

- Drie werelden, één bestaan -

*Een studie naar de positie van hoogopgeleide
Marokkaans-Nederlandse moslima's
in de multiculturele samenleving*



- Drie werelden, één bestaan -

*Een studie naar de positie van hoogopgeleide
Marokkaans-Nederlandse moslima's
in de multiculturele samenleving*



Datum: augustus 2008

Rutger-Jan Scholtens
Studentnummer: 0337560
Email: rutgerscholtens@hotmail.com

Opleiding: Culturele Antropologie
Master: Multiculturalisme in vergelijkend perspectief
Scriptiebegeleider: Dr. Diederick Raven



Universiteit Utrecht

“Muslims in the West bear an enormous responsibility and it falls to them to commit themselves to building their future. There is no doubt that some will continue to identify themselves over and against the West, as “the other”, and to complain that in these place no one loves Islam or Muslims. They will thus maintain the unhealthy victim mentality, hoping that their salvation will come from scholars and thinkers in the East. But there are clear signs today, *particular among women*, that things are changing and that more and more Muslims are aware of the challenges they have to confront. To remain Muslim in the West is a test of faith, of conscience, and of intelligence ...” (Tariq Ramadan 2004: 224, cursief door mijzelf toegevoegd)

Inhoudsopgave

Hoofdstuk 1: Inleiding

1.1. Afgesloten van de buitenwereld?	4
1.2. Ontmoetingen in de buitenwereld	5
1.3. Opbouw thesis	6

Hoofdstuk 2: Van een verdeelde naar een gedeelde wereld

2.1. Dichotomisering van de werkelijkheid	7
2.2. Theoretisering van de werkelijkheid	9
2.3. De Marokkaans-Nederlandse gemeenschap	15
2.4. Marokkaans-Nederlandse meisjes	16
2.5. Van theorie naar praktijk	19

Hoofdstuk 3: De islamitische habitus

3.1. Anders dan anders	21
3.2. Geloven is persoonlijk	24
3.2.1. <i>De vijf zuilen van de islam</i>	25
3.2.2. <i>De Koran is als poëzie</i>	29
3.2.3. <i>De hoofddoek</i>	30
3.2.4. <i>Een vooruitblik</i>	34
3.3. De islamitische habitus geïdentificeerd	36

Hoofdstuk 4: De Marokkaanse habitus

4.1. Habitus ontkoppeld	42
4.2. Een vertrouwd nest	43
4.2.1. <i>Op vakantie</i>	44
4.2.2. <i>Thuis</i>	47
4.3. De Marokkaanse habitus geïdentificeerd	52

Hoofdstuk 5: De de Hollandse habitus en Nederlandse habitat

5.1. De Hollandse habitus geïdentificeerd	56
5.2. Drie werelden, één bestaan	58
5.4. De Nederlandse habitat	62
5.3. Conclusie: Oost, West, thuis best	65

Bibliografie

Bijlagen

Hoofdstuk 1: Inleiding

1.1. Afgesloten van de buitenwereld?

“Maagdelijkheid is iets persoonlijks, het gaat om jezelf. Als jij met een jongen naar bed gaat dan is het niet zo dat je moeder met iemand naar bed gaat of je vader. Het heeft er echt helemaal niks mee te maken. Jij doet het, en de rest van je familie heeft er ook niks mee te maken. Je toekomstige man heeft er ook niks mee te maken. Het is gewoon puur hij en jij op dat moment. Ik wil maagd blijven, ik ben maagd en wil maagd blijven, maar dat wil ik gewoon voor mezelf. Er zijn maar weinig jongens die nog maagd zijn. Dat zou mooi meegenomen zijn als je vriendje nog maagd is.”

“En hoe denk je dan met deze meisjes in contact te komen?” Dit was een veelgehoorde opmerking in de weken voorafgaande aan mijn veldwerk. Een opmerking die werd gemaakt door zowel docenten als medestudenten Culturele Antropologie op het moment dat ik ze vertelde over de plannen voor mijn afstudeeronderzoek. Ik wilde me gaan richten op hoogopgeleide Marokkaans-Nederlandse¹ moslima's, en de manier waarop zij zich positioneren ten opzichte van het islamitische geloof, de Marokkaanse cultuur en de Nederlandse samenleving.

Het was veel meer een opmerking dan een vraag, een opmerking die de nodige scepsis insinueerde met betrekking tot mijn onderzoeksplannen, maar laten we het gemakshalve een bevragende opmerking noemen. Men trachtte mij immers te behoeden voor een eventuele teleurstelling, voor onoverkomelijke barrières die de uitvoerbaarheid van mijn onderzoek onmogelijk zouden kunnen maken. Maar waarom? Overschatte ik zowel de bereikbaarheid als wel de openheid van de vrouwelijke respondenten die centraal zouden komen te staan in mijn antropologische studie?

