

Representatie van de Ander

Een kwalitatief onderzoek naar alterisering door niet-islamitische jongeren in het Mechelse ASO en BSO bij de beeldvorming over moslims

Eva Jaspaert

1. Inleiding

Die andere is raar.

Dat is maar al te waar.

Die andere ben ik.

't Is dan pas dat ik schrik.

Bovenstaand refrein komt uit een tekst geschreven door Raymond van het Groenewoud voor de campagne 'Allemaal anders, allemaal gelijk', opgestart na de moorden op Oulematou Niangadou en Luna Drowart in Antwerpen op 11 mei 2006. Het lied was een poging om mensen bewust te maken van het beeld dat ze in hun dagelijkse leven van deze Andere construeren: "Die andere is raar".

Het jaar 2006 was er één waarin er in de media heel wat gedebatteerd werd over deze vreemde Andere. De tijdsgeest waarin ons onderzoek plaatsvindt wordt gekenmerkt door gebeurtenissen als auto's die in brand gestoken werden in Frankrijk en elders, een Deense krant die belaagd werd wegens het verspreiden van door sommigen als beledigend ervaren Mohammed-cartoons, een zwarte man en een vriend van hem die in Brugge door enkele skinheads in elkaar werden geslagen, een Marokkaanse man die in de Schelde sprong en verdronk nadat hij door enkele jongens achternagezeten werd, de heisa rond de vermeende Marokkaanse afkomst van de Poolse moordenaars van Joe Van Holsbeeck, de 'Antwerpse moorden', en de dood van Guido De Moor op een lijnbus in Antwerpen in juni 2006. Dit alles kan gelezen worden als één groot verhaal over 'wij' en 'zij' – een verhaal dat al veel langer dan de eerste 'gebeurtenis' uit deze opsomming bezig is, en dat niet meteen lijkt te eindigen. Het recent opflakkerende hoofddoekendebat geeft weer hoe sterk deze dichotomie nog steeds in onze samenleving verankerd is.

Het is onzes inziens interessant om het mechanisme dat achter deze tweedeling tussen ‘wij’ en ‘zij’ schuilgaat, van naderbij te bekijken. Het gaat hier om het proces van alterisering: De Ander is anders. Hij wordt geabnormaliseerd, want ‘wij’ definiëren hem als raar en abnormaal. In deze definiëring zijn ‘wij’ zelf de maatstaf. De Ander kan immers maar anders zijn indien hij verschilt van ons. Wij vormen zodoende de norm. Wij zijn normaal. Om onszelf als *normaal* te kunnen aanduiden hebben we dus de Ander nodig. Hij gaat deel uitmaken van onze identiteit. De ‘zij’ in de dialectiek kan overigens eveneens uit meerdere Anderen bestaan. In dit artikel concentreren we ons op *de moslim* als de Ander. We gaan na op welke manier ‘zij’ in deze samenleving door de ‘wij’ gerepresenteerd en gealteriseerd worden. Deze vraag hebben we geoperationaliseerd in een onderzoek¹ naar de beeldvorming bij niet-islamitische Mechelse jongeren van Belgische origine over moslims. Aan de hand van kwalitatieve diepte-interviews bij vijftien respondenten trachtten we een beeld te krijgen van de verschillende alteriseringsmechanismen die hierbij een rol spelen.

2. Identiteit en alteriteit in de representatietheorie

“De vreemdeling zit in onszelf. En wanneer we van de vreemdeling wegvlugten of tegen hem vechten, dan vechten we tegen ons onbewuste – het ‘niet-eigene’ van onze ‘eigenheid’ waar we geen raad mee weten” (Kristeva 1991, 201)

Wie is juist deze vreemdeling, deze Ander, die onze *eigenheid* maakt? Op welke manier wordt hij door *onzelf* voorgesteld? In dit artikel onderzoeken we deze ‘filosofische vreemdeling’ van Kristeva op een sociologische manier. Hoe worden islam en de moslim als de Ander gerepresenteerd in het discours van onze respondenten? Hoe vullen ze het *niet-eigene* juist in? En op welke manier reflecteert dit beeld hun *eigenheid*? Welke grenzen trekken ze tussen de ‘wij’ en de ‘zij’? Met deze vragen begeven we ons op het theoretische terrein van identiteit en alteriteit.

2.1 De identiteit van het postmoderne subject

De uitdaging om het complexe begrip ‘identiteit’ te omschrijven heeft reeds vele auteurs gefascineerd; waaronder Stuart Hall – wiens visie wij als algemeen uitgangspunt aannemen. Halls (1992a, 274-275) voornaamste stelling is dat de oude identiteiten, die gedurende lange tijd de sociale wereld stabiliseerden, langzamerhand aan het verdwijnen zijn. Nieuwe identiteiten maken hun opmars. Het moderne individu als een eengemaakt subject wordt gefragmenteerd en verliest zodoende zijn eenheid. Hierdoor zijn er niet één, maar meerdere identiteiten mogelijk. Wat Hall hier beschrijft als een zogenaamde ‘identiteitscrisis’, ziet hij als deel van het grotere veranderingsproces dat zich voltrekt binnen de moderne

maatschappij. De centrale structuren en processen van moderne samenlevingen worden ontwricht en individuen verliezen hun houvast in de sociale wereld. De transformaties in de maatschappij ondermijnen immers onze visie op onszelf als geïntegreerde subjecten. Dit verlies van het stabiele ‘sense of self’ wordt ‘the dislocation or decentering of the subject’ genoemd. Deze dubbele verplaatsing – individuen worden gedecentreerd zowel van hun plaats in de sociale en culturele wereld, als van zichzelf – vormt dus een ‘identiteitscrisis’ voor het individu.

Hoe nu op een accurate manier deze nieuwe invulling van identiteit weergeven? Aangezien het gefragmenteerde, postmoderne subject meerdere identiteiten heeft, wordt het almaar moeilijker en complexer om het concept ‘identiteit’ te definiëren of te omschrijven. Dergelijke complexiteit levert een veelheid aan beschrijvingen op. In dit onderzoek volgen wij de discursieve benadering (Hall refereert hierbij aan Foucault), die ‘identificatie’ ziet als een constructie, “a process never completed – always ‘in process’” (Hall 1996, 2). Identificatie is op die manier steeds conditioneel, steeds contingent. Het is een articulatieproces, waarin een soort van totaliteit – namelijk een ‘identiteit’ – geconstrueerd wordt. Dit impliceert echter geenszins dat het geen oog heeft voor verschil. Integendeel, identificatie is – zoals alle betekenisgevende praktijken – een proces dat juist opereert door verschil, door het aanduiden van symbolische grenzen, of – zoals Hall het stelt – door de productie van ‘frontier-effects’. Op die manier heeft identificatie net datgene nodig dat er buiten staat, zijn ‘constitutive outside’, om het proces te consolideren: “It is only through the relation to the Other, the relation to what it is not, to precisely what it lacks, to what has been called its constitutive outside that the ‘positive’ meaning of any term – and thus its ‘identity’ – can be constructed” (Hall 1996, 3-4). Identiteiten worden op die manier een soort van referentiepunt, een punt van identificatie, enkel omdat ze de mogelijkheid bezitten uit te sluiten. Iedere identiteit heeft zo haar grens. De eenheid en interne homogeniteit, die de term identiteit kan laten uitschijnen, is bijgevolg geen natuurlijke, maar een geconstrueerde vorm van sluiting. Deze sluiting impliceert bovendien steeds uitsluiting. Het belang van macht in het identificatieproces is daardoor zeker niet te miskennen. Identiteiten worden immers steeds geconstrueerd in – en niet buiten – representatie, discours, verschil, en dit in bepaalde historische en institutionele kaders met specifieke discursieve praktijken. Het is net dit markeren van een verschil dat ervoor zorgt dat een identiteit steeds ook een collectieve identiteit is (Hall 1996, 4-5). Brah (1996, 124-126) stelt dat wanneer een bepaalde collectieve identiteit wordt opgeëist, men hierbij steeds verwijst naar een soort van gemeenschappelijkheid. Paradoxaal genoeg wordt deze gemeenschappelijkheid enkel betekenisvol door een bepaald discours van verschil. Ook Richard Jenkins (1996, 19) erkent het feit dat deze tegenstelling tussen verschil en gemeenschappelijkheid eigen is aan de constructie van identiteit. Hij stelt dat het opbouwen van ‘individuele identiteit’ – *individually unique* – en ‘sociale identiteit’ – *collectively shared* – begrepen kunnen worden als vergelijkbare processen, beide intrinsiek sociaal. Volgens Jenkins (1996, 90) is

het belangrijkste verschil tussen de twee het gegeven dat individuele identiteiten het verschil benadrukken, terwijl collectieve identiteiten zich focussen op overeenkomsten met de rest van de ‘sociale’ groep. Sociale identiteiten moet men bijgevolg zien als “the constitution in social practice of the intermingling, and inseparable, themes of human similarity and difference”.

2.2 Een etnische identiteit

Welke invulling krijgt deze sociale (collectieve) identiteit nu juist in de hedendaagse samenleving? Aan welke grenzen en verschillen met welke alteriteiten wordt er gerefereerd? Halls (1992a, 291-299) aandacht gaat voornamelijk uit naar de constructie van nationale identiteiten en hoe die beïnvloed worden door de nieuwe processen van globalisering.

In de moderne wereld vormen de nationale culturen waarin we geboren worden volgens Hall dé basis van onze culturele identiteit. Op die manier is een natie niet zomaar een politieke entiteit, maar is het iets dat betekenis produceert – een systeem van culturele representatie. Mensen zijn zodoende niet enkel juridische burgers van een natie, ze participeren eveneens in het idee van de natie zoals die gerepresenteerd wordt in zijn nationale cultuur. Een natie is dus een symbolische gemeenschap. Indien we onszelf bijvoorbeeld als Belg definiëren, refereren we aan een gemeenschappelijke identiteit met anderen die dezelfde nationaliteit hebben. Het is net dit systeem van culturele representatie dat een natie de macht geeft een gevoel van identiteit, eenheid en verbondenheid te genereren. Regionale en etnische verschillen worden op die manier geleidelijk aan geabsorbeerd in dit gevoel van nationale eenheid. Een nationale cultuur moet dus gezien worden als een discours – een manier om betekenissen te construeren die onze handelingen en ons zelfbeeld beïnvloeden en organiseren (Hall 1992a, 292-293).

De vraag is echter of dit discours van nationale eenheid nog standhoudt in de hedendaagse maatschappij. Het proces van globalisering doet de natiestaat immers almaar meer aan belang inboeten, waardoor nationale identiteiten hun eenheid verliezen en ontwricht worden. Bovendien heeft niet enkel de natiestaat in de hedendaagse context in haar rol als unificerend middel aan aantrekkingskracht verloren: ook de christelijke kerken en het klassenonderscheid verliezen steeds meer van hun capaciteit om sociale identiteit te verlenen. Dit alles verklaart volgens Roosens (1998, 33-34) voor een stuk de wederopstanding van de etnische identiteit en de nieuwe bloei en aantrekkelijkheid van de subnatie of de etnische groep. Ook Verkuyten stelt dat vele mensen in de etnie immers wel een soort van ‘verbeelde’ gemeenschap terugvinden waartoe ze kunnen behoren: “Etniciteit heeft te maken met een (al dan niet vermeende) gemeenschappelijke oorsprong, afstamming en geschiedenis. Etnische identiteit verwijst naar het idee en gevoel van continuïteit met het verleden en verbondenheid met voorgaande generaties.

