criterium aangezien witte en Afro-Amerikanen doorgaans dezelfde geloofsovertuiging delen. Hoewel moslims en niet-moslims uiteraard niet hetzelfde geloof delen, wordt religie door onze respondenten alsnog gebruikt als universaliseringsstrategie. Uit de Koran worden humanistische waarden afgeleid die universeel toepasbaar zijn om grenzen te vervagen. Lamont et al. (2002) noemen dit 'particulier universalisme'. Noord-Afrikaanse migranten in Frankrijk beroepen zich volgens hen eveneens op de islam om hoge morele waarden te onderstrepen. De particuliere identiteit ondersteunt op die manier de universele identiteit: het mens-zijn. Omdat onze respondenten geaccepteerd willen worden door de dominante groep, kaderen ze hun religiositeit zodanig om dit mogelijk te maken. Zo hanteert Wissam religieuze taal om symbolische grenzen te vervagen. Volgens haar wordt het onderscheid, de zogenaamde 'botsing der beschavingen', tussen moslims en niet-moslims slechts door de media in stand gehouden.

Wissam (25 jaar): Want ik ken heel veel niet-moslims die precies moslim zijn, maar er ontbreekt gewoon de *sjahada*.

De geloofsbelijdenis is volgens haar echter het enige dat beide groepen werkelijk onderscheidt. Moslims leggen de *sjahada* af, niet-moslims doen dat niet. Verder is er geen fundamenteel verschil. Integendeel, volgens haar delen niet-moslims islamitische waarden zoals solidariteit, verdraagzaamheid, zorgzaamheid en eerlijkheid. Ze onderstreept bovendien dat sommige anders- of ongelovigen betere moslims zijn dan moslims zélf. Parallel wijst onderzoek bij Turkse migranten in Zwitserland uit dat zij het belang van ‘fatsoen’ gebruiken om symbolische grenzen te verschuiven. Deze migranten stellen dat ‘fatsoenlijke’ Zwitsers met hun werkmoraal, netheid, orde en sociale wederkerigheid sterk aanleunen bij het islamitisch ideaal van ‘het goede leven’. Op die manier rekenen ze Zwitsers in de eigen groep van ‘goede mensen’ en hoeven ze geen grens te trekken tussen zichzelf als religieuze groep en de dominante groep (Wimmer, 2013).

De brede Arabische identiteit en verbeelde oemma

Universaliseringsstrategieën worden niet enkel toegepast om homogeniteit met de dominante groep te benadrukken, maar ook om de eigen religieuze en etnische gemeenschap zelf te verbreden. Ilhame noemt zichzelf bijvoorbeeld liever Arabisch dan Marokkaans omdat de Arabische identiteit breder is.

Ilhame (22 jaar): Ja, maar ik ga mij niet snel definiëren als Marokkaans maar als Arabische.

I: Kunt gij daar meer over vertellen?

Ilhame: (...) ik heb mij ook gewoon altijd meer Arabisch gevoeld dan Marokkaans, misschien deels omdat er in Marokko ook een onderscheid wordt gemaakt tussen Berberse mensen en Arabische mensen, snapt ge? Ik ben Arabisch. En ook gewoon doorheen de jaren euhm, ik weet niet, misschien omdat met Instagram... ik kom in contact met verschillende mensen en veel mensen uit het Midden-Oosten zeggen van ‘Ah, you’re an Arab too?’ Dan denk ik ‘dank u, dat is lief.’

I: Je ziet dat als compliment?

Ilhame: Ja tuurlijk, dat zo, ik weet niet... In Marokko zit gij een beetje verloren, dat ook in Afrika maar ge gaat niet snel zeggen dat ge Afrikaans zijt. En Marokkaans is... Ja, dat maar iets kleins snapte?

Door zichzelf te omschrijven als ‘Arabische’ verbeeldt ze zich een imaginaire gemeenschap die breder is dan de Marokkaanse gemeenschap. Het Midden-Oosten is transnationaal terwijl Marokko relatief klein is en zich daarnaast verdeelt in verschillende bevolkingsgroepen. Ze gebruikt haar Marokkaans-Arabische moedertaal om een gunstigere positie te verwerven. In haar onderzoek merkt Kanmaz (2002a) eveneens op dat Marokkaanse Belgen de islam als *identity marker* gebruiken om het onderlinge taalverschil tussen Marokkanen te overbruggen. Taal vormt geen identiteitsvormende factor omdat zowel het Marokkaans-Arabisch, standaard Arabisch als drie verschillende varianten van het Tamazight worden gesproken. Respondenten met het Tamazight als moedertaal verwijzen in ons onderzoek niet

naar deze collectieve Arabische identiteit. De strategie lijkt een privilege van diegenen met het Marokkaans-Arabisch als moedertaal, ondanks dat ook dit dialect fundamenteel verschilt van het modern Arabisch uit de Mashreq.

Uitbreiding van etnische grenzen vinden we eveneens terug in de verwijzing naar de oemma als wereldwijde moslimgemeenschap. Alle respondenten geven aan dat ze streven naar deze harmonieuze gemeenschap die etnische grenzen overstijgt. Er is sprake van een ‘de-etnicisering’ van de religie (Kanmaz, 2002a; Wimmer, 2013). De oemma wordt gebruikt als buffer tegen uitsluiting in de westerse wereld. Onder het motto ‘eendracht maakt macht’ ijveren ze naar meer samenhang in de eigen religieuze gemeenschap.

Yousra (23 jaar): Pfff, eenheid maakt u sterk he. Kijk, gewoon al in België. Omdat wij... wij laten ons vaak een beetje zo... Ik spreek zelf niet graag over wij en hen, ik spreek gewoon over hoe de maatschappij het vormt he. Ik weet ik ga afstuderen, ik heb hoofddoek, ik moet weer nadenken over waar kan ik met een hoofddoek binnen dan die open gedachte van ik heb nu mijn master waar ga ik beginnen? (...) Wij laten dinges gebeuren. In scholen, ja hoofddoekverbod, als alle moslima’s die toen hoofddoek droegen zeiden nee we doen dat niet af, wat ga je doen? Alle moslima’s buiten van school? Wat ga je doen? (...) Ja dat sterk staan aan elkaar en zeggen we gaan dat niet doen, en zo kunt gij progressie maken en uw plaats nemen in deze maatschappij.

Jessica Jacobson (1997) ondervindt gelijkaardige resultaten in haar onderzoek naar Britse Pakistani jongeren. Volgens haar verwijzen deze jongeren naar de globale oemma omdat:

the young Muslims are likely to feel that although within British society they are members of a relatively small and weak minority, their religious beliefs and practices traverse the globe and history and are, thus, components of what is a vast and (potentially at least) powerful force (p. 245).

Het geloof in een islamitische eenheid neemt echter af. Vooral de Palestijnse kwestie en de Syrische burgeroorlog zorgen voor wantrouwen naar de eigen religieuze groep toe. ‘Broeders doden broeders’ en de moslimgemeenschap staat erbij en kijkt ernaar. De respondenten vinden steeds minder houvast in het idee van een oemma omdat de islam zich bovendien versnipperd in allerlei stromingen, sekten en groeperingen. Wissam gelooft dat deze versnippering van moslims in verschillende groeperingen voorgeschreven is door God en dat de profeet het reeds in zijn tijd voorspeld heeft. Ze baseert zich hiervoor op volgende hadith:

De Gezant Gods – God zegene en behoede hem – zei: “De Israëlieten hebben zich opgesplitst in eenenzeventig gezindten. Zeventig gezindten gaan verloren en één wordt gered. Mijn natie zal zich opsplitsen in tweeënzeventig gezindten en eenenzeventig zullen verloren gaan en één zal worden gered.” Zij zeiden: “Gezant Gods, welke gezindte is dat?” Hij zei: “De gemeenschap, de gemeenschap [de oemma, de oemma]” (in Aboe Zaid, 1996, p. 39).

Hoewel de islam sinds de vroege geschiedenis geconfronteerd wordt met verschillende intragroepsconflicten (Hourani, 2005), zijn deze conflicten en versnippering volgens de respondenten recente verschijnselen. Ze nemen aan dat de eerste generaties na het overlijden van de profeet sterke solidariteit vertoonden. Dit sluit aan bij Gans' stelling (1979) dat etnische- en religieuze minderheden vaak verlangen naar een 'imaginair verleden' dat wordt gezuiverd van alle vormen van complexiteit. Zo verlangt Yousra naar de tijd van de profeet, Asma naar Al-Andalus en verwijst Nasser naar het Ottomaanse rijk, hoewel ze eeuwen later zijn geboren. Ze zien die periodes immers als gouden islamitische jaren.

Nasser (22 jaar): Ik denk dat dat [islamitische eenheid] er is geweest in de tijd van... Bijvoorbeeld het Ottomaanse rijk, omdat dat zo groot was en zo krachtig en dan was er eenheid. Dat die mensen het allemaal eens waren en dat die allemaal één leider volgden.

Volgens Gans (1979) houden minderheden vast aan de wens om 'terug te keren' naar dit symbolisch verleden. Ze leggen de verantwoordelijkheid bij spilfiguren en instituties zoals religieuze instellingen en scholen om verloren tradities terug in leven te brengen. Volgens de respondenten in dit onderzoek heeft de islam nood aan sterke leiders om de eenheid van de oemma 'herstellen'. Ze storen zich aan het gebrek aan vertegenwoordigers. Zo wil Samy meer 'Tariq Ramadans' die moslims wegwijs maakt in het Westen en streeft Ilyas naar een sterke leider.

Ilyas (18 jaar): Das zo, gelijk vroeger, sterke krijgers gelijk Salaheddine, dat houdt eigenlijk zo de oemma één. Op dit moment hebben we dat niet, zo'n echte leider. De Turken zien dat bijvoorbeeld in hun Erdogan, dat er een echte leider is die Turkije samenhoudt. Misschien heeft de islam zo iemand nodig.

De bezorgdheid om de oemma neemt niet weg dat de respondenten universaliseringsstrategieën blijven toepassen om deze globale verbondenheid te bekomen. De meeste respondenten weigeren zichzelf te definiëren als 'soenniet'. Hoewel ze aangeven dat ze aanleunen bij de soennitische traditie van de islam, omschrijven ze zichzelf uitdrukkelijk als 'moslim' om versnippering tussen soennieten, sjiieten en andere stromingen niet in de hand te werken. Grenzen worden op deze manier inclusiever.

Yusri (18 jaar): Ik ben moslim, punt uit. Ik ben geen soenniet; ik ben geen sjiiet; ik ben geen soefi; ik ben geen salafi. Ik ben moslim. Ik volg de soenna zoals dat moet, maar dat maakt mij geen soenniet.

6.3.2 Verengen van particuliere grenzen: authentieke en hypocriete moslims

Hoewel de respondenten actief gebruik maken van de universaliseringsstrategie, wordt deze strategie vandaag bedreigd. Terroristen plegen aanslagen in naam van de islam en media overheersen met beelden van een ‘vrouwonvriendelijke’, ‘achterlijke’ religie. De islam wordt niet als humanistisch gepercipieerd maar als een bedreiging voor onze ‘westerse waarden’ (Schinkel, 2016). Gemeenschappelijke morele waarden zijn daarom steeds moeilijker als strategie in te zetten. Respondenten spelen hierop in door een onderscheid te maken tussen ‘echte’ moslims en zij die zichzelf onterecht moslim noemen. ‘Echte’ moslims dragen morele waarden hoog in het vaandel. Ze trachten hun universele identiteit te verbreden terwijl ze particuliere grenzen verengen binnen de religieuze gemeenschap zelf. Universalisering wordt op die manier gecombineerd met wat Wimmer (2013) ‘*contraction*’ noemt: het verengen van grenzen door afstand te nemen van de externe categorisatie. Dit kan door de groep in twee te delen of door een nieuwe categorie te creëren. Beaman (2015) beschrijft dit als volgt: “Muslims draw boundaries around their religiosity and religious practices in response to the stigma and marginalization related to being Muslim. In addition, respondents draw symbolic boundaries vis-à-vis other North African-origin individuals around what a real or authentic Muslim is“ (p. 51). Zij die humanistische principes zoals het recht op leven niet respecteren zijn voor de meeste respondenten geen moslim of alleszins niet authentiek. Zo delen ze zichzelf in twee groepen: authentieke en hypocriete moslims.

Terroristen zijn geen moslims

Hoewel de respondenten over het algemeen voorzichtig zijn in het bepalen van wie al dan niet een goede moslim is, zijn ze duidelijk wat zelfmoordterroristen en gewelddadige Syriëstrijders betreft. Alle veertien respondenten benadrukken dat deze mensen geen moslims zijn maar hypocrieten. Terwijl ze anders het eindoordeel bij God leggen, twijfelen ze in dit geval niet aan de onverenigbaarheid van terrorisme met een vreedzame religie.

I: Zijn gewelddadige Syriëstrijders moslim?

Nasser (22 jaar): Dat zijn voor mij geen moslims, nee.

I: Ondanks dat ze zichzelf moslim noemen?

Nasser: Die mogen zichzelf noemen wat ze zich willen noemen. Iemand die eh... iemand die mensen vermoordt en aan de achterkant van zijn jeep hangt en ermee rondrijdt, is geen moslim.

Doordat respondenten niet geloven dat terrorisme te rijmen is met de islam, geloven ze tevens niet dat jongeren enkel vanuit een religieuze overtuiging naar Syrië vertrekken.