Nee. Achteraf is het een nee dat voortkomt uit ervaring, maar achteraf is het vooral een nee tegen de ondertoon die schuilgaat in de opmerking: *“En hoe denk je dan met deze meisjes in contact te komen?”* Alsof dit onmogelijk zou zijn, en dan vooral als mannelijke onderzoeker. In die zin is het een nee dat zeer kritisch tegenover de geproefde scepsis staat, een nee dat met

¹ In deze thesis wordt de Amerikaanse, *hyphenated* manier van spreken gehanteerd (zie bladzijde 15 voor een korte toelichting). Met Marokkaans-Nederlandse meisjes worden dus geen half-Marokkaans meisjes bedoeld, maar het betreft hier in Nederland opgegroeide meisjes met twee Marokkaanse ouders.

terugwerkende kracht de vragensteller zou willen wijzen op de eigen vooringenomenheid met betrekking tot de positie van moslims in Nederland, met in het bijzonder de positie van de moslimvrouw. Deze vooringenomenheid, dit vermeende realiteitsbesef, is mijns inziens illustratief voor het Nederland van nu. Een Nederland dat de laatste jaren wordt beheerst door een dichotome geest, geneigd is geraakt tot wij-zij denken en zwart-wit redeneren. Zijn wij Hollanders werkelijk zo nuchter als we pretenderen te zijn? Redelijkheid en objectiviteit zouden in het verlengde moeten liggen van deze nuchterheid, maar helaas wordt de Hollandse geest vandaag de dag gekweld door zijn eigen onderbuik.

Ook de universitair opgeleide antropoloog heeft klaarblijkelijk niet aan deze tendens kunnen ontsnappen. De antropoloog, het alternatieve buitenbeentje binnen de sociale wetenschappen, bekend om zijn nuancerende inzichten en befaamd vanwege zijn kwalitatieve methoden; het begrip van binnenuit. Men zou toch mogen verwachten dat de *gemiddelde* antropoloog inziet dat de *gemiddelde* moslim midden in onze samenleving staat?

Het is een feit dat zich in de laatste decennia heeft voltrokken, moslims zijn onze nieuwe burens, collega's, studiegenoten, vrienden en partners geworden. Hoe kan het dan toch dat moslims worden gezien als een gesloten gemeenschap, als een eiland in de polder, en niet als een door diversiteit gekenmerkte gemeenschap die aan verandering onderhevig is, als een gemeenschap die ingepolderd is geraakt in de Nederlandse multiculturele samenleving? Het is niet alleen spijtig, maar ook kwalijk, dat moslims worden gezien als de exotische ander, de onbereikbare ander, en dan vooral de vrouwen, door hun mannen weggestopt, afgesloten van de buitenwereld en onthouden van het publieke leven in de Nederlandse samenleving. Hoe zou ik als niet-gelovige man dan ooit in contact kunnen komen met deze vrome dames? Dat is wat de vragensteller eigenlijk bedoelde te zeggen.

1.2. Ontmoetingen in de buitenwereld.

De totstandkoming van deze master-thesis zou onmogelijk zijn geweest zonder alle individuele gesprekken die ik in de laatste maanden heb gevoerd met al die verschillende dames. Deze ontmoetingen brachten mij het hele land door, van Utrecht tot Groningen, en van Leeuwarden tot Eindhoven. In totaal heb ik ruim 40 meisjes gesproken, al behoorden ze niet allemaal tot de uiteindelijke onderzoekspopulatie, die enkel bestaat uit Marokkaans-Nederlandse moslima's die momenteel hoger onderwijs volgen of recentelijk een studie in het

hoger onderwijs hebben afgerond. Zo heb ik enkele half-Marokkaanse meisjes gesproken, een aantal Marokkaans-Nederlandse meisjes die niet praktiserend moslim zijn, en een aantal praktiserende en nog studerende moslima's met een andere dan de Marokkaanse achtergrond. Met de 21 meisjes uit de kerngroep heb ik gemiddeld ruim een uur gesproken.² Alle dames die een bijdrage hebben geleverd aan mijn onderzoek wil ik ontzettend bedanken voor hun tijd en openheid. Hun openheid richting mij zou ik hier alvast willen aangrijpen als een argument tegen het dominante wij-zij discours van de laatste jaren, en als argument tegen de vermeende achtergestelde positie van de gemiddelde moslima.

