

Naar een onbegrensde verbeelding? Identiteits- en grensprocessen bij Belgisch-Marokkaanse moslimjongeren in Vlaanderen

*Imane Kostet*¹*

Samenvatting

Tegen de achtergrond van internationale conflicten en terroristische aanslagen ‘in naam van Allah’ worden moslims door sommigen gezien als een bedreiging voor onze samenleving. Tegelijkertijd wijst onderzoek uit dat de islam een belangrijke identiteitsvormende factor vormt voor vele moslimjongeren. Ondanks de stigmatisering blijven de islam en de ‘oemma’ cruciale emblemen in hun identiteitsvorming. In dit artikel bespreek ik hoe Marokkaans-Belgische moslimjongeren in Vlaanderen daarom grenzen trekken rond hun ‘moslimidentiteit’ om weerwerk te bieden aan stigmatisering. Aan de hand van veertien diepte-interviews schets ik hoe (1) ze trachten om grenzen tussen zichzelf en de dominante groepen te vervagen door nadruk te leggen op een moreel ‘universalisme’; (2) ze grenzen verengen door een onderscheid te maken tussen ‘echte’ en ‘hypocriete’ moslims; en (3) hoe ze hun identiteiten proberen te ‘herwaarderen’ door het vertonen van sociaal-wenselijk gedrag. Bovendien beschrijf ik hoe (4) sommige respondenten de ‘Belgische identiteit’ al dan niet opeisen.

Kernwoorden

symbolisch grenswerk, identiteitswerk, stigmatisering, moslimjongeren, islam

Inleiding

Onderzoek wijst uit dat vele ‘autochtone’ Vlamingen de aanwezigheid van moslims ervaren als een bedreiging voor onze samenleving. Tegelijkertijd geven verdere studies aan dat de religieuze identiteit ondanks die ‘vijandigheid’ steeds belangrijker wordt voor moslims. Meer dan voor hun ouders vormt de islam voor in Europa geboren moslimjongeren een ‘identiteitsvormende factor’, een centraal aspect in de identiteitsontwikkeling (Bail, 2008; Beaman, 2015; Kanmaz, 2002; Kivisto, 2014). Dat doet de vraag rijzen hoe die jongeren hun moslimidentiteit, die voor velen essentieel is, rijmen met een eerder negatieve beeldvorming.

* imane.kostet@uantwerpen.be

1 FWO-aspirant - Universiteit Antwerpen

Volgens Goffman (1974) verrichten individuen die geconfronteerd worden met gestigmatiseerde identiteiten actief ‘identiteitswerk’ om de perceptie van anderen positief te beïnvloeden. Ze ontwikkelen allerlei strategieën om hun identiteiten te zuiveren van stigmatisering. Daarnaast stelt Wimmer (2013) dat minderheidsgroepen gebruikmaken van verschillende vormen van ‘symbolisch grenswerk’ om hun (groeps) identiteit te herdefiniëren in positieve termen, bijvoorbeeld door actief te trachten bepalen wie tot de in- en wie tot de uitgroep behoort.

Grens- en identiteitsprocessen worden voornamelijk bestudeerd binnen de etnische studies (Barth, 1998; Lamont & Mizrachi, 2012; Wimmer, 2008), maar onderzoek naar religieus grenswerk bij Vlaamse moslimjongeren bleef lang schaars. Nochtans kan religie een belangrijke rol spelen in identitaire onderhandelingsprocessen. Onderzoek wijst bijvoorbeeld uit dat religieuze groepen actief gebruikmaken van morele waarden die ze als ‘religieus’ omschrijven om enerzijds de eigen identiteit te herwaarderen en anderzijds verbondenheid te zoeken met de meerderheidsgroep (Lamont & Mizrachi, 2012). Dit onderzoek tracht het inzicht in die rol van religie en religieuze kaders in identiteits- en grensprocessen bij Marokkaans-Belgische moslimjongeren in Vlaanderen te versterken. Aan de hand van veertien diepte-interviews werd het samenspel tussen externe categorisatie en actief identiteitswerk onderzocht. Ik ging na hoe Marokkaans-Belgische moslimjongeren hun (deel)identiteiten construeren en deconstrueren in een context van racisme, discriminatie en islamofobie.

Identiteit en symbolisch grenswerk

Identiteit is een relationeel concept. Het verwijst niet enkel naar specifieke kenmerken van een individu (lichamelijk, cultureel, religieus, sociaaleconomisch enz.), maar eveneens naar hoe het individu beïnvloed en gepercipieerd wordt door zichzelf en de sociale omgeving (Burke, 2003; McCall, 2003). Identiteit is in die zin de betekenis die zowel het individu zelf als significante anderen toekennen aan verschillende rollen (Burke, 2003; Deschamps, 2010; Jenkins, 1996; Killian & Johnson, 2006).

Ook sociale groepsidentiteiten komen tot stand door een sociaal proces van differentiatie en sluiting (Lamont & Mizrachi, 2012). Sociale groepen worden niet alleen afgebakend op basis van gelijkenissen, maar eveneens door het definiëren van verschillen met andere groepen (Jenkins, 1996). Het uitgangspunt in dit onderzoek is dat groepen worden geconstrueerd en gereconstrueerd door het bepalen en verschuiven van symbolische grenzen. Groepen zijn geen intrinsiek afgebakende entiteiten noch zijn ze onveranderlijk. Sociale groepen, waaronder etnische, culturele en religieuze groepen, worden gevormd door middel van symbolisch grenswerk (Barth, 1994, 1998; Wimmer, 2008).

Die grenswerkbenadering gaat terug tot in de vroege sociologie. Max Weber bekritiseerde de primordialistische benadering van etnische groepen en verklaarde groepsvorming aan de hand van de monopolisering van economische middelen, politieke macht en status. Meer recent gaf Pierre Bourdieu aan dat groepen gebruikmaken van cultuur om zich van elkaar te onderscheiden. Dominante groepen handelen

zodanig strategisch dat ze hun eigen cultuur als 'norm' vooropstellen. Vervolgens gebruiken ze die cultuur om zichzelf te onderscheiden (distinctie) van andere groepen (Lamont & Molnár, 2002). Barth (1998) introduceerde de grenswerkmetafoor in de sociale wetenschappen door een constructivistische of interactionele benadering op etniciteit centraal te stellen. De nadruk in onderzoek naar etnische groepen moest volgens hem niet liggen op het terrein van intrinsieke culturele kenmerken en verschillen, maar op de maatschappelijke context, de noodzaak tot het markeren van groeps grenzen en de handhaving daarvan. Etnische groepen ontstaan doordat sociale actoren symbolische grenzen construeren op basis van onder andere taal, levensstijl, collectieve waarden en normen (zogenaamde '*boundary markers*'). Groepsconstructie vergt volgens de grenswerkbenadering dus actief werk (Barth, 1994; de Koning, 2008; Wimmer, 2013).

