

'Ik ben geen complotdenker'

Relationale identificaties in het Nederlandse complotdenkersmilieu

Jaron Harambam en Stef Aupers

SOC 13 (2/3): 133–163

DOI: 10.5117/SOC2017.2/3.001.HARA

Abstract

Conspiracy theories have become rather popular in the last decades: they are widely present in popular culture and many people in the West now follow conspiracy theories to make sense of what is going on in the world. But despite their popularity and normalization, the public image of conspiracy theorists remains morally tainted as paranoid and militant *loonies*. Academics contribute by conceiving of conspiracy theorists as a coherent collective: internal variety is sacrificed for a clear external demarcation. Drawing on ethnographic fieldwork in the Netherlands, we explore variation in the conspiracy milieu through people's own self-understanding. More particularly, we study how these people identify with some and distinguish themselves from others. The analysis shows that they actively resist their stigmatization as conspiracy theorists by distinguishing themselves from the mainstream as 'critical freethinkers'. The trope 'I am not a conspiracy theorist' is used to reclaim rationality by labelling others within the conspiracy milieu the *real* conspiracy theorists. Secondly, their ideas of self and other make three groups apparent: *Activists*, *Retreaters* and *Mediators*. Conspiracy culture, we conclude, is not one monolithic whole, but rather a network of different groups of people, identifying with different worldviews, beliefs and practices.

Keywords: identiteit, identificatieprocessen, stigma, conspiracy theories, labelling, complottheorieën

Introductie

Complottheorieën – verklaringen van sociale verschijnselen die wijzen op de verborgen handelingen van bepaalde (groepen) mensen – zijn overal te vinden vandaag de dag. Dit soort verhalen over de *echte* waarheid achter terroristische aanslagen (denk aan 9/11 en Parijs 2015), grootschalige vaccinatiecampagnes (zoals de varkensgriep of het HPV-virus) of verschillende politieke ontwikkelingen (zoals Brexit, Trump en referenda) tieren tegenwoordig welig in westerse samenlevingen, en vooral op het internet. Voor veel mensen zijn dit soort verklaringen normaal geworden om te begrijpen wat er *daadwerkelijk* gebeurt om hen heen. Verschillende onderzoeken laten zien dat zo'n tien tot vijftig procent van de Nederlandse, Engelse en Amerikaanse bevolking (een of meerdere) complottheorieën aanhangt¹: van ideeën over een komende nieuwe wereldorde (NWO) tot overheidsdoofpotten rondom UFO-bewijs en de frauduleuze praktijken van farmaceutische bedrijven. Deze aantallen lopen in de miljoenen. Gelijkende verhalen over bedrog, manipulatie en complotten kenmerken veel uitingen van hedendaagse populaire cultuur: films als *The Matrix* (1999), boeken zoals *De Da Vinci Code* (2003), tv-series als *The X-Files* en *Homeland*, en muziek van *Muse* en rapper *Lange Frans* trekken grote groepen mensen. Sommige auteurs spreken daarom van een daadwerkelijke 'cultuur van complotdenken' (bijv. Knight 2000; Melley 2000).

Maar ondanks deze popularisering en normalisering blijft het stereotype beeld van complotdenkers als paranoïde aluminiumhoedjesdragende gekken dominant in de culturele verbeelding (bijv. Knight 2000; Uscinski en Parent 2014). Dat is niet zonder consequentie: iemand een complotdenker noemen is door die pejoratieve connotatie een uiterst effectieve discursieve strategie om haar argument te diskwalificeren en buiten het aanvaarde publieke debat te plaatsen (vgl. Husting en Orr 2007). Sociale wetenschappers hebben sterk aan dit stereotype beeld bijgedragen. Leunend op het werk van (politiek) geschiedkundige Richard Hofstadter (1996[1966]) en wetenschapsfilosoof Karl Popper (2013[1945]) reproduceert een dominante groep wetenschappers dit beeld. Zij schrijven over complottheorieën als irrationele waanideeën van paranoïde personen die in hun extremisme een gevaar vormen voor democratische samenlevingen (Aaronovitch 2010; Barkun 2006; Byford 2011; Pipes 1997; Robins en Post 1997; Showalter 1997; Sunstein en Vermeule 2009). Een andere groep wetenschappers gaat tegen dit normatieve en alarmistische geluid in en onderzoekt vooral de culturele betekenis die complottheorieën hebben (Aupers 2012; Dean 1998; Fenster 2008; Knight 2000; Marcus 1999; Melley 2000). Volgens hen zijn dit soort

radicale twijfels over de waarheden die wij gepresenteerd krijgen best te begrijpen vanuit de ondoorzichtigheid van de wereld waarin wij tegenwoordig leven: complottheorieën maken deze complexe wereld namelijk begrijpelijk. Deze wetenschappers schetsen echter net zo'n uniform beeld van complotdenkers: het paranoïde is simpelweg verruild voor het anomische.

In dit paper openen wij daarom die uniforme identiteit van *de* complotdenker door empirisch te bestuderen hoe complotdenkers² *zich zelf* zien. Specifieker gesteld, wij richten ons op de verschillende manieren waarop mensen die actief zijn in het Nederlandse complotdenkersmilieu onderscheid maken tussen zelf en ander: hoe identificeren zij zich met sommigen en niet met anderen? En in het verlengde daarvan: welke groepen binnen- en buitenstaanders roepen zij hiermee in het leven? Deze benadering in identiteitsonderzoek is, uiteraard, niet nieuw. Klassieke sociologen hebben beargumenteerd dat het herkennen van gelijkens met sommigen en verschil met anderen fundamenteel is voor de constructie van identiteiten, en hiermee samenhangend voor het sociale leven zelf (vgl. Cooley 1902; Mead 1934; Simmel 1950). Het idee dat identiteit altijd en continu geconstrueerd wordt in relatie tot betekenisvolle anderen is gemeengoed in de (symbolisch-interactionistische) sociologie (vgl. Becker 1963; Calhoun 1994; Elias 1978; Goffman 1963; Jenkins 2014). In het onderzoek naar complotdenkers is deze aandacht voor identificatieprocessen en, hiermee samenhangend, voor mechanismes van in- en uitsluiting echter compleet afwezig. Wij gaan in dit artikel daarom dieper in op hoe complotdenkers zichzelf en elkaar zien. Wij baseren ons hier op het etnografische veldwerk in het Nederlandse complotdenkersmilieu van de eerste auteur (Harambam 2017), en gebruiken voor dit artikel vooral zijn interviewmateriaal.

Complotdenkers in de wetenschap: van paranoia naar anomie en verder

Hoewel Popper en Hofstadter al vroeg na de Tweede Wereldoorlog schreven over complottheorieën, begon de wetenschappelijke studie hiernaar vooral in en na de jaren negentig echt vorm te krijgen. Vanuit verschillende disciplines hebben wetenschappers geprobeerd te begrijpen wat complottheorieën zijn, waar ze vandaan komen en wie zich daarmee bezig houden. Voor dit artikel richten we ons vooral op dat laatste, hoe complotdenkers in de wetenschap worden gezien. Een centraal onderscheidend kenmerk in de literatuur over complotdenkers is hun vermeende (ir)rationaliteit.

Eenzijds zijn er auteurs die complotdenkers *irrationaliteit* toeschrijven. In de voetsporen van Popper, die complottheorieën ziet als een 'typical result of the secularization of a religious superstition. The Gods are abandoned. But their place is filled by powerful men or groups whose wickedness is responsible for all the evils we suffer from' (2013: 306), stellen zij dat complotdenkers een ouderwets (lees: religieus) wereldbeeld hebben. Volgens Keeley zijn zij 'some of the last believers in an ordered universe' (1999: 123), 'a universe governed by design rather than randomness', zoals Barkun zegt (2006: 3). Maar complotdenkers zouden volgens hen beter moeten weten tegenwoordig, want niemand, niet God en niet een groepje machtige mannen, kan alles in de hand hebben. Daarnaast stellen zij dat complotdenkers slecht met kennis omgaan. Ook al erkennen deze wetenschappers allen hun 'heroic strive for "evidence"' (Hofstadter 1996[1966]: 36), volgens hen bewonen complotdenkers 'a different epistemic universe, where the usual rules for determining truth and falsity do not apply' (Barkun 2006: 187). Zo zouden complotdenkers leiden aan een 'crippled epistemology' (Sunstein en Vermeule 2009: 212) welke zich kenmerkt door het feit dat zij alles wat wijst naar een complot volgen (Pipes 1997: 41), en alles wat dat ontkracht negeren (of dit als onderdeel van een groter complot zien) (Byford 2011: 92). Complotdenkers zouden daarom onvermurwbaar zijn: 'nothing can change their minds' (Olmsted 2009: 11). Deze militante houding zou bovendien grote gevaren voor democratische samenlevingen opleveren omdat zij demonisering, culturele polarisatie en zelfs geweld zou bevorderen (vgl. Berlet 2009; Byford 2011; Sunstein en Vermeule 2009). Dit alles zou, ten slotte, samenhangen met een afwijkende psychische gesteldheid, veelal paranoia genoemd. Bij complotdenkers staat 'the feeling of persecution central, and it is indeed systematized in grandiose theories of conspiracy', aldus Hofstadter (1996[1966]: 4; vgl. Pipes 1997; Robins en Post 1997; Showalter 1998). Hoewel de meeste wetenschappers zich onthouden van zulke klinische diagnoses (omdat dit onhoudbaar is wanneer grote getalen mensen complottheorieën aanhangen), blijft het idee dat complotdenkers psychologisch anders in elkaar steken, en zich dus wel degelijk dingen inbeelden die er niet zijn, centraal staan in het werk van een nieuwe generatie wetenschappers, voornamelijk in de (sociale) psychologie (vgl. Darwin et al. 2010; Douglas et al. 2017; Van Prooijen en Van Lange 2014; Swami et al. 2011).