Daarmee kan etnische identiteit belangrijke psychologische en sociale functies vervullen. [...] Met het idee van gedeelde afkomst wordt ook gemakkelijk een gedeelde gemeenschap gecreëerd waarin loyaliteit, vertrouwen en verplichting tot hulp en steun voorop staan” (Verkuyten 1999, 185).

In 1969 bracht Fredrik Barth als redacteur *Ethnic Groups and Boundaries* uit, een reeks artikels over etnische identiteit met als ondertitel *The social organisation of cultural difference*. De titels van het werk impliceren dat etniciteit en culturele diversiteit met elkaar verbonden zijn (Jenkins 1996, 91). Barth ziet etniciteit echter niet louter als een expressie van cultuur, maar als een vorm van sociale organisatie. Etnische groepen beschouwt hij als sociale groepen die het resultaat zijn van zelfdefinitie en definiëring door anderen (Foblets, Djait & Pieters 2004, 45). Etniciteit als sociale organisatie is in deze definiëring – ‘ascription’ en ‘self-ascription’ – dan ook afhankelijk van individuen. Zij moeten de zelfdefiniëring én de definiëring van buitenstaanders erkennen, aanvaarden en er vervolgens naar handelen (Barth 1994, 12). De constructie van een collectieve (etnische) identiteit hangt dus zowel af van de interne definitie die de groep zich toeschrijft (groepsidentificatie) als van de externe definitie die de groep van anderen verkrijgt (sociale categorisatie). Bovendien is het belangrijk op te merken dat – wil men de concrete betekenis van etnische identiteiten achterhalen – men zich volgens Barth dient te focussen op de etnische grenzen die geconstrueerd worden door deze processen van ascriptie en zelf-ascriptie; en niet zozeer op de culturele inhoud die deze grenzen insluiten. Via interacties met Anderen op de grens die een groep insluit, trachten individuen uit deze groep diezelfde grens – en de definitie ervan – te behouden. Wat bij Hall (1996, 3) de productie van ‘frontier effects’ werd genoemd, duidt Barth aan met de term etnische grenzen. Ook etnische identiteit is dus een constructie. Het verschil met Hall is echter dat Barth cultuurelementen niet als causaal element beschouwt bij de constructie van (etnische) identiteiten. Het constitueren van een etnische groep is voor Barth essentieel een sociaal gebeuren, niet een kwestie van precieze culturele inhoud (Roosens 1998, 186). Zogenaamde cultuurverschillen tussen verschillende groepen zijn dan ook eerder mythen die een sociale organisatie van het verschil trachten te onderhouden, en dus geen beschrijvingen van de eigenlijke verdeling van culturele eigenheden (Barth 1994, 30). Wanneer men vervolgens zijn aandacht specifiek gaat richten op de processen van grensbehoud blijkt snel dat etnische groepen en hun kenmerken geproduceerd worden in specifieke interactionele, historische, economische en politieke omstandigheden. Om die reden, stelt Barth (1994, 12), zijn etnische identiteiten situationeel, en niet primordiaal.

Eugeen Roosens (1998, 188-189) is het met dit laatste niet volkomen eens. Hij legt namelijk wél uitdrukkelijk de nadruk op het primordiale aspect – het belang van oorsprong of afstamming – van een etnische identiteit. Volgens hem wordt dit in het werk van Barth dan ook te weinig uitgewerkt, omdat al zijn aandacht uitgaat naar het onderscheid tussen cultuur en etnische groep. Ter aanvulling

van Barths theorie stelt Roosens dat het net de referentie naar de oorsprong van een volk is, die een socioculturele grens tot een etnische grens maakt. In zijn boek *Eigen grond eerst? Primordiale autochtonie. Dilemma van de multi-culturele samenleving* werkt hij deze herdefiniëring van etniciteit verder uit en introduceert hij – zoals de titel aangeeft – het concept ‘primordiale autochtonie’ (Roosens 1998, 135-136). Primordiale autochtonie verwijst in eerste instantie dus naar een oorsprong van een volk. Deze oorsprong wordt gelinkt aan het territorium: het volk dat als eerste voet zette op een bepaald territorium en er dus als eerste heeft gewoond, is er de bezitter van – vergelijkbaar met de ‘gevestigden’ van Elias en Scotson (1965). Nieuwkomers worden beschouwd als vreemden, en dus als minderwaardig: vanuit het morele, ‘autochtone’, standpunt, horen ze niet thuis op hun nieuwe vestigingsplaats. Hieruit volgt een tweede principe van de primordiale autochtonie: door de bijzondere relatie met ‘hun’ territorium hebben de eerstgekomenen het recht de spelregels te bepalen die op ‘hun’ grond zullen gelden. Op macroniveau ziet Roosens (1998, 136) dit als volgt: “De autochtonen hebben het recht hun cultuur te bepalen en te behouden, al dan niet buitenstaanders binnen te laten en te bepalen hoe allochtonen zich in publieke aangelegenheden moeten gedragen. Dit is niet alleen een kwestie van cultuurbe-paling, maar ook van macht”. Deze ‘autochtone’ rechten, die verbonden worden aan het feit dat men er eerst was, worden bovendien overgedragen van ouders op hun kinderen, en zijn bijgevolg erfelijk. Deze derde implicatie van het principe van de primordiale autochtonie zorgt er dus voor dat men zich generatie na generatie op deze zelfde rechten kan beroepen.

Het verbaast allicht niet dat Roosens (1998, 137-138) zich bij bepaalde implicaties van dit principe enkele fundamentele vragen stelt. Zo geeft hij aan dat het uiteraard in theorie mogelijk is zich een volk voor te stellen dat rechtstreeks en onvermengd afstamt van de eerste bewoners. Maar bestaat zo’n volk wel? Primordiale autochtonie moeten we volgens Roosens dan ook veeleer zien als een cultuurconstructie, waarin sommige groepen de macht hebben te bepalen wie ‘autochtoon’ is, en wie niet. Primordiale etniciteit wordt zo, doorheen het trekken van grenzen tussen binnenstaanders en buitenstaanders, geconstrueerd. Het wij-besef, de volksbiologische afstamming en een aantal culturelementen waarvan men zegt dat ze tot de eigen traditie behoren, gelden hierbij als voornaamste ingrediënten voor de etnische identiteit.

3. De alterisering van het vreemde

Welke invulling geeft de ‘autochtone’ Belg nu aan deze ‘allochtoon’, deze vreemdeling op ‘zijn’ grondgebied? Op welke manier – aan de hand van welke grenzen – wordt de Ander in België gealteriseerd? In wat volgt bespreken we kort enkele mogelijke antwoorden op deze vragen. Het lijkt ons in het licht van onze

onderzoeksvragen interessant dieper in te gaan op de specifieke kenmerken die de Ander in België reeds toegeschreven kreeg. Eerst besteden we aandacht aan enkele bevindingen uit eerder empirisch onderzoek naar de houding ten aanzien van etnische minderheden. Vervolgens zullen we ons specifiek focussen op de beeldvorming over moslims als religieuze en culturele anderen in onze samenleving.

3.1 Houding ten aanzien van etnische minderheden: eerder empirisch onderzoek

In *Het Belgische Migrantendebat: De pragmatiek van de abnormalisering* analyseren Jan Blommaert en Jef Verschueren (1992, 13-16) op een kritische manier de denkbeelden rond het migrantendebat dat zich ontploopt in de Belgische massamedia, in wetenschappelijk onderzoek en in politieke beleidsbeslissingen. In hun analyse claimen zij dat het Belgische migrantendebat zich in essentie baseert op een verwijderende en confrontatieve visie op 'ons' versus de 'andere', gevat in een kader van 'normaliteit' versus 'abnormaliteit'. Dominante groepen in de samenleving kijken volgens de auteurs steeds minder naar wat de ander in werkelijkheid kenmerkt, en meer naar datgene wat deze binnen ons sociaal-psychologisch en moreel kader kan voorstellen. Wij reconstrueren de ander op basis van eigen categorieën, verwachtingen, gewoonten en normen. Niet alles in onze eigen realiteit valt binnen deze categorieën en verwachtingspatronen, en niet al onze gedragingen beantwoorden aan deze gewoonten en normen. Maar de afwijking, de abnormaliteit, wordt de anderen toegedicht als essentieel kenmerk. De 'vreemdeling' wordt als het ware niet enkel gealteriseerd, maar ook geabnormaliseerd en gepathologiseerd. Bovendien wordt er volgens de auteurs bij deze abnormalisering voortdurend gebruik gemaakt van termen die zowel generalisering ('ze') als tijdloosheid ('zijn') uitdrukken, bijvoorbeeld in 'Ze zijn zus of zo'. Op deze manier blijft de andere de eeuwige andere. In deze paragraaf bespreken we kort enkele relevante bevindingen uit eerder onderzoek betreffende de concrete invulling van deze 'zus of zo'.

3.1.1 'EU-allochtonen' versus 'niet-EU-allochtonen'

Eugeen Roosens (1998, 169-170) stelt dat "twintig, zelfs tien jaar geleden, de categorie 'vreemdelingen', 'gastarbeiders' of 'migranten' zowel Grieken, Italianen en Spanjaarden als Noord-Afrikanen en anderen bevatte, en dat de oppositie tussen de Belgen en niet-Europeanen enigszins werd bemiddeld door de Zuid-Europeanen". Uit menig onderzoek eind jaren 1990 blijkt echter dat dit stilaan verandert: Zuid-Europeanen verdwijnen uit de beeldvorming en met de term 'vreemdeling' wordt volgens de meerderheid van de Belgen naar een 'niet-EU-allochtoon' verwezen. Zo kwam in het grootschalig kwantitatief onderzoek

Onbekend of Onbemind? Een sociologisch onderzoek naar de houding van de Belgen tegenover migranten van Jaak Billiet, Ann Carton en Rik Huys (1990, 51) naar voren dat zo'n 74% van de ondervraagde Vlamingen in de eerste plaats aan moslims – onder meer Marokkanen, Arabieren, Turken, de Magreblanden in het algemeen – denkt bij het horen van het woord vreemdeling. Volgens Bambi Ceuppens (2003, 173-174) worden EU-buitenlanders – in tegenstelling tot moslims – over het algemeen door 'autochtone' Belgen niet als een verschillende etnische groep beschouwd. Roosens (1998, 169-170) stelt dat deze ommekeer in de jaren 1990 voornamelijk veroorzaakt werd door "de wijde en goed georkestreerde publiciteitscampagne over de eenwording van Europa in de magische periode 1992-1993". Het territorium verandert, breidt uit, en de EU-buitenlanders in België worden op die manier ingesloten in een Europese identiteit. In België heeft deze ijzeren logica van insluiting en uitsluiting in het bijzonder de Marokkanen en Turken als ongewensten aan de buitenkant geplaatst. Zij worden bij herhaling als 'een probleem' gebrandmerkt. "Burcht Europa versterkt haar buitenwallen terwijl ze de inwendige grenzen voor Europese burgers sloopt", voegt Roosens (1998, 148-149) er metaforisch aan toe.