1.3. Opbouw thesis

In het volgende hoofdstuk wordt allereerst ingegaan op het huidige dichotome discours in Nederland aangaande de multiculturele samenleving. Vanuit deze probleemanalyse wordt er toegewerkt naar een theoretisch raamwerk aan de hand waarvan de empirie behandeld zal gaan worden. Vervolgens wordt er nog even ingegaan op de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap in Nederland met in het bijzonder de positie van Marokkaans-Nederlandse meisjes in het hoger onderwijs. In hoofdstuk drie en vier wordt geanalyseerd hoe de Marokkaans-Nederlandse moslima's in dit onderzoek zich identificeren met het islamitische geloof en de Marokkaanse cultuur. In het afsluitende hoofdstuk wordt beschouwd hoe mijn respondentes zich identificeren met de Nederlandse samenleving en vervolgens hoe de drie structuren – het islamitische geloof, de Marokkaanse etniciteit en de Nederlandse cultuur – samenvallen op het niveau van het individu. Na deze beschouwing wordt de empirische werkelijkheid losgelaten om op een kritische, doch constructief theoretische wijze af te sluiten.

² Informele, niet-gestructureerde diepte-interviews.

Hoofdstuk 2: Van een verdeelde naar een gedeelde werkelijkheid.

2.1. Dichotomisering van de werkelijkheid

In de Nederlandse samenleving, alsook in andere Westerse democratieën, is men geneigd geraakt om moslimvrouwen, en dan vooral de vrouwen die een hoofddoek dragen, neer te zetten als onderworpen en passief; als slachtoffers van een patriarchaal geloof. Datzelfde beeld wordt vaak ingezet als de antithese van de moderne, geëmancipeerde vrouw in de Westerse seculiere samenleving. De Westerse wereld is zodoende symbool komen te staan voor de gelijkwaardigheid tussen man en vrouw, daar waar de islamitische wereld symbool is komen te staan voor de ongelijkwaardigheid tussen de sekses. Het is zoals een respondent in een Frans onderzoek nogal cru onder woorden brengt: “*Women in the Muslim World have no place*” (Lamont 2002: 183).

Dat er in de islamitische wereld geen plek zou zijn voor vrouwen, is natuurlijk verre van reëel. Ook al geeft een dergelijke absolutistische uitspraak een nogal ongenueanceerd beeld van de werkelijkheid, toch dienen verschillen tussen de Westerse en de islamitische wereld niet gebagatelliseerd te worden, dat zou even goed irreëel zijn. Zo bleek uit het in 2007 verschenen *Global Gender Gap Report*, uitgegeven door het *World Economic Forum*, dat er inderdaad sprake is van een grotere ongelijkheid tussen mannen en vrouwen in de Islamitische wereld dan in vergelijking tot de Westerse wereld. In een schriftelijke reactie op dit rapport stelt de Nederlandse schrijfster en journaliste Nehad Selim, zelf van islamitische afkomst, dat deze ongelijke verdeling tussen de sekses ook voor de islamitische migrantengemeenschappen in het Westen opgaat. Daarom bekritiseert ze de Nederlandse overheid voor het steunen en bestendigen van de culturele en religieuze identiteit van moslims, want, zo stelt ze, een dergelijk beleid beïnvloedt de positie van moslimvrouwen op negatieve wijze.³

Dergelijke opvattingen tegen het multiculturalistische beleid van de Nederlandse overheid zijn de laatste jaren veelvuldig geventileerd in de Nederlandse politiek. Ayaan Hirsi Ali is in dat opzicht het bekendste Nederlandse voorbeeld van iemand die fel ageerde tegen de politiek van multiculturalisme en daarbij haar medeburgers wees op de – in haar ogen – hachelijke positie van de moslimvrouw. Zo maakte ze samen met de criticast Theo van Gogh de

³ Trouw, 24-11-2007: *De kloof tussen mannen en vrouwen in islamitische landen; Waarom het niet opschiet.*

controversiële film Submission die voor veel opschudding zorgde in binnen- en buitenland. Waar Ayaan Hirsi Ali in ieder geval nog een politiek en maatschappelijk doel voor ogen had, namelijk de emancipatie van de moslimvrouw, gingen andere politici veel verder in hun politieke koers en daarbij horende retoriek. Opmerkingen als: “*de islam is een achterlijke cultuur*”, en: “*de Koran is een fascistisch boek*”, kenmerken het gefrustreerde islam-debat in Nederland. Een debat dat veelal wordt gevoerd door politici, opiniemakers en zelfbenoemde woordvoerders van de islamitische gemeenschap; de gewone moslimman en -vrouw worden bijna niet gehoord.