Door de nadruk op de actieve constructie van symbolische grenzen, biedt die benadering ruimte voor onderzoek naar '*agency*', het individuele actorschap of het vermogen om - weliswaar gelimiteerd binnen een sociale context - structuren te reproduceren of te veranderen (Archer, 2002). Mensen reageren zowel individueel als collectief op bestaande grenzen door ze te verschuiven, vervagen, versterken of bestendigen. Desondanks mag de menselijke agency niet overschat worden. Identiteit wordt niet à la carte samengesteld. Vaak wordt onze identiteit sterk beïnvloed door hoe anderen ons groeperen (Jenkins, 1996; Kanmaz, 2002; Killian & Johnson, 2006; Verhaeghe, 2012; Wimmer, 2013). Agency is in dat opzicht ook begrensd bij kwetsbare groepen die geconfronteerd worden met hardnekkige stigmatisering (Killian & Johnson, 2006).

We kunnen een onderscheid maken tussen symbolische en sociale grenzen. Symbolische grenzen zijn niet alleen affectief maar ook cognitief en categoriseren mensen, praktijken, tijd en ruimte. Identificatie (bv. ik ben een Vlaming) veronderstelt een categorische grens (nl. de niet-Vlamingen). Sociale grenzen daarentegen zijn geïnstitutionaliseerde vormen van sociale verschillen. Symbolische grenzen kunnen zich zodanig verharderen dat ze collectief gedragen worden en sociaal, juridisch, politiek en sociologisch ingebed geraken. Grenswerk heeft bovendien zowel een categorische als een gedragsdimensie. Grenzen - of ze nu symbolisch of sociaal zijn - zijn niet enkel cognitief maar hebben ook een handelingsaspect. Een individu kan de wereld onderverdelen in een 'wij' versus 'zij' (cognitief) en op basis daarvan op een gedifferentieerde manier met beide groepen omgaan (handeling). Dat zien we bijvoorbeeld wanneer een individu zich positief opstelt tegenover de ingroep maar zich distantieert van de uitgroep (Lamont & Molnár, 2002; Van Kerckem, 2014; Wimmer, 2013).

De grenswerkbenadering wil niet zeggen dat de wereld bestaat uit sterk afgebakende groepen. Grenzen kunnen vaag en onduidelijk zijn (Wimmer, 2013). Daar waar heldere, duidelijke grenzen ('*bright boundaries*') weinig tot geen twijfel veroorzaken over wie tot de ingroep en wie tot de uitgroep behoort, zijn onduidelijke grenzen ('*blurred boundaries*') doorlaatbaar (Alba, 2005). Cultuursociologisch onderzoek naar symbolisch grenswerk concentreert zich op hoe die grenzen veranderen naargelang de maatschappelijke context (Lamont & Molnár, 2002).

Stigmatisering en identiteitswerk

Inzicht in stigmatiseringsprocessen is essentieel om te begrijpen hoe individuen geconfronteerd worden met ongunstige categorisaties en waarom ze symbolische grenzen proberen te verschuiven. Goffman (1974) spreekt van *'spoiled identities'* of 'gestigmatiseerde identiteiten'. Hij definieert een stigma als een: *"phenomenon whereby an individual with an attribute which is deeply discredited by his/her society is rejected as a result of the attribute. Stigma is a process by which the reaction of others spoils normal identity"* (Manzoor & Ganie, 2015, p. 171). Gestigmatiseerde identiteiten, individueel of collectief, worden geconfronteerd met negatieve stereotypen die ze zelf afwijzen. Er is in dat geval sprake van een discrepantie tussen hun 'virtuele' sociale identiteit, de perceptie van de identiteit, en de 'feitelijke' sociale identiteit. Mensen met gestigmatiseerde identiteiten willen die discrepantie reduceren en virtueel 'normaal' zijn, aanvaard worden.

Stigmatisering heeft zowel op korte als lange termijn schadelijke psychologische gevolgen, zoals het ondermijnen van iemands zelfvertrouwen en ambities (Clycq, 2015). Om dat te voorkomen, ontwikkelen individuen en groepen, al dan niet bewust, verschillende strategieën en copingmechanismen om met die stigma's om te gaan (McCall, 2003). Hoe we worden gepercipieerd door de externe wereld is immers minstens zo belangrijk als hoe we onszelf percipiëren. Incoherentie tussen het zelfconcept en de externe toeschrijving wordt vaak gereduceerd door middel van identiteitswerk (Killian & Johnson, 2006).

Identiteitswerk wordt gedefinieerd als: *"the range of activities individuals engage in to create, present, and sustain personal identities that are congruent with and supportive of the self-concept"* (Snow & Anderson, 1987, p. 1348). McCall (2003) maakt een onderscheid tussen proactief en reactief identiteitswerk. Door middel van proactief identiteitswerk wordt 'geanticipeerd' op rolverwachtingen. Wanneer iemand in een universiteits aula zit, gedraagt hij zich als student en niet als voetballer of muzikant. Door middel van proactief identiteitswerk kiezen mensen (bewust of onbewust) als het ware welke 'identiteitsrollen' op welk moment worden ingezet. Goffman (1959) spreekt analoog over 'zelfpresentatie' of *'impression management'*. Reactief identiteitswerk verwijst naar het identitaire onderhandelingsproces dat individuen met elkaar aangaan. In tegenstelling tot proactief identiteitswerk wordt men hier uitdrukkelijk geconfronteerd met de perceptie die anderen hebben (bv. in de vorm van een stereotype, vooroordeel, seksistische of racistische uitspraak) en reageert men hierop.

Individen en groepen kunnen bovendien symbolische grenzen verschuiven om weerwerk te bieden aan stigmatisering. Grenzen die bepalen wie tot de in- en wie tot de uitgroep behoort, kunnen bijvoorbeeld verengd (*'contraction'*) worden door zich te distantiëren van een toegeschreven gestigmatiseerde categorie (Wimmer, 2013). Killian en Johnson (2006) tonen in hun onderzoek naar identiteitswerk bijvoorbeeld aan dat vrouwen met een migratieachtergrond als reactie op sociale uitsluiting in Frankrijk zichzelf onderscheiden van andere migranten die ze als 'minder aangepast' categorise-

ren. Ze benadrukken dat ze een ‘andere mentaliteit’ hebben dan migranten die onder andere geen werk hebben. Een andere manier om met stigmatisering om te gaan, is het uitbreiden (‘*expansion*’) van grenzen zodat de groep inclusiever wordt. Onderzoek van Lamont en Bail (in Wimmer, 2013) wijst bijvoorbeeld uit dat minderheidsgroepen grenzen trachten uit te breiden door de strategie van ‘universalisering’ toe te passen. Die groepen benadrukken algemene morele waarden om etnische en klassegrenzen te verschuiven naar een ruimere grens tussen ‘menselijke’ en ‘onmenselijke’ individuen.