Volgens hen heeft het vertrek van talrijke Marokkaans-Belgische jongeren te maken met de pertinente uitsluiting waarmee ze in deze samenleving geconfronteerd worden. Syriëstrijders weten volgens de respondenten bovendien erg weinig over de islam. Als ze het al hebben over de religie, is het om hun daden te rechtvaardigen en niet per se omdat ze er werkelijk in geloven. De actieve ronselaars misbruiken volgens Asma de Koran doelbewust om jongeren te manipuleren. Ze beloven hen het paradijs door naar Syrië te vertrekken, terwijl ze volgens haar zelf niet geloven dat ze effectief naar het paradijs zullen gaan.

Asma (23 jaar): Als ze echt naar het paradijs gaan, waren die... diegene die dat dan verkondigen, dan waren die zelf al wel vertrokken. Die zouden ook niet de kans overlaten aan die jongeren als ze echt naar het paradijs zouden gaan, dus ja.

Ilyas (18 jaar): Syriëstrijders zijn voor mij eigenlijk zeer onwetende mensen, ze weten niets van de religie.

De respondenten herdefiniëren dus actief de grenzen rond hun religie. Een moslim is niet zozeer iemand die slechts de *sjahada* opzegt – dat doet de hypocriet immers ook - maar vooral iemand die zich houdt aan de religieuze voorschriften die o.m. geweld en moord afwijzen. Deze daden zijn volgens hen de ‘grootste zonden’ binnen de islam. Iemand die het recht in eigen handen neemt om te bepalen wie al dan niet mag verder leven, eigent zich het oordeelsvermogen toe dat enkel God toebehoort.

Distantiëren van de eigen etnische groep

Er treedt een interessant mechanisme op wanneer de respondenten hun islamitische- en etnische identiteit trachten te zuiveren. De islamitische identiteit zuiveren ze door de islam te distantiëren van allerlei negatieve stereotypen, ‘de islam heeft niets te maken met terrorisme’. In die zin proberen ze niet enkel de eigen identiteit maar ook de islam als religie en de gehele moslimgemeenschap te vrijwaren van stigmatisering. Wanneer ze echter praten over de etnische identiteit gaan ze veeleer uit van een individualistische strategie. Geconfronteerd met verschillende stereotypen over Marokkanen, stellen ze niet dat ‘Marokkanen daar niets mee te makken hebben’, maar dat zij zélf niet ‘typisch Marokkaans’ zijn. Ze distantiëren zichzelf dus van de eigen etnische groep terwijl ze geen afstand nemen van de religieuze groep (maar de gehele religieuze groep wel distantiëren van stereotypen). Lamont et al. (2002) schetsen bij Maghrebijnse mannen in Frankrijk tevens de strategie van ‘*the good Arab*’: “This individualist strategy involves abstracting oneself from one’s race/nation/religion in order to show that a member is not necessarily defined by the group to which s/he belongs or that judgements about a group cannot be extended to each of its representatives” (p. 399).

Wissam (25 jaar): Soms heb ik wel... de mentaliteit dat meer Belgisch... Belgen zouden hebben dan Marokkanen, zeg maar.

I: Op welke vlakken is je mentaliteit meer Belgisch dan Marokkaans?

Wissam: Euhm... Awel Belgen oordelen niet snel, iedereen mag leven, zijn leven leiden, dat bij ons Marokkanen niet veel, en dat haat ik. Dus ik ben daar wel meer Belgisch, zeg maar.

Respondenten culturaliseren verschillende sociaal-economische problemen en leggen zich daarbij neer bij het dominant discours. Terwijl ze de negatieve perceptie van de islam uitdagen, bestendigen ze het dominant denkbeeld van de 'inferieure' Marokkaanse cultuur door zelfstereotypering.

Asma (23 jaar): Euhm.... Vrouwen goed behandelen. Sorry, maar ik hoor nog steeds verschillende verhalen van mensen die vrouwen echt zwaar onderdrukken enzo. Terwijl dat niet zou mogen, zeker niet in deze tijd, maar het komt wel nog steeds heel veel voor. Dat wel spijtig, maar dat is nu gewoon zo.

Dit zien we tevens bij Amerikaans-Arabieren die naar later gemigreerde Arabieren verwijzen met '*boaters*' omdat die laatsten de dominante cultuur nog niet hebben opgenomen (Ajrouch, 2004). Hetzelfde geval doet zich voor wanneer Aziatische respondenten spreken over 'FOB's' of '*Fresh-of-the-boats*' (Kibria, 2003). Marokkaanse Belgen in Vlaanderen spreken wel eens van '*goro's*'. Dit woord dat afkomstig is van '*goroto*' wordt gebruikt om iemand met de stereotiepe kenmerken van een jonge Marokkaan aan te duiden. Een goro spreekt Nederlands met een zwaar accent, draagt te veel gel in het haar en is over het algemeen een nietsnut. De term heeft een negatieve connotatie (Fraihi, 2007). Er worden dus grenzen getrokken tussen 'moderne' etnisch-culturele minderheden en *boaters*, *FOB's* of *goros's* om zichzelf te distantiëren van een identiteit die ze als nog sterker gestigmatiseerd zien (Ajrouch, 2004). Goffman (1974) spreekt van '*self-stigma*', een geïnternaliseerd gevoel van schaamte waardoor men vaak anticipeert op externe categorisatie door middel van '*stigma management*', het beheersen van eigen gedrag. De volgende strategie, '*keeping up the appearance*', vormt hier tevens een voorbeeld van.

6.3.3 'Keeping up the appearance' als passieve da'wa

De manier waarop de meeste respondenten spreken over het aandeel van moslims aan de negatieve beeldvorming is paradoxaal. Enerzijds vinden ze het niet eerlijk dat de islam in een negatief daglicht staat door terreurgroepen omdat 'moslims de islam niet representeren maar de islam zichzelf representeert' (cf. 6.2.1.), anderzijds zien ze het als hun morele plicht om de islam te vertegenwoordigen door goed gedrag te vertonen en de islam zo geliefd mogelijk te maken bij de medemens. Ondanks dat de islam zichzelf representeert, moeten moslims toch

nog optreden als ‘ambassadeurs van de islam’ en een voorbeeldfunctie opnemen om het in Asma’s woorden te zeggen.

Er zijn verschillende strategieën die de respondenten hanteren om de perceptie van anderen positief te beïnvloeden. Het beheersen van het eigen non-verbaal gedrag is een veelgebruikte manier om een positieve indruk na te laten. Killian en Johnson (2006) spreken van ‘*keeping up the appearance*’. Door te glimlachen, behulpzaam en vriendelijk te zijn proberen de respondenten sympathie bij de dominante groep op te wekken. Ze veronderstellen dat witte mensen het niet gewoon zijn om een glimlach en begroeting te krijgen van een moslim en willen hen op die manier positief verrassen.

Yousra (23 jaar): Eerlijk gezegd, het enige wat ik zo een beetje gedacht heb is ik draag dit [een hoofddoek], wees een voorbeeld. Dus ik probeer extra vriendelijk te zijn met mensen, ik probeer als ik een glimlach kan doen dan ga ik naar mensen glimlachen. Als ik kan helpen, als ik oudjes zie dat mijn zwaktes zijn, dan ga ik naar hen en probeer ik... Ik probeer altijd zo te zeggen van kijk, we zijn de moslims, we zijn gewoon gelijk gij en ik. (...) dat mijn passieve *da’wa*¹⁹. Dat één van de belangrijkste *da’wa*.

De impact van het ‘moslimuiterlijk’

Zoals Yousra hierboven reeds aangeeft, speelt het uiterlijk een grote rol in de mate waarin de respondenten geloven dat ze de islam representeren. Jonge vrouwen die een hoofddoek dragen, voelen zich verplicht zich goed te gedragen. Ze stellen dat de keuze om deze te dragen, samengaat met een verbintenis tot het vertonen van beleefd gedrag. Ook de mannelijke respondenten verwijzen naar de impact van de hoofddoek op de beeldvorming van de islam; meisjes met hoofddoek die zich slecht gedragen, verpesten het voor iedereen. Het gedrag van meisjes wordt een belangrijk symbool (zie ook de Koning, 2009). Onderzoek van Janine Dahinden en Tania Zittoun (2013) toont aan dat ondanks de agressie waarmee moslimvrouwen te maken krijgen, ze er alsnog van overtuigd zijn dat ze door middel van religieuze klederdracht hun identiteit als ‘goede’ moslim kunnen uitdragen in het publieke domein. De resultaten in dat onderzoek lopen sterk gelijk met de onze. Moslimvrouwen met een hoofddoek gebruiken hun uiterlijk doelbewust om te tonen dat ‘ook zij’ geschoold, geïntegreerd, modieus en vriendelijk zijn.

De meeste respondenten proberen de kleinste ‘fouten’ te voorkomen opdat niets tegen hen gebruikt kan worden. Ze houden voortdurend rekening met het gevaar dat hun individueel gedrag veralgemeend zal worden naar de hele groep.

¹⁹ Da’wa is de ‘oproep’ of ‘uitnodiging’ tot de islam (Kerr, 2000).

Wissam (25 jaar): Ja, ik heb dat heel erg. Ook als ik moslims slechte dingetjes zien doen. Ah een stom voorbeeld. Het is rood licht, ik weet dat ik een hoofddoek aan heb, ik sta stil. Ik stap niet want ik heb schrik dat ze gaan zeggen 'zie een moslim die respecteert weer onze wetten niet'. Of ik zie een moslim iets slecht doen, ik word er zo boos van want ik zie de Belgen kijken en dan denk ik... want die steken dat altijd op de islam, altijd bijna. Het is weer hun geloof, het is weer hun geloof. Ik vind dat wij die druk wel hebben, wij moeten ons meer bewijzen, meer aan de... Alé iedereen moet zich sowieso aan de regels houden, maar soms kunt gij door het rode licht stappen. Wij... bij ons is die druk nog meer. Van niet doen want er kan iemand kijken, dan steken die dat weer op ons geloof.

De druk die Wissam zichzelf oplegt, legt ze tevens andere jongeren op. Zo confronteert ze hen in het openbaar met hun slecht gedrag zodat ze enerzijds kan duidelijk maken dat ze zich goed moeten gedragen, en anderzijds aan de uit-groep kan tonen dat er ook Marokkanen en moslims zijn die niet akkoord zijn met dat soort wangedrag.

Wissam (25 jaar): Bijvoorbeeld de vorige keer zat ik op een bus, en er was een Marokkaanse jongen en die heeft een appel gegooid naar een zwarte meisje. Dat meisje was heel boos en de bus stopt. En ik was al aan het koken want ik had iets van 't is weer een Marokkaan en ze gaan weer zeggen van 't is weer ne Marokkaan. En eh... die buschauffeur wou niet verdergaan voor die persoon die de appel heeft gegooid naar buiten gaat, en ik heb me gewoon niet kunnen inhouden, want ik hoorde ook een vrouw telefoneren en ze moest haar kind ophalen en ze ging te laat komen. Ik heb gewoon mijn mond opengedaan en ik begon te roepen, ik zeg van zie... het zijn altijd wij. Door mensen gelijk u gaan ze zeggen dat we allemaal zo zijn. Waarom hebt gij die appel gegooid? En ik denk dat de Belgen dat zo niet verwachten van een Marokkaan tegen een Marokkaan, dat kom je niet vaak tegen...

Beschaafd Nederlands als symbolische grens

Taal vormt eveneens een belangrijke symbolische grens in West-Europese landen (Bail, 2008). Nederlands spreken is niet voldoende om tot de dominante 'in-groep' te behoren, de manier waarop je spreekt is minstens zo belangrijk. De respondenten beseffen dat er een clichébeeld heerst omtrent het Nederlands van mensen met een migratieachtergrond. In tegenstelling tot de Verenigde Staten wordt een 'buitenlandse tongval' veel minder geaccepteerd in Europese landen (Wimmer, 2013). Jongeren met Marokkaanse roots zouden met een 'zwaar accent' spreken en hun Nederlands doorspekken met Tamazight of Marokkaans-Arabisch straattaal.

Praten met een zwaar accent wordt als 'minder aangepast' gezien en dus proberen enkele respondenten hun taal te beheersen in interactie met de dominante groep. Ze proberen beter te articuleren, mooier te praten en vermijden 'typische' Marokkaanse accenten. Wanneer ze

zich bevinden onder familieleden of vrienden die eveneens een migratieachtergrond hebben, valt deze druk weg en kunnen ze zichzelf zijn.

Adam (25 jaar): Als ik bijvoorbeeld bij Belgen ben dan spreek ik... Ja dan is er een klik en dan spreek ik automatisch meer... Dan let je meer op uw taal en... spreek je mooier Nederlands. Bijvoorbeeld met je vrienden spreek je gewoon soms Arabische woorden. Of... je gedraagt je ook wel iets anders om, weet je wel... geen intimidatie te laten tonen of... Alé, je wil mensen ook niet afschrikken dus... Ik denk dat ze... Als je zoals een Marokkaan... Alé ja, als je zo typische woorden, Arabische woorden gaat gebruiken en echt zo straattaal tegen hen dat ze een beeldvorming krijgen van de typische Marokkaan die ze altijd in de media zien... Dat dat echt wel geassocieerd wordt.

In de Verenigde Staten spreken zwarte studenten van *'acting white'*. Door het beheersen van de taal als een witte Amerikaan geloven ze succesvoller te worden. Ze ontwikkelen de nodige 'culturele repertoires' om zich 'wit' te gedragen in interactie met de dominante groep (Pachucki, Pendergrass, & Lamont, 2007). Frantz Fanon (2008) wijdt in zijn *'Black skin, white masks'* een hoofdstuk aan dit fenomeen. Vanuit zijn ervaring als psychiater en onderzoeker naar de psychologische gevolgen van kolonisatie en onderdrukking, verklaart hij dat de zwarte man twee verhoudingen heeft; hij communiceert op verschillende manieren met witte en zwarte mensen. In interactie met witte mensen neemt hij een bepaalde taal aan. Hij weet immers dat er een stereotype over hem heerst, de mythe van de *'R-eating men'*, en doet er alles aan om dit accent weg te werken. Volgens Fanon is dit een uiting van een inferioriteitscomplex ten gevolge van jarenlang kolonialisme en onderdrukking.