Vele negatieve en in het collectieve geheugen gegrifte gebeurtenissen die vanuit de Koran gelegitimeerd zouden zijn – 11 september, de moord op Theo van Gogh, de aanslagen in London en Madrid – en allerlei beladen en aan het islamitische geloof toegeschreven praktijken – vrouwenbesnijdenis, eerwraak, gedwongen uithuwelijking, de burka – worden zonder pardon gekoppeld aan het geloof in Allah en zijn profeet Mohammed. Daarnaast worden globale verschillen automatisch gezien als lokale verschillen, want het feit dat er veel sekseongelijkheid is in de islamitische wereld gaat ook op voor de migrantengemeenschappen in het Westen. Vervolgens worden al deze aan de islamitische wereld toegekende kwaliteiten en praktijken geacht aanwezig te zijn op individueel niveau; elke moslim is een simpel aftreksel van het grotere geheel. Dat is sjabloondenken *pur sang*

Dergelijke denkpatronen hebben een reductionistisch wereldbeeld tot gevolg, waarin begrippen als cultuur, religie, nationaliteit en etniciteit niet alleen essentialistisch worden toegepast, maar waarin de verschillende begrippen vaak ook nog eens in één adem worden genoemd. Dit wordt door Nobelprijswinnaar Amartya Sen wel omschreven als *civilizational incarceration*, het vastzetten van individuen in hun vermeende achtergrond en alle daaraan toegeschreven kwaliteiten. Alle facetten van het sociale leven worden op een grote hoop gegooid en gereduceerd tot een singuliere, eendimensionale aangelegenheid, tot één statische identiteit. Dit terwijl de facetten in werkelijkheid verschillende niveaus vertegenwoordigen die op een ingewikkelde manier met elkaar verweven zijn.

Hoe dan ook, volgens sommige politieke en publieke stemmen wordt de cultureel-religieuze achtergrond van moslims en de nationale cultuur van hun Westerse gastland beschouwd als *incommensurable*, als onverenigbaar, een nogal culturalistische benadering van de sociale werkelijkheid; dit terwijl multiculturaliteit als een sociologische werkelijkheid kan worden

beschouwd (Benhabib 2002). Echter, polariserende statements gedijen niet bij nuances, het grijze gebied wordt doelbewust overgeslagen en een zwart-wit wereld wordt geschetst op het moment dat de islamitische wereld diametraal tegenover het Westen wordt geplaatst. Op dat moment is het seculier, individualistisch en feministisch tegenover orthodox gelovig, collectivistisch en machistisch. Het is dan niet moeilijk om een ware *clash-of-civilizations* op te merken, en dan niet alleen op mondiaal niveau, zoals Samuel Huntington in zijn bekende artikel waarnam (1993), maar ook binnen de landgrenzen van het kleine Nederland. De orientalistisch ingegeven globale opdeling tussen *East and West*, een discours waartegen de Palestijns-Amerikaanse Edward Saïd zich altijd heeft verzet (1978), is zodoende ook een lokale aangelegenheid geworden; de Nederlandse samenleving is gedichotomiseerd geraakt.

In een dergelijke stemming is er logischerwijs geen aandacht voor de verschillende islamitische tradities, of de verschillende islamitische natiestaten, ook niet voor de verschillende islamitische migrantengemeenschappen, noch voor de verschillende generaties. Laat staan dat er aandacht wordt besteedt aan de verschillen in de ontvangstcultuur van de verschillende Westerse immigratielanden, een element dat de integratie van nieuwkomers in een samenleving sterk kan beïnvloeden (Ghorashi 2003). Het mag duidelijk zijn dat nuances geen rol spelen op het moment dat de wereld wordt gecategoriseerd in zogenaamde botsende beschavingen, culturen of religies. Categorisaties als deze leiden tot een klimaat van distantieering en *othering*, en lokken een schijndialectiek uit waarin de sociale werkelijkheid niet wordt geconstrueerd op basis van wat mensen over zichzelf te zeggen hebben, maar een realiteit die wordt geconstrueerd op basis van de perceptie van iemand anders, van een ander op afstand. Dit is een eenzijdige lezing van onze sociale wereld in plaats van een dialogische en interpretatieve bestudering van de feiten; een benadering die geen constructieve bijdrage levert aan de organisatie van een *decent society*.

2.2. Theoretisering van de werkelijkheid

De politieke en publieke discussie in Nederland over de multiculturele samenleving en de integratie van “nieuwkomers” – dat overigens in verschillende Europese landen met een vergelijkbare immigratieproblematiek op een soortgelijke manier wordt gevoerd – wijkt sterk af van de (internationale) academische discussie en is de laatste jaren vergroeid tot een nationaal-identiteitsvraagstuk. De Nederlandse samenleving is geobsedeerd geraakt door de vermeende mislukte integratie van migranten en migrantenkinderen, in het bijzonder de

migranten met een islamitische achtergrond. Dubbele nationaliteit wordt overgeproblematiseerd, want integratie heeft ‘meer dan vroeger te maken met loyaliteit en kiezen voor Nederland. In steeds bredere politieke en maatschappelijke kring wordt integratie voorgesteld als een zero-sum-game: migranten moeten kiezen voor Nederland en afstand doen van het land van herkomst of andere loyaliteiten’ (WRR 2007: 11-12).