Data en methoden

Ik nam veertien diepte-interviews af bij Marokkaans-Belgische moslimjongeren in Vlaanderen. Die jongeren werden bereikt via een oproep op sociale media, zelforganisaties die werken met moslimjongeren en een beperkte sneeuwbalrekrutering.

Tabel 1. Beschrijving respondenten

Fictieve naam	M/V/X	Leef-tijd	Hoogst behaald diploma	Beroep/studie	Moedertaal
Noor	V	20	Secundair (TSO)	Studente islamleerkracht	Marokkaans-Arabisch
Nasser	M	23	Secundair (TSO)	Student logistiek	Marokkaans-Arabisch
Asma	V	23	Bachelor Sociaal Werk	Werkzoekend	Marokkaans-Arabisch
Ilyas	M	18	Secundair (TSO)	Werkzoekend	Tamazight
Yusra	V	23	Bachelor communicatiewet.	Studente communicatiewet.	Spaans
Ilhame	V	22	Secundair (TSO)	Studente Grafische Vormgeving	Marokkaans-Arabisch
Adam	M	25	Secundair (BSO)	Werkzoekend	Tamazight
Leila	V	23	Bachelor Sociaal Werk	Sociaal assistente	Tamazight
Maysa	V	18	Lager secundair (TSO)	Studente hoger secundair (TSO)	Marokkaans-Arabisch
Yasmien	V	20	Secundair (TSO)	Studente Arabistiek	Marokkaans-Arabisch
Samy	M	22	Bachelor Sociaal Werk	Student bedrijfskunde	Tamazight
Wissam	V	25	Secundair (BSO)	Werkzoekend	Marokkaans-Arabisch
Yusri	M	18	Lager secundair (TSO)	Student hoger secundair (TSO)	Marokkaans-Arabisch
Nessim	M	22	Secundair (BSO)	Werkzoekend	Tamazight

Dertien van de veertien respondenten definiëren zichzelf als gelovige moslim. Leila² is niet gelovig maar wel gesocialiseerd in een gelovig moslimgezin. De islam maakt deel uit van haar culturele identiteit. Yusra is geboren in een niet-gelovig gezin maar bekeerde zich op jongvolwassen leeftijd tot de islam. De geselecteerde jongeren zijn allen van de ‘tweede’ of ‘derde generatie’.

Ik maakte gebruik van semigestructureerde diepte-interviews. Die dataverzamelingstechniek geeft respondenten immers de ruimte om zichzelf en anderen in eigen woorden en uitgebreid te definiëren (Lamont, 1992). Drie hoofthema's stonden centraal: (1) de religie- en identiteitsbeleving van de respondenten, (2) de verbeelding van de eigen religieuze gemeenschap en (3) de manier waarop ze met uitsluiting omgaan.

Aangezien na de eerste twee interviews duidelijk werd dat de respondenten moeite hadden om openlijk te praten over hun oordeel ten aanzien van andere groepen, maakte ik voor de overige twaalf interviews deels gebruik van twee methoden uit de methodiekendoos ‘Jongeren, Gender, Islam’ van de vormingsinstelling Motief vzw.³ Die methoden worden niet standaard gebruikt in wetenschappelijk onderzoek naar grenswerk, maar boden me desalniettemin de kans om op een laagdrempelige en onbevooroordeelde wijze in gesprek te gaan over religiebeleving en identiteitsontwikke-

2 De namen in dit artikel zijn fictief.

3 ‘Licht & Duisternis’ is een vormingsmethode waarbij een affiche wordt gebruikt met een witte, cirkelvormige kern die steeds donkerder wordt. De witte kern heb ik zelf geformuleerd als ‘dicht bij God staan’ of een ‘goede moslim zijn’, hoe donkerder de cirkel, hoe verder van God of ‘op het slechte pad’. De respondenten kregen kaartjes met verschillende praktijken en werden gevraagd of ze een persoon die de betreffende praktijk verricht als een goede moslim beschouwen (kern) of niet (duisternis). De respondenten konden uiteraard ook kaartjes tussenin situeren (de afstand tot de kern kon zelf bepaald worden) of buiten de grenzen van het ‘moslim-zijn’. Aan het einde van de oefening gingen we in gesprek over de rangorde die ze gaven aan verschillende praktijken. Voorbeelden van praktijken zijn ‘trouwen met een andersgelovige’, ‘seks voor het huwelijk’, ‘niet vasten tijdens de ramadan’, ‘een zelfmoord-aanslag plegen’ en ‘homoseksualiteit’. Ik maakte gebruik van die methode om te peilen naar de persoonlijke religiebeleving, religieus grenswerk, en het oordeel over andere moslims. ‘Cultuur en/of islam’ is een vormingsmethode waarbij twee cirkels worden gebruikt die elkaar doorsnijden: een cirkel voor culturele praktijken, een cirkel voor islamitische praktijken en een doorsnede die staat voor zowel cultuur en islam. Ik vroeg de respondenten eerst of ze bepaalde praktijken zien als islamitisch, cultureel (in hun geval ‘Marokkaans’) of beide. Vervolgens moesten ze dezelfde oefening maken maar de kaartjes leggen vanuit hoe ze geloven dat bepaalde praktijken in de media al dan niet geprojecteerd worden als ‘typisch’ aan de cultuur en/of de islam. Voorbeelden van aangehaalde praktijken zijn ‘vrouwenbesnijdenis’, ‘gastvrijheid’, ‘vrouwen goed behandelen’ en ‘respect voor andere culturen en religies’. Er werd aandacht besteed aan zowel positieve als negatieve stereotypen en praktijken werden eveneens zowel positief als negatief geformuleerd (bv. ‘vrouwen goed behandelen’ en ‘vrouwonvriendelijkheid’). Ik gebruikte die methode om laagdrempelig te peilen naar hoe respondenten de beeldvorming van de islam en ‘Marokkanen’ beleven en welk onderscheid ze al dan niet maken tussen cultuur en religie.

ling. Door gebruik te maken van ‘visueel’ materiaal, hadden respondenten minder het gevoel dat ze oordeelden over ‘concrete personen’ en namen ze meer tijd om uitgebreid stil te staan bij de grenzen die ze al dan niet trekken tussen zichzelf en anderen. De verhalen en ervaringen die respondenten deelden tijdens het doornemen van de methoden stonden centraal in de analyse. De methodiekendoos diende in dat opzicht louter als ondersteunend materiaal.