Anderzijds zijn er juist auteurs die complotdenkers *rationaliteit* toeschrijven. Deze auteurs, voornamelijk afkomstig uit de *cultural studies* discipline, analyseren de verschillende verschijningsvormen in westerse populaire cultuur (films, tv-series, boeken, muziek, etc.) waar de thema's

van paranoia en complottheorieën voorkomen en relateren dit aan de complexiteit van leven in hoogmoderne risicosamenlevingen (Dean 1998; Fenster 2008; Knight 2000; Melley 2000). In tegenstelling tot Jamesons oorspronkelijke conceptie van complotdenken als 'the poor person's cognitive mapping in the postmodern age' (1988: 356), proberen deze auteurs juist de rationaliteit ervan te laten zien. Zo stelt Knight dat complotdenken een '*necessary* and sometimes even *creative* response [is] to the rapidly changing conditions of America since 1960's' (2000: 8) en Melley dat het '*logical* responses to technological and social change' zijn (2000: 14). Anderen voegen een politieke dimensie toe en zien complotdenken als 'an *appropriate* vehicle for political contestation' (Dean 1998: 8), en 'as a mode of populist logic, it can in fact play the role of a *productive* challenge to an existing order' (Fenster 2008: 90). Wat deze auteurs stellen is dat complotdenken een veralgemeende culturele manier is om om te gaan met de moeilijkheden, angsten en ongelijkheden die voortgebracht zijn door grote sociale veranderingen (denk aan globalisering, mediatisering, technocratisering, commercialisering, etc.) en de autonome werking van ondoorzichtige sociale systemen (bureaucratieën, kapitalisme, massamedia en informatietechnologieën). Complottheorieën geven volgens hen namelijk 'an odd sort of comfort in an uncertain age: it makes sense of the inexplicable, accounting for complex events in a clear, if frightening way' (Melley 2008: 8; vgl. Dean 1998: 17; Knight 2000: 8). Hoewel minder afkeurend dan Jameson, is complotdenken volgens deze auteurs eveneens een *coping strategy* om in de complexe wereld van vandaag te kunnen manoeuvreren.

Beide perspectieven laten echter weinig ruimte voor diversiteit tussen complotdenkers. Of ze nu gezien worden als paranoïde mensen die zich allerlei dingen inbeelden, of als mensen die naar complottheorieën grijpen om houvast te hebben in deze ingewikkelde postmoderne wereld, er wordt geen onderscheid gemaakt *tussen* complotdenkers: interne variëteit binnen het complotdenkersmilieu is opgeofferd voor een scherpe externe afbakening. Dit is mogelijk het gevolg van methodologische keuzes. Het overgrote deel van studies naar complottheorieën analyseren vooral *tekst* (de theorieën zelf, of hun verschijning in films, boeken en muziek). Hierdoor missen zij logischerwijs de interactionele context: de instemmende en conflictueuze manieren waarop zij zich tot complottheorieën en andere complotdenkers verhouden.

In recente jaren hebben vooral politicologen en psychologen wel geprobeerd verschil aan te brengen door met kwantitatief onderzoek demografische eigenschappen en persoonlijkheidskenmerken te koppelen aan complotdenken (vgl. Byford 2011; Douglas et al. 2017; Oliver en Wood 2014;

Uscinski en Parent 2014). In een synthetiserend artikel dat recent psychologisch onderzoek bijeenbrengt beargumenteren Douglas et al. dat complotdenkers meer behoefte hebben aan zekerheid en grip op de wereld (Douglas et al. 2017). Oliver en Wood stellen dat complotdenkers niet verschillen van 'gemiddelde mensen' op gebied van politieke kennis, maar wel meer geloven in onzichtbare krachten en in het idee dat een strijd tussen goed en kwaad de geschiedenis drijft (2014). Uscinski en Parent laten ook zien dat complotdenkers in alle lagen van de samenleving te vinden zijn, maar dat zij langs ideologische lijnen van elkaar verschillen (2014). Dit argument is ook in Nederland te vinden: van Prooijen en Krouwel hebben in 2013 laten zien dat linkse mensen meer geneigd zijn in complotten van oligarchen, banken en andere elites te geloven, en rechtse mensen vooral meer in complotten van klimaatwetenschappers en milieuactivisten geloven. Hoewel deze studies helpen bij het in kaart brengen van verschil en diversiteit, construeren zij alle hun eigen analytische categorieën waar complotdenkers in zouden moeten passen. Hoe complotdenkers over zichzelf en anderen denken blijft daardoor onbelicht, net als hoe zij omgaan met hun categorisering als 'complotdenker'. Natuurlijk is dit het gevolg van de kwantitatieve onderzoeks aanpak waarin interactie en zelfidentificatie moeilijker te grijpen is. Dit is dan ook precies waar wij met dit onderzoek aandacht aan willen schenken, en wij situeren dit artikel over identificatieprocessen in het Nederlandse complotdenkersmilieu dan ook stevig in de sociologische traditie die *relationaliteit* serieus neemt (zie: Emirbayer, 1997).

Identificatieprocessen: het vinden van overeenkomst en verschil

In de relationele sociologie wordt identiteit gezien als een heterogeen construct dat in en door sociale relaties gevormd is. Of, zoals Elias dat noemt, identiteit is een knoop in een grotere figuratie van interdependenties (1978). Theorieën over de sociale basis van persoonlijke identiteiten zijn voornamelijk ontwikkeld door symbolisch-interactionisten als Cooley, Mead en Goffman. Cooley schreef in 1902 over identiteit als een 'looking glass self': wie we zijn – hoe we onszelf zien, ervaren en begrijpen – leren we door de sociale relaties die we hebben. Ons zelf, zo stelt hij, is het spiegelbeeld van hoe anderen ons zien, of preciezer gesteld, hoe wij denken dat anderen ons zien. Door het spelen van rollen in de vroege opvoeding en de interacties met 'betekenisvolle anderen' (ouders, vrienden, leraren) ontwikkelen individuen een identiteit die *fundamenteel* sociaal is. Wij ontwikkelen een

'gegeneraliseerde ander' in ons hoofd, het geïnternaliseerde derivaat van voorgaande betekenisvolle interacties, welke als moreel kompas dient in ons dagelijks leven (Mead 1934). Deze relationele eigenschappen van identificatieprocessen staan centraal in dit artikel, maar drie elementen hiervan zijn belangrijk om verder uit te lichten.

Ten eerste, identiteit is geen statisch of essentieel gegeven, maar het tijdelijke product van dynamische en continue processen van identificatie met verschillende betekenisvolle anderen (Bauman 1995; Goffman 1959; Mead 1934). Vroeger was onze identiteit wellicht stabielier omdat het meer ingebed was in reeds bestaande sociale structuren, ideologieën en religieuze waarden (Berger en Luckmann 1966). Maar nu staan identiteitsvraagstukken – wie ben ik, wat wil ik, wat geloof ik, waar hoor ik bij, waar sta ik voor – veel meer op de voorgrond in ons dagelijks leven. Traditionele wereldbeelden hebben hun plausibiliteit verloren en wij leven nu in een wereld waarin keuze in overvloed is (Bauman 2005; Berger 1967; Campbell 2007). Natuurlijk kunnen we ons afvragen in hoeverre dit soort vraagstukken nu echt nieuw of hoogmodern zijn (Jenkins 2014: 32), maar het valt moeilijk te ontkennen dat de snelle en grondige sociaal-culturele veranderingen van de laatste vijftig jaar de voormalig relatief stabiele ideeën over onszelf hebben ontworteld: identiteit is niet langer gegeven of voorbestemd maar is 'een reflexief project' geworden (Bauman 1995; Giddens 1991). Het complotdenkersmilieu is vanuit dit perspectief een dynamische culturele ruimte waar identiteiten gevormd worden. Complotdenkers zijn geen eenzame zielen, maar in hun zoektocht naar *de* waarheid verhouden zij zich letterlijk tot anderen: zij komen samen in off- en online plekken waar ze elkaars ideeën, wereldbeelden en levensstijlen delen en betwisten (Harambam 2017). Als 'prosumenten' (Ritzer en Jergenson 2010) zijn zij continue bezig met het kritisch bekijken en transformeren van bestaande kennis die weer voor verdere consumptie aangeboden wordt. In en door deze inherent sociale activiteiten – door zich te verbinden met sommige mensen en objecten, en zich te distantiëren van andere – worden identiteiten gesmeed.

Dit brengt ons tot een belangrijk tweede punt. Klassieke sociologische theorieën benadrukken doorgaans *cohesie of* strijd als het fundamentele element in identiteitsvraagstukken. Zo spreekt Durkheim over hoe individuen met elkaar verbonden zijn als formerend voor hun identiteit, terwijl Marx juist weer de oppositie met anderen vanuit klassenverhoudingen centraal stelt. Wetenschappelijke discussies over 'gelijkheid' of 'verschil' als het fundament van identiteit zijn nog altijd aanwezig (bijv. Brubaker en Cooper 2000; DuGay, et al. 2000). Maar identificatieprocessen omvatten natuurlijk

allebei: ze kenmerken zich zowel door in- als uitsluiting, door het verbinden met sommigen en distantiëren van anderen. Zoals Jenkins het duidelijk stelt, 'it does not make sense to separate similarity and difference [...] we cannot have one without the other [...] to say who I am is to say who I am not, but it is also to say with whom I have things in common' (2014: 22). Dit frame van 'gelijkheid en verschil' (Jenkins 2014: 18), sterk gefundeerd in de symbolisch-interactionistische traditie (Becker 1963; Goffman 1959; Mead 1934), stuurt onze analyse van identificatieprocessen in het complotdenkersmilieu. In plaats van complotdenkers als uniforme categorie te construeren in tegenstelling tot een bepaalde 'normaliteit', willen wij inductief uitvinden hoe complotdenkers zelf denken wie ze zijn; met welke groepen, ideeën en praktijken zij zich identificeren en met welke juist niet. Vanuit dit perspectief valt het maar te bezien of we complotdenkers inderdaad als een uniforme groep mensen kunnen zien die verenigd zijn vanuit hun stigmatisering.

Macht is een derde belangrijke factor in identificatieprocessen. Refereerend aan Marx, onderscheidt Jenkins 'a collectivity which identifies and defines itself (a group *for* itself) and a collectivity which is identified and defined by others (a category *in* itself)' (2014: 45; originele cursivering). Sociologen die de etiketteringstheorie ontwikkeld hebben benadrukken de dynamische wisselwerking tussen het zelfbeeld van mensen en de manier hoe anderen hen ervaren en definiëren dit als bepalend in de vorming van (hun) identiteit (bijv. Becker 1963; Goffman 1963; Matza 1969). Deze interne-externe dialectiek van identificatie is over het algemeen harmonieus – de sociale wereld zou anders wel erg bros zijn – maar vaak wordt deze ook gekenmerkt door spanning en strijd over wiens *definitie van de situatie* telt. Identificatieprocessen zijn dus altijd verbonden met de grotere maatschappelijke structuren waarbinnen zij zich ontwikkelen, soms zelfs zo sterk dat het zelfbeeld van mensen hier helemaal door gevormd is (bijv. Foucault 2006; Hall en du Gay 1994). Identificatieprocessen zijn, kort gesteld, inherent politiek. Maar deze machtsstructuren zijn nooit onbetwist. Zoals eerdergenoemde sociologen briljant hebben laten zien, worden hegemonische identiteiten in het alledaagse leven of in publieke debatten altijd onderhandeld en vaak betwist (Becker 1963; Goffman 1963; Matza 1969). Populaire cultuur – de manieren waarop verschillende groepen *mainstream* en massaproducten gebruiken, misbruiken en omverwerpen om zo hun eigen betekenissen te creëren – kan een andere vorm van protest zijn (Fiske 1993). Complotdenkers kunnen goed vanuit dit perspectief bezien worden. Aan de ene kant worden zij sterk gecategoriseerd – met hulp van sociale wetenschappers – als paranoïde en gevaarlijke gekken, maar aan de andere kant gaan zij hier hard tegen in. Zij verzetten zich zelf

niet alleen tegen het stigma van *de* complotdenker, maar betwisten openlijk de autoriteit van de staat, media en wetenschap (Harambam en Aupers 2015), waarmee zij een 'interpretatieve' (Melley 2000) of 'discursieve strijd om macht' (Bratich 2008) ontketenen. In tegenstelling tot de gangbare reproductie van het stereotye beeld van wie complotdenkers zouden zijn, is het ons doel in dit artikel om te onderzoeken hoe complotdenkers zichzelf zien: hoe verbinden zij zich met sommigen en onderscheiden zij zich van anderen, zowel binnen het complotdenkersmilieu als daarbuiten. Zo proberen wij op basis van hun eigen begrip de relationele verschillen *tussen* complotdenkers als hun weerstand tegen die praktijken van uitsluiting en stigmatisering te laten zien.