Het is echter belangrijk hierbij de bedenking te maken in hoeverre bovenstaand percentage van 74% in de hedendaagse Europese situatie nog accuraat is. Indien we Roosens' gedachtengang zouden doortrekken kunnen we aannemen dat – na de vijfde (2004) en zesde (2007) uitbreiding van de Europese Unie – Vlamingen ook de 'nieuwe' Oost-Europese immigranten insluiten in een zogenaamde Europese identiteit. Hoewel de vraag "Aan wat of wie denkt u wanneer u het woord 'vreemdeling' hoort?" sinds de jaren 1990 niet meer in dergelijk survey-onderzoek gesteld is, vermoeden we dat Oost-Europese inwijkelingen door de Vlaamse bevolking niet zonder meer vrijgesteld worden van het 'vreemdelingenstatuut'. We baseren dit vermoeden onder meer op het doctoraatsonderzoek van Aleidis Devillé (2008), waaruit blijkt dat Vlaamse respondenten voornamelijk aan Oost-Europeanen denken – en aan Polen in het bijzonder – wanneer ze bevraagd worden over nieuwe migranten (o.a. asielzoekers, mensen zonder wettig verblijf). Bovendien blijkt uit onderzoek van Meuleman en Billiet (2003) dat Vlamingen er doorgaans een diffuse houding ten aanzien van diverse groepen nieuwkomers én ten aanzien van 'oude allochtonen' op nahouden. De auteurs spreken in dit verband van een diffuus ethnocentrisme: nogal wat Vlamingen maken weinig onderscheid tussen de diverse groepen etnische minderheden, waardoor negatieve ervaringen of specifieke beelden met de hele minderhedenpopulatie geassocieerd worden. Aan de hand van dergelijke bevindingen kunnen we veronderstellen dat Oost-Europese immigranten vandaag waarschijnlijk niet hetzelfde Europese etiket zullen opgeplakt krijgen als Zuid-Europeanen 10 jaar geleden. Of 'niet-EU-allochtonen' daardoor ineens veel minder als 'vreemdeling' gecategoriseerd en als probleem gebrandmerkt zullen worden, is echter een andere vraag.

3.1.2 Gewoonten, gebruiken en gedrag

Doorgaans associëren Vlamingen ‘vreemdelingen’ niet enkel met een verschillende etnische groep, zij schrijven ook bepaalde gedragskenmerken en culturele verschillen aan deze groep toe. In het bovengenoemd survey-onderzoek van Billiet et al. (1990, 209-210) werden Belgen tussen de 18 en 75 jaar gevraagd naar bepaalde gewoonten en gebruiken bij ‘migranten’ die zij als storend zien en de welke zij waarderen. Vooreerst valt in het onderzoek op dat relatief meer Belgen zich storen dan dat zij waardering opbrengen. De gewoonten die de respondenten in het onderzoek langs de ene kant als storend aangeven, hebben voornamelijk te maken met de godsdienst, met het zich onvoldoende aanpassen (onder meer wat betreft de Nederlandse taal), en verder met de kledij, de geslotenheid in de eigen groep, lawaai en brutaliteit, bendevoering, vandalisme, criminaliteit, onverdraagzaamheid, gebrek aan hygiëne en niet het minst de houding tegenover vrouwen. De waardering langs de andere kant heeft vooral te maken met de traditie en godsdienstigheid, met de groeps-solidariteit, de familieband, de vriendelijkheid, de gastvrijheid en de eet- en drinkgewoonten. Uit de interviews blijkt bovendien dat men bij de vraag naar storende gewoonten in de eerste plaats denkt aan Turken en Marokkanen. Het gaat hierbij voornamelijk om specifieke gedragskenmerken die worden toegeschreven aan ‘de migrant’ en zijn cultuur. Ook in het kwalitatieve onderzoek *Mietjes en Macho’s. Allochtone jeugddelinquentie: Getuigenissen van autochtone en allochtone jongeren* (Foblets et al. 2004, 68) komen we iets te weten over de concrete gedragskenmerken die ‘autochtonen’ doorgaans met ‘allochtonen’ associëren. Merk op dat het hier om de perceptie van jongeren gaat. Uit het onderzoek blijkt dat deze jongeren zich in bepaalde mate respectloos behandeld voelen door jongeren van Turkse en Marokkaanse herkomst. Woorden als ongewoon, ongemanierd en delinquent komen regelmatig naar boven. De jongeren uit Mechelen en Antwerpen verwijzen hierbij voornamelijk naar jongens van Marokkaanse origine, terwijl de respondenten uit Gent vooral het gedrag van Turkse jongens bespraken. Brutaal, onopgevoed en agressief zijn eveneens eigenschappen die de ondervraagden aan deze jongens toeschrijven. Het machogedrag dat deze laatsten soms zouden vertonen, wordt als storend ervaren omdat het volgens de respondenten een soort van minachting tegenover ‘autochtonen’ uitdrukt. Dit ‘de man uithangen’ of ‘denken dat ze groter zijn’ wordt bovendien door de ondervraagde meisjes anders ervaren dan door hun mannelijke collega’s: de meisjes leggen in de interviews vooral de nadruk op het seksueel geïnspireerd gedrag van ‘allochtone’ jongens, terwijl ‘autochtone’ jongens in het bijzonder de sterke groepsolidariteit onder deze jongens aanklagen. Tegenover dergelijke groeps cultuur zouden ‘autochtone’ jongeren zich soms machteloos voelen, wat hun wantrouwen en onveiligheidsgevoelens enkel maar versterkt.

3.2 De beeldvorming over moslims

Zoals we reeds vermeldden bleek uit eerder onderzoek dat zo'n 74% van de ondervraagde Vlamingen in de eerste plaats aan moslims denkt bij het horen van het woord vreemdeling (Billiet et al. 1990, 51). Buiten beschouwing gelaten dat we niet precies weten waar dit percentage zich vandaag situeert, is het interessant in een laatste deel van ons theoretische uiteenzetting in te gaan op de rol die de islam de voorbije jaren als Andere in onze samenleving heeft gespeeld. Het is immers de beeldvorming over deze Andere die de hoofdrol speelt in onze onderzoeksvraag.

De theoretische idee van islam als de Andere is het sterkst uitgewerkt in Edward Saïds (1995, 3-7) uitwerking van het concept oriëntalisme, waarin hij ervan uitgaat dat de identiteit van de westerse wereld voornamelijk gevormd wordt door één échte 'Ander': 'het Oosten'. Hij stelt dat de Europese cultuur in kracht en identiteit wint door zich af te zetten tegen het 'Oosten' als een soort van surrogaat en zelfs een 'underground self'. Een algemene representatie van 'het Oosten' vormt op die manier hét contrasterende beeld dat Europa een 'westerse identiteit' verleent. 'Wij Europeanen' worden collectief tegenover 'al die niet-Europeanen' gesteld. Dit impliceert volgens Saïd bovendien een aspect van superioriteit: het idee van een Europese identiteit als superieur in vergelijking met alle niet-Europese mensen en culturen. Dit idee van oriëntalisme is volgens hem pertinent aanwezig in de meeste westerse (wetenschappelijke) studies van Islam. Zo stelt Saïd (2000, 104-105) bijvoorbeeld in één van zijn vier principiële dogma's van het oriëntalisme dat er in dergelijke studies nog steeds een absoluut en systematisch verschil wordt gemaakt tussen het Westen – rationeel, ontwikkeld, humaan, superieur – en het Oosten – afwijkend, onderontwikkeld en inferieur.

Met zijn concept oriëntalisme wijst Saïd dus op een bestaand discours over hét Oosten dat door het Westen gevoerd wordt: Europese (westerse) categorieën en normen worden gehanteerd om alles wat verschilt van het Westen – onder de noemer van 'het Oosten' – te definiëren. In deze definitiestrijd lijkt het Westen dus de bovenhand te halen (Hall 1992b, 296 & 308). Een auteur als Samuel Huntington (1993, 39) versterkt dit dualisme wanneer hij beweert dat de zogenaamde 'clash of civilisations' zich voornamelijk zal afspelen tussen 'the West and the Rest'. Volgens Huntington vormt met name de islamitische beschaving – als belangrijk onderdeel in deze 'Restcategorie' – de grootste bedreiging voor de dominantie van het Westen. Vele auteurs bogen zich reeds over dit bestaande gevoel van dreiging dat in het Westen heerst ten opzichte van de islam. Dit gevoel heeft immers een belangrijke invloed op het beeld dat Westerlingen zich van de islam, en van moslims specifiek, vormen. Zo stelt Modood (1997, 3) dat "the problematising of Muslims is not confined to racists. Among Western political elites Islam has replaced communism as the main threat to what is conceived of as Western civilisation".

Ook Meryem Kanmaz (2003, 118) merkt in deze context op dat er de laatste jaren een verandering is opgetreden in de perceptie van islam, en dit in de vorm van een verhoogde aandacht voor deze islam en voor de islamitische identiteit van etnische minderheden in België en in de rest van Europa. Etnische minderheidsgroepen van islamitische landen werden vroeger niet gedefinieerd in termen van hun religieuze identiteit, maar werden aangeduid met begrippen gaande van gastarbeider, immigrant tot allochtoon. Vandaag wordt er echter naar leden uit deze gemeenschappen voornamelijk verwezen met de term moslims. Kanmaz (2003, 118) wijst erop dat dit begrip geen neutrale connotatie inhoudt, maar een nieuwe manier is om de Ander aan te duiden: de moslim als vreemd. Karen Phalet (2003, 159) stelt in het verlengde hiervan dat deze Ander als een cultureel Ander wordt gezien en dat de aanwezigheid ervan in Europa geassocieerd wordt met cultuurconflict. Een anti-islam discours domineert volgens haar het publieke debat, waarin de islam steeds in oppositie wordt gesteld met de grote idealen van de westerse beschaving – zoals moderniteit, verlichting, wetenschap, rationaliteit of gelijkheid. Dit beeld van de islam als de culturele Ander past volledig in het kader van het ‘cultuurkloofdenken’ dat Blommaert en Verschueren (1992, 98-100) bekritisieren. Ook zij stellen dat de beeldvorming van de meerderheid over zogenaamde ‘niet-EU-allochtonen’ – de Noordafrikaanse gemeenschappen – zich voornamelijk toespitst op de factor religie en de daaraan gekoppelde traditie als belangrijkste element van ‘hun’ cultuur. Andere interculturele verschillen, en in het bijzonder de vele gelijkenissen, verdwijnen hierbij zo goed als volledig uit het discours.

In dit onderzoek gaan we dieper in op deze beeldvorming over de moslim als vreemd of de islam als culturele Ander. Vanuit de theoretische invalshoeken op identiteit en alteriteit, die we presenteerden in deze en voorgaande paragrafen, gaan we na op welke manier niet-islamitische jongeren in het Mechelse ASO en BSO zich een beeld vormen van moslims. Welke grenzen tussen de andere en de eigen groep hanteren deze jongeren om de identiteit van de Ander – en het Zelf – te construeren? Vooraleer we dieper ingaan op de analyseresultaten, doen we in een volgend onderdeel onze onderzoeksmethodologie uit de doeken.