6.3.4 Voor gesloten grenzen? Marokkanen of Marokkaanse Belgen

Hoewel de meeste respondenten grenzen actief verbreden of verengen, worden grenzen niet altijd uitgedaagd. Omdat ze steeds worden gelabeld als 'moslim', 'Marokkaan' of 'allochtoon' geloven de meeste respondenten niet dat ze gepercipieerd worden als ieder andere Belg. Ze proberen die grenzen na verschillende negatieve ervaringen niet meer uit te dagen, maar houden zich vast aan de Marokkaanse identiteit. De verschuiving van de symbolische grens tussen minderheids- en meerderheidsgroepen is, zoals Wimmer (2013) onderstreept, immers afhankelijk van de acceptatie van meerderheidsgroepen die bepalen wie 'wij' en wie 'zij' zijn. De meeste respondenten voelen zich daarom eerder moslim en Marokkaan dan Belg. Hoewel ze allemaal in België geboren en getogen zijn, beschrijven ze hun Belgische identiteit slechts in juridische termen. Belg is wat ze 'op papier' zijn. Ook Turkse jongeren maken een onderscheid tussen 'Belg zijn op papier' en 'Turks in het hart' (Van Kerckem, 2011). De Belgische identiteit wordt niet socio-cultureel of emotioneel gedefinieerd. Torrekens et al. (2015) geven aan dat ongeveer 50% van de Marokkaanse Belgen het gevoel heeft niet als Belg te worden beschouwd.

Yusri (18 jaar): Ik noem mezelf nog niet echt Belg. Ik zou me een Marokkaanse Belg kunnen noemen met Marokkaan van voor. Puur omdat ik geloof dat we hier nog niet zijn geaccepteerd. En ik ga mezelf niet... wat euhm... alé hoe ik niet genoemd zal worden. Ik kan jarenlang kunnen zeggen 'ik ben Belg, ik ben Belg', maar als ze blijven antwoorden met 'Nee, jij bent eigenlijk Marokkaan' of als ze me aanspreken als 'de Marokkaan'. Dan zeg ik weet je wat... ik ben gewoon Marokkaan. Euhm, ik noem mezelf dan liever gewoon Marokkaan of Marokkaanse Belg.

Onze resultaten verschillen enigszins van het laatste onderzoek van de Koning Boudewijnstichting naar Marokkaanse Belgen waar 60% van de respondenten stelt zich zowel Marokkaan als Belg te voelen. In 2007 lag dat cijfer in een voorgaand onderzoek nog maar op 20%. 17,1% van de respondenten zou zich eerder Belg dan Marokkaan voelen (Torrekens et al., 2015). In de kwantitatieve studie van de stichting is echter minder duidelijk wat de respondenten precies bedoelen met 'zich Belg voelen', hoe zij invulling geven aan dat Belg-zijn, enzoverder. Zoals we reeds zagen, beschrijft een groot aantal respondenten in dit onderzoek zich slechts als 'Belg op papier'. Tegelijk geeft onderzoek ook aan dat Marokkaans-Belgische jongeren eerder dan andere etnisch-culturele minderheden geneigd zijn zichzelf de Belgische identiteit toe te eigenen. Dit heeft volgens de onderzoekers o.m. te maken met de uitbouw van een middenveld zoals Marokkaanse zelfverenigingen (Saroglou & Galand, 2004; Saroglou & Mathijsen, 2007).

Een klein aantal respondenten komt meer dan anderen op voor de Belgische identiteit. Nasser en Samy verwerpen de invulling die de 'integratieindustrie' geeft aan het Belg-zijn. Je bent volgens hen niet Belg omdat je bier drinkt of bloemkool met worst eet. 'Diversiteit is realiteit' en de homogene samenleving bestaat enkel als denkbeeld. Willem Schinkel (2008) spreekt van een 'gedroomde samenleving'. De samenleving wordt ingebeeld als een sociale eenheid, een zuiver, probleemloos geheel dat in werkelijkheid niet bestaat. Nasser en Samy verzetten zich tegen deze eenzijdige afbakening van 'de samenleving' die geconstrueerd wordt door de dominante groep. Ze eisen het recht om mee te bepalen wat de Belgische identiteit betekent.

Nasser (22 jaar): Nu, ik sta steviger in mijn schoenen waarschijnlijk. *Je m'en fous*. Ik kan evengoed Belg zijn. Het is niet omdat ik geen Kerst vier... Das geen reden om geen Belg te zijn. Of omdat ik geen pintjes drink, dat heeft geen link met Belg zijn. Ik ken de geschiedenis van België, ik ben hier geboren, ik ken België uit mijn hoofd bijna helemaal.

Hoewel de respondenten zich niet allemaal Belg noemen, willen ze zich zonder uitzondering graag als Belg definiëren en vooral zo gedefinieerd worden. Noor geeft bijvoorbeeld aan dat ze terugvalt op haar Marokkaanse identiteit omdat ze niet meer in haar Belg-zijn gelooft. Daarmee verbonden willen de meeste respondenten niets liever dan te kunnen spreken van een volwaardige 'Belgische moslimidentiteit'. De samenleving is volgens hen nog niet klaar

om te spreken van Belgische moslims. Noor haalt het voorbeeld aan van de onlangs overleden Ramzi Mohammad Kaddouri uit Genk. Nadat enkele kranten een artikel delen met de titel ‘Jonge Vlaming van 15 overlijdt in Marokko na ongeval met quad’, ontstaat er een storm aan racistische reacties van mensen die zijn overlijden toejuichen en protesteren tegen media die hem ‘Vlaming’ noemen (Sadri, 2016). Van een Belgische moslimidentiteit is er volgens onze respondenten nog lang geen sprake.

Nasser (22 jaar): Ik denk dat, dat... dat ze er nog niet klaar voor zijn hier in Vlaanderen. Ik wil niet iedereen... Ik zeg het, ik wil niet iedereen over één kam scheren maar ik denk dat ze... dat er nog een beetje bekrompenheid heerst. Dat ze zeggen van nee, islam is iets buitenlands. Dat is niet van Vlaanderen, dat hoort hier niet thuis. Terwijl ja, we zijn al de derde of vierde generatie die hier aan het opgroeien is.

6.4 Thuisland in de verbeelding

Het verzet tegen de gedroomde westerse samenleving neemt niet weg dat alle respondenten zelf een bepaalde samenleving dromen. Ze dromen van een thuisland dat ze hier in hun geboorteland niet vinden. De vraag of ze gelukkig zijn in België confronteert hen met hun kwetsbare positie. Na enige aarzeling zeggen ze gelukkig te zijn als moslim, maar niet als moslim in België. Ze beseffen tijdens het gesprek dat ze stigmatisering bij momenten zo ‘gewoon’ worden dat ze gaan leven met die onderdrukte positie. Het beetje hoop dat Noor nog had in deze samenleving verdween na het zoveelste racistisch incident. De hoop die Nasser had dat zijn kinderen in betere omstandigheden zullen opgroeien, maakte plaats voor een diep doordrongen toekomstvrees. De herhaaldelijke blootstelling aan stigmatisering, islamofobie en racisme heeft een enorme impact op het emotionele welzijn van de respondenten. Ze hebben nauwelijks verwerkt dat hun ouders het niet goed hadden en worden al geconfronteerd met een toekomst die er ook voor hen niet goed uitziet. Yousra twijfelt of ze als master in de communicatiewetenschappen een job zal vinden met haar hoofddoek en Asma stopt om dezelfde reden met haar opleiding als kleuterjuf. Alle andere respondenten zijn de voortdurende verbale aanvallen meer dan moe.

Samy (22 jaar): En dan zei die opeens, gij vuile buitenlandse Syriëstrijder. Die zin klopt al volledig niet, maar dat je daarvan wordt beschuldigd... als Syriëstrijder. Ik was toen net onderweg naar mijn stage-evaluatie en ik was toen onderweg aan het denken van man... waar doe ik dit nog allemaal voor? Waar doe ik het nog... Ik was met stomheid verslagen, omdat ge... Ik was zo echt aan het fietsen en ik dacht van eigenlijk interesseert het mij allemaal niet meer. Het boeit mij niet meer.

De respondenten proberen zichzelf staande te houden in een maatschappij die hen in hun ogen liever ziet buigen. De boodschap is soms wat tegenstrijdig. Het ene moment geven ze aan dat ze een olifantshuid hebben ontwikkeld, op het ander moment vloeien de tranen net niet. Ze voelen zich gekwetst en vernederd omdat ze niet worden aanvaard in de samenleving die ze dagelijks mee opbouwen.

Dat pessimistisch toekomstbeeld is contextgebonden. Respondenten zien uitsluiting op vlak van religie niet per se als een westers, maar vooral als een Belgisch probleem. België loopt andere landen die diversiteit uitdragen achterna. Ze trekken zich voornamelijk op aan Angelsaksische landen zoals het Verenigd Koninkrijk, de Verenigde Staten en Canada. Londen staat vooral bekend als de metropool waar vrouwen met een hoofddoek zichtbaar zijn in publieke functies, de Verenigde Staten als het land van sociale mobiliteit en Canada wordt geprezen omwille van haar aanpak tijdens de vluchtelingencrisis. De realiteit ziet er echter minder rooskleurig uit. Onderzoekers van de *'Islamic Human Rights Commission'* in Londen publiceren verschillende rapporten waarin ze hardnekkige islamofobie en uitsluiting van Britse moslims aankaarten. In een recent rapport noemen ze islamhaat 'de nieuwe norm' in het Verenigd Koninkrijk (Ameli & Merali, 2015). Het Verenigd Koninkrijk en de Verenigde Staten kennen bovendien in tegenstelling tot wat sommige respondenten geloven een zeer lage sociale mobiliteit en een weinig genereuze sociale zekerheid. De ongelijkheid is daar pertinent (Wilkinson & Pickett, 2010).

Peter Kivisto (2014) onderstreept dat religie tevens een andere plaats inneemt in de Verenigde Staten waardoor de multiculturele context verschilt. Om te beginnen zijn de meeste etnisch-culturele minderheden in de Verenigde Staten christelijk en niet moslim zoals in Europa. Daarnaast zijn de meeste Amerikaanse staatsburgers zelf religieus waardoor religie er positiever beleefd wordt. Ten slotte worden de Verenigde Staten gekenmerkt door een andere relatie tussen kerk en staat en is religieus pluralisme er sterker ingebed. Zo wordt de presidentiële eed er nog steeds afgesloten met een *'God Bless America'* (Bracke & Fadil, 2009). De Verenigde Staten verschillen dus demografisch, cultureel en institutioneel van West-Europa wat religieus pluralisme betreft (Kivisto, 2014). Bovendien behoren moslims in de Verenigde Staten, in sterk contrast met Europa, voornamelijk tot de hooggeschoolde middenklasse (Voas & Fleischmann, 2012). Bail (2008) wijst op het belang van integratiemodellen. Terwijl de Franse republikeinse staat bijvoorbeeld gericht is op assimilatie van minderheden, stimuleert het Verenigd Koninkrijk een multicultureel, pluralistisch model.

Nasser (22 jaar): Eigenlijk zouden wij... Als ik zo kijk bijvoorbeeld naar Canada, dat een heel open samenleving waarin dat bijvoorbeeld de minister Trudeau met iedereen goed overeenkomt, met elke cultuur... met elke cultuur die hij in zijn land heeft. (...) Ja ik weet niet, als ik zie dat Trudeau zijn vasten gaat verbreken met de moslims, als hij daarna met de boeddhisten in hun tempel gaat zitten om met hen te eten, als hij daarna met de christenen zit. Hij zit met iedereen... Ik vind dat een heel mooie voorbeeld van hoe dat een samenleving wel zou moeten zijn. Hoe dat ge... Hoe dat ze daar uit elke moslim... euhm, uit elke mens het beste kunnen halen zonder die mens te veranderen.

Het gevoel niet aanvaard te worden en het geloof dat het gras groener is aan de overkant, maakt dat de meerderheid van de respondenten wil migreren. Ze geloven dat ze in Angelsaksische landen gelukkiger zullen zijn als moslim. Slechts twee respondenten willen verhuizen naar een 'islamitisch' land. Yousra ziet dit als haar plicht als moslim en Ilyas wil louter om economische redenen naar het rijke Dubai. De respondenten willen wonen daar waar ze gewaardeerd, erkend en dus geaccepteerd worden. Daar waar ze kunnen spreken van een 'thuisland'. Onderzoek naar Marokkaanse Nederlanders wijst eveneens uit dat steeds meer jongeren kiezen voor emigratie omdat ze het gevoel hebben buiten de Nederlandse maatschappij te worden geplaatst. Ze slagen er maar niet in een goede maatschappelijke positie te verwerven (Klaver, Stouten, & van der Welle, 2010). Migratie wordt met name voor hooggeschoolden steeds aantrekkelijker (Shadid, 2006). Vooral Turkse jongeren van de tweede en derde generatie kiezen er steeds meer voor om te emigreren (Çelik & Notten, 2014).

Samy (22 jaar): Ja, ik wil gewoon erkenning. Ik wil gewoon een bepaalde identiteit hebben. Ik zeg nu wel, alé ik zei nu daarstraks wel ik noem mijzelf een wereldburger en dit en dat, omdat dat mijn manier was om me uit die identiteitscrisis te halen, maar ergens wringt het nog wel se.

Voor onze respondenten blijft het voorlopig een thuisland in de verbeelding.