Methodologie, data en analyse

Deze 'multi-sited ethnography' (Hannerz 1998; Marcus 1995) van het Nederlandse complotdenkersmilieu waar dit artikel zich op baseert is uitgevoerd tussen november 2012 en mei 2014. Jaron Harambam bezocht veel offline plekken waar complotdenkers bijeenkomen – shows, politieke manifestaties, conferenties, film- en documentairevertoningen –, maar ook volgde hij hun websites, online fora, Facebookpagina's en andere online verschijningen. Omdat het definiëren van het complotdenkersmilieu door de pejoratieve connotatie geen neutrale activiteit is maar een uitoefening van macht, hebben wij gebruik gemaakt van lijsten van zowel tegenstanders als van aanhangers van complottheorieën³ om zo het complotdenkersmilieu in *relationele* in plaats van een essentiële termen te definiëren (Harambam 2017: 36-41). Verrassenderwijs komen beide lijsten goed overeen en is de selectie van sites die wij genomen hebben amper controversieel te noemen. Behalve de traditionele methode van participerende observatie waarmee Harambam verschillende complotdenkers leerde kennen, heeft hij met twintig van hen uitgebreider gesproken in de vorm van diepte-interviews, veelal in de veilige omgeving van hun huis. Ook ondernam hij inhoudsanalyses van de kennis (boeken, websites, video's, cartoons, posts) die rondgaat in deze off- en online plaatsen van het complotdenkersmilieu. Deze verschillende veldervaringen hebben de kwaliteit van 'thick descriptions' (Geertz 1973), en zijn consistent getransformeerd in geschreven documenten waarbij gebruik is gemaakt van data-analysesoftware om een gestructureerde analyse te waarborgen.

Voor dit artikel gebruiken wij voornamelijk, maar niet enkel, het interviewmateriaal. De semigestructureerde interviews, die tussen de twee

en vijf uur duurden, zijn uitgevoerd met twintig strategisch geselecteerde personen uit het Nederlandse complotdenkersmilieu. De selectie heeft plaatsgevonden op basis van diversiteit: het idee was om zoveel mogelijk verschillende mensen (leeftijd, geslacht, opleiding, interesse, etc.) te spreken. Drie mensen zijn geselecteerd tijdens de performance van *David Icke* in 2011 in de RAI in Amsterdam. Hij is beroemd en berucht als publieke complotdenker en runt een veel bezochte website, produceert (en verkoopt) boeken en DVD, en geeft regelmatig optredens in grote zalen waar veel mensen op af komen en dure toegangskaartjes voor kopen. Twee mensen zijn geselecteerd na een publieke vertoning van de complotdenkersdocumentaire *Thrive* en drie personen tijdens campagnebijeenkomsten van de *SOPN* (Soeverein Onafhankelijke Pioniers Nederland) welke in de media al snel de 'UFO-partij' genoemd werd. Deze politieke partij is gegroeid uit de complotdenkerswebsite *Niburu*, en deed mee aan de Tweede Kamerverkiezingen van 2012 (ze haalden 12.982 stemmen). Zes personen zijn geselecteerd op twee grote Nederlandse complotdenkerswebsites, vier op een Nederlandse complotdenkersgroep op Facebook, en twee via eerdere contacten in het milieu. De respondenten verschillen in leeftijd (23-67 jaar), geslacht (12 mannen, 8 vrouwen), en opleiding (5 laag, 6 midden, 9 hoog).

De diepte-interviews omvatten de persoonlijke levensverhalen van deze mensen, in het bijzonder hoe zij hun biografie als complotdenker verklaren; hun ideeën over de belangrijkste complottheorieën en instituties als de media, overheid en wetenschap; hun stigmatisering; en, meest belangrijk voor dit artikel wellicht, hoe zij zichzelf en anderen in het complotdenkers zien. Speciale aandacht is in de analyse gegeven aan hoe zij hun identiteit construeren in en door het schetsen van de Ander. Deze beelden van hunzelf en van elkaar hebben wij inductief verzameld en geanalyseerd, abstracter gemaakt en ten slotte met elkaar in verbinding gebracht zodat verschillende identiteiten opdoemden. De analytische categorieën die in de volgende secties terugkomen zijn ideaaltypen en gedurende het onderzoek continu empirisch getoetst en scherper gesteld. Deze inductieve theorievormende methode is losjes gebaseerd op wat de gefundeerde theoriebenadering is komen te heten (vgl. Beuving en de Vries 2015; Boeije 2014; Glaser en Strauss 1967). Hoewel wij vooral gebruik maken van de verhalen die complotdenkers over zichzelf en anderen vertellen, betekent dit niet dat we geloven dat identiteiten slechts verhalen zijn en niet *gedaan* worden (vgl. Antaki en Widdicombe 1998; Butler 1990; Goffman 1959) en evenmin dat deze verhalen hun *echte* identiteit laten zien en niet mede vorm gegeven zijn door de interviews zelf (vgl. Jerolmack en Khan 2014). Maar omdat wij vooral de

tot nu toe gemarginaliseerde perspectieven, argumentaties en vocabulaire van complotdenkers centraal willen stellen, hebben we ervoor gekozen om vooral dit narratieve empirisch materiaal te gebruiken, en de observaties slechts te gebruiken als toetsing. Sommige van de geïnterviewde complotdenkers hebben, in het verdere contact dat de eerste auteur onderhield met hen, aangegeven dat zij zich duidelijk konden identificeren met een van de hiernavolgende identiteiten. Hiermee is informeel een 'member check' gedaan om de validiteit van de categorisering te bestendigen (vgl. Cresswell en Miller 2000; Boeije 2014).

Rationaliteit herclaimen: 'ik ben geen complotdenker'

Hoewel de sociale wetenschappen complotdenkers vaak zien als *vurige gelovers*, zien mensen in het complotdenkersmilieu zichzelf vooral als *kritische denkers*. Complotdenkers eigenen zich het beeld van de *radicale vrijdenker* toe, en onderscheiden zich hiermee van de *sheeple*⁴, de goedgelovige meerderheid van de bevolking die simpelweg de meute achterna loopt. Vrijwel alle respondenten benadrukken hoe zij 'niet op de maatschappelijke golf meedeinen' (Liam, 67), maar 'van nature sceptisch zijn' (Michael, 23), 'anders durven te denken' (Pauline, 67), 'buiten de box denken' (Lucy, 54) en 'vrijwel overal vraagtekens bij zetten' (Steven, 28). Kritisch denken is voor hen 'dat je zaken van verschillende kanten bekijkt, dat je meerdere bronnen raadpleegt. Maar vooral dat je er zelf ook over nadent, dat je oprecht kan kijken naar je eigen overtuigingen, en dat je bereid bent daarin bij te stellen wanneer iets anders is' (William, 25). Vaak is dit zelfbeeld gevormd door culturele idealen over autonomie en rebellie tegen *het* systeem. Zoals Lauren (37) vertelt:

Ik heb altijd al een hang naar vrijheid gehad. Als je voelt dat bepaalde systemen, je werk, of school, daar begon het allemaal mee. Al die systemen beklemmen gewoon heel erg. Dan ga je zoeken naar wat er verder nog meer is en hoe het komt dat het zo beklemmend is. Altijd zoeken naar iets wat meer vrijheid geeft, en dan kom je uiteindelijk hier terecht.

Julie (31) bevestigt: 'ik wil ook gewoon best wel rebels zijn, dat ben ik ook altijd al, dus misschien dat ik daarom ook wel juist dit pad op ben gegaan'. Of in de woorden van Pauline (67): 'mijn vader zei altijd gezegd, "denk altijd zelf, neem nooit altijd maar aan dat iets zo is" en met dat stuk ben ik ook groot gebracht, mijn vader zegt nog steeds, en "ben je nog burgerlijk

ongehoorzaam geweest?" Fantastisch, hij is nu 96! Kritisch denken is bevrijdend, zeggen zij, het dient de 'maatschappelijke ketenen van je af te halen, niet een slaaf te zijn van het systeem', zoals economiestudent Michael (23) vertelt.

De eerste conclusie is dat mensen in het complotdenkersmilieu zich overeenkomstig af zetten tegen de mainstream door te beargumenteren dat zij kritische vrijdenkers zijn. Zij delen een algemeen ongenoegen met moderne instituties (de staat, industrie, media, wetenschap, etc.) en weren zich tegen de 'propaganda' die anderen voor waar aannemen. In tegenstelling tot de sheeple, de kudde makke schapen, zijn zij *echt* kritisch over wat er ons verteld wordt. Middels deze identificering draaien complotdenkers het stigma van paranoïde gekkies om en herclaimen zij hun rationaliteit: zij, de mainstream, zijn nu de irrationelen, want goedgelovig. Maar ook al zien zij zichzelf dus als kritische denkers, dit geldt niet voor anderen in het milieu. Integendeel, zij gebruiken allemaal het pejoratieve mainstream label van de complotdenker om zichzelf te onderscheiden van de 'echte' gekken in het complotdenkersmilieu. Zij benadrukken hoe 'die typische complotdenkers' zich voordoen als echt kritische denkers, maar dat zij uiteindelijk toch niet zo kritisch zijn over hun eigen overtuigingen. Zoals Howie, een dertigjarige blogger op een complotdenkerswebsite, vertelde: 'heel veel complotgasten hebben last van tunnelvisie, die zien alleen maar wat ze willen zien. Als je dan een andere theorie oppert, dan gaan ze gelijk al lopen roepen dat het niet waar is, dat het niet klopt en dan willen ze gewoon niet verder naar de feiten kijken en zo.' 'Dat is het jammere', bevestigt filosofiestudent Willam (25):

dat al die mensen die zelf zeggen dat ze heel erg kritisch zijn, vervolgens wel klakkeloos dat verhaal geloven omdat het *Zeitgeist* is [een complotdenkersdocumentaire, JH/SA]. Als je zo kritisch bent, dan moet je ook daar kritisch naar zijn. En niet alleen maar naar alles wat gevestigd is, of alles wat je niet aan staat [...] Ik ben iemand die het allemaal veel genuanceerder zoekt en die veel kritischer kijkt, ook naar die dingen.