4. Methodologie

4.1 De keuze voor de kwalitatieve methode

In ons onderzoek naar de alterisering bij de beeldvorming over moslims bij niet-islamitische jongeren is de manier waarop de jongeren deze representatie construeren van belang. De focus ligt zodoende op de betekenisgeving van de respondenten. De uitgelezen methode om dergelijke vragen te beantwoorden is de kwalitatieve methode. Bij het verzamelen van de data en het analyseren van

de interviews vertrekken we vanuit de interpretatieve benadering. We besteden aandacht aan het discours van onze respondenten over de islam; en aan de elementen van representatie, betekenisgeving, identiteit, en alteriteit die we in dit discours terugvinden. Dergelijke algemene verkennende benadering is de beste manier om een zo volledig mogelijk antwoord te verkrijgen op onze onderzoeksvraag. We moeten ons echter ook bewust zijn van enkele mogelijke nadelen van deze benadering. Zo stelt Swanborn (1996, 48) dat er een grotere kans bestaat op subjectief tot stand gekomen onderzoeksstappen. Om dit zoveel mogelijk te vermijden, geven we de verschillende methodologische keuzes in dit onderzoek weer en verantwoorden we ze: in dit methodologisch kader bieden we een overzicht van de keuzes die gemaakt werden bij de selectie van de respondenten en de dataverzameling en -analyse.

4.2 Selectie van de respondenten

Nadat we hebben vastgelegd *wat* we willen onderzoeken, en met welke algemene invalshoek we deze probleemstelling zullen benaderen, is een logische volgende stap het specificeren bij *wie* we onze onderzoeksvraag juist wensen na te gaan. We besloten niet-islamitische jongeren van Belgische origine in de derde graad van het secundair onderwijs als doelgroep te benaderen en een gelijk aantal jongens en meisjes in onze steekproef op te nemen. Uit menig onderzoek is namelijk gebleken dat geslacht een rol kan spelen bij de beeldvorming over etnische minderheden (zie o.a. Kint & Stoop 1991, 237). In totaal hebben we 8 jongens en 7 meisjes geïnterviewd.

Een tweede keuze betrof de plaatsafbakening van onze onderzoekspopulatie. In de eerste plaats kozen we voor de stad Mechelen als setting van dit onderzoek. We wensten namelijk dat onze respondenten de mogelijkheid hadden om met moslims in contact te komen; en Mechelen biedt deze mogelijkheid. Een tweede element van de *waar*-vraag is iets specifieker: “*Waar* in Mechelen selecteren we *welke respondenten?*”. Aangezien we ervoor gekozen hebben schoolgaande jongeren te interviewen, leek het ons de minst tijdrovende optie om hen via hun school te benaderen en te selecteren. We moesten ons vervolgens afvragen *welke scholen* we in ons onderzoek wilden betrekken.

Uit eerder onderzoek blijkt over het algemeen dat schoolopleiding – zowel opleidingsniveau als schoolklimaat – van beslissende invloed kan zijn op het beeld dat jongeren ontwikkelen van andere groepen in de samenleving en op wat ze denken van de slaagkansen van interculturele uitwisselingen (Foblets et al. 2004, 248-249). Zo concluderen Billiet et al. (1990, 217) dat de respondenten die geen algemeen vormend onderwijs hebben gehad een negatievere houding hebben ten aanzien van etnische minderheden dan zij die dergelijk onderwijs wel volgden. Ook een tweede aspect van de schoolopleiding – het schoolklimaat; en meer

specifiek de etnische compositie van een school – blijkt invloed te hebben op de beeldvorming van dominante groepen in de samenleving over jongeren uit minderheidsgroepen. Dit kwam duidelijk naar boven in het onderzoek van Foblets et al. (2004), waarin er een onderscheid werd gemaakt tussen respondenten komende van zogenaamde ‘witte’ scholen, en jongeren uit de meerderheidsgroep die schoollopen in zogenaamde ‘zwarte’ concentratiescholen. Een belangrijke bevinding omtrent deze opdeling was dat de jongeren uit ‘zwarte’ scholen doorgaans een veel minder genuanceerde – en vaak negatievere – perceptie hadden van jongeren uit minderheidsgroepen dan jongeren uit ‘witte’ scholen. Aangezien deze bevindingen onzes inziens een belangrijke invalshoek voor de onderzoeksvraag bieden, besloten we – naast het onderscheid in onderwijsvorm – eveneens een onderscheid in etnische compositie in te voeren. De etnische compositie van een school zou dus verschillen wat betreft de aanwezigheid van ‘veel’ of ‘weinig’ moslims. Op die manier konden we de mogelijkheid tot contact met moslims in de schoolomgeving laten variëren. We trachtten hierbij een onderscheid te maken tussen ‘witte’ en ‘gemengde’ scholen.

In eerste instantie hadden we het volgende onderscheid voor ogen: er zouden vier verschillende scholen benaderd worden met profielen wit-ASO, gemengd-ASO, wit-BSO, gemengd-BSO. Snel werd echter duidelijk dat het profiel wit-BSO onvindbaar is in Mechelen. Dit noodzaakte een aanpassing: er werd voor gekozen om – in plaats van verder te gaan met de overige drie profielen – een bijkomende gemengde BSO-school in het onderzoek op te nemen. Om ervoor te zorgen dat de twee gemengde BSO-schoolomgevingen in hun profiel toch niet volledig overlaptten, werd er een andere manier gezocht om de etnische compositie van de omgeving van de respondenten uit beide scholen te laten verschillen. De mate van contact met moslims – en dus het onderscheid ‘wit’ versus ‘gemengd’ op schoolniveau – werd verschoven naar het niveau van de klassen: in de éne BSO-school werd een klas benaderd waarin drie van de twintig studenten niet-islamitische Belgen waren; in de klas van de gecontacteerde leerkracht uit de andere BSO-school vielen alle leerlingen, buiten één moslim van Marokkaanse afkomst, onder deze ‘categorie’. Vervolgens vielen de twee klassen uit de twee ASO-scholen (‘wit’ en ‘gemengd’) beide onder het profiel ‘wit’: in de klas uit de witte ASO-school zaten geen moslims, in de klas uit de gemengde ASO-school twee. In de verkorte aanduiding van beide klassen zal dus voortaan gewoon gesproken worden van wit-ASO en gemengd-ASO – de lezer dient het klasprofiel ‘wit’ hierbij in het achterhoofd te houden.

De selectie van onze respondenten gebeurde zodoende in vier verschillende klassen, elk uit vier verschillende scholen – wit-ASO, gemengd-ASO, gemengd-BSO-witte klas (voortaan afgekort als gemengd-BSO-W), gemengd-BSO-gemengde klas (voortaan afgekort als gemengd-BSO-G). Onze selectiemethode beruiste op zelfselectie: er werd in de klassen gevraagd wie wilde meewerken. Ondanks het feit dat er in dit onderzoek – wegens deze zelfselectie – niet echt van wegerin-

gen tot medewerking kan gesproken worden, dienen we toch te reflecteren op het feit of de leerlingen die spontaan hun bereidwilligheid betuigden om mee te werken niet systematisch verschillen van zij die dat niet deden (Cambré & Waeghe 2001, 324). Zo bestaat er een kans dat we wat betreft de uiteindelijke respondenten te maken hebben met studenten die een uitgesproken mening hebben. Beter gesteld: die leerlingen die van zichzelf vinden dat ze over het onderwerp 'geen mening' hebben, zouden misschien minder bereid kunnen zijn mee te willen werken. Een andere beperking van de gehanteerde werkwijze werd duidelijk tijdens het afnemen van de interviews. Hieruit bleek dat de respondenten vaak niet enkel tot dezelfde klas, maar eveneens tot dezelfde vriendengroep behoren.

Een belangrijke opmerking die we hierbij nog dienen te maken, is dat we door onze gehanteerde selectiemethode geen representativiteit in de analyse zullen bereiken. We beseffen dat 15 cases, 'zelfs' voor kwalitatief onderzoek, een erg klein aantal is. In het (tijds)kader van dit onderzoek was het evenwel niet mogelijk om een groter aantal respondenten te bereiken. Zolang we echter geen representativiteit trachten na te streven – en dus ook geen generaliserende conclusies trekken uit het materiaal – vormt dit geen groot probleem (Foblets et al. 2004, 49). We moeten ons hiervan echter wel bewust zijn: zo moeten we ons realiseren dat we mogelijke verschillen tussen meisjes en jongens, tussen ASO- en BSO-respondenten, en tussen leerlingen uit 'witte' en 'gemengde' scholen wat betreft 'representatie van de Ander' niet causaal kunnen toewijzen aan deze gemaakte onderscheidingen.

4.3 Dataverzameling en -analyse

Nadat de respondenten geselecteerd zijn, kan de verzameling van de data van start gaan. In dit onderzoek kozen we voor 'semi-gestructureerde vraaggesprekken' als dataverzamelingstechniek. Het doel van deze werkwijze is het verkennen van een bepaald onderwerp op een open manier en geïnterviewden de mogelijkheid te geven om hun meningen en ideeën in hun eigen woorden uit te drukken (Esterberg 2002, 87).

De vijftien interviews werden afgenomen in de periode van november 2005 tot en met februari 2006. Negen respondenten werden tussen 15 november en 8 december 2005 geïnterviewd, zes respondenten tussen 7 en 22 februari 2006. Gemiddeld duurden de interviews één uur. Alle vijftien interviews werden uitgetypt en voor analyse ingevoerd in het computerprogramma Folioviews.

Deze analyse gebeurde aan de hand van een interpretatieve methode. Volgens Wester (1987, 15-20) is het object van dergelijke methode de leefwereld van de betrokkenen, hun betekeniswereld en werkelijkheidsconstructies. De onderzoeker heeft bij het interpreteren van deze leefwereld de taak tot reconstructie. Hij/

zij dient zich hierbij zo goed mogelijk te verplaatsen in de positie van de onder-vraagden. Centrale begrippen in dergelijke onderneming zijn dan ook ‘Verstehen’ en ‘role-taking’ (Mead).

Onze interpretatieve werkwijze in dit onderzoek zal dus de sociale realiteit, zoals die geconstrueerd wordt door de respondenten, trachten te begrijpen en te analyseren. In een eerste fase – die Maso en Smaling (1998, 118) de incubatiefase noemen – wordt het materiaal een eerste keer verkennend doorgenomen. Op die manier verkrijgt men een eerste overzicht van de verschillende beschrijvingen van de respondenten. Een volgende stap is deze beschrijvingen onder te brengen in enkele algemene categorieën. Vervolgens kan men aan de hand van steeds specifiekere wordende codes de verschillende interviews met elkaar beginnen te vergelijken.

Ten slotte geven we in de laatste twee onderdelen van dit artikel de resultaten van ons onderzoek weer. Wij lichten hierbij zowel het ‘zij’-aspect (alterisatie) als het ‘wij’-aspect (identificatie) van de besproken theoretische dialectiek toe.

5. Wie is de moslim?

En wat zijn zo eigenlijk de gelijkenissen tussen moslims en niet-moslims?