Het huidige politieke en publieke debat in Nederland over de multiculturele samenleving en de integratie van etnische groepen, waarbij de positie van moslims onevenredig wordt uitgelicht, is simpelweg gepolariseerd. Op Europees niveau is de veranderde toon in het Nederlandse debat niet onopgemerkt gebleven. Zo heeft de ECRI (*European Commission against Racism and Intolerance*) recentelijk haar kritiek geuit op het huidige Nederlandse discours dat wordt omschreven als ongenueanceerd, xenofob en islamofob (2008). Deze situatie is zorgelijk omdat een dergelijke toestand problemen intensiveert, misschien zelfs creëert, en tegelijkertijd mogelijke oplossingen voor de werkelijke problemen in de weg staat. Aan de andere kant dienen spanningen in de multiculturele samenleving ook niet gebagatelliseerd te worden. Dit wordt de aanhangers van het klassieke multiculturalisme zowel verweten door tegenstanders rechts van het politieke midden, als door critici uit de eigen gelederen, waarvan PvdA-lid Paul Scheffer een goed voorbeeld is. Met de publicatie van zijn ‘multiculturele drama’ in 2000 stond Nederland aan de vooravond van een politieke ommezwaai.⁴ De multiculturalisten vormden de dominante politieke stroming in de jaren ’80 en ’90, terwijl ze in het huidige discours worden weggezet als politiekcorrecte cultuurrelativisten (Prins 2004, Slegers 2007). In feite is de huidige politieke situatie in Nederland een ware patstelling en dient er een nieuwe politieke koers gevonden te worden tussen bagatelliseren en polariseren.

Het wetenschappelijke debat over de multiculturele samenleving kent echter een heel andere invalshoek. De academische benadering heeft zich traditioneel gezien altijd gericht op de wettelijke implicaties van het multiculturele samenleven. Het gaat hier om het spanningsveld tussen collectieve, zogeheten particularistische claims van verschillende groepen en de individuele positie van burgers, en vervolgens om de democratische oplossingen die daarvoor gevonden kunnen worden (Benhabib 2002). In feite is de democratische rechtsstaat het startpunt van de discussie en niet de nationale identiteit.

⁴ NRC-Handelsblad, 29-01-2000: *Het multiculturele drama*

In vergelijking tot de politieke en publieke discussie kent de academische discussie van oudsher een ander begrippenkader. Geïnspireerd door het mensenrechtendiscours en teruggaand op een klassiek debat in de sociale wetenschappen, namelijk de controverse tussen relativisme en universalisme (Dembour 2001; Eriksen 2001; Merry 2001), worden spanningen in de multiculturele samenleving vertaald naar een frictie tussen collectieve rechten enerzijds, vaak vertaald als het recht op cultuur, en individuele rechten anderzijds, het recht op zelfbeschikking. Het is vervolgens de positie van de vrouw, en haar recht op zelfbeschikking, waar de publieke en wetenschappelijke discussie elkaar heel duidelijk snijden, want het recht op cultuur of religie, zoals we eerder zagen, kan soms diametraal tegenover het recht op zelfbeschikking staan. Het erkennen van groepsrechten gaat soms gepaard met het ondermijnen van individuele rechten, veelal de rechten van vrouwen en kinderen (Benhabib 2002). Deze paradox is uitgebreid ontleed door Susan Moller Okin in haar beroemd geworden essay: *Is Multiculturalism Bad for Woman?*

Zonder te willen beweren dat de huidige politieke en publieke discussie in Nederland compleet los staat van de academische discussie, want ze snijden elkaar zoals we hierboven zagen, omhelzen ze twee verschillende analyseniveaus. Beide niveaus hebben een plek gekregen in mijn thesis. Vanuit het academische analyse niveau ben ik geïnteresseerd in de mogelijke spanning tussen collectiviteit en individualiteit die een persoon uit een etnische groep kan ervaren in de context van een democratische rechtsstaat. Als we dit toepassen op de dames die centraal staan in dit onderzoek dan zou er dus sprake kunnen zijn van een spanningsveld tussen zowel de culturele, Marokkaanse achtergrond en het individu als tussen de religieuze, islamitische achtergrond en het individu. Vanuit het politieke analyse niveau ben ik geïnteresseerd in de mogelijke spanning die iemand kan ervaren als een persoon met een “andere” cultureel-religieuze achtergrond in de nationale context van de, in dit geval, ontvangende Nederlandse samenleving.