Tom, 47 jaar en eigenaar van de grootste website over 9/11⁵, vindt dit ook:

je hebt weldegelijk stereotype complotdenkers, die altijd volgens datzelfde stamien denken, die beginnen dan op een gegeven moment te schreeuwen over bloedlijnen en zo. Dan denk ik, shit, dit is gewoon zo beeldbevestigend, precies wat er constant in de kranten over complotdenkers wordt geschreven. Dan staan er een paar van die gekken op en beginnen over bloedlijnen te

spreken. Dan ben je klaar, natuurlijk. Maar waar ik me mee bezighoud, dat is een heel journalistieke aanpak van het probleem eigenlijk.

Dit citaat laat goed zien hoe deze mensen bewust zijn van het stigma dat aan de complotdenker kleeft. Anderen in het complotdenkersmilieu mogen aan dat stereotype beeld voldoen, maar zij niet: 'waar ik mij mee bezighoudt, dat is heel anders...'. Frappant is dat hun zelfidentificatie als kritische denkers niet alleen een manier is om hunzelf van de slapende massa te onderscheiden, maar blijkbaar ook van de *echte* complotdenkers in het milieu. Deze relationele positionering ten opzichte van andere complotdenkers – een dynamiek die vormend is voor (hun) identiteiten – kan gezien worden als een eerste aanwijzing dat complotdenkers geen uniforme groep zijn. Hoewel alle respondenten benadrukken als onafhankelijke denkers anders te zijn dan de mainstream – een onderscheid dat vaker gemaakt wordt in moderne (sub)culturen die een ethiek van individualisme, zelfontplooiing en persoonlijke vrijheid hoog houden (bijv. Houtman et al. 2011) – laten de gesprekken met deze mensen ook goed zien dat er onderscheid wordt gemaakt tussen 'ik' en 'zij' *binnen* het complotdenkersmilieu. Ze mogen het dan allemaal eens zijn met Steven (28) dat 'kritisch kijken naar hoe het er nu allemaal aan toegaat ruimte kweekt om alternatieve oplossingen te bedenken', ze zijn het radicaal oneens over hoe die verandering dan te bewerkstelligen is. Deze kwestie blijkt een slijtzwam te zijn waarlangs verschillende identiteiten in het complotdenkersmilieu zich vormen.

Activisten: sta op!

Kritisch denken alleen is voor een eerste groep mensen zeker niet genoeg. Het is weliswaar een noodzakelijke voorwaarde, maar als men echte maatschappelijke verandering wil brengen dan zullen zij een verschil moeten maken door in actie te komen. Steven (28) is een lokale activist voor de *Zeitgeistbeweging*⁶ en stelt dat

het aan de bevolking en de kritische denkers is, aan de mensen die in opstand komen, aan de mensen die verandering zoeken, om zich te gaan verenigen en daadwerkelijk ook acties te ondernemen, want als iedereen inderdaad passief zou zijn en passief zou blijven, dan houd je die verandering tegen.

En zo gebeurt ook, veel mensen in het complotdenkersmilieu zijn actief in verschillende burgerinitiatieven en sociale bewegingen omdat

het gevoel dat ik echt het verschil kan maken, kan meehelpen om de samenleving liefdevoller en rechtvaardiger te maken, [mij] dolenthousiast [maakte], meteen al in het begin. Toen kwam voor het eerst echt mijn passie naar boven. Ja! Dat is wat ik mijn hele leven al wil! (Daphne, 49)

Jaron Harambam ontmoette Daphne op een campagneavond van de *SOPN* in Amsterdam, waar zij actief bezig was nieuwe mensen te rekruteren om deze partij te helpen promoten. Zij bleek de lokale afdeling van de *SOPN* te leiden en Harambam ontmoet haar nog vaker: tijdens het flyeren met andere *SOPN*-enthousiastelingen en bij haar thuis voor een langer interview. Daphne omschrijft haar activiteiten voor deze beweging als 'dingen anders willen doen. We zijn voor ons gevoel dan ook niet een politieke partij, we zijn een participatiebeweging. We zijn dienstverlening voor en door het volk. Alleen, wij gaan veel verder, zijn radicaler. Ja. Wij durven het probleem bij de naam te noemen'.

Activisme bestaat in vele vormen. Anderen laten politiek bedrijven voor wat het is, en kiezen voor een meer journalistieke benadering door machthebbers te controleren en het bredere publiek te informeren. Leden van *WeAreChangeHolland* houden regelmatig 'creatieve campagnes zonder enige vorm van geweld' waarbij het 'confronteren van politici en corrupte zakenmensen door vragen te stellen die de mainstream media niet durft' centraal staat.⁷ Zij maken hiervan video-opnames welke zij op YouTube⁸ plaatsen. Een terugkerend thema is, net als voor veel andere complotdenkers, de Bilderberg-conferenties waar machthebbers van over de hele wereld achter gesloten deuren bijeenkomen. En gesloten blijven deze deuren, zo laten hun reportages ook zien. Niemand zegt iets over wat er binnen gebeurt. Dat roept natuurlijk het nodige wantrouwen op. Anderen, zoals Nicole, een 63-jarige psychotherapeut, willen de boodschap direct aan de man brengen: 'ik informeer mensen, ik durf met heel andere mensen contacten aan te gaan. Ik vind het niet erg om daarover de waarheid te zeggen. Ik ben niet bang om in demonstraties gezien te worden'. Een voormalig burgermeester van een kleine stad pakt het grootser aan als oprichter van een burgerplatform dat strijdt voor meer openheid over chemtrails, vaccinaties en Europese voedingsrichtlijnen:

ik ben nu meer dan ooit politiek actief, alleen is het niet meer met de haren mee strijkend als vertegenwoordiger van de overheid, maar het is [mijn] rol om de overheid tegen de haren in te strijken en te zeggen van: Jullie zijn niet goed bezig. Dit loopt niet goed [...] We moeten iets doen, we moeten bij wijze van spreken in verzet gaan, in weerstand [...] Ik ben dus continu bezig met de

politiek, de pers, professoren, allerlei instanties te benaderen. Om te zeggen: Jongens, doe uw ogen open want dit is ernstig en het gaat niet goed (Liam, 67)

Activisme in het complotdenkersmilieu kan gezien worden als een vorm van 'subpolitiek': een meer bottom-up-vorm van politiek bedrijven buiten de gevestigde politieke arena's (Beck, 1997). Omdat het publieke bewustzijn over milieuzaken, de destructieve kanten van technologie en corrupte politici gegroeid is, maar moderne instituties die dit zouden moeten opvangen sinds de jaren zestig meer en meer gewantrouwd worden, zo beargumenteert Beck, is er vraag ontstaan naar andere vormen van politiek bedrijven. Subpolitiek, zo stelt Beck, 'bevraagt de status van bestaande systemen, roept om een heroverweging van de classificatieschema's [...] en vraagt om nieuwe institutionele wegen' (1997: 52). *Activisten* in het complotdenkersmilieu kunnen goed als subpolitiek gezien worden: zij proberen actief *het* systeem te veranderen door publieke interventies te plegen, en alternatieve politieke partijen en volksbewegingen op te zetten.

Op de barricades staan?

Deze activistische strategieën van protest, verzet, confrontatie en tegen de haren instrijken worden niet door alle complotdenkers gewaardeerd. Sterker gesteld, de radicale toon en praktijk van *activisten* blijkt voor grote verdeeldheid en kritiek in het complotdenkersmilieu te zorgen. Deze respondenten beargumenteren hoe 'weerstand alleen maar meer weerstand creëert' (Robert, 43) en dat 'vechten nooit iets anders heeft opgeleverd dan [nog meer] vechten' (Lucy, 54). Zij benadrukken hoe 'met je vingertje wijzen, "mensen, bedenk dat we genaaid worden door de grote boze wereld!", niet gaat werken als je iets wil aantonen, dat is het laatste wat je moet doen' (Tom, 47) en dat 'als je meer effect wil sorteren, je misschien ietsje milder moet zijn' (Julie, 31).

Vaak wordt op dit soort momenten gerefereerd aan centrale figuren in het complotdenkersmilieu zoals *Alex Jones*, een libertarische journalist uit de VS die op zijn drukbezochte website agressief complottheorieën verspreidt, of *David Icke*, zijn Britse evenknie die beroemd of berucht is om zijn reptielentheorie: het idee dat wij geregeerd worden door een geheim buitenaards ras van gedaante veranderende reptielen. Volgens deze respondenten nemen deze bekende complotdenkers een veel te militante houding aan en mobiliseren zij aanhangers door angst aan te spreken. Zij stellen dat 'deze mannen echt te ver gaan, zoals Alex Jones, een echte

sensatiejournalist. Hij zoekt sensatie op, dat is de manier waarop hij presenteert, de manier waarop hij emotioneel wordt, de manier waarop hij zijn video's in elkaar zet, een echte *fear monger*, hè?' (Michael, 23). Of zoals Tom (47) vertelt:

Ja, David Icke bijvoorbeeld, als die aan bod komt bij 9/11, ja... dat vind ik heel erg. Ik waarschuw ook mensen die ik ken, die ook met 9/11 bezig zijn, als ze hem aanhalen zeg ik meteen 'doe het alsjeblieft niet, doe het alsjeblieft niet'. Je haalt echt de hele legitimiteit van de beweging onderuit. Die man die is zo gek als een deur. Die is gewoon psychotisch. Het is een echte volksmenner die man.

Zelfs voor hen die hun werk in principe ondersteunen gaan zij op een gegeven moment echt te ver. Julie (31) vertelt:

je hebt een David Icke bijvoorbeeld, nou ja en echt 80% denk ik ja, voelt goed, prima. Ja, snap ik, ja, oké en op een gegeven moment slaat ie door en dan gaat ie naar dat we allemaal van de reptilians afkomen en ja, dan denk ik van nee, nee, dan denk ik ja, dit is dus weer gebaseerd op angst. Dit is gewoon angst. En een heel intelligente man, denk ik, die gewoon heel goed zijn huiswerk heeft gedaan, heel veel research heeft gedaan, maar gewoon doorgeslagen is. Ja, jammer, net, dan ga je net te ver, word je net te fanatiek.