Ik verwerkte en analyseerde de data volgens principes van de ‘*Grounded Theory*’. Zoals de naam aangeeft, wordt de theorie volgens dat paradigma van onderuit opgebouwd. De analyse van empirisch materiaal staat daarbij centraal. Theorie wordt ontwikkeld door geobserveerde data inductief en systematisch te analyseren (Roose & Meuleman, 2014; Tavory & Timmermans, 2014).

In een eerste stap heb ik alle veertien interviews integraal en verbatim getranscribeerd. Ik maakte gebruik van het softwareprogramma NVivo om de interviews open te coderen aan de hand van verschillende labels. Vervolgens maakte ik gebruik van codebomen met omvattende categorieën (bv. religiebeleving) die ik invulde met verschillende relevante labels. De interviews werden eerst afzonderlijk (per respondent) geanalyseerd en vervolgens analyseerde ik de onderlinge gelijkenissen en verschillen tussen de veertien respondenten.

Resultaten

De beeldvorming van moslims, die door de respondenten eerder als negatief wordt ervaren, strookt niet met hun zelfconcept als ‘verdraagzame’ en ‘vreedzame’ burgers. Om dat contrast tussen zelfbeschrijving en externe categorisatie te reduceren, ontwikkelen ze verschillende strategieën om de perceptie van anderen positief te beïnvloeden. In dit hoofdstuk schets ik eerst hoe de respondenten, door nadruk te leggen op een moreel universalisme, grenzen tussen zichzelf en de meerderheidsgroep proberen te vervagen. Vervolgens beschrijf ik hoe ze grenzen pogen te verengen door ‘echte’ moslims te onderscheiden van ‘hypocrieten’ en hoe ze hun moslimidentiteit proberen te herwaarderen door het vertonen van ‘goed gedrag’. Ten slotte sta ik kort stil bij de toekomstverwachtingen van de jongeren in deze samenleving.

Universalisme: moraliteit als boundary marker

Een van de meest gebruikte strategieën om etnische, nationale en religieuze grenzen te overstijgen, is de nadruk op een globale, verbonden gemeenschap. Wanneer ik aan respondenten vraag welke identiteiten voor hen belangrijk zijn, antwoorden de meesten dat ze moslim en Marokkaan zijn; die identiteiten worden meestal aangevuld met het geslacht en de professionele functie. Als ze de identiteiten in een volgende stap hiërarchisch moeten ordenen, zeggen ze dat hoewel hun moslimidentiteit uiterst belangrijk is, ze in eerste instantie toch vooral een mens zijn.

Asma: “Ik ben in de eerste plaats gewoon een mens en dan zeg ik van dat ik moslim ben. En ja, automatisch vrouwelijk en de rest volgt dan vanzelf wel.”

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

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

In een onderzoek naar grenswerk bij Afrikaans-Amerikaanse arbeiders ondervindt ook Lamont (2009) dat die accentuering van de eigen moraliteit centraal staat in grensprocessen bij de minderheidsgroep. De arbeiders trachten door nadruk te leggen op gedeelde morele waarden stigmatisering te reduceren en de grens tussen zichzelf en de dominante groep te vervagen. Ze maken bijvoorbeeld een onderscheid tussen moreel ‘goede’ en moreel ‘slechte’ mensen. Dat onderscheid wordt onderbouwd met de stelling dat er in alle landen en bevolkingsgroepen zowel goede als slechte mensen zijn om de eigen ‘minderwaardige’ positie te herwaarderden (zie ook Dahinden & Zittoun, 2013)

De respondenten passen eveneens universaliseringsstrategieën toe door te onderstrepen dat iedereen, ongeacht de etnische of religieuze achtergrond, hetzelfde wil bereiken in het leven: een goede baan vinden, een hoog inkomen hebben en een gelukkig leven leiden. Nasser onderstreept zijn werkethiek om te duiden dat hij veel bijdraagt aan de maatschappij en dus evenzeer Belg is.

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

Particulier universalisme: religie als bron voor een gedeelde moraal

In de bovenstaande gevallen gebruiken respondenten universele criteria om morele grenzen te trekken. Zoals Lamont, Morning en Mooney (2002) in hun onderzoek opmerken, maken minderheidsgroepen daarnaast gebruik van religieuze bronnen om verbondenheid te zoeken met de dominante groepen. Afrikaans-Amerikanen benadrukken bijvoorbeeld dat zowel zij als blanke Amerikanen ‘kinderen van God’ zijn om etnische grenzen te overstijgen (Lamont & Mizrachi, 2012). Hoewel moslims en niet-moslims niet hetzelfde geloof delen, wordt religie door onze respondenten alsnog gebruikt

als universaliseringsstrategie. Uit de Koran en overleveringen over het leven van de profeet Mohammed (*'hadieth'*) worden humanistische waarden afgeleid die universeel zouden gelden om grenzen te vervagen. De particuliere identiteit ondersteunt in die zin de universele identiteit: het mens-zijn. Lamont et al. (2002) noemen dat het 'particulier universalisme'. De respondenten kaderen hun religiositeit en religie zodanig dat ze sneller aanvaard zullen worden door de meerderheidsgroep. Zo hanteert Wissam religieuze taal om symbolische grenzen te vervagen.

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

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

De brede 'Arabische identiteit' en verbeelde 'oemma'

Universaliseringsstrategieën worden niet enkel toegepast om verbondenheid met de meerderheidsgroep te benadrukken, maar ook om de eigen religieuze en etnische gemeenschap te verbreden. Ilhame beschrijft zichzelf bijvoorbeeld liever als 'Arabische' dan als 'Marokkaanse', omdat de Arabische identiteit breder is.

Ilhame: "Ja, maar ik ga mij niet snel definiëren als Marokkaanse maar als Arabische. Ik heb mij gewoon altijd meer Arabisch gevoeld dan Marokkaans, misschien deels omdat er in Marokko ook een onderscheid wordt gemaakt tussen Berberse mensen en Arabische mensen, snap je? Ik ben Arabisch. En ook gewoon doorheen de jaren, ik weet niet, misschien omdat met Instagram... Ik kom in contact met verschillende mensen en veel mensen uit het Midden-Oosten zeggen van 'Ah, you're an Arab too?' Dan denk ik 'dank u, da's kei lief.'"

I: "Je ziet dat als compliment?"

Ilhame: "Ja tuurlijk, dat is zo, ik weet niet... In Marokko zit je een beetje verloren, dat is ook in Afrika maar je gaat niet snel zeggen dat je Afrikaans bent. En Marokkaans is... Ja, dat is maar iets kleins snap je?"