Ja, de gelijkenissen... Ja, de instincten en al (lacht), dat is hetzelfde, hè.

Welke instincten dan?

Ja bijvoorbeeld, gewoon als ge zo de basisdingen bekijkt, die worden ook verliefd, die worden ook kwaad enzo... gelijkenissen... het zijn ook mensen, allez ja, dat is zo moeilijk om echt gelijkenissen te trekken. (stilte). Ja, ik weet het niet. (Liesbeth, Wit-ASO)

Wanneer de respondenten in dit onderzoek gevraagd werden naar de specifieke gelijkenissen tussen moslims en niet-moslims, gaven de meesten een antwoord dat in de lijn ligt van wat Liesbeth hierop geantwoord heeft: ‘We zijn allemaal mensen’. Moslims en niet-moslims hebben dezelfde gevoelens, worden allebei verliefd, hebben allebei soms honger... Waarna velen vervolgens aangaven: “Dat is eigenlijk echt moeilijk om gelijkenissen te trekken. Ik weet het niet” (Kristof, Gemengd-BSO-W). Het zijn dus voornamelijk die ‘basisdingen’ die als gemeenschappelijke kenmerken gezien worden van moslims en niet-moslims. Dit ligt in de lijn van wat Blommaert en Verschueren (1992, 102-103) stellen: gelijkenissen tussen verschillende culturen worden gemakkelijk ervaren als vanzelfsprekend en probleemloos, en vrij automatisch als ‘cultuurvrije aspecten’ of zelfs ‘universele kenmerken’ beschouwd. Met het opnoemen van de verschillen tussen moslims en niet-moslims hadden de respondenten daarentegen veel minder problemen.

Verschillende elementen werden aangehaald om het anders-zijn van de moslim te omschrijven. In dit onderdeel besteden we vervolgens uitgebreid aandacht aan de verschillende grenzen die hierin door de respondenten getrokken worden. Op welke manier wordt het onderscheid tussen wij en zij in de beeldvorming over moslims concreet ingevuld?

5.1 Terminologie

Om een algemeen zicht te krijgen op de manier waarop over moslims gesproken wordt, is het in eerste instantie interessant een verkennende blik te werpen op de concrete terminologie die hiervoor door de respondenten gebruikt wordt. Al snel wordt duidelijk dat de respondenten bij het woord ‘moslim’ niet enkel aan die elementen denken die uitsluitend te maken hebben met de islam. Eén van de belangrijkste associaties die bij het begrip moslim gemaakt wordt, is namelijk de verwijzing naar de Marokkaanse afkomst van vele moslims. Onder meer Hertogen (26.01.2006, 10) wijst in het krantenartikel “Marokkanen maken Mechelen uniek” op het feit dat de ‘vreemdeling bij uitstek’ in het Mechelse straatbeeld van Marokkaanse afkomst is. Dit lijkt een belangrijke rol te spelen in de representatie van Islam en moslims in het discours van onze respondenten. De respondenten schrijven de moslim twee gezichten toe: dat van de ‘bruine allochtoon’ die zich op een bepaalde – soms als storend ervaren – manier gedraagt; en dat van de aanhanger van de islam. Beide verwijzingen worden in de interviews voortdurend door elkaar gebruikt.² Daarenboven worden – wanneer men het over de Marokkanen heeft – eveneens de bredere begrippen allochtonen, vreemdelingen, migranten en buitenlanders gehanteerd. Twee leerlingen, met name Ward en Kristof (Gemengd-BSO-W), voegen aan dit lijstje nog ‘bruin mannen’ en ‘makaken’ toe.

Het valt op dat de verwijzing naar de moslim als ‘allochtoon’ vaker gebruikt wordt wanneer de respondenten het over elementen uit hun persoonlijke leefwereld (o.a. de schoolsituatie, het uitgaansleven, ...) hebben. Wanneer er gesproken wordt over de moslim als aanhanger van de islam, gebeurt dit op een veel abstracter niveau (o.a. (vrijheid van) godsdienstbeleving, aanpassing aan de Belgische wetgeving, ...). Het is bovendien opmerkelijk dat voornamelijk de leerlingen uit de twee BSO-klassen (Gemengd-BSO-G en Gemengd-BSO-W) vrijwel systematisch het discours van ‘de moslim als Marokkaan’ aannemen, terwijl de respondenten uit de twee ASO-klassen (Gemengd-ASO en Wit-ASO) het vaker hebben over ‘de moslim als religieuze Andere’. Of dit verschil te wijten is aan het feit dat de leerlingen uit de BSO-klassen vaker in contact komen met Marokkanen, of aan het verschillende onderwijstype, of aan andere bijkomende elementen kunnen we uit dit onderzoek echter niet afleiden. Wel lijkt het waarschijnlijk dat de terminologie die de respondenten hanteren (Marokkaan versus moslim) niet louter afhangt van de gangbare trend in de samenleving (*cf. supra*:

Kanmaz in *De beeldvorming over moslims*), maar eveneens sterk samenhangt met ervaringen in de eigen sociale omgeving. Bovendien valt het op dat sommige respondenten uit de BSO-klassen vaker een negatief geconnoteerde terminologie gebruiken om te verwijzen naar de moslims in hun discours. Dikwijls gaat het hier dan om verhalen over een negatief contact met Marokkanen.

Ook bij het verwijzen naar de eigen identiteit maken de respondenten trouwens een onderscheid tussen religie en nationaliteit. De moslims worden het ene moment afgezet tegen de Belgen, en op andere momenten tegen de christenen of de katholieken.

Over het algemeen wordt de moslim door onze respondenten dus op twee verschillende manieren gealteriseerd: sommige kenmerken worden toegeschreven aan de identiteit van de moslim als Marokkaan, andere worden door de respondenten geassocieerd met de moslim als religieuze Andere. Vooral de elementen ‘storend gedrag’ – dat de respondenten in verband brengen met de moslim als Marokkaan – en ‘een ander geloof’ – dat deel uitmaakt van de identiteit van de moslim als religieuze Andere – worden als voornaamste verschilpunten benadrukt in het discours van de Mechelse jongeren.

5.2 De moslim als Marokkaan

Toen we de respondenten vroegen welke eigenschappen hen doen concluderen dat bepaalde mensen moslim zijn, bleek dat de meeste onder hen een persoon als moslim beschouwen op basis van diens Marokkaanse afkomst. De vraag die we hen vervolgens stelden is uiteraard: “En wat zijn dan juist de eigenschappen die je doen concluderen dat die personen Marokkaan zijn?”. De antwoorden op deze vraag bespreken we in wat volgt.

In de interviews werden verschillende kenmerken aangeduid waarin de moslim als Marokkaan verschilt van ‘wij als Belgen’. Elementen als de bruine huidskleur, de homogene kledingsstijl, de manier van doen, en de collectieve cultuur, werden geregeld aangehaald om dit verschil te beschrijven. Deze kenmerken werden als het ware geculturaliseerd: ze werden door de respondenten gebruikt om de Marokkanen als homogene groep tegenover de Belgen te plaatsen. Wat opvalt in het discours van de leerlingen is dat er zelden verwezen wordt naar de eigen groep met de term ‘de Vlamingen’. Zo goed als steeds werd de nationale identiteit Belg gehanteerd wanneer er over ‘wij’ gesproken werd. Het hanteren van deze term is een opmerkelijk gegeven in de interviews. In eerste instantie zou dit kunnen wijzen op het bestaan van een nationale identiteit. Doordat de respondenten zich consequent als Belg definiëren, refereren ze aan een bepaalde collectieve identiteit die ze met anderen met dezelfde nationaliteit gemeen hebben. De Belgen lijken hierdoor te behoren tot één natie, waarin de individuen

onderling verbonden zijn door één cultuur. Het discours over dergelijke nationale cultuur is dus een manier om bepaalde betekenissen te creëren die de handelingen en het zelfbeeld van de Belgen beïnvloeden en organiseren (Hall 1992a, 292-293). Wanneer deze term echter gehanteerd wordt om zich te onderscheiden van de moslims, ontdekken we een soort dubbelzinnigheid in het discours over de nationale cultuur. Verschillende respondenten geven immers aan dat de mensen naar wie zij verwijzen met termen als buitenlanders, allochtonen, vreemden, moslim, en Marokkanen doorgaans wel degelijk in België geboren zijn en vaak eveneens de Belgische nationaliteit hebben. Op deze manier wordt een term die verwijst naar een gemeenschappelijke nationale identiteit gebruikt om een etnisch onderscheid te maken, en krijgt de aanduiding 'Belg' een eerder etnische invulling. De Marokkanen – of de moslims in het algemeen – worden zo uitgesloten van de Belgische cultuur. Hierin vinden we sterk het proces van de primordiale autochtonie van Eugene Roosens (1998, 189) terug: de moslims worden gealteriseerd op basis van hun verschillende “voorouders en cultuurtraditie”. Of zoals Roosens aangeeft: “Identiteit is een kwestie van zijn, niet van hebben”. Of de Marokkanen nu een Belgische identiteitskaart *hebben* of niet, échte Belgen *zijn* het niet.

Op welke manier zijn de Marokkanen volgens de respondenten nu juist anders dan de Belgen? De alterisering van de moslim als Marokkaan loopt langs verschillende kenmerken die door de respondenten geabnormaliseerd worden. Eén van de voornaamste elementen hierin is het storend gedrag van Marokkaanse jongens.

Op fuiven enzo, dat irriteert me meestal wel.

Hoezo, vertel?

Die kunnen nooit van u afblijven.

Wie dan, de jongens?

Ja, meisjes nooit hè. Het is vooral de jongens, als ik mij eraan stoor, dan is het de jongens. Die ah zo neerbuigend doen, zo van 'hé chica, kom es effe hier'. En ge moogt ook geen décolleté meer aandoen of ze zitten er met hun neus in. Allez, ik vind dat soms wel ambe-tant. Als ik daar dan bijvoorbeeld met mijn vriend sta, dan kunnen die niet van uw poep afblijven enzo, dat irriteert me wel. Dat vind ik, allez, die mentaliteit, daar irriteer ik mij wel aan. (Lore, Gemengd-ASO)

Uit dit citaat blijkt een belangrijk genderonderscheid: het is vooral het gedrag van de *jongens* dat de respondenten – en dan vooral de meisjes onder hen – aanklagen. We zien hier – in lijn met o.a. Kint en Stoop (1991, 237 – cf. *supra*) – een belangrijk verschil in beeldvorming naar gelang het geslacht van de respondent. Vrouwelijke respondenten halen vaker het storend seksueel getint gedrag van Marokkaanse jongens aan, terwijl mannelijke respondenten het meer hebben over het agressieve gedrag van Marokkaanse ‘vechtersbaasjes’. Ook dit gedrag

wordt geculturaliseerd: het wordt toegeschreven aan de (mannelijke) Marokkanen als groep en afgezet tegenover de eigen Belgische cultuur waarin dergelijk gedrag als abnormaal wordt omschreven. Woorden als brutaal, onopgevoed en agressief worden hierbij gehanteerd.