7 Discussie

I, the man of color, want only this: That the tools never possess the man. That the enslavement of man by man ceases forever. That is, of one by another. That it be possible for me to discover and to love man, wherever he may be. The Negro is not. Any more than the white man. Both must turn their backs on the inhuman voices which were those of their respective ancestors in order that authentic communication be possible. (...) At the conclusion of this study, I want the world to recognize with me, the door of every consciousness. My final prayer: O my body, make of me always a man who questions (Fanon, 2008, pp. 180-181)!²⁰

Aangezien dé moslim niet bestaat, levert onderzoek naar religiebeleving, identiteitsontwikkeling en grensprocessen bij moslimjongeren geen eenduidige resultaten op. Desalniettemin wordt steeds een gespannen houding tussen deze groep en de dominante samenleving vastgesteld. Al van kindsbeen af worden moslimjongeren geconfronteerd met ongewenste symbolische (en sociale) grenzen tussen zichzelf en de dominante samenleving (Aydin et al., 2010; Bracke & Fadil, 2009). Vaak wordt naar deze grenzen gekeken als het gevolg van het ‘identitair terugplooiën’ van jongeren. Verschillende beleidsmakers en onderzoekers kaarten aan dat moslimjongeren zich onder invloed van een gesloten religie, radicale imams en een strenge ouderlijke opvoeding star ‘vasthouden’ aan de islam (zie o.a. Elchardus en Van San in De Ceulaer, 2015). Deze sterke religieuze identificatie belemmert volgens hen de sociale cohesie (Bracke & Fadil, 2009).

Vertrekkend van de bevindingen in dit onderzoek kunnen we hier enkele vraagtekens bij plaatsen. Eerst en vooral zien we dat de respondenten zich niet vasthouden aan de religie vanuit een vermeende groepsdruk, radicale boodschappen of ouderlijk gezag. De islam wordt benadrukt als een zelfgemaakte keuze en vormt bovendien een belangrijke identiteitsvormende factor. Eerder dan zich te segregeren, hanteren de respondenten verschillende strategieën om juist verbinding te zoeken met de bredere samenleving. De religie wordt niet ervaren als een ‘belemmering’ maar als een ‘hulpmiddel’ om dit te verwezenlijken. De jongeren gebruiken de islam en religieuze waarden actief om de grenzen tussen zichzelf en de dominante groep te vervagen door nadruk te leggen op een gedeeld

²⁰ Frantz Fanon was een psychiater, schrijver en vrijheidsstrijder die schreef rond de psychopathologische gevolgen van kolonisatie en onderdrukking. Hij werd geboren op Martinique, studeerde in Frankrijk en werkte als psychiater in Algerije tijdens de Franse kolonisatie. Volgens Fanon is nationale en economische onafhankelijkheid niet voldoende om te spreken over dekolonisatie. De geesten van zowel de onderdrukkers als onderdrukten moeten eveneens gedekoloniseerd worden.

humanisme. Hoewel de moslimidentiteit uiterst belangrijk is, benadrukken ze vooral hun mens-zijn en de gemeenschappelijkheden met niet- en andersgelovigen.

Een belangrijke vaststelling daarbij is dat de respondenten het gevoel hebben steeds met het hoofd tegen een muur te lopen. De verschillende strategieën die ze hanteren lijken niet voldoende om geaccepteerd te worden als volwaardige burger. Zo wordt hen telkens gevraagd zich te distantiëren van terreurdaden terwijl ze dat al jaren expliciet doen – de vraag of ze dat in eerste instantie moeten doen buiten beschouwing gelaten. Wereldwijd nemen verschillende moslims zelfs het initiatief om online lijsten te publiceren van gezagsfiguren, islamitische geleerden en andere vertegenwoordigers die zich openlijk uitspreken tegen terreur (zie o.a. *'Muslims Condemn Terrorist Attacks'* en *'Muslim Voices Against Terrorism'*²¹) omdat hen steeds verweten wordt als moslimgemeenschap 'stil' te zijn. Deze vijandigheid ten aanzien van de islam zagen we ook na de zaak Rushdie. Terwijl Salman Rushdie zelf aangaf dat zijn terdoodveroordeling geen daad was van de islam maar van de staat Iran, werd de islam steeds met de vinger gewezen (Blommaert & Verschueren, 1994). De voortdurende confrontatie met de negatie van deze 'alledaagse moslimstem' heeft een grote impact op het gemeenschapsgevoel van de respondenten. Hoewel ze zichzelf meer dan graag 'Belg' en een 'Belgische moslim' willen noemen, geloven ze door die pertinente stigmatisering steeds minder in een gedeelde Belgische identiteit. Terwijl beleidsmakers oproepen tot een 'westerse islam', geloven de respondenten niet dat de islam een volwaardige plaats krijgt in deze westerse samenleving. Volgens hen verharden de symbolische grenzen al naargelang islamofobie toeneemt.

Opmerkelijk is ook dat het secularisme – een woord dat terughoudendheid van de staat inzake religieuze aangelegenheden en een gelijke behandeling van religieuze en confessionele groepen veronderstelt – paradoxaal genoeg steeds meer wordt ervaren als een agressieve politiek ten aanzien van islamitische kentekens en praktijken (Bracke & Fadil, 2009). De verboden op het dragen van een hoofddoek in publieke functies, ritueel slachten en boerkini's worden gepercipieerd als een aanval op de islam. Bovendien worden de respondenten geconfronteerd met verbale en lichamelijke agressie in het openbare domein omwille van hun religieuze klederdracht. Ook niet-islamitische vrienden nemen afstand van de respondenten van zodra deze laatsten beginnen praktiseren. Hoe kunnen we deze structurele uitsluiting van en publieke vijandigheid tegenover moslims – en meer specifiek islamitische religieuze kentekens – verklaren? Staat de islam op gespannen voet met secularisering? Sarah Bracke en Nadia Fadil (2009) betogen dat de hedendaagse invulling die 'secularisering' krijgt in Vlaanderen weinig te maken heeft met de Belgische seculiere traditie en haar

²¹ De lijst is te vinden op <http://www.muhammad.com/otherscondemn.php>.

neutraliteitsbeginsel. De nadruk komt steeds meer te liggen op het uit het publieke zicht houden van religie en sluit dus eerder aan bij het Franse '*laïcité*'. De islam wordt buiten de symbolische realiteit van Vlaanderen, België en Europa gezet. Deze uitsluiting wordt volgens de auteurs slechts gerechtvaardigd door noties van secularisme en neutraliteit in te roepen.

De resultaten in dit onderzoek – en meer bepaald de donkere toekomstverwachtingen van de respondenten – werpen dus belangrijke beleids- en onderzoeksvragen op. Moet het neutraliteitsbeginsel herdacht worden of zijn er nieuwe modellen nodig die de fundamentele vervlochtenheid van alle identiteiten erkennen? Is er nood aan een nieuw kader voor meer inclusieve religieuze identiteiten en hoe zien moslimjongeren dit ingevuld? Hoe kunnen we *verschillen erkennen* terwijl er tegelijkertijd nood lijkt te zijn aan de *universalisering* van verschillende identiteiten? Misschien vinden we een antwoord in wat Stuart Hall (1991) de ontwikkeling van 'nieuwe identiteiten' noemt. Vanuit het besef dat we enkel bestaan in verhouding tot 'de ander' wordt geen zuivere eigen identiteit meer verondersteld. Verschillen worden niet meer gezien in termen van 'oppositie' maar in termen van 'relationaliteit'. In dat opzicht staan verschillende levensbeschouwelijke identiteiten niet tegenover elkaar noch naast elkaar, maar bestaan ze fundamenteel met elkaar.

7.1 Beperkingen en aanbevelingen

Hoewel reflectie op het eigen onderzoek en een herziening van de vragenlijst structureel werden ingebouwd, zijn er desalniettemin een aantal beperkingen aan dit onderzoek. De steekproef was gericht naar Vlaamse moslimjongeren met een Marokkaanse migratieachtergrond. Omdat deze jongeren de grootste niet-westerse groep minderheden in Vlaanderen vormen en ze bovendien geconfronteerd worden met een sociaal-economische zwakke positie, leek dit ons een goede keuze. Naarmate we onze respondenten selecteerden, dook echter het gevaar van een te homogene onderzoekspopulatie op. Hoewel we het sneeuwbal effect doelbewust beperkten, hebben de doorverwijzingen desondanks voor een oververtegenwoordiging van Marokkaans-Arabische respondenten gezorgd. Nochtans heeft ongeveer 80% van de Marokkaanse Belgen het Tamazight als moedertaal. Aangezien taal een belangrijke symbolische grens vormt, is deze ondervertegenwoordiging niet irrelevant. We zagen bijvoorbeeld dat het Marokkaans-Arabisch gebruikt wordt om verbondenheid te creëren met de bredere Arabische bevolking. Imazighen kunnen deze strategie dus moeilijk gebruiken om etnische grenzen tussen 'Marokkanen' en de overige Arabische bevolking te overstijgen. De symbolische grens tussen jongeren met het Tamazight en het Marokkaans-Arabisch als moedertaal onderling is ook niet onderzocht in dit onderzoek. Nochtans worden

zowel in België als in Marokko op verschillende manieren symbolische grenzen getrokken tussen beide linguïstische groepen (Chafik, 2008).

Door tijdens de steekproef uitdrukkelijk te zoeken naar respondenten met een ‘Marokkaanse afkomst’, dreigden we bovendien een belangrijke groep te verliezen: zij die nauwelijks banden hebben met de eigen etnische groep, of zoals Wimmer (2013) stelt: “those who (...) do not belong to ethnic clubs and associations, do not consider their country-of-origin background meaningful, do not frequent ethnic cafés and shops (...) and do not live in ethnic neighbourhoods” (p. 43). We probeerden dit tijdens de steekproeftrekking op te vangen door ook respondenten te selecteren die zich verbonden voelen met de Marokkaanse en islamitische identiteit zonder actief betrokken te zijn in religieuze en etnische netwerken. We konden uiteindelijk slechts één respondent op deze manier bereiken. We hebben dus een kans gemist om eventuele verschillen in symbolisch grenswerk al naargelang de etnische en religieuze identificatie te bestuderen.

Om inzicht te verwerven in de betekenis van de oemma voor moslimjongeren, raden we verder een studie over etnische lijnen aan. Omdat jongeren van Turkse afkomst de etnische identiteit meer dan jongeren van Marokkaanse afkomst benadrukken (Torrekens et al., 2015), lijkt het ons relevant na te gaan of de de-etnicisering van religie dezelfde vormen aanneemt. Bovendien is de nadruk op de religieuze identiteit vaak een strategie om te ontkomen aan stigmatisering die aan de etnische identiteit kleeft. Aangezien moslimjongeren met Belgische of West-Europese roots een minder gestigmatiseerde etnische identiteit hebben, is het tevens interessant om te bekijken hoe zij grenswerk verrichten. Echter moet het gevaar van essentialisering worden bewaakt. Ook jongeren met een gemeenschappelijke etnische identiteiten vertonen verschillende vormen van grenswerk en identiteitswerk.

Ten slotte hebben we in dit onderzoek weinig tot geen aandacht besteed aan de invloed van geslacht, opleiding en socio-economische achtergrond op identiteits- en grenswerk. Nochtans wijst onderzoek uit dat religiebeleving al naargelang deze factoren varieert (Torrekens et al., 2015). Met betrekking tot gender lijkt de islam een uitzondering te vormen op de zogenaamde ‘*gender gap*’ binnen religie-sociologische studies. Moslimmannen zouden minstens even sterk als vrouwen participeren aan religieuze praktijken (Voas & Fleischmann, 2012). Volgens Beaman (2015) speelt ook sociaal-economische status een grote rol in grenswerk. Moslims uit de middenklasse zouden zich meer dan moslims uit een lagere klasse identificeren met de dominante groep. Bovendien zouden zij een verminderde religiositeit vertonen. Voas en Fleischmann (2012) benadrukken het belang van opleiding. Ze stellen dat een lage opleiding en werkloosheid bij de eerste generatie leiden tot een lagere religiositeit,

terwijl deze zwakke maatschappelijke positie bij de tweede generatie echter leidt tot een sterkere religiositeit. Deze factoren mee opnemen in toekomstige studies kan ons inziens belangrijke inzichten opleveren.

7.2 Algemeen besluit

In deze masterproef onderzochten we hoe Marokkaans-Belgische moslimjongeren hun islamitische deelidentiteit construeren en reconstrueren binnen een context van toenemende islamofobie en intragroepsconflicten. We concluderen dat de respondenten verschillende strategieën ontwikkelen om met stigmatisering en islamofobie om te gaan. Eerst en vooral zien we dat de strategie van ‘universalisering’ wordt toegepast door nadruk te leggen op humanistische normen en waarden die respondenten delen met andere ‘goede’ mensen, ongeacht hun geloof. Moraliteit wordt daarbij gebruikt als ‘*boundary marker*’. Religieuze minderheidsgroepen maken meer specifiek gebruik van een ‘particulier universalisme’ (Lamont et al., 2002): religieuze waarden worden gebruikt om universele verbondenheid te bekomen met de uit-groep. Door middel van de de-etnicisering van religie (Kanmaz, 2002a), streven respondenten daarnaast naar een wereldwijde, harmonieuze moslimgemeenschap: de oemma. De hypothese dat de universaliseringsstrategie bedreigd wordt door intragroepsconflicten en het conflict in het Midden-Oosten wordt bevestigd in het onderzoek. Respondenten slagen er steeds minder in om een wij-gevoel te creëren door de strategie van universalisering toe te passen, omdat ze steeds meer geconfronteerd worden met terroristen die aanslagen plegen in naam van de islam. Om met deze spanning om te gaan, verschuiven ze de grenzen rond hun moslimidentiteit. Het is niet voldoende om te geloven in God en de profeet Mohammed om een goede moslim te zijn. Zelfmoordterroristen en gewelddadige Syriëstrijders zijn voor de respondenten geen moslims.