Het mag duidelijk zijn dat de verschillende sociale structuren die in een reductionistisch wereldbeeld tot een homogene textuur worden samengevlochten afzonderlijk aandacht dienen te krijgen, anders ontstaat er een nogal kleurloze werkelijkheid. Ter illustratie nemen we het eerder gehoorde “*Women in the Muslim World have no place*” even als vertrekpunt voor een korte analyse. Aan de hand van deze opmerking zouden de Marokkaans-Nederlandse moslima’s die centraal staan in dit onderzoek dus in hun islamitische geloof worden opgesloten, want ze kunnen immers niet over hun eigen individualiteit beschikken. Ze zijn

gecollectiviseerd tot de islam, met alle daar aan toegeschreven kwaliteiten, en de Marokkaanse achtergrond en de Nederlandse samenleving kunnen zelfs buiten beschouwing worden gelaten. Het gecollectiviseerde ik staat lijnrecht tegenover elke vorm van Nederlands burgerschap, dan kan er geen sprake zijn van enige verbondenheid, terwijl mijn onderzoekspopulatie toch echt bestaat uit Marokkaans-Nederlandse moslima's. Hoe nu verder?

De uiteenzetting hierboven is natuurlijk ontzettend rigide; een bewuste zwart-wit redenering. Om tot een andere slotsom te komen moeten we de parameters van de formule ietwat wijzigen, of eigenlijk veel simpeler, allereerst dient erkend te worden dat multiculturaliteit een sociologische werkelijkheid is. Tevens is het wenselijk om even niet te spreken in termen van individu versus groep, of van cultureel-religieuze achtergrond versus nationale context. Er dient gekeken te worden naar de positie van het individu zelf, naar hoe de verschillende sociale componenten worden belichaamd door de personen in kwestie. Dus hoe beleven de Marokkaans-Nederlandse moslima's die centraal staan in dit onderzoek het islamitische geloof, de Marokkaanse cultuur en het Nederlandse staatsburgerschap, en hoe staan deze in relatie tot elkaar. Maar hoe kunnen we ervoor waken dat deze dames niet worden vastgezet in hun culturele en religieuze achtergrond, terwijl we toch gaan ontwarren wat deze achtergrond in de praktijk voor ze betekent?

Een dergelijke vraag heeft ook de Franse socioloog Pierre Bourdieu een lange tijd bezig gehouden. Zijn antwoord hierop bracht een van de meest geciteerde boeken uit de sociologie en antropologie voort: *Outline of a Theory in Practice*, waarin hij trachtte om de epistemologische antinomie tussen objectivisme en subjectivisme met elkaar te verzoenen.

Methodological objectivism, a necessary moment in all research, by the break with primary experience and the construction of objective relations which it accomplishes, demands its own supersession. In order to escape the *realism of the structure*, which hypostatizes systems of objective relations by converting them into realities already constituted outside of individual history and group history, it is necessary to pass from *opus operatum* to the *modus operandi*, from statistical regularity or algebraic structure to the principle of the production of this observed order, and to construct the theory of practice, or, more precisely, to theory of the mode of generation of practices, which is the precondition for establishing an experimental science of the *dialectic of the internalization of externality and externalization of internality*, or, more simply, of incorporation and objectification. (Bourdieu 1977: 72, cursief in origineel)

De essentie van Bourdieu's argument is het verbinden van twee theoretische uitersten om zo te komen tot de vorming van een overstijgende synthese. Deze uitersten kunnen in verschillende termen gevat worden; *structure* en *agency* zijn passende equivalenten van het eerdergenoemde begrippenbaar objectivisme en subjectivisme. Objectivisme moet in deze context worden begrepen als een werkelijkheid die buiten het individu en de groep om bestaat; als een onafhankelijk opererend systeem. Subjectivisme moet daarentegen worden begrepen als een werkelijkheid die vanuit het individu zijn grondslag kent; op een Descartiaanse wijze samen te vatten als: "ik denk dus ik besta." Nee, zegt Bourdieu, de realiteit is een werkelijkheid die in de dialectiek tussen deze twee werelden vorm krijgt; ze kunnen alleen bestaan in relatie tot elkaar.

Het habitus-begrip is het verbindende element in Bourdieu's theoretische synthese. Aan de hand van dit centrale begrip is zijn theorie nader te verduidelijken. Habitus wordt omschreven als: '*systems of durable, lasting dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a matrix of perceptions, appreciations and actions*'. Het fenomeen dispositie moet hier worden begrepen als een neiging om op een bepaalde manier te handelen. Habitus wordt dan ook wel omschreven als '*history turned into nature*' of als '*embodied history*'. Habitus bestaat zowel op macro, ofwel collectief niveau – maar nooit los van het individu – als op micro, ofwel individueel niveau, maar nooit los van het collectief. Op deze wijze wordt sociaal determinisme geïntegreerd met het idee van vrije keuze. Bourdieu's habitus-begrip kan wel worden gezien als een structuratietheorie (Giddens 1984); het handelen van actoren leidt zowel tot instandhouding als tot verandering van de sociale structuren in kwestie.