Of zoals Robert (43) die van zijn show in Amsterdam genoot totdat het in militant activisme omsloeg:

dat vond ik ook bij David Icke, het laatste stuk ben ik weg gegaan, dan wist ik hoe 't ging lopen, dat is echt als een peptalk, van 'ja, we gaan er tegen aan, we gaan in t verzet', nou dat hoeft voor mij niet, weet je, ik laat dat achterwege. Dat voelt niet goed, omdat dat niet de manier is om het te doen. Dat is dus iets waar ik niet met David Icke mee ga bijvoorbeeld. Daar ben ik 't niet mee eens. Dat je op moet staan, en *get off your knees*, en zo, dat zijn toch krachtige termen, die oproepen tot verzet. Maar met verzet gaat 't gewoon niet lukken. [Het is] jammer dat mensen vaak makkelijk in 't verzet te krijgen zijn, dat hoor je ook aan 't klappen en fluiten als David een statement maakt, dan roept dat een verzet op, opjutterij, hoe noem je dat, muiten, haha... en dat moet je juist niet doen, omdat het negatief werkt, het geeft een contra-effect.

Respondenten spreken vaak over de tegengestelde effecten van zulke agresieve houdingen, en zij vinden dat er een andere manier moet zijn om

verandering te weeg te brengen in plaats van dit radicale activisme. Zoals Lucy (54) vertelt:

Ja, David Icke, het is ook al een jaar of vier, vijf, dat ik daar alles van volg. Ik verzamel eigenlijk alles wat hij in de loop der jaren heeft gezegd. Het is lastig dat hij altijd zo in de vechtersstand staat. Daar wordt niet leuk op gereageerd, hij krijgt daar geen opening mee. Vechten heeft nooit veel anders opgeleverd dan vechten. [Net als] Argusoog (een Nederlandse complotdenkerswebsite, red.), ook vaak in een vechttoestand. Barricadewerk. Een barricade heeft nog nooit erg gewerkt. Nou ja, het werkt, maar het roept zo veel weerstand op, weet je? Dan zijn er volgens mij ook andere ingangen en manieren.

Deze voorbeelden van weerstand tegen dit radicale activisme zijn niet alleen relevant omdat het onenigheid laat zien over welke strategieën gevolgd moeten worden – dat is immers in elke sociale beweging te vinden – maar vooral omdat het een interne differentiatie van het complotdenkersmilieu laat zien. Men positioneert zich in overeenstemming met sommigen, en soms lijnrecht tegenover anderen. Complotdenkers zijn hierdoor simpelweg niet eenvormig te noemen. Maar hoewel de afkeuring van dit soort activisme een uniforme oppositie zou kunnen laten blijken, zullen wij in het volgende laten zien dat deze kritieken gemotiveerd zijn door twee radicaal verschillende ideeën over hoe maatschappelijke verandering te weeg gebracht zou moeten worden. En twee nieuwe complotdenkersidentiteiten doemen zo op.

Terugtrekkers: wees de verandering die je wilt zien in de wereld!

Het activisme dat een belangrijk, en zeer zichtbaar, deel van het complotdenkersmilieu domineert wordt door een eerste groep mensen negatief bekeken omdat het militante protesteren en verzet niet past bij hun ideeën over hoe te leven. Hoewel zij met *activisten* het belang van *wakker worden* delen (een cultuurspecifieke term waarmee complotdenkers het proces omschrijven waarin ze leren zien wat er *echt* aan de hand is in de wereld), zijn deze mensen het oneens met de strategieën van verzet en weerstand omdat deze verbonden zouden zijn met negatieve emoties als agressie en angst. Zoals deze respondent op een veelvoorkomende manier uitlegt over dat activisme:

je kan namelijk fanatiek worden, en dan kan je doorslaan, dan schiet je door in de angst. Dus in plaats [van] dat je je gewoon laat informeren, kun je dus ook doorschieten naar de andere kant. Dus van onwetendheid naar de andere kant daarvan [en] dat is dat je doorschiet in angst. Dat je dus keuzes gaat maken op basis van angst eigenlijk. Wat eigenlijk hetzelfde is als keuzes maken op basis van onwetendheid omdat je het niet wilt weten, omdat je ergens bang bent voor de waarheid [...] je hebt gewoon twee keuzes. Of je gaat mee in de angst, of je gaat mee [met] wat er gebeurt als je bewustzijn opengaat. En ja, iemand als David Icke die trekt je toch enigszins mee in de angst. (Julie, 31)

En dat is niet goed, zo vinden deze complotdenkers, want 'angst is onze grootste vijand. Die maakt dat we onze eigen beoordeling en onderscheidend vermogen en gevoel loslaten. En ons gaan voegen naar de willekeur van de ander' (Lucy, 54). We moeten volgens hen daarom minder aandacht schenken aan de slechte dingen in de wereld, want

als je echt constant over die negativiteit aan het praten bent, constant daarmee bezig bent, met wat niet goed gaat en alles, dan gaat daar gewoon heel veel energie in, dan gaat het zijn tol eisen. [...] Je bevindt je in een staat van stagnatie. Je kan niet verder groeien, je kan moeilijker verder groeien, moeilijker nadenken, moeilijker op nieuwe ideeën komen. Snap je, omdat je constant in een negatieve feedback of in een negatieve spiraal zit, terwijl eigenlijk je intentie is dat je wel iets goeds zou willen doen. (Steven, 28)

Gebaseerd op dit soort overwegingen en gevoelens, vragen zij zich af hoe veel kennis over de slecht functionerende wereld en de snode plannen van machtige elites zij wel moeten verzamelen. In tegenstelling tot een verhelderende werking waarbij men steeds wakkerder zou kunnen worden, stellen zij juist dat te veel kennis ook schade kan brengen. Zo vertelt Robert (43) hoe hij eerst

veel meer in 't verzet zat, [maar] dat zijn dingen waar ik steeds meer, stapje voor stapje bewust van word, het gaat niet om mij, het gaat om het geheel, dat eigenlijk, om het heel kort te zeggen, dat het een proces is waarin mijn ego mij niet controleert, maar dat ik de controle heb over mijn ego. Daarom ben ik ermee gestopt op een gegeven moment, om nog meer informatie op te zuigen, want op een gegeven moment wist ik het allemaal wel, niet dat ik echt alles weet, maar wat voor verschil maakt het als ik nog meer informatie ga opzuigen? Het voedt mij niet met positiviteit, het voedt eigenlijk een negatieve kant, een donkere kant.

Maar meer dan enkel deze onplezierige staat van zijn te beperken door minder complottheorieën te consumeren, voeren deze mensen een andere strategie aan om beter met de negativiteit van complotdenken om te gaan. In plaats van zich richten op al het slechte dat er in de wereld is, benadrukken zij het belang van het goede in hunzelf vinden, waarna de rest wel komt. Hier manifesteert een duidelijk verschil tussen *activisten* en wat we hier *terugtrekkers* noemen: een type dat zich richt op de verandering van de wereld door eerst hunzelf te veranderen. Steven (28), die zichzelf omschrijft als een 'dromer van een betere wereld', legt uit:

De chaos die ik daarbuiten zie gebeuren over de hele wereld, speelt zich net zo goed in mezelf. Egoïstisch bezig zijn, egoïstisch handelen, daar kan ik mezelf in betrappen. Een ander pijn willen doen, misschien willen dat een ander mij pijn doet voor mijn eigen plezier, leedvermaak, maar ik heb mezelf daarop betrappt inderdaad. En als je dan gaat afvragen: is het misschien niet logisch dat alles wat je daarbuiten ziet, dat zich afspeelt omdat het ook bij jou innerlijk zich zo vormt en wurmt? Dat is wat mij toen meer heeft geholpen om mij echt goed in mezelf te verdiepen. Waarom denk ik over bepaalde dingen na op een bepaalde manier, hoe handel ik, waarom handel ik op die manier, hoe zit ik nu uiteindelijk in elkaar en hoe kan ik voor mezelf een rustpunt vinden, zodat ik voor mezelf al kan voelen en kan leven hoe ik eigenlijk zou denken dat het daarbuiten zou moeten zijn, snap je? En ja, dat heeft mij de kracht gegeven om ook heel veel te accepteren en ook om niet meer te gaan focussen op al die conspiracy theories, bullshit en kijk waar ze mee bezig zijn. Uiteindelijk, heel veel zeggen het ook, de revolutie die nu bezig is, is echt de innerlijke revolutie.

Deze mensen benadrukken dat verandering niet zal komen door anderen te overtuigen van jouw gelijk, zoals *activisten* doen, maar zij zien echte maatschappelijke veranderingen alleen komen als mensen *zelf* eerst veranderen. Hard roepen dat de wereld slecht in elkaar zit en mensen streng toespreken werkt helemaal niet, volgens hen, vaak uit eigen ervaring:

In het begin ben je zo'n heilige, weet je wel? Die het ongelofelijke dat het leven anders in elkaar zit moet verkondigen aan iedereen. Dan loop je ook gewoon als een pastoor te beweren de wijsheid in pacht te hebben. Daar hou je mee op. Los van dat de mensen het gewoon niet accepteren en zich van je afkeren is het ook zoiets van: wie ben ik om dat te gaan lopen beweren? Ga het eerst maar eens goed voelen en doorleven. (Lucy, 54)

Deze mening wordt breed gedeeld onder *terugtrekkers*. Julie (31) vertelt hoe 'zodra je iets gaat opdringen aan iemand, dan ben je al niet goed bezig, dan ben je eigenlijk jezelf aan het overtuigen. Als je echt ergens in gelooft, dan *ben* je wat je gelooft en dan straal je dat uit en dan hoef je het bijna niet eens meer te zeggen'. Pauline (67) is het hier grondig mee eens: 'als ik zorg dat ik mijn frequentie verhoog, door eerlijk te zijn, door mensen goed te behandelen, liefdevol te zijn, dan trilt de rest wel met je mee, ik ga me ook helemaal niet meer bemoeien met wat mensen wel of niet doen'. Reflectie en inspiratie is wat deze mensen willen stimuleren, zo legt ook Robert (43) uit:

wat ik beter kan gaan doen is het op mezelf toepassen. En dat wat ik doe opvalt bij andere mensen, en die gaan er naar vragen, en 't raakt andere mensen, en ik bereik er andere mensen door, en als iedereen dat doet, dan heeft 't pas effect. Niet door 't bij mensen op te dringen, maar dat ze 't aan je gaan vragen, van wow... hoe komt 't dat jij zo bent, of hoe komt dat jij daar zo op reageert, of waarom doe je dit of hoe zie je dat? Ik denk dat dat veel meer effect heeft, dan pushen. [...] dat je dingen doet die mensen inspireren in plaats van bang maken. Dat daar alignment gaat ontstaan tussen mensen en wat werkt, dat er dingen gaan ontstaan die echt zijn, en niet zijn gebaseerd op wantrouwen, bedrog, misleiding, en dergelijke, dat wat er gaat ontstaan dat ook echt en puur is, en dat kun je gewoon voelen, en dat is denk ik het begin van de omslag, hoe meer mensen zich daar mee bezig gaan houden, hoe minder mensen zich gaan bezig houden met macht... macht... dat maakt niet gelukkig, dat brengt alleen maar een hoop ellende.