Een andere strategie om de islamitische identiteit te zuiveren van stigmatisering is het beheersen van eigen voorkomen (cf. Goffman, 1974). Onze respondenten doen dit voornamelijk door wat McCall (2003) ‘reactief identiteitswerk’ noemt. Door steevast te glimlachen en extra vriendelijk te zijn naar de dominante groep toe willen ze optreden als ‘vertegenwoordiger van de islam’. De hoofddoek, voor velen het symbool van de moslimidentiteit, wordt gebruikt om dat positief beeld te bevestigen. Door bovendien ‘mooi Nederlands te spreken willen de respondenten weerwerk bieden aan het clichébeeld van ‘de Marokkaan met een zwaar accent’.

Tegen onze verwachtingen in wijzen de resultaten uit dat de meeste respondenten zichzelf niet als Belg definiëren. Ondanks de strategie van universalisering, blijft de symbolische grens tussen 'Belgen' en 'niet-Belgen' gehandhaafd. De verschuiving van die grens is immers afhankelijk van de acceptatie van de dominante groep (Wimmer, 2013). Daar ze steeds worden gecategoriseerd als 'allochtoon', 'Marokkaan' of 'moslim' en niet als Belg, identificeren verschillende respondenten zich niet (meer) met die Belgische identiteit. Ze streven weliswaar naar een samenleving waarin ze erkend worden in al hun deelidentiteiten, ook in de Belgische identiteit. Ze storen zich aan de verbeelding van Vlaanderen als een mono-culturele samenleving en streven naar een 'onbegrensde verbeelding'. Een Vlaanderen waar ze thuis zijn in het Westen terwijl ze hun gebedsmat richten naar het Oosten.

Literatuur

- Aboe Zaid, N. H. (1996). *Vernieuwing in het islamitisch denken*. Amsterdam: Uitgeverij Bulaaq.
- Abu Zayd, N. H. (2002). *Mijn leven met de islam*. Haarlem: Uitgeverij Becht.
- ADSEI. (2015). Kerncijfers: statistisch overzicht van België. *Statistics Belgium*. Brussel: FOD Economie.
- Ahmad, F., Binti Muhammad, M., & Abdullah, A. A. (2011). Religion and spirituality in coping with advanced breast cancer: perspectives from Malaysian Muslim women. *Journal of religion and health*, 50(1), 36-45. doi: 10.1007/s10943-010-9401-4
- Ajrouch, K. J. (2004). Gender, race, and symbolic boundaries: Contested spaces of identity among Arab American adolescents. *Sociological Perspectives*, 47(4), 371-391. doi: 10.1525/sop.2004.47.4.371
- Al-Alwani, T. J. (2004). Toward a Fiqh for Minorities. Some reflections. In Z. H. Bukhari, S. S. Nyang, M. Ahmad & J. L. Esposito (Eds.), *Muslims' Place in the American Public Square. Hope, Fears and Aspirations*. Oxford: AltaMira Press.
- Alba, R. (2005). Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States. *Ethnic and racial studies*, 28(1), 20-49. doi: 10.1080/0141987042000280003
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of personality and social psychology*, 5(4), 432. doi: 10.1037/h0021212
- Ameli, S. R., & Merali, A. (2006). British Muslims' Expectations of The Government. Hijab, Meaning, Identity, Otherization and Politics: British Muslim Women. London: Islamic Human Rights Commission
- Ameli, S. R., & Merali, A. (2015). Environment of Hate: The New Normal for Muslims in the UK. London: Islamic Human Rights Commission
- Arkoun, M. (1992). *Islam in discussie: 24 vragen over de islam*. Amsterdam: Uitgeverij Contact.
- Arnaut, K., Bracke, S., Ceuppens, B., De Mul, S., Fadil, N., & Kanmaz, M. (2009). Een gekooide Vlaanderen. Twintig jaar gemist multicultureel debat. In K. Arnaut, S. Bracke, B. Ceuppens, S. De Mul, N. Fadil & M. Kanmaz (Eds.), *Een leeuw in een kooi. De grenzen van multiculturele Vlaanderen*. Amsterdam: Meulenhoff-Manteau.
- Aydin, N., Fischer, P., & Frey, D. (2010). Turning to God in the face of ostracism: Effects of social exclusion on religiousness. *Personality and social psychology bulletin*, 36(6), 742-753. doi: 10.1177/0146167210367491
- Bail, C. A. (2008). The configuration of symbolic boundaries against immigrants in Europe. *American sociological review*, 73(1), 37-59. doi: 10.1177/000312240807300103

- Barth, F. (1994). Enduring and Emerging issues in the study of ethnicity. *The anthropology of ethnicity: Beyond ethnic Groups and Boundaries*, 43-60.
- Barth, F. (1998). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*: Waveland Press.
- Bastenier, A. (1988). Islam in Belgium: contradictions and perspectives. In T. Gerholm & Y. Lithman (Eds.), *The new Islamic presence in Western Europe* (Vol. 133). London: Mansell.
- Beaman, J. (2015). As French as Anyone Else: Islam and the North African Second Generation in France. *International Migration Review*. doi: 10.1111/imre.12184
- Bertossi, C., & Bowen, J. R. (2014). Practical Schemas, Conjunctures, and Social Locations: Laïcité in French Schools and Hospitals. In B. J. R, C. Bertossi, J. W. Deyvendak & M. L. Krook (Eds.), *European States and Their Muslim Citizens. The Impact of Institutions on Perceptions and Boundaries*. New York: Cambridge University Press.
- Birks, M., & Mills, J. (2011). *Grounded Theory. A practical Guide*. London: SAGE Publications.
- Blommaert, J. (2011). *De heruitvinding van de samenleving*. Antwerpen: Uitgeverij Epo.
- Blommaert, J., & Verschueren, J. (1994). *Antiracisme*. Antwerpen-Baarn: Uitgeverij Hadewijch.
- Boyle, D. (2016). Muslim woman's hijab grabbed by man who tried to pull off headscarf in London's Oxford Street. *The Telegraph*. Retrieved from <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/10/18/muslim-womans-hijab-grabbed-by-man-who-tried-to-pull-off-headsca/>
- Bracke, S., & Fadil, N. (2009). Tussen Dogma en Realiteit: Secularisme, multiculturalisme en nationalisme in Vlaanderen. In K. Arnaut, S. Bracke, B. Ceuppens, S. De Mul, N. Fadil & M. Kanmaz (Eds.), *Een Leeuw in een Kooi. De Grenzen van het Multiculturele Vlaanderen*. Antwerpen: Meulenhoff-Manteau.
- Branscombe, N. R., Schmitt, M. T., & Harvey, R. D. (1999). Perceiving pervasive discrimination among African Americans: Implications for group identification and well-being. *Journal of personality and social psychology*, 77(1), 135. doi: 10.1.1.460.8563
- Brubaker, R. (2013). Categories of analysis and categories of practice: A note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and racial studies*, 36(1), 1-8. doi: 10.1080/01419870.2012.729674
- Burke, P. J. (1980). The Self - Measurement Requirements from an Interactionist Perspective. *Social Psychology Quarterly*, 43(1), 18-29. doi: 10.2307/3033745
- Burke, P. J. (2003). *Advances in identity theory and research*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Burke, P. J., & Tully, J. C. (1977). The measurement of role identity. *Social forces*, 55(4), 881-897. doi: 10.1093/sf/55.4.881

- Çelik, G., & Notten, T. (2014). The exodus from the Netherlands or brain circulation: Push and pull factors of remigration among highly educated Turkish Dutch. *European Review*, 22(03), 403-413. doi: 10.1017/S1062798714000246
- Cesari, J. (2002). Islam in France: the shaping of a religious minority. *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, 36-51.
- Chafik, M. (2008). *Imazighen. De Berbers en hun geschiedenis*. Amsterdam: Uitgeverij Bulaaq.
- Clycq, N. (2010). Identiteit socioantropologisch beschouwd. In B. Lleshi & M. Van den Bossche (Eds.), *Identiteit en interculturaliteit. Identiteitsconstructie bij jongeren in Brussel* (pp. 15-39). Brussel: VUBPRESS.
- Clycq, N. (2011). *Muslims in Antwerp: At Home in Europe*. New York: Open Society Foundations.
- Clycq, N. (2014). 'You can't escape from it. It's in your blood': Naturalizing ethnicity and strategies to ensure family and in-group cohesion. *Ethnography*, 1(21). doi: 10.1177/1466138114552948
- Clycq, N. (2015). From 'people just like us' to the 'fundamentally other' in an era of antiracism: The instrumental use of religion to exclude the other while avoiding stigma. *Current Sociology*, 1(18), 41. doi: 10.1177/0011392115583679
- Dahinden, J., & Zittoun, T. (2013). Religion in meaning making and boundary work: theoretical explorations. *Integrative psychological and behavioral science*, 47(2), 185-206. doi: 10.1007/s12124-013-9233-3
- Darwish, M. (2009). *Almond blossoms and beyond*. Massachusetts: Interlink Books.
- Dassetto, F. (1997). *L'islam en Belgique et en Europe: facettes et questions*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant.
- Davis, A. Y. (1983). *Women, race & class*. New York: Vintage Books
- De Boer, F. (2011). De grounded theory approach: Een update. *Kwalon*, 16(1), 25-33.
- De Ceulaer, J. (2015). 'Als de SP.A naar mij had gesluiterd, haalde ze nu dertig procent'. *Knack*. Retrieved from <http://www.vub.ac.be/TOR/wp-content/uploads/2015/03/04-03-2015-knack-interview-Elchardus.pdf>
- de Koning, M. (2008). *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- de Koning, M. (2009). Islam is islam. Punt uit? *Migrantenstudies*, 1, 59-72.
- de Koning, M. (2013). How Should I Live as a 'True' Muslim? Regimes of Living among Dutch Muslims in the Salafi Movement. *Etnofoor*, 25, 53-72.
- De Raedt, T. (2004). Muslims in Belgium: A case study of emerging identities. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24(1), 9-30. doi: 10.1080/1360200042000212160

- De Schutter, O., & Ringelheim, J. (2008). Ethnic profiling: A rising challenge for European Human Rights law. *The Modern Law Review*, 71(3), 358-384. doi: 10.1111/j.1468-2230.2008.00697.x
- Delphy, C. (2015). *Separate and dominate: Feminism and racism after the war on terror*. London: Verso.
- Denny, F. M. (1975). The meaning of "Ummah" in the Qur'ān. *History of religions*, 15(1), 34-70.
- Deschamps, J.-C. (2010). Social identity and relations of power between groups. In H. Tajfel (Ed.), *Social Identity and Intergroup Behaviour*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dierckx, D., Coene, J., & Raeymaeckers, P. (2015). *Armoede en sociale uitsluiting: Jaarboek 2014*. Leuven: Acco.
- Dierickx, G. (2015). *Religie als sociale constructie. Een menswetenschappelijke rondleiding*. Antwerpen: Garant.
- Duquet, N., Glorieux, I., Laurijssen, I., & Van Dorsselaer, Y. (2006). *Wit krijgt schrijft beter. Schoolloopbanen van allochtone jongeren in beeld*. Apeldoorn: Garant.
- Eid, P. (2007). *Being Arab: Ethnic and religious identity building among second generation youth in Montreal* (Vol. 22). Québec: McGill-Queen's Press-MQUP.
- El Azzouzi, F. (2012). De laatste allochtoon *De Wereld Morgen*. Retrieved from <http://www.dewereldmorgen.be/blogs/fikry/2012/09/21/de-laatste-allochtoon>
- Elliott, J. (2016). *A Collar In My Pocket. The Blue Eyes Brown Eyes Exercise*: CreateSpace.
- Ellison, R. (2014). *Invisible man*. London: Penquin Essentials.
- Entzinger, H. B., & Dourleijn, E. (2008). *De lat steeds hoger: de leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: Uitgeverij Van Gorcum.
- Fadil, N. (2002). Tussen Marokkaanse en Moslim: over de etnische en religieuze identiteit van Marokkaanse adolescente meisjes. *Tijdschrift voor sociologie*, 23(2), 115-138.
- Fadil, N., & Kanmaz, M. (2009). Identiteitspolitiek en burgerschap in Vlaanderen. In K. Arnaut, S. Bracke, B. Ceuppens, S. De Mul, N. Fadil & M. Kanmaz (Eds.), *Een leeuw in een kooi: De grenzen van het multiculturele Vlaanderen*. Antwerpen: Meulenhoff-Manteau.
- Fadil, N., Rutazibwa, O., Ba, O., Einauan, M., El Moussaoui, Y., Benhaddou, M., . . . Benkerroum, M. (2008). De AEL-generatie spreekt. *De Standaard*. Retrieved from <http://www.standaard.be/cnt/a21sca12>
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks*. London: Pluto Press.
- Fraihi, H. (2007). *Undercover in klein-Marokko. Achter de gesloten deuren van de radicale islam*. Leuven: Uitgeverij Van Halewyck
- Gans, H. J. (1979). Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America*. *Ethnic and racial studies*, 2(1), 1-20. doi: 10.1080/01419870.1979.9993248