Door zichzelf te omschrijven als 'Arabische' verbeeldt ze zich een imaginaire gemeenschap die breder is dan de Marokkaanse gemeenschap. De 'Arabische wereld' is trans-

nationaal, terwijl Marokko relatief klein is en daarnaast verdeeld is in verschillende linguïstische groepen. Ze gebruikt haar Marokkaans-Arabisch moedertaal om een identiteit te verbeelden die ze zelf als gunstiger ziet. Onderzoek van Kanmaz (2002) bij Marokkaans-Belgen wijst daarnaast uit dat ook de islam als ‘*identity marker*’ gebruikt wordt om het onderlinge taalverschil te overbruggen. Taal vormt minder vaak een identiteitsvormende factor omdat zowel het Marokkaans-Arabisch, het standaard Arabisch als drie verschillende varianten van het *Tamazight* worden gesproken in Marokko.

Respondenten met het *Tamazight* (dat geen taalvariant is van het Arabisch) als moedertaal verwijzen in ons onderzoek niet naar die collectieve Arabische identiteit. De strategie lijkt voornamelijk gebruikt te worden door jongeren met het Marokkaans-Arabisch als moedertaal, hoewel ook dat dialect sterk verschilt van het Arabisch uit de Mashreq.

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

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

Het geloof van de respondenten in een dergelijke ‘islamitische eenheid’ neemt af. Vooral de Palestijnse kwestie en de Syrische burgeroorlog zorgen voor wantrouwen naar de eigen religieuze groep toe. ‘*Broeders doden broeders*’ en de moslimgemeenschap ‘*staat erbij en kijkt ernaar*’. De respondenten vinden steeds minder houvast in de idee van een *oemma* omdat de islam zich volgens hen bovendien laat versnipperen in allerlei stromingen, sekten en groeperingen. De bezorgdheid om de *oemma* neemt weliswaar niet weg dat ze universaliseringsstrategieën blijven toepassen om die globale verbondenheid te verkrijgen. De meeste respondenten weigeren zichzelf bijvoorbeeld te definiëren als ‘soenniet’. Hoewel ze, op de niet-gelovige Leila na, allen aangeven dat ze aanleunen bij de soennitische traditie van de islam, omschrijft een grote meerderheid zich uitdrukkelijk als ‘moslim’ om versnippering tussen soennieten, sjiïeten en andere islamitische stromingen niet in de hand te werken. Grenzen worden op die manier inclusiever.

Yusri: “Ik ben moslim, punt uit. Ik ben geen soenniet; ik ben geen sjiïet; ik ben geen soefi; ik ben geen salafi. Ik ben moslim. Ik volg de soenna zoals dat moet, maar dat maakt mij geen soenniet.”

Verengen van particuliere grenzen: authentieke en hypocriete moslims

We zagen dat respondenten actief gebruikmaken van de universaliseringsstrategie, maar de vraag rijst of die vandaag niet wordt bedreigd. Terroristen plegen aanslagen in naam van de islam en er is sprake van een negatieve beeldvorming. De islam wordt door velen niet als humanistisch gepercipieerd maar juist als een bedreiging voor onze ‘westerse waarden’ (Schinkel, 2016). Gemeenschappelijke morele waarden zijn daarom steeds moeilijker als middel in te zetten. Respondenten spelen daarop in door een onderscheid te maken tussen ‘echte’ moslims en ‘zij die zichzelf onterecht moslim noemen’. ‘Echte’ moslims dragen morele waarden hoog in het vaandel. Ze trachten met andere woorden hun universele identiteit (het mens-zijn) te verbreden, terwijl ze particuliere grenzen verengen binnen de religieuze gemeenschap zelf. Universalisering wordt op die manier gecombineerd met wat Wimmer (2013) ‘*contraction*’ noemt: het verengen van grenzen door afstand te nemen van een externe categorisatie of toegevoegde identiteit. Mensen die humanistische principes zoals het recht op leven niet respecteren zijn voor de meeste respondenten geen moslim of alleszins niet authentiek. Zo delen ze zichzelf op in twee groepen: authentieke en hypocriete moslims.

Terroristen zijn geen moslims

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

Nasser: “Syriëstrijders zijn voor mij geen moslims, nee.”

I: “Ondanks dat ze zichzelf moslim noemen?”

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

Syriëstrijders weten volgens de respondenten bovendien erg weinig over de islam. Als ze het al hebben over de religie, is dat om hun daden te rechtvaardigen en niet noodzakelijk omdat ze werkelijk geloven dat ze goed bezig zijn. De actieve ronselaars misbruiken volgens Asma de Koran doelbewust om jongeren te manipuleren. Ze beloven hun het paradijs als ze naar Syrië vertrekken, terwijl ze er volgens haar zelf niet in geloven.

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

Ilyas: “Syriëstrijders zijn voor mij eigenlijk zeer onwetende mensen, ze weten niets van de religie.”

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

'Keeping up the appearance' als passieve da'wa

Respondenten trachten stigmatisering niet enkel te reduceren door het 'verbaal' verschuiven van symbolische grenzen. In dit hoofdstuk schets ik hoe ze ook proberen te werken aan een positievere beeldvorming door te letten op eigen gedrag en de algemene indruk die ze als moslim nalaten. De manier waarop de meeste respondenten spreken over het aandeel van moslims in de negatieve beeldvorming is paradoxaal. Enerzijds vinden ze het niet eerlijk dat de islam in een negatief daglicht staat door terreurgroepen omdat "*moslims de islam niet representeren, maar de islam zichzelf representeert*"; anderzijds zien ze het als hun morele plicht om de islam te vertegenwoordigen. Dat willen ze doen door goed gedrag te vertonen en de islam zo geliefd mogelijk te maken bij de medemens. Ondanks dat volgens hen 'de islam zichzelf presenteert', moeten moslims toch nog optreden als 'ambassadeurs van de islam' en een voorbeeldfunctie opnemen.

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

Yusra: "Eerlijk gezegd, het enige wat ik zo een beetje gedacht heb is ik draag dit [een hoofddoek], wees een voorbeeld. Dus ik probeer extra vriendelijk te zijn met mensen, ik probeer als ik een glimlach kan doen, dan ga ik naar mensen glimlachen. Als ik kan helpen, als ik oudjes zie dat mijn zwaktes zijn, dan ga ik naar hen en probeer ik... Ik probeer altijd zo te zeggen van kijk, we zijn de moslims, we zijn gewoon gelijk gij en ik. Dat is mijn passieve *da'wa*.⁴ Dat is een van de belangrijkste *da'wa*."