De verschillende opposities die door dergelijke alterisering ontstaan zijn dus cruciaal voor betekenisgeving – zowel aan de eigen als aan de andere groep. Betekenis ontstaat enkel door het maken van een onderscheid, en is dus relationeel: het is het verschil dat de betekenis draagt. Dit verschil wordt overigens vaak in binaire opposities uitgedrukt, waardoor de complexiteit van de sociale wereld gereduceerd en gesimplificeerd wordt in een rigide tweedelige structuur (Hall 1997, 234-235). De belangrijkste grenzen die hierin door de respondenten getrokken werden om de moslim als Marokkaan te omschrijven kunnen we als volgt weergeven: bruine huidskleur – witte huidskleur; dezelfde kledingstijl – verschillende kledingstijlen; storend gedrag van Marokkaanse jongens – normaal gedrag van Belgische jongeren; collectieve cultuur – individualistische cultuur. Het is opmerkelijk hoe dit laatste element ‘collectieve cultuur’ – hoewel de meeste respondenten hier ook positieve aspecten van aanhalen – toch sterk gealteriseerd wordt. De groepsmentaliteit van de Marokkanen lijkt een soort van bedreiging in te houden voor ‘het Belgische individu’, dat niet op een dergelijke groep achter zich zou kunnen rekenen.

Marokkanen dat is zo echt een hechte groep. Die zullen elkaar niet verraden, die zullen elkaar verdedigen tot op de laatste moment, en ik denk dat Belgen dat niet doen, die zijn daar niet zo voor. Die verdedigen liever hun eigen, dan een hele groep te gaan verdedigen als ze weten dat die iets misdaan hebben. Ik denk dat Marokkanen zo in elkaar zitten, dat ze elkaar moeten verdedigen zodat ze gewoon een hechte groep blijven. En wij nemen het liever op voor iemand die niets misdaan heeft dan voor iemand die wel iets gedaan heeft.

En wat vindt ge daar dan van?

Ik vind onze theorie eigenlijk beter. Want ge kunt die niet heel uw leven blijven verdedigen, want dan komt ge zelf in de problemen. Zo denk ik. (Sofie, Gemengd-BSO-G)

Bovendien valt het op dat de nadruk op het bedreigende aspect van deze groepsmentaliteit sterker wordt gelegd door de respondenten uit de twee BSO-klassen dan door de jongeren uit de ASO-klassen. Een mogelijke verklaring hiervoor zouden we onder andere kunnen vinden bij de verschillende etnische compositie van de school. De speelplaatsen van de BSO- en TSO-school worden immers gekarakteriseerd door een grotere aanwezigheid van etnische minderheden dan die van de ASO-scholen. Sommige leerlingen uit deze klassen geven aan dat deze aanwezigheid – gecombineerd met het “samenhokken van Marokkanen” en hun agressieve gedrag – niet enkel een fysieke bedreiging inhoudt, maar hen eveneens het gevoel geeft een vreemde in eigen klas, op eigen speelplaats, en in eigen land te zijn.

5.3 De moslim als religieuze Andere

Het consequent hanteren van de term ‘de Belgen’ om de wij-categorie aan te duiden (cf. *supra*) verwijst eveneens impliciet naar het feit dat het begrip christenen bij de respondenten minder populair was. De enkele keren wanneer dit concept wel werd gebruikt, was het overigens snel duidelijk dat men deze categorie met ‘de Belgen’ associeerde: de christenen werden afgezet tegenover de vreemdelingen, zij waarvoor België “hun thuis niet is”. Een mogelijke reden waarom de respondenten bij de vraag naar hun beeld van moslims niet naar zichzelf verwijzen met de term christenen kunnen we vinden in een argument van Roosens dat we eerder aanhaalden. Hij stelt namelijk dat de christelijke kerken steeds meer van hun capaciteit verliezen om sociale identiteit te verlenen. Dit verklaart volgens Roosens (1998, 33-34) onder meer de huidige wederopstanding van de etnische identiteit. Uit het discours van de respondenten zelf blijkt ook dat zij godsdienst niet meer als voornaamste identificatiebron beschouwen – al kan deze areligiositeit dan weer beschouwd worden als een kernelement van hun etnische identiteit. Hierin schuilt de belangrijkste alterisering van ‘de moslim als religieuze Andere’ door de leerlingen. Volgens hen zijn de Belgen de fase van sterke godsdienstbeleving voorbij, terwijl de moslims er nog volop in zitten.

Ik denk dat zij vooral denken in functie van hun geloof ook. Ofwel ethische vragen, ofwel morele vragen, of hoe zij in het leven staan, dan grijpen zij dikwijls terug naar die Koran als leidraad. (Raf, Gemengd-ASO)

Al lijken moslims zich vandaag binnen Europa “meer in de richting van de Belgen” te bewegen en “moderner” te worden, ze blijven “achterstaan” op de Belgen in deze evolutie. De respondenten hemelen de westerse cultuur op en beschouwen haar als superieur. De islam wordt op die manier als culturele Andere geabnormaliseerd (zie ook Phalet 2003, 159). De Belgen identificeren zich met de grote idealen van de westerse beschaving en stellen de islam hier lijnrecht tegenover. Men schrijft de moslims als homogene groep zodoende een bepaalde achterstand toe wat deze beschaving betreft.

De idealen en ideeën van islam zijn voor onze wereld, allez voor de westerse landen dan, een beetje nog niet genoeg ontwikkeld. (Sara, Wit-ASO)

Ge ziet die niet. Als wij hier zouden rondlopen met een boerka, is dat goed? Ik vind dat middeleeuws, ik vind dat wel ja. Hoe dat die leven, dat is middeleeuws. (Wannes, Gemengd-BSO-W)

In het discours van de respondenten lijkt de nadruk te liggen op de verschillende conflicten die de aanwezigheid van moslims in ‘onze’ maatschappij met zich meebrengen. Vooral het beeld over de rol van de vrouw en de neiging tot extremisme – en terrorisme – dat de islam met zich zou meebrengen, hoort in

‘hun land’ niet thuis. Het past er niet. Het is een ‘achtergestelde’, ‘abnormale’ cultuur. Ook hier speelt het mechanisme van de primordiale autochtonie een bijzonder grote rol. De respondenten lijken zich als het ware te beschouwen als de erfgenamen van de oorspronkelijke bewoners van dit land: de moslims zijn hier komen wonen, en hebben dus – op basis van hun ‘vreemde’ afkomst – minder rechten om te bepalen wat normaal is in de Belgische maatschappij. Het belang van macht is hier erg duidelijk. De respondenten hebben via deze verwijzing naar het proces van de primordiale autochtonie een bepaalde symbolische macht om met behulp van dit principe een groep mensen uit te sluiten (Bourdieu 1989). Ze hebben de macht om het verschil te markeren tussen wij en zij, om te classificeren. Zij zijn als Belgen immers de dominante groep in de samenleving. Zij hanteren ‘hun Belgische’ referentiekader om bepaalde kenmerken aan te duiden als anders en abnormaal, als afwijkend van de norm.

De verschillende grenzen ten slotte die tussen Belgen en moslims als religieuze Andere aangehaald werden, zijn: gelovig – geëvolueerd; extremisme – geëvolueerd; achtergestelde godsdienst – westerse idealen; vrouw is onderdanig – vrouw is gelijk aan man. De respondenten geven bovendien aan dat moslims zelf de eerste oppositie eerder als ‘gelovig – ongelovig’ zien, en dergelijke ongelovige houding als minderwaardig beschouwen.

Zij zeggen altijd dat wij geen goede gelovige zijn, omdat zij meer met hun godsdienst bezig zijn dan wij. Ik denk, als ge met uw godsdienst bezig zijt, moet ge niet naar de kerk gaan ofzo. Ik denk als gij gewoon voor uw eigen uitmaakt van ‘ik ben katholiek, en ik leef voor mijn godsdienst’, maar ge gaat niet naar de kerk, ge kunt ook gewoon ‘s avonds een schietgebedje doen. Ge kunt voor uw eten in uw eigen ook gewoon een gebedje doen, dat kunt ge, dat moet ge niet altijd tonen dus. Zij denken dat ze gewoon veel beter gelovig zijn dan iemand anders. Wat in mijn ogen niet kan.

Hoe bedoelt ge?

Ze mogen niet denken dat hun godsdienst beter is, omdat ze hun godsdienst beter beoefenen dan iemand anders, want iemand anders kan het gewoon voor zichzelf houden en er minder voor uitkomen. (Emilie, Gemengd-BSO-G)

6. Wij en zij in een multiculturele samenleving

Tot slot wensen we nog even terug te kijken op de maatschappelijke spanningen die we in de inleiding van dit artikel hebben geschetst. We gaven hierin aan dat onze maatschappij vandaag gekenmerkt wordt door conflicten die bijna automatisch in het perspectief van ‘wij’ tegen ‘de (islamitische) allochtoon’ gesitueerd worden. Ook onze respondenten gaven in hun discours aan dat we in België veraf lijken te staan van een ideale multiculturele maatschappij. Over het

algemeen zien ze de Belgische samenleving als vrij conflictueus. Sommigen zien racisme en discriminatie als resultaat van dergelijke conflicten tussen wij en zij; sommigen stellen dat integratie en aanpassing reeds veel conflicten zou kunnen voorkomen.

6.1 Racisme en discriminatie

Hoe zien de respondenten het ontstaan van racisme en discriminatie in de Belgische maatschappij? Waarop zijn de conflicten tussen wij en zij in het samenleven gebaseerd? Naargelang de oorzaken die de respondenten aangaven voor de spanningen tussen moslims en niet-moslims, kunnen we hen grofweg opdelen in twee groepen. Een eerste groep respondenten schrijft racisme en discriminatie toe aan bepaalde kenmerken die eigen zouden zijn aan ‘de Marokkanen’. Zij baseren zich hier naar eigen zeggen voornamelijk op hun eigen ervaringen met storend en crimineel gedrag en geven dergelijk gedrag als reden waarom zijzelf soms minder verdraagzaam zijn. Kristof (Gemengd-BSO-W) bijvoorbeeld beschrijft het leven in zijn wijk – die hij aanduidt als “een moslimbuurt” – als “soms heel ondraaglijk”: “Bellen worden constant afgefikt enzo, en nog vanalles, allemaal zo van die dingen. Ja, na een tijd wordt dat gewoon teveel, en gaat ge gewoon minder goed die mensen kunnen aanvaarden”. Het gedrag van ‘de Marokkanen’ – dat hij culturaliseert en aan de groep toeschrijft – is volgens hem dus de oorzaak voor zijn (naar eigen zeggen) negatieve houding tegenover Marokkanen.