- Gans, H. J. (1994). Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: Towards a comparison of ethnic and religious acculturation. *Ethnic and racial studies*, 17(4), 577-592. doi: 10.1080/01419870.1994.9993841
- Geldof, D. (2013). *Superdiversiteit. Hoe migratie onze samenleving verandert*. Leuven: Acco.
- Geldof, D. (2015). De transitie naar superdiversiteit. Van grootstedelijke naar Vlaamse realiteit. *Christen-Democratische Reflecties*, 3(2), 66-75.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. New York: Aldine Publishing Company.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday Anchor.
- Goffman, E. (1974). *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. New York: J. Aronson.
- Güngör, D., Fleischmann, F., & Phalet, K. (2011). Religious identification, beliefs, and practices among Turkish Belgian and Moroccan Belgian Muslims intergenerational continuity and acculturative change. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42(8), 1356-1374. doi: 10.1177/0022022111412342
- Hall, S. (1991). *Het minimale zelf en andere opstellen*. Amsterdam: Uitgeverij Sua.
- Hall, S. (2003). *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE Publications Ltd.
- Hermans, P. (2006). Ethnic identities of Moroccans in Belgium and the Netherlands. In L. Romanucci-Ross, G. A. De Vos & T. Tsuda (Eds.), *Ethnic Identity: Problems and Prospects for the Twenty-first Century* (4 ed., pp. 189). Oxford: AltaMira Press.
- Hoffman, K. E. (2010). Internal Fractures in the Berber-Arab Distinction. From Colonial Practice to Post-National Preoccupations *Berbers and Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib* (pp. 39). Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Hourani, A. (2005). *A History of the Arab Peoples*. Croydon: CPI Bookmarque.
- Hunsberger, B., & Jackson, L. M. (2005). Religion, meaning, and prejudice. *Journal of social issues*, 61(4), 807-826. doi: 10.1111/j.1540-4560.2005.00433.x
- Hurston, Z. N. (2015). *How It Feels to Be Colored Me*. New York: American Roots.
- Jacobson, J. (1997). Religion and ethnicity: dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis. *Ethnic and racial studies*, 20(2), 238-256. doi: 10.1080/01419870.1997.9993960
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. New York: Routledge.
- Kahani-Hopkins, V., & Hopkins, N. (2002). 'Representing' British Muslims: the strategic dimension to identity construction. *Ethnic and racial studies*, 25(2), 288-309. doi: 10.1080/01419870120109494
- Kanmaz, M. (2002a). "Onze nationaliteit is onze godsdienst." Islam als 'identity marker' bij jonge Marokkaanse moslims in Gent. In M.-C. Foblets & E. Cornelis (Eds.), *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren* (pp. 115-133). Leuven: Acco.

- Kanmaz, M. (2002b). The recognition and institutionalization of Islam in Belgium. *The Muslim World*, 92(1 - 2), 99-113. doi: 10.1111/j.1478-1913.2002.tb03734.x
- Kanmaz, M., & Mokhless, F. (2002). Sociaal-cultureel werk in de moskee? *Vorming, Vaktijdschrift voor volwasseneneducatie en sociaal-cultureel werk*, 17(6).
- Kerr, D. A. (2000). Islamic Da 'wa and Christian mission: Towards a comparative analysis. *International Review of Mission*, 89(353), 150-171. doi: 10.1111/j.1758-6631.2000.tb00190.x
- Ketner, S. L. (2009). Ik denk niet in culturen... ik denk eigenlijk meer in mijn geloof. *Waarom jongeren van Marokkaanse afkomst in Nederland de Moslimidentiteit zo sterk benadrukken. Migrantstudies*, 1, 73-87.
- Ketner, S. L., Buitelaar, M. W., & Bosma, H. A. (2004). Identity strategies among adolescent girls of Moroccan descent in the Netherlands. *Identity*, 4(2), 145-169.
- Kibria, N. (2003). *Becoming Asian American: Second-Generation Chinese and Korean American Identities*. Maryland: JHU Press.
- Killian, C. (2003). The other side of the veil North African women in France respond to the headscarf affair. *Gender & Society*, 17(4), 567-590. doi: 10.1177/0891243203253541
- Killian, C. (2007). From a community of believers to an Islam of the heart: "Conspicuous" symbols, Muslim practices, and the privatization of religion in France. *Sociology of Religion*, 68(3), 305-320. doi: 10.1093/socrel/68.3.305
- Killian, C., & Johnson, C. (2006). "I'm Not an Immigrant!": Resistance, Redefinition, and the Role of Resources in Identity Work. *Social Psychology Quarterly*, 69(1), 60-80. doi: 10.1177/019027250606900105
- Kivisto, P. (2014). *Religion and immigration*. Cambridge: Polity Press.
- Klaver, J., Stouten, J., & van der Welle, I. (2010). Emigratie uit Nederland. Een verkennende studie naar de emigratiemotieven van hoger opgeleiden. Amsterdam: Regioplan Beleidsonderzoek i.o.v. het ministerie van BZK.
- Lambden, S. (1993). The Word Bahá': Quintessence of the Greatest Name. *Baha'i Studies Review*, 3(1).
- Lamont, M. (1992). *Money, Morals & Manners. The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*. London: The University of Chicago Press.
- Lamont, M. (2009). *The dignity of working men: Morality and the boundaries of race, class, and immigration*: Harvard University Press.
- Lamont, M., & Mizrachi, N. (2012). Ordinary people doing extraordinary things: responses to stigmatization in comparative perspective. *Ethnic and racial studies*, 35(3), 365-381. doi: 10.1080/01419870.2011.589528
- Lamont, M., & Molnár, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual review of Sociology*, 167-195. doi: 10.1146/annurev.soc.28.110601.141107
- Lamont, M., Morning, A., & Mooney, M. (2002). Particular universalisms: North African immigrants respond to French racism *Ethnic and racial studies*, 25(3). doi: 10.1080/01419870020036701e

- Lamrabet, R. (2014). 50 jaar migratie: valt er iets te vieren? *De Redactie.be*. Retrieved from <http://deredactie.be/cm/vrtnieuws/opinieblog/opinie/1.1879035>
- Maalouf, A. (2001). *In the name of identity: violence and the need to belong* (1st North American ed.). New York: Arcade
- Maalouf, A. (2015). *De ontheemden*. Breda: De Geus.
- Maliopaard, M., & Phalet, K. (2012). Social Integration and Religious Identity Expression among Dutch Muslims The Role of Minority and Majority Group Contact. *Social Psychology Quarterly*, 75(2), 131-148. doi: 10.1177/0190272511436353
- Manzoor, S., & Ganie, Z. A. (2015). Social Stigma, Discrimination, Marginalization and Prejudice towards Persons with Tuberculosis: A Systematic Review Study. *Int J Clin Med Allergy*, 3(2), 14-18. doi: 10.19070/2332-2799-150005
- McCall, G. (2003). The Me and the Not-Me. In P. Burke, T. Owens, R. Serpe & P. Thoits (Eds.), *Advances in Identity Theory and Research* (pp. 11-25). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Mena, E. (2009). The geography of poetry: Mahmoud Darwish and postnational identity. *Human Architecture*, 7, 111.
- Mitchell, C. (2006). The religious content of ethnic identities. *Sociology*, 40(6), 1135-1152. doi: 10.1177/0038038506069854
- Moosavi, L. (2012). British Muslim Converts Performing 'Authentic Muslimness'. *Performing Islam*, 1(1), 103-128. doi: 10.1386/pi.1.1.103_1
- Obdeijn, H., & De Mas, P. (2012). *Geschiedenis van Marokko*. Amsterdam: Bulaaq/Epo
- Pachucki, M. A., Pendergrass, S., & Lamont, M. (2007). Boundary processes: Recent theoretical developments and new contributions. *Poetics*, 35(6), 331-351. doi: 10.1016/j.poetic.2007.10.001
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim: The development of a religious identity. *Sociology of Religion*, 66(3), 215-242. doi: 10.2307/4153097
- Peric, I. (2014). The Feminism of Nizar Qabbani. Retrieved from <http://muftah.org/feminism-nizar-qabbani/#.WCY6EdwcGfQ>
- Platt, L. (2014). Is there assimilation in minority groups' national, ethnic and religious identity? *Ethnic and racial studies*, 37(1), 46-70. doi: 10.1080/01419870.2013.808756
- Ramadan, T. (2005). *Westerse moslims en de toekomst van de islam*. Amsterdam: Uitgeverij Bulaaq.
- Reniers, G. (1999). On the history and selectivity of Turkish and Moroccan migration to Belgium. *International Migration*, 37(4), 679-713. doi: 10.1080/01419870.2013.808756
- Roeland, J., Aupers, S., Houtman, D., de Koning, M., & Noomen, I. (2010). Zoeken naar zuiverheid: Religieuze purificatie onder jonge new agers, evangelicalen en moslims. *Sociologie*, 6(2), 11-29.

- Roose, H., & Meuleman, B. (2014). *Methodologie van de sociale wetenschappen. Een inleiding*. Gent: Academia Press.
- Sadri, Y. (2016). Racisme en haat op sociale media: 'mensen generen zich niet meer'. *De Standaard*. Retrieved from http://www.standaard.be/cnt/dmf20160802_02408647
- Said, E. W. (1995). *Manifestaties van de intellectueel* Amsterdam: Uitgeverij Atlas.
- Said, E. W. (2008). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world* New York: First Vintage Books Edition.
- Said, E. W. (2009). *Ontheemd*. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers.
- Said, E. W. (2012). *Reflections on Exile and Other Essays*. London: Granta Books.
- Saroglou, V., & Galand, P. (2004). Identities, values, and religion: A study among Muslim, other immigrant, and native Belgian young adults after the 9/11 attacks. *Identity*, 4(2), 97-132. doi: 10.1207/s1532706xido402_1
- Saroglou, V., & Mathijssen, F. (2007). Religion, multiple identities, and acculturation: A study of Muslim immigrants in Belgium. *Archive for the Psychology of Religion*, 29(1), 177-198. doi: 10.1163/008467207x188757
- Schinkel, W. (2008). *De gedroomde samenleving*. Zoetemeer: Uitgeverij Klement.
- Schinkel, W. (2013). The imagination of 'society' in measurements of immigrant integration. *Ethnic and racial studies*, 36(7), 1142-1161. doi: 10.1080/01419870.2013.783709
- Schinkel, W. (2016). *De leegte van westerse waarden. Over mensenrechten en drone-oorlogvoering*. Brussel: VUBPRESS.
- Shadid, W. A. (2006). Public debates over Islam and the awareness of Muslim identity in the Netherlands. *European Education*, 38(2), 10-22. doi: 10.2753/EUE1056-4934380201
- Snow, D. A., & Anderson, L. (1987). Identity Work among the Homeless - the Verbal Construction and Avowal of Personal Identities. *American Journal of Sociology*, 92(6), 1336-1371. doi: 10.1086/228668
- Stassijns, K., & Strijtem, I. (1998). *De mooiste van Brecht*. Amsterdam: Uitgeverij Lannoo.
- Stoetzler, M. (2016). Intersectional Individuality: Georg Simmel's Concept of "The Intersection of Social Circles" and the Emancipation of Women. *Sociological Inquiry*, 86(2), 216-240. doi: 10.1111/soin.12110
- Sullivan, S. (2006). *Revealing whiteness: The unconscious habits of racial privilege*. Indiana: Indiana University Press.
- Sunier, T. (2005). Constructing Islam: places of worship and the politics of space in the Netherlands. *Journal of contemporary European studies*, 13(3), 317-334. doi: 10.1080/14782800500378409
- Svg. (2016). 'Ik ben Vlaming. Mag ik ook fier zijn?'. *De Standaard*. Retrieved from http://www.standaard.be/cnt/dmf20160808_02416592

- Tabib - Calif, Y., & Lomsky - Feder, E. (2014). Symbolic Boundary Work in Schools: Demarcating and Denying Ethnic Boundaries. *Anthropology & Education Quarterly*, 45(1), 22-38. doi: 10.1111/aeq.12045
- Taha, M. M. (1987). *The second message of Islam*. New York: Syracuse University Press.
- Tavory, I., & Timmermans, S. (2014). *Abductive analysis: Theorizing qualitative research*. Chicago: University of Chicago Press.
- Timmerman, C. (2014). Migratieonderzoek uit de marge? . In G. Verschraegen, C. de Olde, S. Oosterlynck, F. Vandermoere & D. Dierckx (Eds.), *Over gevestigden en buitenstaanders: Armoede, diversiteit en stedelijkheid*. Leuven: Acco.
- Torrekens, C., Adam, I., Lamghari, Y., Thys, R., Westerveen, L., & Van Dijk, M. (2015). Marokkaanse en Turkse Belgen: een (zelf)portret van onze medeburgers. Brussel: Koning Bouwdewijnstichting
- Turner, J. C. (2010). Towards a cognitive redefinition of the social group. In H. Tajfel (Ed.), *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D., & Wetherell, M. S. (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Turner, J. C., Oakes, P. J., Haslam, S. A., & McGarty, C. (1994). Self and collective: Cognition and social context. *Personality and social psychology bulletin*, 20, 454-463.
- Urquhart, C. (2007). The evolving nature of grounded theory method: The case of the information systems discipline. In A. Bryant & K. Charmaz (Eds.), *The Sage handbook of grounded theory* (pp. 339-359). London: SAGE Publications Ltd.
- Van den Broek, A. (2013). Gent schrappt het woord allochtoon. *De Morgen*. Retrieved from <http://www.demorgen.be/binnenland/gent-schrappt-het-woord-allochtoon-bf6a209d/>
- Van der Haar, M., & Yanow, D. (2011). Allochtoon als metafoor en categorie: Over de handelingsimplicaties van beleidstaal. *Beleid en Maatschappij*, 2, 25-43.
- Van Duppen, D., & Hoebeke, J. (2016). *De supersamenwerker*. Antwerpen: Uitgeverij Epo.
- Van Kerckem, K. (2011). *To be or not to be... Ethnic boundary perception, sense of exclusion and identification among Turkish Belgians*. Paper presented at the 6th Global Conference Multiculturalism, Conflict and Belonging.
- Van Kerckem, K. (2014). *Bridging the gap: how ethnic boundary dynamics shape socio-cultural incorporation: a case study among Turkish Belgians*. Ghent University.
- Verhaeghe, P. (2012). *Identiteit*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Verkuyten, M. (2007). Religious group identification and inter-religious relations: A study among Turkish-Dutch Muslims. *Group processes & Intergroup relations*, 10(3), 341-357. doi: 10.1177/1368430207078695
- Voas, D., & Crockett, A. (2005). Religion in Britain: Neither believing nor belonging. *Sociology*, 39(1), 11-28. doi: 10.1177/0038038505048998

- Voas, D., & Fleischmann, F. (2012). Islam moves west: Religious change in the first and second generations. *Annual review of Sociology*, 38, 525-545. doi: 10.1146/annurev-soc-071811-145455
- Weyns, W. (2004). *Het tijdperk van de maatschappij*. Antwerpen: Acco.
- Wilkinson, R., & Pickett, K. (2010). *The Spirit Level. Why Equality is Better for Everyone*. London: Penguin Books.
- Wimmer, A. (2008). Elementary strategies of ethnic boundary making. *Ethnic and racial studies*, 31(6), 1025-1055. doi: 10.1080/01419870801905612
- Wimmer, A. (2013). *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. New York: Oxford University Press.
- Ysseldyk, R., Matheson, K., & Anisman, H. (2010). Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 60-71. doi: 10.1177/1088868309349693

Bijlagen

Bijlage 1: Vragenlijst



Interviewschema Ma-proef Sociologie

Inleiding

[Dank]

Eerst en vooral ontzettend bedankt dat je wil deelnemen aan dit interview over de religie- en identiteitsbeleving van Marokkaans-Belgische moslimjongeren. In neem deze interviews af voor mijn masterproef voor de opleiding Sociologie aan de universiteit van Antwerpen.