De wereld veranderen is voor deze mensen dus niet een kwestie van stevig op de barricades staan, maar het is vooral een pas op de plaats maken. Introspectie, jezelf leren kennen en die willen verbeteren. In plaats van anderen op een agressieve manier te willen overtuigen van jouw wereldbeeld, pleiten *terugtrekkers* juist voor een subtielere strategie: zij gebruiken woorden als 'inspireren', 'puur, echt en liefdevol zijn', 'vibreren', 'voelen', 'inleven' en 'stralen' als manieren om de niet onbelangrijke boodschap van wereldbetering te delen met een breder publiek. Deze woorden en ideeën kennen een sterke affiniteit met de tegenculturele vormen van spiritualiteit welke sinds de jaren zestig in westerse landen opbloeiden en later in de New Age-beweging institutionaliseerde (vgl. Heelas 1996; Houtman en Aupers 2007). In dat milieu wordt veel nadruk gelegd op jezelf terugtrekken uit de corrupte samenleving, je innerlijke zelf vinden, en op de relatie tussen persoonlijke groei en maatschappelijke verandering. In de invloedrijke New Age-bestseller *The Aquarian Conspiracy* (1980),

ontwikkelt Marilyn Ferguson het idee dat *echte* revoluties niet komen door protestacties en politiek activisme, zoals in die jaren (en ervoor) veel gebeurde, maar juist door persoonlijke veranderingen en innerlijke ontdekkingen te doen. Een nieuwe wereld van vrede en stabiliteit kan alleen komen wanneer mensen zelf een betere wereld gaan uitdragen, zo stelt zij overeenkomstig met *terugtrekkers*. Een nog breder perspectief laat de verwantschap van hen zien met de mystiek: de verschillende religieuze tradities die een innerlijke verbinding met God en de subjectieve spirituele ervaring centraal stellen, waarbij geïnstitutionaliseerde religieuze autoriteiten afgewezen worden (vgl. Daiber 2002; Ellwood 1980; Troeltsch 1992[1931]). Vanuit dit perspectief wordt het verschil met de *activisten* alleen nog maar scherper: waar zij zich zoals Webers 'ethische profeten' gedragen, hard verkondigen de waarheid in pacht te hebben om zo anderen te bekeren, gedragen *terugtrekkers* zich als 'exemplarische profeten' die dat soort dwingende geboden afwijzen en liever zelf een voorbeeld van het goede willen zijn (1993[1920]).

Bemiddelaars: begin met bruggen te bouwen!

Een derde stroming complotdenkers deelt met *terugtrekkers* de kritiek op de *activisten*. George (38) bijvoorbeeld, was jarenlang betrokken in krakers- en andere protestbewegingen. Zo vertelt hij dat:

op een gegeven moment kwam er voor mij een soort van keerpunt, toen had ik zoiets van het is wel leuk dat demonstreren en keihard roepen dat je het ergens niet mee eens bent maar het hele demonstratiedingetje zorgt er voor dat je haren helemaal overeind gaan staan, dat je in zo'n huuuuuh [negatieve] houding komt, maar dat wil ik helemaal niet, ik wil in een joepiedepoepie houding leven, dat leeft veel prettiger, dus op een gegeven moment dacht ik van ik wil niet meer ergens tegen zijn, ik wil ergens voor zijn.

Hij vertelt verder over zijn ervaringen met anderen in het complotdenkersmilieu, vooral met de meer militanten, die hij als 'afstammeling van extremisten' ziet: 'die complotdenkers zien alleen maar beren op de weg. Zij denken dat de wereld alleen maar kan veranderen als het hele systeem omver geworpen wordt [...] zij zitten zo vast in hun ergens tegen zijn dat ze niet meer ergens voor kunnen zijn. Ze zijn alleen maar voor hunzelf'. Deze groep complotdenkers distantiëren zich, net als *terugtrekkers*, expliciet van *activisten*. Zoals Tom (47), *9/11 Truther*, uit legt:

Ik gedraag me niet als een idealistische actievoerder die anti-establishment is, wat heel veel gebeurt binnen de 9/11 Truth movement. Toch een beetje schelden, offensieve toon aannemen ten opzichte van het establishment. Dat wil ik helemaal niet. [...] Ik hoef niet te appelleren aan de haatgevoelens van mensen. Daar schiet ik niks mee op. Ik wil dat ze iets van de werkelijkheid zien. Dat ze openstaan voor bepaalde aspecten van de werkelijkheid die ze tot dan toe onthouden is. Dat wil ik.

Maar meer dan het militante gedrag van activisten te veroordelen, bekritisseren deze mensen hun strategieën omdat ze niet productief zouden zijn. Als je mensen wakker wilt maken, zo stellen zij, dan helpt het niet om zo haatdragend en opstandig te zijn, want daar overtuig je het bredere publiek niet mee, integendeel. Activisten richten zich, volgens hen, vooral op hun eigen kleine, al overtuigde publiek en slaan daarmee de plank mis. 'Wat je vaak ziet', zegt George (38) over allerlei groeperingen in het complotdenkersmilieu, 'als je al een groep hebt die het anders wilt doen, dat ze vaak naar binnen gekeerd zijn, dat ze dus met hun kleine achterban delen wat er te delen valt, en niet proberen naar buiten toe hun boodschap af te geven, en daardoor blijven heel veel van die dingen ook heel klein'. Hoe gaan ze de wereld veranderen, vragen deze mensen zich af, als ze enkel voor eigen parochie preken? Inderdaad, vervolgt Tom (47),

zij verkondigen een boodschap die in hun ogen misschien wereldreddend is, maar toch vooral op elkaar gericht is [...] Ik richt me niet op hen, niet op de mensen die toch al overtuigd zijn dat het [officiële verhaal van 9/11] bullshit is. Ik richt me juist op de mensen die mainstream gewend zijn. Dat vind ik het enige dat interessant is. Anders krijg je alleen maar het herkauwen van dezelfde informatie en elkaar voortdurend bevestigen dat je goed bezig bent. Ik ben alleen mainstreamgericht. [...] Ik wil juist die scheiding tussen mainstream en critical stream wegnemen. Gewoon door zo veel mogelijk een journalistieke toon aan te blijven houden. Geen offensieve houding. Ik probeer het hele beeld van het complotdenken te herkaderen.

Deze grenzen doorbreken is makkelijker gezegd dan gedaan. John (34), een holistisch voedingsadviseur en eigenaar van de *Slaaptgijnog.nl* website, bevestigt over de lezingen van personen in het complotdenkersmilieu: 'als ik kijk naar hoe vol die zalen wel niet zitten. Maar altijd dezelfde mensen, altijd hetzelfde klikje. Maar hoe bereik je nou het publiek daar buiten? Kom daar maar eens buiten!'

In tegenstelling tot zowel activisten als terugtrekkers, is het doel van deze mensen om te bemiddelen tussen de waarheden van hardcore complotdenkers en het gewone publiek, vandaar dat we deze mensen *bemiddelaars* noemen. William (25) richtte hier speciaal een website voor op, zoekdewaarheid.nl, omdat

je aan de ene kant mensen hebt die echt heel erg puur geloven van 'alles is precies zoals we het op het nieuws te horen krijgen', die totaal niet open staan voor een ander idee. En aan de andere kant heb je de mensen die niets officieels geloven en echt tot de meest waanzinnige ideeën in staat zijn [...] In beide gevallen is het vaak heel erg stellig van 'zo is het en niet anders'. En mijn doel was juist om mensen kritisch naar zichzelf te laten kijken. Kritisch naar hun eigen opvattingen te laten kijken. Dus ik vond het juist interessant om die groepen eigenlijk ook een beetje naar elkaar toe te trekken. Om te laten zien dat ze allebei niet helemaal gek zijn. Want er zijn wel eens dingen aan de hand waar je wat meer achter kan zoeken.

In tegenstelling tot de zelfgerichtheid van veel complotdenkers identificeren *bemiddelaars* zich juist met het tegenovergestelde, met verbinding maken. George (38) vertelt hoe hij hier in staat:

Kijk een complotdenker die raakt op een gegeven moment zo verstrikt in zijn complottheorie dat ie eigenlijk soort van doordraait erin, en op die manier gooit ie dingen naar buiten die voor de gewone mens niet meer te begrijpen zijn [...] het wordt allemaal steeds extremer, hoe kan ik gehoord worden, en waar eindigt het? En zo zit de complotdenker in elkaar, die wil de massa bereiken en gaat steeds hardere acties voeren zodat hun idee is van nou 'zo worden we beter gehoord' maar wat ze vergeten is dat hoe verder je het in het extreme trekt, hoe meer de consument zich eigenlijk van je afkeert, of eigenlijk de maatschappij. En zij slaan daar gewoon in door. Dat is het grootste probleem van de complotdenker [...] je moet eigenlijk bruggen bouwen, dat is het belangrijkste, dat je een brug kan bouwen tussen jouw theorie enerzijds en wat de consument weet anderzijds. En ik ben zelf meer een bruggenbouwer, omdat ik in beide werelden heb geleefd, ik snap beide.

Deze mensen blijven echter benadrukken hoe moeilijk het is om deze bemiddelende rol uit te oefenen, en zij voelen zich vaak tussen hamer en aambeeld zitten. Tom (47) legt uit: 'ik heb rechts van me het establishment, en die luisteren heel moeilijk. Maar links zitten de actievoerders. En het gekke

is, dat heeft me het meest verbaasd, die moeten ook niet zo veel van me hebben. Toch een soort vorm van totemisme? Ik heul met de vijand, of zo. Want ik kom die mensen tegen'. Maar hun motivatie om mensen bijeen te brengen is sterker dan de weerstand die zij ervaren. William (25) zegt dat hij

toch iemand is die zich erg maatschappelijk betrokken voelt. Die daar ook graag iets mee wil en wilde doen, destijds. En ja, ik denk dat heel veel van die problemen voortkomen uit dat mensen zich op bepaalde momenten of niet willen begrijpen, of in ieder geval zo in hun eigen denkbeelden vastzitten. Vandaar dat ik het heel erg belangrijk vond om mensen daar zelf over na te laten denken. Een eigen oordeel over te vormen. Dan maakt het me niet eens zo heel veel uit wat ze wel of niet geloofden, daar ging het mij niet zo zeer om, maar meer omdat ik wel de overtuiging heb dat als ze daar meer over nadenken, dat ze misschien wat toleranter ten opzichte van andere ideeën en andere mensen zouden worden. Ik denk dat dat wel samenvat waarom ik dit doe.