De impact van het 'moslimuiterlijk'

Zoals Yusra hiervoor reeds aangeeft, speelt het uiterlijk een grote rol in de mate waarin de respondenten geloven dat ze de islam representeren. Vrouwelijke respon-

4 *Da'wa* is de 'oproep' of 'uitnodiging' tot de islam (Kerr, 2000).

denten die een hoofddoek dragen, voelen zich verplicht zich goed te gedragen. Ze stellen dat de keuze om die te dragen, samengaat met een verbintenis tot beleefdheid naar anderen toe. Ook enkele mannelijke respondenten verwijzen naar de impact van de hoofddoek op de beeldvorming van moslims; meisjes met een hoofddoek die zich slecht gedragen, verpesten het voor iedereen. De respondenten met een hoofddoek gebruiken hun uiterlijk doelbewust om te tonen dat ook zij geschoold, geïntegreerd, modieus en vriendelijk zijn.

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

Wissam: “Ja, ik heb dat heel erg. Ook als ik moslims slechte dingen zie doen. Een stom voorbeeld. Het is rood licht, ik weet dat ik een hoofddoek aan heb, ik sta stil. Ik stap niet want ik heb schrik dat ze gaan zeggen ‘zie een moslim die respecteert weer onze wetten niet’. Of ik zie een moslim iets slecht doen, ik word er zo boos van want ik zie de Belgen kijken en dan denk ik... want die steken dat altijd op de islam, altijd bijna. ‘Het is weer hun geloof, het is weer hun geloof.’ Ik vind dat wij die druk wel hebben, wij moeten ons meer bewijzen, meer aan de... Alé iedereen moet zich sowieso aan de regeltjes houden, maar soms kun je door het rode licht stappen. Bij ons is die druk nog meer. Van niet doen want er kan iemand kijken, dan steken die dat weer op ons geloof.”

De druk die Wissam zichzelf oplegt, legt ze tevens andere jongeren op. Zo confronteert ze hen in het openbaar met slecht gedrag zodat ze hen enerzijds kan wijzen op dat gedrag, en anderzijds aan de uitgroep kan tonen dat er ook Marokkaans-Belgen en moslims zijn die niet akkoord zijn met dat soort wangedrag.

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

Beschaafd Nederlands als symbolische grens

Ook het spreken van ‘mooi Nederlands’ wordt doelbewust ingezet om stigmatisering tegen te gaan. Taal vormt immers een belangrijke symbolische grens in West-Europese landen (Bail, 2008). Nederlands spreken is volgens de respondenten niet voldoende om tot de ‘dominante ingroep’ te behoren, de manier waarop je spreekt, is minstens zo belangrijk. De respondenten beseffen dat er een clichébeeld heerst over het Nederlands van mensen met een migratieachtergrond, en onderzoek geeft aan dat een

‘buitenlandse tongval’ zelden wordt geaccepteerd in Europese landen (Wimmer, 2013). Jongeren met Marokkaanse roots zouden met een ‘zwaar accent’ spreken en hun Nederlands doorspekken met *Tamazight* of Marokkaans-Arabische straattaal.

Spreken met een zwaar accent wordt als ‘minder aangepast’ gezien en dus proberen enkele respondenten hun taal te beheersen in interactie met de dominante groep. Ze zien erop toe dat ze ‘beter articuleren’, ‘mooier praten’ en ze vermijden ‘typische’ Marokkaanse accenten. Wanneer ze zich bevinden onder familieleden of vrienden die eveneens een migratieachtergrond hebben, valt die druk weg en kunnen ze zichzelf zijn.

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

In de Verenigde Staten wordt dat fenomeen beschreven als ‘*acting white*’. Door de taal te gaan beheersen als een ‘witte’ Amerikaan, geloven Afrikaans-Amerikanen dat ze succesvoller kunnen worden. Ze ontwikkelen de nodige ‘culturele repertoires’ om zich ‘wit’ te gedragen in interactie met de dominante groep (Pachucki, Pendergrass & Lamont, 2007).

Voor gesloten grenzen? Marokkanen of Marokkaanse Belgen

Hoewel de meeste respondenten grenzen actief verbreden of verengen, worden grenzen niet altijd uitgedaagd. Respondenten geven aan dat ze bij momenten geloven dat het geen zin meer heeft om jezelf te bewijzen. Omdat ze naar eigen beleving vaak worden gelabeld als ‘moslim’, ‘Marokkaan’ of ‘allochtoon’, geloven de meeste respondenten niet dat ze gepercipieerd worden als ieder andere Belg. Ze proberen die grenzen na verschillende negatieve ervaringen dan niet meer uit te dagen, maar putten kracht uit de Marokkaanse of islamitische identiteit. De verschuiving van de symbolische grens tussen minderheids- en meerderheidsgroepen is, zoals Wimmer (2013) onderstreept, immers sterk afhankelijk van de acceptatie van meerderheidsgroepen die mee bepalen wie ‘wij’ en wie ‘zij’ zijn. Ondanks het identiteitswerk dat ze verrichtten, voelen de meeste respondenten zich daarom eerder moslim en Marokkaan dan Belg. Hoewel ze allemaal in België geboren en getogen zijn, beschrijven ze hun Belgische identiteit slechts in juridische termen. Belg is wat ze ‘op papier’ zijn. De Belgische identiteit wordt niet socio-cultureel of emotioneel gedefinieerd.

Yusri: “Ik noem mezelf nog niet echt Belg. Ik zou me een Marokkaanse Belg kunnen noemen met Marokkaan van voor. Puur omdat ik geloof dat we hier nog niet zijn geaccepteerd. En ik ga mezelf niet noemen hoe ik niet genoemd zal worden. Ik kan jarenlang kunnen zeggen ‘ik

ben Belg, ik ben Belg', maar als ze blijven antwoorden met 'Nee, jij bent eigenlijk Marokkaan' of als ze me aanspreken als 'de Marokkaan'. Dan zeg ik weet je wat... ik ben gewoon Marokkaan. Euhm, ik noem mezelf dan liever gewoon Marokkaan of Marokkaanse Belg."

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

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

Hoewel de respondenten zichzelf niet allemaal uitdrukkelijk identificeren als Belg, willen ze zichzelf zonder uitzondering graag als Belg definiëren en vooral zo gedefinieerd worden. Noor geeft bijvoorbeeld aan dat ze terugvalt op haar Marokkaanse identiteit omdat ze niet meer in haar Belg-zijn gelooft. De meeste respondenten willen kunnen spreken van een volwaardige 'Belgische moslimidentiteit'. De samenleving is volgens hen echter nog niet klaar om te spreken van Belgische moslims. Noor haalt het voorbeeld aan van de overleden Ramzi Mohammad Kaddouri uit Genk. Nadat enkele kranten een artikel delen met de titel 'Jonge Vlaming van 15 overlijdt in Marokko na ongeval met quad', ontstaat er een storm aan racistische reacties van mensen die zijn overlijden toejuichen en protesteren tegen media die hem 'Vlaming' noemen (Sadri, 2016). Van een Belgische moslimidentiteit is er volgens onze respondenten nog lang geen sprake.