Een tweede groep respondenten situeert racistisch gedachtegoed buiten de eigen leefwereld, maar geeft wel aan dat negatieve ervaringen met het gedrag van Marokkanen een bron van conflict voor anderen kunnen zijn. Zo stelt Lore (Gemengd-ASO): “Als ge vaak dingen meemaakt, zo als ge vaak lastig gevallen wordt ofzo, dan gaat ge sneller racistischere gedachten krijgen. Ik neem dat die mensen ook niet echt kwalijk, omdat die niet beter weten, dan dat ze doen”. Lore verwijst met ‘die mensen’ naar zij die volgens haar daadwerkelijk negatieve ervaringen met Marokkanen hebben en rekent zichzelf daar dus niet bij. Nochtans gaf ook zij aan zich regelmatig te storen aan het opdringerige en agressieve gedrag van Marokkaanse jongens – bijvoorbeeld op fuiven. Dit is een opmerkelijk gegeven in de interviews: de respondenten uit de tweede groep spreken over racisme als iets wat wel degelijk deel uitmaakt van de maatschappij, iets wat ze eveneens te zien krijgen in hun leefwereld, maar ook als iets waar ze zelf eigenlijk buiten staan. Sommigen verwezen zelfs expliciet naar leerlingen uit de twee BSO-scholen in dit onderzoek als zijnde de meer racistische jongeren – voornamelijk naar de school van klas Gemengd-BSO-W. De belangrijkste redenen die aangehaald werden waarom deze leerlingen racistischer zouden zijn dan hen waren “het zijn jongeren afkomstig uit een lager sociaal milieu”, en “die les volgen in een school waar nu eenmaal veel Marokkanen zitten”. Er wordt hier door deze respondenten dus over racisme gesproken als iets wat enkel de Ander aangaat. De Ander

is in deze context de sociaaleconomisch uitgeslotene. Ook het gegeven dat er op deze school veel Marokkanen zitten, zou dus volgens hen een reden kunnen zijn waarom er meer racisten school lopen.

Dezelfde reden wordt door deze groep vervolgens aangehaald als tweede algemene verklaring voor het feit dat er in Mechelen zoveel racisten zouden wonen: alleen al de aanwezigheid van een groot aantal etnische minderheden in Mechelen zou er voor zorgen dat er meer conflicten ontstaan in het samenleven. En door dergelijke conflicten “gaan mensen racistisch denken, en stemmen ze dus op het Vlaams Belang” (Erica, Gemengd-ASO). Deze respondenten zien het ontstaan van racisme in deze context als een soort van ‘actie-reactie’-proces, waaruit het moeilijk lijkt te ontsnappen. Racisme is volgens hen een gebeuren “langs beide kanten” (Lore, Gemengd-ASO): het voortdurend heen en weer ‘creëren’ en ‘aanwakkeren’ van een bepaalde beeldvorming. Zij beschrijven deze evolutie als volgt: Er is een probleem met een kleine groep Marokkaanse jongens die vaak de rust verstoren; ‘de Belgen’ gaan – wanneer ze hiermee in aanraking komen – een negatieve houding tegenover deze Marokkanen aannemen; hierdoor gaan ze op het Vlaams Belang stemmen; vervolgens is het moeilijk voor ‘de Marokkanen’ “om een positief beeld van de Belgen te hebben, als ge weet dat één derde van de bevolking tegen u is” (Lore, Gemengd-ASO).

Dat zijn eigenlijk allemaal acties en reacties vind ik. Want zij, de migranten enzo, voelen zich ongewenst, en daardoor gaan die zich zo wat opstandiger opstellen, omdat ze zo bij iedereen denken van ‘zie, die bekijken mij vies enzo’. En dan beginnen die zelf eigenlijk al te reageren hoe dat zij dat denken. En dan denken wij ‘zie, die migranten, ze denken weer dat ze het zijn en ze vallen ons weer lastig, en die gaan ons bestelen’, zo van die dingen. Dus, dat is wel erg, want dat is gewoon dat ze denken dat ze ongewenst zijn, en dan beginnen ze zo te doen, en dan is het van ‘ziet ge het wel, waarom zijn jullie hier’, en... (Erica, Gemengd-ASO)

Dit proces van ‘actie-reactie’ dat deze respondenten beschrijven lijkt sterk op een soort van ‘aanpassen aan elkaars verwachtingen’. Of beter: ‘het vooronderstellen van bepaalde vooroordelen langs beide zijden’. Raf stelt het als volgt:

Door de vooroordelen die er nu al gevestigd zijn door andere jongeren en door andere niet-moslims, worden zij alleen nog maar meer aangevallen daarop en zullen zij zich waarschijnlijk als verdedigingsmechanisme daartegen verzetten en ook zo gaan worden. Dat is natuurlijk heel verkeerd van hun, en verkeerd van ons om vooroordelen te hebben. We zouden gewoon moeten kunnen beginnen met een nieuwe lei, maar dat is nu onmogelijk dus ja, laten we er het beste van maken. (Raf, Gemengd-ASO)

De wij-zij dialectiek wordt door Raf zeer expliciet beschreven als een proces van ‘aanvallen en verdedigen’. De Andere wordt hier beschreven als degene die wordt aangevallen aan de hand van de heersende vooroordelen en zich vervol-

gens dient te verdedigen. Dit lijkt heel anders dan het discours van de eerste groep respondenten, die zich duidelijk erg bedreigd voelden en genoodzaakt om zelf in de verdediging te gaan.

Hoe kunnen we volgens de respondenten nu uit deze vicieuze cirkel van racisme geraken? Zullen we in de toekomst in deze impasse blijven steken – zal racisme altijd blijven bestaan? – of zien de leerlingen een oplossing om dergelijke conflicten te vermijden? Een aantal onder hen ziet het vrij somber in. Zo stelt Kristof (Gemengd-BSO-W) dat hij vermoedt “dat het niet zo lang meer gaat duren vooraleer het hier oorlog is tussen de buitenlanders en de Belgen. En dan zijn de Belgen in de minderheid hè”. Het racisme zal volgens hem dus blijven escaleren, tot de bom barst. Ook sommige andere leerlingen – zij die eerder al de rol van het Vlaams Belang aanhaalden – zien eveneens het racisme nog niet meteen van de Belgische scène verdwijnen. Zij zien de almaar groter wordende aanhang van het Vlaams Belang als voornaamste oorzaak hiervoor: “Die worden groter, dus worden ze meer op tv getoond, ze hebben meer geld. Eigenlijk maken die gewoon problemen erger, terwijl dat dat helemaal niet nodig is” (Mathijs, Gemengd-ASO). We zitten volgens de respondenten dus vast in deze vicieuze cirkel van actie en reactie: zolang sommige Marokkaanse jongens zich agressief blijven gedragen gaan er mensen op het Vlaams Belang stemmen, en zolang er mensen op het Vlaams Belang stemmen gaan Marokkanen zich niet echt positief tegenover de Belgen gedragen; “dat vloeit allemaal voort uit elkaar” – aldus Erica (Gemengd-ASO).

6.2 Integratie

Eén van de belangrijkste oplossingen om racisme te vermijden ligt volgens veel respondenten in integratie. Ondanks het feit dat enkele respondenten aangeven dat aanpassing van beide kanten moet komen, stellen de meeste leerlingen dat het vooral de taak van de moslim is om zich te integreren. Zo stelt Sofie (Gemengd-BSO-G) dat racisme vermeden kan worden als “ze allemaal wat meer normaal zouden doen, dan zouden er toch al minder problemen zijn. Met racisme enzo. Want ze denken niet alleen aan hun eigen dan, ze denken ook aan de andere bevolking dat hier nog rondloopt” (Sofie, Gemengd-BSO-G). Hieruit blijkt duidelijk de visie van het homogeneïsme die Blommaert en Verschuere (1992) aanduiden als kenmerkend voor de multiculturele samenleving: het ideaalbeeld in deze opvatting is een harmonieuze samenleving, waarin cultuurverschillen als gevaarlijk worden gezien, en dus moeten worden geëlimineerd. De maatschappij moet zo homogeen mogelijk worden, opdat wij en zij zonder conflicten zouden kunnen samenleven.

Wat houdt dat ‘normaal doen’ voor de respondenten nu concreet in? Wat moeten de moslims veranderen, waaraan moeten ze zich aanpassen, opdat hun gedrag

als normaal beschouwd zou worden. Met andere woorden: wat verstaan de respondenten onder integratie?

Bij de integratie van ‘de moslim als Marokkaan’ is het vooral het storend – ‘respectloos’ – gedrag dat volgens de respondenten een belangrijke rol speelt. Wil de Marokkaan kunnen functioneren in de maatschappij, dan moet hij eerst en vooral ‘gewoon’ doen, ‘normaal, zoals ons’. Opnieuw fungeren de Belgen in ‘hun’ land als de norm voor normaal gedrag. De respondenten gaan er bovendien van uit dat de Belgen als groep over het algemeen deze norm wel respecteren, in tegenstelling tot de Marokkanen. De kenmerken van de Belgische culturele eigenheid – doorgaans omschreven als ‘normaal doen’, “gewoon naar school gaan, gewoon werken, gewoon meedraaien, gewoon leven, net als wij” – vormen hierbij dus een soort van model waaraan anderen zich moeten aanpassen. Hier blijkt overigens duidelijk hoe het proces van identiteitsconstructie aan de hand van de ‘Constitutive Other’ in zijn werk kan gaan: de Belgische culturele eigenheid wordt in de interviews steeds beschreven in functie van de specifieke kenmerken die men aan de Ander toewijst – en die men als verschillend ziet van de eigen groep. Het uiteenzetten van wat die eigen cultuur dan precies inhoudt, ligt immers veel moeilijker voor zo goed als alle respondenten.

Ook bij de integratie van ‘de moslim als religieuze Ander’ leggen onze respondenten de toegeving voornamelijk aan de zijde van de moslim: ‘zij’ dienen zich aan te passen aan ‘ons’, en niet omgekeerd. De moslim dient ‘onze’ wetten te respecteren. Het is opvallend hoe de respondenten zich dergelijke elementen uit het Belgische rechtssysteem toe-eigenen. “De wetten behoren ons toe”. Ze lijken deel uit te maken van de Belgische cultuur.

Zoals gesteld is het beeld dat door onze respondenten geschetst wordt van het samenleven met de Andere vrij grimmig. Een vicieuze cirkel van actie en reactie zorgt ervoor dat het almaar moeilijker wordt het samenleven tussen ‘wij’ en ‘zij’ op een harmonieuze wijze in te richten. Het ideaalbeeld van de ‘multiculturele samenleving’ – waarin ‘wij’ en ‘zij’ zonder conflicten samenleven – is volgens de meesten nochtans wel een na te streven goed. Enkele respondenten geven aan dat het – om dit ideaalbeeld te bereiken – de taak van beide groepen is om “wat meer begrip voor elkaar te tonen”. Op die manier zou het “allemaal wat meer gelijk moeten worden”. Hieruit blijkt duidelijk de homogeneïstische visie van deze respondenten: cultuurverschillen moeten teniet gedaan worden, want zij zijn de oorzaak van de verschillende conflicten in de samenleving. De meeste leerlingen zien in dit ‘gelijker worden’ echter vooral een rol voor de moslim weggelegd – zoals we zonet al aangaven: zij dienen te assimileren. De eigen Belgische cultuur is de norm, en dus superieur. Indien de moslim – de ‘vreemdeling’ – zich hier niet aan aanpast, wordt hij beschouwd als problematisch: zijn vreemdheid is dan immers een hindernis in het bereiken van het ideaal van de homogene maatschappij.