[Toestemming opname en garanderen anonimiteit]

Zolang jij er geen problemen mee hebt, ga ik van dit interview een geluidsopname maken. De opname wordt in geen enkel geval verspreid. Het dient vooral voor mezelf zodat ik nu niet alles hoeft noteren en met volle aandacht kan luisteren naar jouw verhaal. Ik typ later uit wat nu gezegd wordt en gebruik vervolgens dat materiaal voor mijn onderzoek. Jouw naam wordt in mijn onderzoek niet vermeld, alles wordt anoniem verwerkt onder een andere naam. Uiteraard kan het wel gebeuren dat ik in dit gesprek jouw naam laat vallen, of jij bepaalde namen laat vallen, maar van zodra ik alles uittyp zal ik een afkorting of andere naam gebruiken. Is dat goed voor jou?

[Korte schets verloop]

Wat het interview dan betref. Concreet wil ik peilen naar hoe je jouw religie en identiteit beleeft in deze context waarin de islam vaak in de media komt, er aanslagen gebeuren in naam van de islam, mensen angstiger worden ten opzichte van elkaar, enzoverder. Het interview zal ongeveer een anderhalf uur duren. Het is belangrijk om te weten dat er echt geen foute antwoorden zijn. Ik ben vooral benieuwd naar jouw eigen verhaal en ervaringen. Neem ook gerust je tijd om na te denken over de vragen en als je bepaalde vragen niet wil beantwoorden, mag je dat altijd gewoon zeggen.

Heb je nog vragen vooraleer we beginnen aan het interview?

Start interview

Kader = hoofdvraag

Tussen haakjes = opmerkingen/bijvragen indien de respondent niet uit zichzelf antwoordt

Opsommingen = bijvragen indien nog niet beantwoord

Algemene gegevens:

Geslacht:

Geboortjaar:

Hoogst behaald diploma:

Wat doe je nu (studie/werk/...)?

Geboorteplaats ouders:

Beroep vader:

Beroep moeder:

Opleiding vader:

Opleiding moeder:

Moedertaal:

Nu weet ik al het een en ander over jou, maar ik zou je toch nog willen vragen om jezelf in eigen woorden kort voor te stellen.

(Je kan bv. iets vertellen over je hobby's, vrije tijd, wat je later wil doen, ...)

Je neemt deel aan dit interview omdat ik op zoek was naar 'moslim'jongeren. Kan je mij iets meer vertellen over wat de islam voor jou betekent?

- Hoe belangrijk is religie in je leven?
- Hoe komt dat 'moslim-zijn' tot uiting in je leven?
(Uit jij jouw 'moslim-zijn' bewust in je gedrag? – Handelingen, gedrag, rituelen, ...)
 - Welke betekenis verbind jij aan deze gedragingen/rituelen/...?
- Zou je jezelf een 'praktiserende' moslim noemen?
 - Hoe definieer je dat dan?
 - Is iemand die sterk praktiseert automatisch een goede moslim volgens jou?
 - Kan omgekeerd iemand die nooit praktiseert een goede moslim zijn volgens jou?
- Op welke momenten in je leven speelt religie een grote rol of denk je meteen aan God?
 - Denk je zowel in goede als slechte tijden aan God?
- Vanwaar heb je 'de islam' meegekregen?
 - Heeft de opvoeding van je ouders een invloed op hoe jij je religie beleeft? Op welke manier?
 - Heb je het gevoel dat je op één lijn staat met je ouders wat de islam betreft?

- Heeft de bredere omgeving (familie, vrienden, ...) een invloed op hoe jij je religie beleeft? (Denk je dat jouw omgeving specifieke verwachtingen van jou heeft als ‘moslim’?)
- Voel jij je ‘automatisch’ verbonden met andere moslims? Waarom wel/niet?
 - Stel je komt in een nieuwe omgeving waar je niemand kent. In die omgeving heb je zowel een groepje moslims als een groepje niet-moslims. Bij wie ben je eerder geneigd je aan te sluiten en waarom?
 - Merk je een verschil tussen omgaan met moslims en omgaan met niet-moslims?
 - Hoe zit dat in jouw vriendenkring?
- Is je religiebeleving doorheen de jaren veranderd? Heb je periodes gekend waarin je meer of minder bezig was met de islam?
 - Welke factoren maken dat je meer of juist minder bezig bent met de islam?
 - Wat zijn belangrijke momenten, personen, gebeurtenissen, ... geweest die jouw geloof hebben versterkt/verzwakt?)
- Misschien een persoonlijke vraag, maar ben jij op dit moment tevreden met jezelf als moslim?
 - Zo niet, wat zou je eventueel anders/beter willen doen?
- Hoe zou je een ‘goede’ moslim dan definiëren?

➔WAT IS EEN GOEDE MOSLIM: OVERGAAN TOT METHODE LICHT&DUISTERNIS (BIJLAGE 2)

We hebben nu stilgestaan bij je persoonlijke religiebeleving, maar ik zou het ook eens willen hebben over ‘de moslimgemeenschap’. Het woord ‘oemma’ wordt verschillende keren aangehaald in de Koran en hadith. Wat houdt deze oemma in volgens jou?

- Geloof jij in zo’n ‘islamitische eenheid’? Waarom wel/niet?
- Wie behoort voor jou tot die oemma en wie niet? (Indien dat niet samenvalt met een ‘goede’ moslim zijn)
- Streef jij naar die eenheid?
 - Wat maakt eenheid zo belangrijk voor jou?
 - Kan je die eenheid ook voelen met niet-moslims?/ Wat doet zo’n islamitische eenheid verschillen van een niet-islamitische eenheid?
- Welke zaken houden de oemma samen volgens jou?
- Welke zaken kunnen de oemma uiteen drijven?
- Je hebt moslims in alle delen van de wereld met heel diverse culturen (een Pakistaan heeft bv. niet per se dezelfde gebruiken als een Marokkaanse of Belgische moslim). Wat betekent deze diversiteit voor de oemma volgens jou?
(Is die diversiteit een verrijking of een gevaar voor de islam?)

ENKEL ALS RESPONDENTEN ZELF ONDERSCHIED MAKEN TUSSEN CULTUUR EN ISLAM

- Je hebt dus ‘culturele’ en ‘religieuze’ praktijken, zijn deze verenigbaar of soms in conflict volgens jou? En indien in conflict, wat moet primeren?

➔ OVERGAAN TOT METHODE CULTUUR EN/OF ISLAM (BIJLAGE 3)

We hebben nu stilgestaan bij jouw islamitische identiteit, maar ik zou toch even willen teruggaan naar jouw volledige persoon. Ik heb hier een blad papier waarop je je verschillende identiteiten mag noteren. Hoe zou jij jezelf (naast moslim) omschrijven?

(Verskil met persoonlijkheidskenmerken duidelijk maken!)

- Je neemt deel aan dit onderzoek omdat ik zocht naar jongeren die o.a. een Marokkaanse achtergrond hebben. Zou je ‘Marokkaan(se)’ ook omschrijven als een belangrijk kenmerk?
- Indien niet opgenoemd: peilen naar Belgische identiteit
- Je hebt jezelf nu (identiteiten opnoemen) genoemd. Zijn al deze identiteiten even belangrijk voor jou of vind je de ene identiteit belangrijker dan de ander (laten noteren op papier)?
- Wat maakt de ene identiteit betekenisvoller dan de anderen (verwijzen naar specifieke lijst)?
- Nu heb je je identiteiten geordend, maar heb je het gevoel dat anderen (niet-moslims) die ordening ook voor jou maken? Dat je bijvoorbeeld meer op de ene dan op de andere identiteit wordt aangesproken?
- Wat doet dat met jou? Hoe ga je daarmee om?
 - Hoe word jij zelf het liefst aangesproken? Op welk kenmerk?
 - Is de manier waarop jij wordt aangesproken veranderd doorheen de jaren? (Welke invloeden spelen een rol?)
- Heb je het gevoel dat jouw ‘deelidentiteiten’ (al die verschillende kenmerken die jou vormen) soms in conflict zijn met elkaar?
 - Indien ja, op welke momenten voel je dat het sterkst?
 - Hoe ga jij daarmee om?
- Zou je jezelf een ‘Belgische moslim’ noemen?

Nu heb je daarjuist tijdens deze methode (verwijzen naar Cultuur en/of islam) deze beeldvorming geschetst (korte herhaling). Hoe ervaar jij die beeldvorming?

- Kan je zelf even in eigen woorden zeggen welke beeldvorming over de islam er leeft volgens jou?
- Is dit beeld terecht volgens jou? (In hoeverre verschilt het met hoe jij kijkt naar de islam/moslims)
- Hoe komt het volgens jou dat anderen zo denken over de islam/moslims?

- Kan je ‘verantwoordelijken’ aanduiden voor deze beeldvorming? Wie zorgt ervoor dat de islam op deze manier wordt gepresenteerd?
 - Zijn moslims zelf hier ook verantwoordelijk voor volgens jou? Op welke manier?
- Welke gevolgen heeft dit beeld volgens jou voor de islam/moslims?
 - Welke gevolgen ervaar jij zelf in je persoonlijk leven?
 - Heeft het ooit invloed gehad op de manier waarom jij je religie beleeft?
 - Gedraag jij je door deze beeldvorming anders naar de buitenwereld toe?
 - Kan je concrete voorbeelden geven van situaties waarin je het gevoel had dat je behandeld werd op basis van de beeldvorming?
- Wat moet er volgens jou gedaan worden om dit beeld te veranderen?
 - Probeer jij persoonlijk ook iets te doen aan dit beeld? Kan je voorbeelden geven?
 - Heb je het gevoel dat het werkt? Dat je impact hebt? Kan je voorbeelden geven?

We zijn bijna aan het einde van dit interview gekomen, ik zou nog even willen stilstaan bij IS, Syriëstrijders, ... Het conflict in Syrië, opkomst van IS, de recente aanslagen, ... domineren het nieuws ook de laatste jaren. Volg jij dat nieuws actief op?

- Heel wat Marokkaans-Belgische jongeren zijn vertrokken naar Syrië en er worden verschillende verklaringen voor gegeven. Waarom denk jij dat jongeren vertrekken naar Syrië?
- Wat doen die beelden met jou?
- Zijn de strijders van Daesh moslims volgens jou?
 - Waarom wel/niet?
 - Waarom denk je dat ze handelen in naam van de islam?
 - Hoe voel jij je bij dit gegeven?
- Hoe reageer jij als je ziet dat mensen IS en de islam over één kam scheren?
- Had je het gevoel dat je anders werd bekeken als moslim na de aanslagen in Brussel?
 - Hoe ben je daarmee omgegaan?
 - Was dat ook zo na de aanslagen in Parijs?
- Vaak hoor je mensen zeggen dat de moslimgemeenschap zich moet ‘distantiëren’ van deze terreurgroepen en aanslagen. Ben je het daarmee eens?
 - Vind je dat ‘de’ moslimgemeenschap actie moet ondernemen?
 - Na de aanslagen in Parijs en Brussel hebben verschillende moslimjongeren verschillende acties ondernomen. Er worden bv. rozen uitgedeeld aan mensen (van wie ze vermoeden dat ze geen moslim zijn) om duidelijk te maken dat moslims staan voor vrede en verbondenheid. Wat vind je van deze acties?
- Ben je ondanks deze context gelukkig als moslim in België?
- Hoe zie jij je toekomst hier?
- Heb je vertrouwen in de toekomst omtrent de beeldvorming van moslims?

Slot

- Heb je nog opmerkingen? Is er iets dat we niet hebben besproken dat je nog graag zou toevoegen?
- Ik vind het vooral belangrijk dat ik erin slaag om in mijn eindwerk te schetsen wat er leeft bij jullie (respondenten). Als jij mijn masterproef mocht schrijven over alles wat we hebben besproken, wat zou jouw centrale boodschap zijn?
- Dan zijn we rond, mag ik vragen hoe je het gesprek hebt ervaren?