Want dat samenbrengen is hun grotere doel, dat op een gegeven moment 'we samen boven op de brug nader tot elkaar komen en elkaar leren begrijpen en ook concessies doen' (George, 38).

Bemiddelaars, in kort, hekelen *activisten* omdat zij onproductief in hun fundamentalisme zijn, en *terugtrekkers* omdat zij te veel naar binnen gekeerd zijn en enkel met persoonlijke groei bezig zijn. De wereld veranderen doe je in hun ogen door 'bruggen te bouwen' tussen de alternatieve, kritische of complotdenkerswereld en de mainstream-wereld, en op een abstracter niveau tussen verschillende ideeën over de waarheid, verschillende perspectieven op de werkelijkheid. Het wereldbeeld dat deze mensen hebben is er een van cultureel pluralisme: *bemiddelaars* erkennen dat verschillende ideeën over de werkelijkheid simpelweg onderdeel zijn van de geglobaliseerde en hoog complexe samenlevingen van vandaag de dag. Vanuit dit postmodern perspectief gedragen zij zich meer als *vertolkers* van verschillende culturele perspectieven, dan als *wetgevers* van een meta-narratief, van *de Waarheid* (Bauman 1987; vgl. Lyotard 1984[1979]).

Conclusie

Het wijdverbreide beeld van de complotdenker als een paranoïde en militante aluminiumhoedjesdragende gek is een waar sociaal stigma (vgl. Goffman 1963) en een duidelijk stereotype (vgl. Pickering 2001). Door complotdenkers als uniforme groep te zien – paranoïde of anomisch – hebben

sociaalwetenschappers enkel bijgedragen aan dit krachtige publieke beeld. Maar zulke perspectieven kennen een blinde vlek voor diversiteit in het complotdenkersmilieu en verbergen relationele verschillen *tussen* complotdenkers. In dit artikel hebben wij daarom expliciet deze variatie opgezocht door het zelfbegrip van deze mensen centraal te stellen. In tegenstelling tot het opleggen van (onze) externe categorisaties van complotdenkers, hebben wij bestudeerd hoe deze mensen die actief zijn het Nederlandse complotdenkersmilieu zich identificeren met sommigen en afzetten tegen anderen: met welke personen, ideeën en praktijken verenigen zij zich wel en met welke niet? Dit onderzoeksperspectief van 'gelijkheid en verschil' (Jenkins 2014: 18) bewees goed te werken om de gemaakte onderscheidingen tussen zelf en ander naar de voorgrond te halen.

Hoewel er een gedeelde weerstand is ten opzichte van de culturele hoofdmoot, laten de analyses zien dat er aanzienlijke verschillen bestaan binnen het Nederlandse complotdenkersmilieu, waarbij drie duidelijk te onderscheiden groepen of subculturen naar voren komen: *activisten*, *terugtrekkers* en *bemiddelaars*. Waar het agressieve actievoeren van de eerste groep gelijkelijk veroordeeld wordt door de twee laatstgenoemde groepen, verschillen deze weer van elkaar in de manieren waarop zij met hun kennis om zouden moeten gaan zodat de wereld verbeterd kan worden. *Terugtrekkers* hanteren een psychologisch-spiritueel wereldbeeld waarbij verandering van binnenuit dient te komen opdat de rest mag volgen, terwijl *bemiddelaars* juist denken dat de weg naar vooruitgang ligt in het verbinden van verschillende wereldbeelden en perspectieven.

Ons baserend op deze ideaaltypische onderscheidingen, concluderen wij allereerst dat het problematisch is om te spreken over 'a distinct culture – conspiracism – which encompasses a specific system of knowledge, belief, values, practices and rituals shared by communities of people around the world' (Byford 2011: 5). Wanneer het doel *Verstehen* is en er een duidelijk *emic* perspectief opgezocht wordt, dan kan het complotdenkersmilieu moeilijk gezien worden als één monolithisch geheel, ondanks het gedeelde wantrouwen naar de officiële kennis van epistemische autoriteiten zoals de wetenschap, media en politiek. Dit wordt bevestigd door andere recente studies: Uscinski en Parent laten op basis van grootschalig kwantitatief onderzoek in de Verenigde Staten grote demografische verschillen tussen complotdenkers zien en concluderen daarom dat 'conspiracy theorists differ substantially from their stereotypes' (2014: 86). Ward en Voas, om een ander voorbeeld te geven, laten zien hoe het complotdenkersmilieu gekenmerkt wordt door een 'male-dominated, often conservative, generally pessimistic' stroming en een meer 'female-dominated New Age, liberal,

self-consciously optimistic' stroming (2009: 103-4). Helaas homogeniseren zij deze culturele wereld wederom door het als een 'hybrid system of belief' te zien dat zij 'conspirituality' noemen (Ward en Voas 2009: 103). Onze analyse laat inderdaad zien dat deze stromingen duidelijk zichtbaar zijn binnen het Nederlandse complotdenkersmilieu, maar dat, wanneer vanuit het perspectief van de betrokkenen gekeken wordt, deze stromingen niet makkelijk te groeperen zijn in één 'politico-spiritual movement' (Ward en Voas 2009: 103). Integendeel. Hun culturele, morele en politieke verschillen roepen zichtbare tegenstellingen op en laten conflict en onenigheid *binnen* het complotdenkersmilieu zien. Het complotdenkersmilieu kan daarom veel beter gezien worden als een fluïde netwerk van verschillende groepen mensen, die zich identificeren met verschillende waarden en normen, wereldbeelden, overtuigingen en praktijken.

Het is vanuit deze bevindingen dat wij Colin Campbells notie van het 'cultic milieu' (2002[1972]) zijn gaan gebruiken om de dynamische culturele wereld van complotdenkers te omschrijven. Net als Campbell zien wij deze 'heterodox collection of cultural items' welke het complotdenkersmilieu inhoudt allereerst als zich afzettend tegen 'the dominant cultural orthodoxies' (ibid.: 14). Maar bovenal laat dit concept – in zijn empirische en theoretische flexibiliteit – de heterogeniteit van mensen, ideologische overtuigingen en dagelijkse praktijken toe, terwijl het stevig genoeg blijft om de gedeelde kenmerken, zoals de weerstand tegenover de mainstream, te erkennen. Deze weerstand materialiseert zich naast hun 'deviant belief systems and practices' (ibid.) eveneens op het gebied van identificatieprocessen. In dit artikel hebben wij laten zien dat complotdenkers hun stigmatisering als *gekkies* actief tegengaan door zichzelf als 'kritische denkers' te positioneren: niet *zij* zijn hier de sukkels, maar die goedgelovige massa's, de sheeple, die maar alles voor waar aannemen wat de autoriteiten hen vertellen. De zin, 'maar ik ben geen complotdenker' functioneert dus als effectief retorisch gereedschap om rationaliteit terug te eisen in een cultureel klimaat waar *officiële* waarheden bevochten worden.

Deze disclaimer wordt dan ook gebruikt door vele anderen die het label van complotdenker opgeplakt (zouden kunnen) krijgen. Zo laat Bratich zien hoe allerlei linkse academici en publieke intellectuelen zoals Noam Chomsky en Howard Zinn gelijken onderscheidingen maken tussen 'their own "legitimate conspiracy theories" (called institutional research or structural analyses)' en *echte* complottheorieën om zo hun eigen epistemische autoriteit hoog te houden (2008: 127, 123-157). Het kan echter sterk betwijfeld worden hoe krachtig deze discursieve weerstand is wanneer hetzelfde label en de bijbehorende pejoratieve connotatie gebruikt wordt

door mensen in het complotdenkersmilieu om zichzelf van de *echte* complotdenkers te onderscheiden. Dit mag misschien een effectieve discursieve strategie zijn om de geloofwaardigheid van de persoon in kwestie op te krikken, maar collectief bezien bestendigt het enkel de negatieve betekenis van de complotdenker, en haalt het de hele groep onderuit. Wanneer deze vormen van verzet paradoxaal genoeg onderwerping opleveren, kan de moeilijkheid van een revolutie te willen ontketenen met de (discursieve) wapens van de onderdrukker alleen maar bevestigd worden. Foucault meets Kafka, zozeggd. Nieuwe taal en andere verzetsstrategieën lijken nodig om tegen de stigmatisering van complotdenken in te gaan.

Maar dat is voorbij het punt van dit artikel. Wij sluiten af met de constatering dat complottheorieën niet enkel in het abstracte geformuleerde ideeën zijn, maar dat zij altijd opereren in concrete sociale werelden. Zij worden geconstrueerd, geconsumeerd en gedeeld met allerlei anderen die in hun interacties met elkaar betekenis maken en identiteiten vormgeven. Wij benadrukken daarom de noodzaak van het *in situ* bestuderen van deze praktijken, want de wetenschappelijke studie naar complotdenken wordt vooralsnog gedomineerd door afstand: complottheorieën worden bestudeerd als tekst (boeken, films, websites) of door middel van grootschalige enquêtes. Maar complotdenken wordt geleefd in de alledaagse wereld. Wij kijken daarom uit naar meer etnografische studies die de culturele en sociale werelden waarbinnen complottheorieën circuleren verder uitdiepen. Met deze exploratieve studie hopen wij hiermee een begin gemaakt te hebben.

Noten

1. Bijvoorbeeld <http://www.gallup.com/poll/165893/majority-believe-jfk-killed-conspiracy.aspx>, http://www.publicpolicypolling.com/pdf/2011/PPP_Release_National_Conspiracy_Theories_040213.pdf; http://www.huffingtonpost.com/2012/10/15/alien-believers-out-number-god_n_1968259.html <http://www.quest.nl/artikel/ruim-40-procent-gelooft-de-overheid-volgt-stiekem-alles-wat-we-op-internet-doen>; <http://www.trouw.nl/tr/nl/4500/Politiek/article/detail/3444924/2013/05/22/Vooral-PVV--en-SP-stemmers-geloven-in-complotten.dhtml>, laatst opgehaald 13-01-2018
2. Wij hebben gekozen om de term complotdenker te blijven gebruiken, ondanks de negatieve connotatie die hier aan kleeft, omdat andere opties omslachtiger en minder duidelijk (bijv. mensen die alternatieve verklaringen aanhangen) of minder mooi (bijv. met aanhalingstekens 'complotdenker') waren. Wij gaan ervan uit dat onze benadering duidelijk genoeg maakt dat wij complotdenkers niet stereotyperen, noch het stigma willen bestendigen. Wellicht dat wij, juist door het gebruik van de oorspronkelijke term, deze normaliseren en de pejoratieve connotatie op de langere termijn zal vervagen.