7. Enkele kritische beschouwingen

In ons onderzoek naar de beeldvorming over moslims hebben we een beeld geschetst van de manier waarop niet-islamitische jongeren van Belgische origine moslims een plaats geven in de huidige Belgische samenleving. Het werd al snel duidelijk dat onze respondenten uit Mechelen de aanwezigheid van moslims in 'hun' maatschappij allerminst zonder problemen zien. Zij brachten 'de moslim' in dit discours onder in verscheidene categorieën en hanteerden hierbij meermaals een mechanisme dat Roosens (1998) aanduidt met het concept primordiale autochtonie. Als zogenaamde eerstgekomenen – of gevestigden (Elias & Scotson 1965) – beschouwen de respondenten zich als 'echte' Belgen, met de bijbehorende zeggenschap over wat niet écht 'Belgisch' is. Op die manier roepen ze verschillende normen in het leven waarmee bepaalde kenmerken van het moslim-zijn als 'abnormaal' gedefinieerd kunnen worden. 'De moslim als Marokkaan' wordt voornamelijk gealteriseerd langs de lijnen van het deviant gedrag van jongens van Marokkaanse afkomst. 'De moslim als religieuze Andere' is dan weer een aanhanger van een 'achtergesteld' geloof, dat niet meteen thuishoort in een seculiere samenleving als 'de onze'. Als dominante blanke meerderheid bezitten deze jongeren een soort van symbolische macht (Bourdieu 1989) om minderheden in 'hun' samenleving als 'anders' en als obstakel voor het bereiken van een conflictloze Belgische samenleving te labelen. Integratie en aanpassing van moslims aan deze dominante blanke identiteit is volgens hen dan ook noodzakelijk om dit laatste ideaal te bereiken.

Aangezien dit onderzoek zich situeerde in het kader van een eindverhandeling, is het qua opzet relatief gezien eerder bescheiden. Voornamelijk een aantal methodologische beperkingen laten een uitgebreide analyse van de invloed van school- en klasklimaat, opleiding en geslacht op de beeldvorming over moslims niet toe. Slechts hier en daar formuleerden we enkele bedenkingen omtrent de invloed van deze variabelen. Het probleem dat aan de basis ligt van dergelijke beperking is het kleine aantal respondenten. Hoewel kwalitatief onderzoek van nature aangewezen is op een beperkt aantal respondenten, is er toch een aanzienlijk groter aantal nodig opdat we bepaalde causale mechanismen zouden kunnen detecteren. Niettegenstaande de onmogelijkheid in ons onderzoek om dergelijke causale uitspraken te doen, liggen onze resultaten in de lijn van hypothesen en resultaten uit eerder empirisch onderzoek. Bovendien gaf het kleine aantal respondenten ons de kans onze focus des te meer op de betekenisgeving van de respondenten te leggen. Het feit dat we aan de hand van dit kwalitatief onderzoek geen veralgemeenbare uitspraken kunnen doen, wordt gecompenseerd door een diepgaande analyse van de 15 interviews. Zo stoten we aan de hand van onze bevindingen op enkele belangrijke aspecten van het dagelijks (multicultureel samen)leven van enkele jonge niet-islamitische scholieren uit Mechelen, en hun verschillende blikken op 'de multiculturele situatie'. In de loop van de interviews werd bijvoorbeeld snel duidelijk dat de jongeren niet meteen bekommerd zijn

om de religieuze aspecten van het anders-zijn van moslims. Ook de terminologie die zij hanteren om moslims in de interviews aan te duiden, wijst op het feit dat ze voornamelijk belang hechten aan de etnische afkomst van moslims – en het gedrag dat ze met deze afkomst associëren. Onze onderzoeksvragen waren nog nooit eerder voorwerp van kwalitatief onderzoek in Mechelen. Het lijkt ons dan ook interessant om deze vragen, aan de hand van vergelijkbaar onderzoek en met een groter aantal respondenten, in andere Vlaamse steden onder de loep te nemen. Wordt de islam vandaag de dag, en in andere contexten, nog steeds voornamelijk gealteriseerd langs de grenzen van het storende gedrag van groepjes Marokkaanse jongens? Of is er drie jaar na datum van het onderzoek een verschuiving merkbaar in de grenzen die getrokken worden in deze beeldvorming? In het licht van het recent opflakkerende hoofddoekendebat, kunnen we ons de vraag stellen of religie vandaag geen meer prominente rol zou spelen in de beeldvorming over moslims bij onze groep respondenten. Bovendien is het niet ondenkbaar dat nieuwe Anderen ondertussen hun intrede deden. Uit ons onderzoek bleek immers dat mensen inderdaad verschillende Anderen in acht kunnen nemen bij het construeren van hun identiteit. We kunnen ons afvragen in hoeverre de Belgische culturele eenheid, die onze respondenten leken aan te nemen, vandaag – wanneer items rond de Vlaamse identiteit bijna wekelijks de media halen – niet gefragmenteerd zou worden door de subnationale Vlaamse identiteit en cultuur. Zouden deze jongeren zich nog steeds beschouwen als één cultureel Belgisch front met de Walen en Franstaligen ten aanzien van de andere culturen van minderheidsgroepen; of zouden ze de distinctie ook op subnationaal niveau maken? Bovendien, hoe verhouden zich deze verschillende invullingen van wij en zij? Dergelijke bijkomende vragen zijn interessant voor verder onderzoek. Ze vallen allemaal te situeren binnen het theoretisch kader dat we in dit artikel geschetst hebben: Hoe representeren wij de Ander? Het ontstaan van steeds nieuwe Anderen, die we afzetten tegenover een eigen identiteit, lijkt ervoor te zorgen dat het almaar moeilijker wordt het samenleven tussen wij en zij op een harmonieuze wijze in te richten. We hopen dat de resultaten uit dit onderzoek een bijdrage kunnen leveren aan de zoektocht naar een uitweg uit deze schijnbare impasse.

NOTEN

1. Dit artikel is gebaseerd op de licentiaatsthesis van de auteur. Met dank aan Rudi Laermans, Nadia Fadil, Marc Swyngedouw, Jogchum Vrieling en Noel Clycq.
2. In de interviews werden de leerlingen consequent enkel gevraagd naar het beeld van 'de moslim' en 'de islam'. Hiermee werd vermeden dat de associaties die de respondenten zelf maken te wijten zouden kunnen zijn aan begrippen die door de interviewer werden aangehaald.

REFERENTIES

- Barth, F. (1994), Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity, pp. 11-32 in C. Govers & H. Vermeulen (eds.), *The anthropology of ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Billiet, J., Carton, A. & Huys, R. (1990), *Onbekend of Onbemind? Een sociologisch onderzoek naar de houding van de Belgen tegenover de migranten*. Leuven: Sociologisch Onderzoeksinstituut.
- Blommaert, J. & Verschueren, J. (1992), *Het Belgische Migrantendebat. De pragmatiek van de abnormalisering*. Antwerpen: International Pragmatics Association v.z.w.
- Bourdieu, P. (1989), Social Space and Symbolic Power, *Sociological Theory*, 7(1), 14-25.
- Brah, A. (1996), Difference, diversity, differentiation, pp. 95-127 in *Cartographies of Diaspora: contesting identities*, London: Routledge.
- Cambré, B. & Waege, H. (2001), Kwalitatief onderzoek en dataverzameling door open interviews, pp. 315-342 in J. Billiet & H. Waege (eds.), *Een samenleving onderzocht. Methoden van sociaal-wetenschappelijk onderzoek*. Antwerpen: Standaard.
- Ceuppens, B. (2003), Allah-thons, Hassidim, Punks...: Autochtony discourses in Flanders, pp. 167-184 in B. Leunders & D. Helgen (eds.), *Whiter multiculturalism? A politics of discourse*. Leuven: Leuven University Press.
- Devillé, A. (2008), *Schuilen in de schaduw. Een sociologisch onderzoek naar de sociale constructie van verblijfsillegaliteit*. Leuven: Faculteit Sociale Wetenschappen (CeSO).
- Elias, N. & Scotson, J. (1965), *De Gevestigden en de Buitenstaanders: Een studie van de spanningen en machtsverhoudingen tussen twee arbeidersbuurten*. Utrecht: Het Spectrum.
- Esterberg, K.G. (2002), *Qualitative Methods in Social Research*. Massachusetts: McGraw-Hill Higher Education.
- Foblets, M.-C., Djait, B. & Pieters, K. (reds.) (2004), *Mietjes en macho's. Allochtone jeugd-delinquentie: Getuigenissen van autochtone en allochtone jongeren*. Leuven: Acco.
- Hall, S. (1992a), The question of cultural identity, in S. Hall, D. Held & McGrew (eds.), *Modernity and its Futures*. Londen: Polity Press / Open University.
- Hall, S. (1992b), The West and the Rest: Discourse and Power, pp. 276-332 in B. Gieben & S. Hall (eds.), *Formations of Modernity*. Cambridge and Oxford: Polity Press in association with Basil Blackwell and The Open University.
- Hall, S. (1996), Introduction: Who needs 'identity?', in P. Du Gay & S. Hall (eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Hall, S. (1997), The spectacle of the 'Other', pp. 223-290 in S. Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londen: Sage / Open University.
- Hertogen, J. (26.01.2006), Marokkanen maken Mechelen uniek. *De Tijd*, p. 10.
- Huntington, S. (1993), The clash of Civilisations?, *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49.
- Jenkins, R. (1996), *Social Identity*. Londen: Routledge.
- Kanmaz, M. (2003), Onze nationaliteit is onze godsdienst. Islam als 'identity marker' bij jonge Marokkaanse moslims in Gent, in E. Cornelis & M.-C. Foblets (eds.), *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren*. Leuven: Acco.

- Kint, E. & Stoop, R. (1991), *Beeldvorming van scholieren ten opzichte van migranten: een sociologisch onderzoek bij de Mechelse scholieren uit het vrije onderwijsnet*. Leuven: KUL. Faculteit Sociale Wetenschappen. Departement Sociologie.
- Kristeva, J. (1991), *De vreemdeling in onszelf*. Amsterdam: Contact.
- Maso, I. & Smaling, A. (1998), *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*. Amsterdam: Boom.
- Meuleman, B. & Billiet, J. (2003), De houding van Vlamingen tegenover 'oude' en 'nieuwe' allochtonen: diffuus of specifiek?, pp. 137-176 in APS, *Vlaanderen gepeild!* Brussel: Ministerie van de Vlaamse Gemeenschap.
- Modood, T. (1997), Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe, pp. 1-25 in T. Modood & P. Werbner (eds.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*. Londen and New York: Zed Books Ltd.
- Phalet, K. (2003), De constructie van etnisch-religieuze identiteit en alteriteit: beeldvorming en beleving van de Islam in Nederland, in E. Cornelis & M.-C. Foblets (eds.), *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren*. Leuven: Acco.
- Roosens, E. (1998), *Eigen grond eerst? Primordiale autochtonie. Dilemma van de multiculturele samenleving*. Leuven: Acco.
- Said, E.W. (1995 [1978]), *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. Londen: Penguin.
- Said, E.W. (2000), Arabs, Islam and the Dogmas of the West, in A.L. MacFie (ed.), *Orientalism: A Reader*. Caïro: The American University in Cairo Press.
- Swanborn, P.G. (1996), *Case-study's. Wat, wanneer en hoe?* Amsterdam / Meppel: Boom.
- Verkuyten, M. (1999), *Etnische identiteit. Theoretische en empirische benaderingen*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Wester, F. (1987), *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*. Muiderberg: Coutinho BV.