Deze benadering van de sociale werkelijkheid sluit moeiteloos aan op de wijze waarop de antropoloog Gerd Baumann het begrip cultuur conceptualiseert (1999). Zijn zienswijze zou ik willen omschrijven als een *balancing act* tussen de essentialistische en de processuele, constructivistische benadering van het cultuurbegrip; door Eriksen wel gevat in de termen *primordialism* en *instrumentalism* (2002). Cultuur vormt de mens, maar het is ook de mens die cultuur vorm geeft. Hierin weerklinkt de essentie van het habitus-begrip, want het gaat immers om 'de dialectiek van de internalisatie van externaliteit en de externalisatie van internaliteit'. Habitus omvat dus het proces van internalisatie, een proces wat in de cultuurwetenschappen wordt gedefinieerd als enculturatie (Kottak 2002). Tevens schept het habitus-begrip ruimte voor het proces van acculturatie – het proces van culturele uitwisseling op het moment dat verschillende culturele groepen langdurig in direct contact met elkaar staan

(Kottak 2002) – al wordt dat niet breed uitgemeten in Bourdieu's boek, maar het is niet moeilijk om voor te stellen dat verschillende habitus uit verschillende sociale structuren elkaar treffen in een bepaalde context. Zo is er in de sociologische werkelijkheid van de multiculturele samenleving logischerwijs sprake van verschillende habitus, dit vanwege de verschillende sociale structuren waarbinnen individuen zich begeven en bewegen.

De dominante sociale structuren die centraal staan in dit onderzoek hebben betrekking op de religieuze, Islamitische cultuur; de etnische, Marokkaanse cultuur; en de nationale, Nederlandse cultuur. Cultuur moet in deze context worden begrepen als een manier van praten over collectieve identiteit (Kuper 1999). De manier waarop deze collectieven zich op individueel niveau tot elkaar verhouden, of, anders geformuleerd, de manier waarop het individu zich positioneert ten opzichte van deze verschillende collectieve identiteiten, is dus de kernvraag van dit onderzoek. De keuze voor het werkwoord positioneren is in deze context niet willekeurig, hierin weerklinkt namelijk de term (dis)positie.

Een zeer bruikbare theoretische ingang om op individueel niveau de betekenis van de bovengenoemde collectieve identiteiten te bestuderen is het concept van (meervoudige) identificatie zoals recentelijk voorgesteld door de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) in het rapport 'Identificatie met Nederland'. Identificatie wordt door de Raad beschouwd als 'een dynamisch proces van het leggen, onderhouden en verbreken van verbindingen'. De raad onderscheidt drie niveaus van identificatie: functioneel, emotioneel en normatief. Het concept van (meervoudige) identificatie wordt in het zojuist genoemde rapport louter toegepast op de positie van migranten en migrantenkinderen in relatie tot de Nederlandse maatschappij, maar het kan natuurlijk ook prima worden toegepast op andere collectieve identiteiten, helemaal in het geval van migrantenkinderen, de tweede generatie.

Door deze toepassing worden de drie verschillende niveaus van identificatie – functioneel, emotioneel en normatief – niet eenzijdig beschouwd, dat wil zeggen louter in relatie tot de Nederlandse samenleving, maar ook met betrekking tot het islamitische geloof en de Marokkaanse cultuur. Het resultaat maakt een driedubbelgelaagde, driedimensionale studie naar de positie van het individu mogelijk. De waarde van een dergelijke benadering heeft vooral te maken met het inclusieve karakter ervan, de pluriformiteit en hybriditeit van identiteiten en culturen wordt hiermee namelijk op voorhand erkend.

Om deze theoretische uiteenzetting op gepaste wijze af te sluiten en om alvast een brug te slaan naar de afsluitende paragraaf van dit hoofdstuk, zoomen we even kort in op de omschrijving Marokkaans-Nederlandse moslima's. De aandachtige lezer zal het al zijn opgevallen dat ik consequent heb gesproken van Marokkaans-Nederlandse moslima's en niet van Marokkaans of moslim alleen, laat staan dat ik de term allochtoon heb gebruikt. Het woord allochtoon duidt mijns inziens te veel op een tweedeling, de gevestigde tegenover de buitenstaander, dit terwijl veel mensen die worden aangesproken als allochtoon, vooral personen uit de tweede generatie, hier geboren en getogen zijn. De term allochtoon is in feite een hol begrip dat louter een statistische functie dient; 'alle in Nederland woonachtige personen die minstens één in het buitenland geboren ouder hebben.'⁵