3. Voor de tegenstanders: <http://nl.hoax.wikia.com>, voor de aanhangers: www.nieuwemedianieuws.nl, laatst opgehaald 16-01-2018.
4. Sheeple is de samentrekking van Sheep en People, wij zijn een kudde makke schapen.
5. www.waarheid911.nl, laatst opgehaald 16-01-2018.
6. De Zeitgeistbeweging is een internationale antikapitalistische beweging die zich baseert op enerzijds de utopische ideeën van Jacque Fresco over een geldloze en duurzame economie, anderzijds de serie complotfilms van Peter Joseph, Zeitgeist. De beweging streeft niet naar politieke macht, maar naar bewustwording van economische problemen en verandering van maatschappelijke waarden.
7. <http://www.wacholland.org/content/acties-demonstraties>, laatst opgehaald 23-10-2015.
8. <http://www.youtube.com/user/wearechangeholland>, laatst opgehaald 24-10-2015.

Literatuur

- Aaronovitch, D. (2010) *Voodoo Histories: How Conspiracy Theory Has Shaped Modern History*. London: Vintage.
- Antaki, C. en S. Widdicombe (red.) (1998) *Identities in talk*. Thousand Oaks: Sage.
- Atkinson, P. en D. Silverman (1997) Kundera's Immortality: The interview society and the invention of the self. *Qualitative inquiry*, 3(3): 304-325.
- Aupers, S. (2012) 'Trust no one': Modernization, paranoia and conspiracy culture. *European Journal of Communication*, 26(4): 22-34.
- Barkun, M. (2006) *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press.
- Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1995) *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (2005) *Liquid life*. London: Polity Press.
- Beck, U. (1997) Ecology and the disintegration of the institutional power. *Organization & Environment*, 10(1): 52-65.
- Becker, H. (1963) *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press.
- Berger, P.L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Berger, P.L. en T.L. Luckmann (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.
- Berlet, C. (2009) *Toxic to Democracy: Conspiracy Theories, Demonization & Scapegoating*. Somerville: Political Research Associates.
- Beuving, J. en G. De Vries (2015) *Doing Qualitative Research: The Craft of Naturalistic Inquiry*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Boeije, H.R. (2014) *Analyseren in kwalitatief onderzoek: denken en doen*. Amsterdam: Boom.
- Bratich, J. (2008) *Conspiracy Panics: Political Rationality and Popular Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Brubaker, R. en F. Cooper (2000) Beyond 'identity'. *Theory and Society*, 29(1): 1-47.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Byford, J. (2011) *Conspiracy Theories: A Critical Introduction*. New York: Palgrave Macmillan.
- Calhoun, C. (red.) (1994) *Social Theory and the Politics of Identity*. Hoboken: Wiley Blackwell.

- Campbell, C. (2002 [1972]) The cult, the cultic milieu and secularization. In: J. Kaplan en H. Lööw (red.) *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Campbell, C. (2007) *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder: Paradigm.
- Creswell, J.W. en D.L. Miller (2000) Determining validity in qualitative inquiry. *Theory into Practice*, 39(3): 124-130.
- Cooley, C.H. (1902) *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's.
- Daiber, K.F. (2002) Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities. *Social Compass*, 49(3): 329-341.
- Darwin, H., N. Neave en J. Holmes (2011) Belief in Conspiracy Theories. The Role of Paranormal Belief, Paranoid Ideation and Schizotypy. *Personality and Individual Differences*, 50: 1289-1293.
- Dean, J. (1998) *Aliens in America: Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace*. Ithaca: Cornell University Press.
- Douglas, K.M., R.M. Sutton en A. Cichocka (2017) The Psychology of Conspiracy Theories. *Current Directions in Psychological Science*, 26(6): 538-542.
- Elias, N. (1978) *What is Sociology?* New York: Columbia University Press.
- Ellwood, R.S. (1980) *Mysticism and Religion*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Emirbayer, M. (1997) Manifesto for a relational sociology. *American Journal of Sociology*, 103(2): 281-317.
- Fenster, M. (2008) *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture. Revised and Updated Edition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fiske, J. (1993) *Power Play, Power Works*. London: Verso.
- Foucault, M. (2006) *History of Sexuality*, volume 1. London: Penguin.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Gieryn, T.F. (1999) *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line*. Chicago: University of Chicago Press.
- Glaser, B.G. en A.L. Strauss (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Goffman, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City: Doubleday.
- Goffman, E. (1963) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identities*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Hannerz, U. (2003) "Being There . . . and There . . . and There!" Reflections On Multi-Site Ethnography. *Ethnography*, 4(2): 201-216.
- Hall, S. en P. DuGay (red.) (1994) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Harambam, J. en S. Aupers (2015) Contesting epistemic authority: conspiracy theories on the boundary of science. *Public Understanding of Science*, 24(4): 466-480.
- Harambam, J. (2017) *"The Truth Is Out There": Conspiracy culture in an age of epistemic instability*. Dissertatie Erasmus Universiteit Rotterdam.
- Heelas, P. (1996) *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.
- Hofstadter, R. (1996[1966]) *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. New York: Knopf.
- Houtman, D. en S. Aupers (2007) The spiritual turn and the decline of tradition: the spread of post-Christian spirituality in fourteen Western countries (1981-2000). *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3): 305-320.
- Houtman, D., S. Aupers en W. de Koster (2011) *Paradoxes of Individualization: Social Control and Social Conflict in Contemporary Modernity*. Farnham: Ashgate.

- Husting, G. en M. Orr (2007) Dangerous machinery: 'Conspiracy theorist' as a transpersonal strategy of exclusion. *Symbolic Interaction*, 30(2): 127-150.
- Jamson, F. (1988) Cognitive Mapping. In: C. Nelson en L. Grossberg (red.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press.
- Jenkins, R. (2014) *Social Identity*. New York: Routledge.
- Jerolmack, C. en S. Khan (2014) Talk is cheap: Ethnography and the attitudinal fallacy. *Sociological Methods & Research*, 43(2): 178-209.
- Keeley, B.L. (1999) Of Conspiracy Theories. *The Journal of Philosophy*, 96(3): 109-126.
- Knight, P. (2000) *Conspiracy Culture: From Kennedy to the X-Files*. New York: Routledge.
- Lyotard, J.F. (1984[1979]) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marcus, G.E. (1995) Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24(1): 95-117.
- Marcus, G.E. (red.) (1999) *Paranoia Within Reason: A Casebook on Conspiracy as Explanation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Matza, D. (1969) *Becoming Deviant*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Mead, G.H. (1934) *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Melley, T. (2000) *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Oliver, J.E. en T.J. Wood (2014) Conspiracy theories and the paranoid style(s) of mass opinion. *American Journal of Political Science*, 58(4): 952-966.
- Olmsted, K.S. (2009) *Real Enemies: Conspiracy Theories and American Democracy, World War I to 9/11*. Oxford: Oxford University Press.
- Pickering, M. (2001) *Stereotyping: The Politics of Representation*. New York: Palgrave.
- Pipes, D. (1997) *Conspiracy: How the Paranoid Style Flourishes and Where it Comes From*. New York: The Free Press.
- Popper, K.R. (2013 [1945]) *The Open Society and its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.
- Prooijen, J.W. van en P.A. van Lange (2014) *Power, Politics, and Paranoia: Why People Are Suspicious of Their Leaders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritzer, G. en N. Jergenson (2010) Production, consumption, prosumption: The nature of capitalism in the age of the digital 'prosumer'. *Journal of Consumer Culture*, 10(1): 13-36.
- Robins, R.S. en J.M. Post (1997) *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred*. New Haven: Yale University Press.
- Showalter, E. (1997) *Hystories: Hysterical Epidemics and Modern Culture*. New York: Columbia University Press.
- Simmel, G. (1950) *The Sociology of Georg Simmel*, vertaling K.H. Wolff. Glencoe: The Free Press.
- Sunstein, C.R. en A. Vermeule (2009) Conspiracy theories: Causes and cures. *The Journal of Political Philosophy*, 17(2): 202-227.
- Swami, V., R. Coles, S. Stieger, J. Pietschnig, A. Furnham, S. Rehim en M. Voracek (2011) Conspiracist Ideation in Britain and Austria: Evidence of a Monological Belief System and Associations Between Individual Psychological Differences and Real-World and Fictitious Conspiracy Theories. *British Journal of Psychology*, 102(3): 443-463.
- Troeltsch, E. (1992[1931]) *The Social Teaching of the Christian Churches*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Uscinski, J.E. en J.M. Parent (2014) *American Conspiracy Theories*. Oxford: Oxford University Press.
- Ward, C. en D. Voas (2011) The emergence of spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 26(1): 103-121.
- Weber, M. (1993[1920]) *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.

Over de auteurs

Jaron Harambam is socioloog en als postdoc werkzaam bij het Instituut voor Informatierecht (TViR, Universiteit van Amsterdam) waar hij binnen het multidisciplinaire *Fair News Project* onderzoek doet naar algoritmes in nieuwsmedia. Hij is onlangs aan de Erasmus Universiteit Rotterdam *cum laude* gepromoveerd op een etnografisch proefschrift over de cultuur van complotdenken in Nederland, getiteld *The Truth is Out There. Conspiracy Culture in an Age of Epistemic Instability*. Hij is vast redactielid van *Sociologie*, en heeft in deze rol in 2014 een themanummer over *actor-netwerk theorie* geredigeerd. In 2015 was hij als *visiting fellow* verbonden aan het Science in Human Culture Program van de Northwestern University nabij Chicago (VS). Hij heeft gepubliceerd over complotdenken, digitale cultuur en online-spelwerelden in internationale *peer-reviewed* tijdschriften zoals *Cultural Sociology*, *Public Understanding of Science*, *Information, Communication and Society* en *European Journal of Cultural Studies*. Jaron is voornamelijk geïnteresseerd in sociologische fenomenen op het snijvlak van wetenschap, religie, populaire cultuur en media.
E-mail: jaron.harambam@gmail.com

Stef Aupers is cultuursocioloog en professor Mediacultuur aan het Instituut voor Mediastudies aan de Katholieke Universiteit Leuven in België. Zijn werk heeft voornamelijk betrekking op post-traditionele vormen van religie en spiritualiteit, technologie en herbetovering in moderne samenlevingen. Meer specifiek richt hij zich op de manier waarop dergelijke culturele overtuigingen gemediatiseerd worden. Tegenwoordig doet hij vooral onderzoek naar game- en complotdenkerscultuur. Hij heeft gepubliceerd in internationale *peer-reviewed* tijdschriften zoals *New Media & Society*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, *European Journal of Cultural Studies*, *Public Understanding of Science* en *European Journal of Communication*. Zijn laatste boeken zijn *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital* (2010, met Dick Houtman) en *Paradoxes of Individualization: Social Control and Social Conflict in Contemporary Modernity* (2011).
E-mail: stef.aupers@soc.kuleuven.be