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

Tot slot: een thuisland in de verbeelding

Het verzet tegen de gedroomde westerse samenleving neemt niet weg dat alle respondenten zelf een bepaalde samenleving dromen. Ze dromen van een thuisland dat ze hier in hun geboorteland niet vinden. De vraag of ze gelukkig zijn in België confronteert hen met hun kwetsbare positie als etnische en religieuze minderheid. Na enige aarzeling zeggen ze gelukkig te zijn als moslim, maar niet als moslim in België. Yusra twijfelt of ze als master in de communicatiewetenschappen een job zal vinden waar

ze haar hoofddoek kan dragen en Asma stopt om dezelfde reden met haar opleiding als leerkracht kleuteronderwijs. Alle andere respondenten zijn de gepercipieerde verbale aanvallen moe.

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

De respondenten proberen zichzelf staande te houden in een maatschappij die hen in hun ogen liever ziet buigen. Ze voelen zich gekwetst en vernederd omdat ze geloven niet te worden aanvaard in de samenleving die ze dagelijks mee opbouwen. Door dat gevoel niet aanvaard te worden, wil de meerderheid van de respondenten ooit emigreren. De respondenten willen wonen daar waar ze gewaardeerd, erkend en dus geaccepteerd worden. Daar waar ze kunnen spreken van een ‘thuisland’. Verder onderzoek naar Marokkaanse Nederlanders wijst eveneens uit dat steeds meer jongeren kiezen voor emigratie omdat ze het gevoel hebben buiten de Nederlandse maatschappij te worden geplaatst. Ze slagen er maar niet in een betere maatschappelijke positie te verwerven dan de kwetsbare positie waarin zij en hun ouders zich bevinden (Klaver, Stouten & van der Welle, 2010). Migratie wordt met name voor hooggeschoolden steeds aantrekkelijker (Shadid, 2006).

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

Volgens deze respondenten blijft het voorlopig een thuisland in de verbeelding.

Discussie

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

Vertrekkend van de bevindingen in dit onderzoek kunnen we daar enkele vraagtekens bij plaatsen. Eerder dan zich te segregeren, hanteren de respondenten verschillende strategieën om juist verbinding te zoeken met de bredere samenleving. De religie wordt niet ervaren als een ‘belemmering’ maar als een ‘hulpmiddel’ om dat te verwezenlijken. De jongeren gebruiken de islam en religieuze waarden actief om de grenzen tussen zichzelf en de dominante groep te vervagen door nadruk te leggen op een gedeeld humanisme. Hoewel de moslimidentiteit uiterst belangrijk is, benadrukken ze vooral hun mens-zijn en de gemeenschappelijkheden met niet- en andersgelovigen.

Een belangrijke vaststelling daarbij is dat de respondenten het gevoel hebben steeds met het hoofd tegen een muur te lopen. De verschillende strategieën die ze hanteren lijken niet voldoende om geaccepteerd te worden als volwaardige burger. Zo wordt hen telkens gevraagd zich te distantiëren van terreurdaden, terwijl ze dat al jaren expliciet doen. Wereldwijd nemen verschillende moslims het initiatief om onlinelijsten te publiceren van gezagsfiguren, islamitische geleerden en andere vertegenwoordigers die zich openlijk uitspreken tegen terreur (zie o.a. ‘Muslims Condemn Terrorist Attacks’ en ‘Muslim Voices Against Terrorism’⁵), omdat hen soms verweten wordt als moslimgemeenschap stil te zijn. De confrontatie met de ontkenning van die ‘alledaagse moslimstem’ heeft een grote impact op het gemeenschapsgevoel van de respondenten. Hoewel ze zichzelf graag ‘Belg’ en een ‘Belgische moslim’ willen noemen, geloven ze door de gepercipieerde stigmatisering steeds minder in een gedeelde Belgische identiteit. Terwijl beleidsmakers oproepen tot een ‘westerse islam’, geloven de respondenten niet dat de islam een volwaardige plaats krijgt in deze westerse samenleving. Volgens hen verharden de symbolische grenzen.

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

Beperkingen van dit onderzoek

Hoewel er regelmatig gereflecteerd werd op het eigen onderzoek en de afgenomen interviews, zijn er desalniettemin een aantal beperkingen aan dit onderzoek. Het onderzoek richtte zich op Vlaamse moslimjongeren met een Marokkaanse migratieach-

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

tergrond. Hoewel de sneeuwbalrekrutering doelbewust beperkt werd, zorgde de doorverwijzing desondanks voor respondenten met voornamelijk een Marokkaans-Arabisch moedertaal. Nochtans heeft de meerderheid van de Marokkaanse Belgen het *Tamazight* als moedertaal. Aangezien taal een belangrijke symbolische grens vormt, is die mismatch niet irrelevant.

Door tijdens de selectie uitdrukkelijk te zoeken naar respondenten met een ‘Marokkaanse afkomst’, dreigde ik bovendien een belangrijke groep uit het oog te verliezen: zij die nauwelijks banden hebben met de eigen etnische groep, of zoals Wimmer (2013) hen omschrijft: “*those who (...) do not belong to ethnic clubs and associations, do not consider their country-of-origin background meaningful, do not frequent ethnic cafés and shops (...) and do not live in ethnic neighbourhoods*” (p. 43). Ik probeerde dat tijdens de selectie op te vangen door ook respondenten te selecteren die zich verbonden voelen met de Marokkaanse en islamitische identiteit zonder actief betrokken te zijn in religieuze en etnische netwerken. Ik kon uiteindelijk slechts één respondent op die manier bereiken.

Ten slotte heb ik door de beschrijvende en kwalitatieve aard van dit onderzoek weinig tot geen aandacht besteed aan de invloed van geslacht, opleiding, socio-economische achtergrond en andere factoren op identiteits- en grenswers, ondanks dat onderzoek uitwijst dat religiebeleving al naargelang die factoren varieert (Torrekens et al., 2015).