Dan rest mij nog enkel om jou ontzettend hard te bedanken voor dit fijn interview. Ik hoop dat je zelf wat had aan het gesprek. Zoals ik zei gaat dit volledig anoniem verwerkt worden. Als je achteraf nog vragen of twijfels over iets hebt, mag je me altijd contacteren!

Bijlage 2: Uitleg methode ‘Licht en Duisternis’

Tijdens de interviews maken we gebruik van twee methoden uit de methodiekendoos ‘Jongeren, Islam, Gender’ van Motief vzw²². De methodiekendoos bevat verschillende methoden om met moslimjongeren te werken rond hun islamitische identiteit. We gebruiken de methode ‘Licht en Duisternis’ om te peilen naar volgende vragen:

- Hoe beleven de respondenten hun religie?
- Hoe definiëren de respondenten een goede/slechte moslim?
- Welk oordeel vellen ze over het plegen van ‘zonden’?
- Waarop baseren de respondenten zich om te bepalen wie al dan niet een goede moslim is?
- Waar trekken de respondenten een grens tussen moslim-zijn en dit niet zijn?

We wijken hiervoor af van de handleiding in de methodiekendoos daar we de doelstellingen aanpassen.

Een voorbeeld van de A3-affiche



²² <http://www.motief.org/publicaties/76-publicatie/86-levensbeschouwelijke-diversiteit-in-het-onderwijs>

Uitleg aan de respondenten:

“Je ziet hier midden op deze affiche een witte cirkel dat steeds donkerder wordt. Het midden, de meeste verlichte zone dus, mag je zien als ‘dicht bij God’ staan of zoals ze in de islam zeggen: ‘op het rechte pad zijn’. Daar bevindt zich een ‘goede’ moslim. Naarmate je naar de uiteinden van de affiche gaat, kom je steeds meer in de duisternis terecht. Donkerpaars staat dus voor de duisternis of ‘het slechte pad’. Ik ga je nu enkele kaarten geven met verschillende situaties en dan mag je aangeven waar op het pad van God die persoon zich volgens jou bevindt. Je mag puur naar jouw eigen gevoel antwoorden. Hou ook in je achterhoofd dat het niet per se wit of donkerpaars is, je mag gebruik maken van de hele affiche. Je kan personen bijvoorbeeld ook op lichtpaars zetten als je denkt dat ze dichter bij God staan dan degenen die op donkerpaars staan. De kleur die van licht naar donker vervaagt mag je dus zien als ‘steeds verder afwijken’. De randen van de affiche vormen de grens van het moslim-zijn. Indien je bij een kaart denkt dat het niet om een moslim gaat, mag je hem dus naast de affiche leggen. Op de affiche moeten dus enkel mensen staan die jij zelf als moslim ziet. Ben je mee? Heb je nog vragen? Dan zal ik je de kaartjes één voor één geven en terwijl je ze plaatst mag je ook vertellen waarom je ze daar plaats.”

Uit de methodiekendoos zelf gebruikten we volgende kaartjes:

- Een zelfmoordaanslag plegen
- Een man die zijn vrouw slaat
Extra uitleg: hij doet dit herhaaldelijk en gelooft dat het islamitisch aanvaard is om als man zijn vrouw te slaan.
- Trouwen met een andersgelovigen
Doorvragen: verder peilen naar of hun mening geldt voor zowel man als vrouw, of ze een onderscheid maken tussen trouwen met een anders- en een ongelovige, of ze zelf met een anders-/ongelovige zouden trouwen.
- Homoseksualiteit
Extra info: het gaat over een homo die effectief een seksuele relatie heeft met een andere man.
Indien er naar gevraagd wordt: ja, hij houdt zich verder gewoon aan de vijf zuilen. Hij bidt, hij vast, ...
- Seks voor het huwelijk
Doorvragen: en een relatie voor het huwelijk zonder seks?
- Iemand die nooit naar de moskee gaat
Extra info: hij bidt altijd thuis.
- Iemand die niet bidt
Extra info: hij vindt bidden niet belangrijk omdat de religie in zijn hart zit.

Zelf hebben we op basis van de actualiteit en de beeldvorming bovendien volgende kaartjes bijgemaakt:

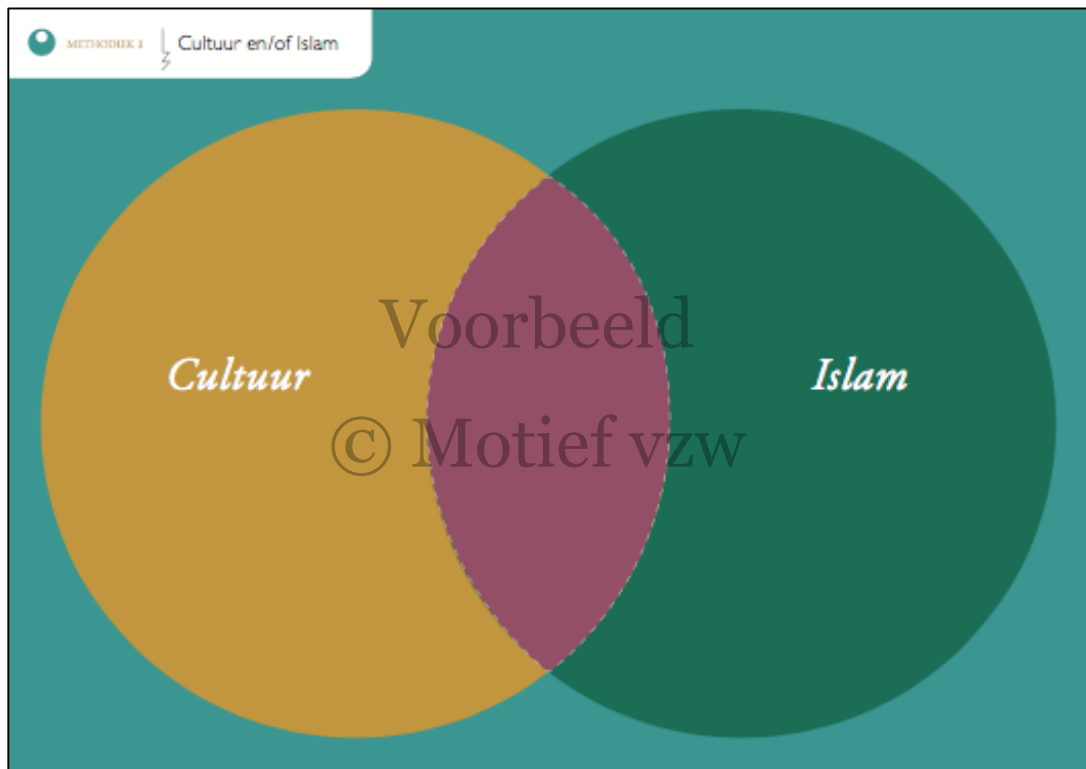
- **Iemand die niet vast tijdens de ramadan**
Extra info: hij vindt vasten niet belangrijk. Het heeft dus niet te maken met vrijgesteld zijn van het vasten (zieken, kinderen, ...).
- **Iemand die tijdens de ramadan niet vast om te studeren**
Extra info: hij haalt zijn vasten na de examenperiode gewoon in.
Verwijzen naar de uitspraak van de Moslimexecutieve m.b.t. vasten tijdens de examens.
- **Een man die zijn vrouw verbiedt te werken**
Extra info: hij vindt dat het de taak van de vrouw is om de kinderen op te voeden en verwijst hiervoor naar de Koran.
- **Jongeren die naar Syrië vertrekken**
Extra info: deze jongeren gaan om slachtoffers van de burgeroorlog te helpen of omdat ze willen leven in een 'islamitische staat', maar plegen geen geweld.
- **Gewelddadige Syriëstrijders**
- **Een sjiiet**
Bijvraag: je hebt verschillende stromingen in de islam. Zie jij jezelf als lid van één van die stromingen (beschrijf je jezelf dan ook als soenniet/sjiiet/aleviet/...?).
- **Iemand die af en toe twijfelt aan God zijn bestaan**
Indien er naar gevraagd wordt: maar hij zegt ondanks die twijfels nog steeds in God te geloven.
- **Iemand die principieel niet naar Mekka wil**
Extra info: Hoewel het een van de vijf zuilen is, gelooft hij niet dat hij nog moet voldoen hieraan. Mekka is volgens hem immers kapitalistisch geworden en hij kan daarnaast moeilijk geloven dat God wil dat hij met zijn bedevaart een land financieel steunt dat mensenrechten systematisch schendt.
- **Iemand die de Koran contextueel leest**
Extra info: deze persoon gelooft dat de Koran is ontstaan in een bepaalde context en dat de regels in de Koran opgesteld werden voor die specifieke tijd. Regels m.b.t. erfenis, financiële handel enz. mogen volgens hem aangepast worden in onze context.
- **Een vrouw die niet gelooft dat de hoofddoek verplicht is**
Extra info: ze vindt de Koranverzen niet eenduidig.
- **Slotvragen: Geloof jij in de hel en het paradijs? Als je nu kijkt naar deze affiche, wie je erop en wie je er buiten hebt gezet, wie gaat volgens jou naar de hel en wie naar het paradijs?**

Bijlage 3: Uitleg methode ‘Cultuur en/of islam?’

De methode ‘Cultuur en/of islam?’²³ gebruiken we om te peilen naar volgende vragen:

- Welk onderscheid maken respondenten tussen de Marokkaanse cultuur en islam? Welke praktijken zijn volgens hen cultureel en welke islamitisch?
- Welke culturele praktijken worden volgens hen onterecht als islamitisch gezien (door moslims zelf)?
- Welke praktijken denken ze dat niet-moslims toekennen aan de Marokkaanse cultuur en de islam? Hoe ervaren ze deze beeldvorming?

Een voorbeeld van de A3-affiche:



Uitleg aan de respondenten:

Stap 1: *“Je ziet hier twee cirkels staan die elkaar doorsnijden: islam, cultuur en de doorsnede mag je zien als ‘zowel cultuur als islam’. Ik ga je kaartjes geven met verschillende praktijken/gedragingen en dan mag je aangeven of wat op dat kaartje staat voor jou iets typisch is voor de Marokkaanse cultuur, de islam of voor de beide. Je kan ook kaartjes buiten de cirkels leggen als je denkt dat het niet islamitisch noch cultureel is. Heb je nog*

²³ Deze methode gebruiken we enkel als de respondenten het onderscheid tussen cultuur en islam zelf maken tijdens het interview.

vragen bij de opdracht? Dan mag je bij het leggen van de kaartjes ook meteen vertellen waarom je voor een bepaalde plaats kiest”

Stap 2: “We gaan nu dezelfde oefening door, maar deze keer wil ik je vragen om te antwoorden door de ogen van iemand die de islam louter vanuit de beeldvorming kent. Als je mocht uitgaan van de beeldvorming (op televisie, sociale media, ...), waar zou jij volgende kaartjes plaatsen? Opnieuw mag je ook kaartjes buiten de cirkels plaatsen.”

Uit de methodiekendoos zelf gebruiken we volgende kaartjes:

- Vrouwen mogen niet met de auto rijden
- Zwarte kledij dragen
- Besnijdenis van vrouwen
- Slaan van vrouwen
- Gastvrijheid
- Vrouwen moeten altijd reizen met een mannelijke begeleider

Op basis van de actualiteit en de beeldvorming maken we volgende kaartjes bij:

- Een broer die zijn zus controleert
- Niet hand in hand over straat lopen met je man/vrouw
- Investeren in studie en ontwikkeling
- Respect voor oudere mensen
- Vrijgevig zijn
- Liefdadigheid
- Zwarte magie
- Respect voor alle culturen en geloofsovertuigingen
- Alle ongelovigen moeten dood
- Vrouwen goed behandelen

Bijlage 4: Overzicht respondenten

Naam	M/V	Leeftijd	Hoogst behaald diploma	Beroepsstatus	Woonplaats	Moedertaal	Moslim
Noor	V	20	Secundair (TSO)	Studente leerkracht islam	Antwerpen-Borgerhout	Marokkaans-Arabisch	Ja
Nasser	M	23	Secundair (TSO)	Student logistiek	Antwerpen-Borgerhout	Marokkaans-Arabisch	Ja
Asma	V	23	Professionele bachelor Sociaal Werk	Werkzoekende	Antwerpen	Marokkaans-Arabisch	Ja
Ilyas	M	18	Secundair (TSO)	Werkzoekend	Sint-Niklaas	Tamazight	Ja
Yusra	V	23	Academische bachelor Communicatiewet.	Masterstudente Communicatiewet.	Vilvoorde	Spaans	Ja (bekeerd tot)
Ilhame	V	22	Secundair (TSO)	Studente Grafische Vormgeving	Antwerpen	Marokkaans-Arabisch	Ja
Adam	M	25	Secundair (BSO)	Werkzoekend	Antwerpen-Borgerhout	Tamazight	Ja
Leila	V	23	Professionele bachelor Sociaal Werk	Sociaal assistente	Mechelen	Tamazight	Nee
Maysa	V	18	Lager secundair onderwijs (TSO)	Studente secundair onderwijs (TSO)	Antwerpen	Marokkaans-Arabisch	Ja

Yasmien	V	20	Secundair (TSO)	Studente Arabistiek en islamkunde	*Anoniem houden	Marokkaans-Arabisch	Ja
Samy	M	22	Professionele bachelor Personeelswerk	Student Bedrijfskunde	Turnhout	Tamazight	Ja
Wissam	V	25	Secundair (BSO)	Werkzoekende	Antwerpen-Berchem	Marokkaans-Arabisch	Ja
Yusri	M	18	Secundair (TSO)	Student secundair (TSO)	Antwerpen-Luchtbal	Marokkaans-Arabisch	Ja
Nessim	M	22	Secundair (BSO)	Werkzoekend	Mechelen	Tamazight	Ja