Bibliografie

- Alba, R. (2005). Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 20-49. doi:10.1080/0141987042000280003
- Archer, M. (2002). Realism and the Problem of Agency. *Journal of Critical Realism*, 5(1), 11-20.
- Aydin, N., Fischer, P. & Frey, D. (2010). Turning to God in the face of ostracism: Effects of social exclusion on religiousness. *Personality and social psychology bulletin*, 36(6), 742-753. doi:10.1177/0146167210367491
- Bail, C.A. (2008). The Configuration of Symbolic Boundaries against Immigrants in Europe. *American Sociological Review*, 73(1), 37-59.
- Barth, F. (1994). Enduring and Emerging issues in the study of ethnicity. *The anthropology of ethnicity: Beyond ethnic Groups and Boundaries*, 43-60.
- Barth, F. (1998). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*: Waveland Press.
- Beaman, J. (2015). As French as Anyone Else: Islam and the North African Second Generation in France. *International Migration Review*. doi:10.1111/imre.12184
- Bracke, S. & Fadil, N. (2009). Tussen Dogma en Realiteit: Secularisme, multiculturalisme en nationalisme in Vlaanderen. In K. Arnaut, S. Bracke, B. Ceuppens, S. De Mul, N. Fadil, & M. Kanmaz (Eds.), *Een Leeuw in een Kooi. De Grenzen van het Multiculturele Vlaanderen*. Antwerpen: Meulenhoff-Manteau.
- Burke, P.J. (2003). *Advances in identity theory and research*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

- Clycq, N. (2015). From 'people just like us' to the 'fundamentally other' in an era of antiracism: The instrumental use of religion to exclude the other while avoiding stigma. *Current Sociology*, 1(18), 41. doi:10.1177/0011392115583679
- Dahinden, J. & Zittoun, T. (2013). Religion in Meaning Making and Boundary Work: Theoretical Explorations. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 47(2), 185-206. doi:10.1007/s12124-013-9233-3
- De Ceulaer, J. (2015). Als de SP.A naar mij had gesluiserd, haalde ze nu dertig procent. *Knack*. Retrieved from <http://www.vub.ac.be/TOR/wp-content/uploads/2015/03/04-03-2015-knack-interview-Elchardus.pdf>
- de Koning, M. (2008). *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Deschamps, J.-C. (2010). Social identity and relations of power between groups. In H. Tajfel (Ed.), *Social Identity and Intergroup Behaviour*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday Anchor.
- Goffman, E. (1974). *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. New York: J. Aronson.
- Hall, S. (1991). *Het minimale zelf en andere opstellen*. Amsterdam: Uitgeverij Sua.
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. New York: Routledge.
- Kanmaz, M. (2002). "Onze nationaliteit is onze godsdienst." Islam als 'identity marker' bij jonge Marokkaanse moslims in Gent. In: M.-C. Foblets & E. Cornelis (Eds.), *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren* (pp. 115-133). Leuven: Acco.
- Kerr, D.A. (2000). Islamic Da 'wa and Christian mission: Towards a comparative analysis. *International Review of Mission*, 89(353), 150-171. doi:10.1111/j.1758-6631.2000.tb00190.x
- Killian, C. & Johnson, C. (2006). "I'm Not an Immigrant!": Resistance, Redefinition, and the Role of Resources in Identity Work. *Social Psychology Quarterly*, 69(1), 60-80. doi:10.1177/019027250606900105
- Kivisto, P. (2014). *Religion and Immigration*. Cambridge: Polity Press.
- Klaver, J., Stouten, J. & van der Welle, I. (2010). *Emigratie uit Nederland. Een verkennende studie naar de emigratiemotieven van hoger opgeleiden*. Retrieved from Amsterdam: Regioplan Beleidsonderzoek.
- Lamont, M. (1992). *Money, Morals & Manners. The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*. London: The University of Chicago Press.
- Lamont, M. (2009). *The dignity of working men: Morality and the boundaries of race, class, and immigration*. Boston: Harvard University Press.
- Lamont, M. & Mizrachi, N. (2012). Ordinary people doing extraordinary things: responses to stigmatization in comparative perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 35(3), 365-381. doi:10.1080/01419870.2011.589528
- Lamont, M. & Molnár, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual review of sociology*, 167-195. doi:10.1146/annurev.soc.28.110601.141107
- Lamont, M., Morning, A. & Mooney, M. (2002). Particular universalisms: North African immigrants respond to French racism. *Ethnic and racial studies*, 25(3). doi:10.1080/01419870020036701e
- Manzoor, S. & Ganie, Z.A. (2015). Social Stigma, Discrimination, Marginalization and Prejudice towards Persons with Tuberculosis: A Systematic Review Study. *Int J Clin Med Allergy*, 3(2), 14-18. doi:10.19070/2332-2799-150005
- McCall, G. (2003). The Me and the Not-Me. In P. Burke, T. Owens, R. Serpe & P. Thoits (Eds.), *Advances in Identity Theory and Research* (pp. 11-25). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

- Pachucki, M.A., Pendergrass, S. & Lamont, M. (2007). Boundary processes: Recent theoretical developments and new contributions. *Poetics*, 35(6), 331-351. doi:10.1016/j.poetic.2007.10.001
- Roose, H. & Meuleman, B. (2014). *Methodologie van de sociale wetenschappen. Een inleiding*. Gent: Academia Press.
- Sadri, Y. (2016). Racisme en haat op sociale media: 'mensen generen zich niet meer'. *De Standaard*. Retrieved from http://www.standaard.be/cnt/dmf20160802_02408647
- Schinkel, W. (2008). *De gedroomde samenleving*. Zoetermeer: Uitgeverij Klement.
- Schinkel, W. (2016). *De leegte van westerse waarden. Over mensenrechten en drone-oorlogvoering*. Brussel: VUBPRESS.
- Shadid, W.A. (2006). Public debates over Islam and the awareness of Muslim identity in the Netherlands. *European Education*, 38(2), 10-22. doi:10.2753/EUE1056-4934380201
- Snow, D.A. & Anderson, L. (1987). Identity Work among the Homeless - the Verbal Construction and Avowal of Personal Identities. *American Journal of Sociology*, 92(6), 1336-1371. doi:10.1086/228668
- Tavory, I. & Timmermans, S. (2014). *Abductive Analysis: Theorizing Qualitative Research*. Chicago: University of Chicago Press.
- Van Kerckem, K. (2014). *Bridging the gap: how ethnic boundary dynamics shape socio-cultural incorporation: a case study among Turkish Belgians*. Ghent: Ghent University.
- Verhaeghe, P. (2012). *Identiteit*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Wimmer, A. (2008). Elementary strategies of ethnic boundary making. *Ethnic and Racial Studies*, 31(6), 1025-1055. doi:10.1080/01419870801905612
- Wimmer, A. (2013). *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. New York: Oxford University Press.

Abstract

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

Keywords

boundary making, identity work, spoiled identities, Muslim youth, Islam