In het dagelijkse spraakgebruik heeft het woord allochtoon echter een andere connotatie gekregen, en verwijst het vooral naar niet-Westerse migranten en hun kinderen, naar getinte mensen met een niet-christelijke of niet-seculiere achtergrond die veelal verkeren in de lagere sociaal-economische klassen. Naar mijn beleving functioneert het begrip allochtoon vandaag de dag daarom vooral als een pejoratieve term, het dient het proces van *othering*. Paul Scheffer omschrijft de term allochtoon als een gelegenhedswoord dat is verworden tot een verlegenheidswoord, en 'verlegenheidswoorden zijn een probleem, want deze onnauwkeurige aanduidingen hebben ook een uitwerking op de samenleving' (2007: 427). Centraal in dit onderzoek staat de speurtocht naar verbindingen, naar meervoudige en hybride identificaties, zonder werkelijke verschillen te bagatelliseren. Vandaar de Amerikaanse, *hyphenated* manier van spreken met behulp van het verbindings- of koppelteken (Ghorashi 2006: 26-27). Dat doet zowel de sociologische werkelijkheid als de personen in kwestie veel meer eer aan, want, zoals GroenLinks-lid Mohamed Rabbae onlangs stelde in een interview: "*allochtonenland is niemandsland geworden.*"⁶

2.3. De Marokkaans-Nederlandse gemeenschap

Met ruim 330.000 leden is de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap de derde grootste etnische gemeenschap in Nederland en na de Turks-Nederlandse gemeenschap is het de tweede grootste islamitische gemeenschap in de samenleving. In het voorgaande is al

⁵ Tot de allochtonen behoren alle in Nederland woonachtige personen die minstens één in het buitenland geboren ouder hebben. Tot de niet-westerse allochtonen behoren degenen die afkomstig zijn uit Afrika, Azië (exclusief Japan en Indonesië), Zuid-Amerika en Turkije. Bron: www.cbs.nl

⁶ Trouw, 24-7-2008.

opgemerkt dat het huidige politieke en publieke debat aangaande de integratie van migranten en migrantenkinderen in de Nederlandse maatschappij grotendeels is toegespitst op de positie van moslims. Al zijn de Marokkaans-Nederlandse en de Turks-Nederlandse gemeenschappen vergelijkbaar in grootte, het is vooral de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap die het meest wordt uitgelicht in de landelijke media en politiek. Het multiculturele drama lijkt vooral te worden geschetst als een ‘Marokkanendrama’,⁷ terwijl bepaalde politici het consequent blijven neerzetten als een moslimdrama. Er wordt wel gesteld dat Marokkaans-Nederlandse burgers sterker naar hun islamitische achtergrond refereren als hoofdbron van de eigen identiteit, daar waar Turks-Nederlandse burgers in eerste instantie naar hun Turkse nationaliteit refereren (NIDI 2006: 44; WRR 2007: 46; Forum 2008: 14-16); een constatering die werd bevestigd door het gros van mijn respondentes.

Vermeldenswaardig zijn ook de intra-etnische verschillen, want de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap is veel minder homogeen dan wel wordt gedacht. Zo is er het bekende onderscheid tussen de Arabische en Berberse Marokkanen, waarbij de Berbers weer kunnen worden onderverdeeld naar regio, stam of dialect.⁸ Er is weinig statistische informatie bekend over de achtergrond van de eerste generatie Marokkaanse arbeidsmigranten, maar naar schatting bestaat ongeveer 75% van de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap uit personen met een Berberse achtergrond. Hiervan wordt aangenomen dat 80% van Riffijnse afkomst is, een Berberstam die weer onder te verdelen is in allerlei substammen.⁹ Een ander belangrijk intra-etnisch verschil wordt veroorzaakt door generatieverschillen. Er zijn namelijk grote verschillen tussen de eerste generatie, de arbeidsmigranten, en de tweede en derde generatie, generaties die hier veelal geboren en getogen zijn. Deze verschillen hebben niet alleen betrekking op de culturele en religieuze beleving, maar evengoed op de maatschappelijke positie en participatie in relatie tot scholing, werk en huisvesting.

2.4. Marokkaans-Nederlandse meisjes

Een opvallende maatschappelijke ontwikkeling is de inhaalslag die Marokkaans-Nederlandse meisjes hebben gemaakt ten opzichte van hun deelname in het hoger onderwijs (hbo + universiteit) tien jaar geleden. Zo vormden Marokkaans-Nederlandse meisjes in het schooljaar

⁷ Volgens het gelijknamige boek van Fleur Jurgens, *Het Marokkanendrama*, een populair-wetenschappelijk werk waarin de ontstane onderklasse van criminele Marokkaans-Nederlandse jongens onder de loep wordt genomen.

⁸ Voor een overzicht van de verschillende Berberse groeperingen zie: <http://nl.wikipedia.org/wiki/Berbers>

⁹ Voor een overzicht van de verschillende Riffijnse stammen zie: <http://nl.wikipedia.org/wiki/Riffijnen>

'95/'96 40% van het totaal aan Marokkaans-Nederlandse studenten in het hoger onderwijs. Ruim tien jaar later, berekend over het jaar 2007, is dat aandeel gegroeid naar 53%; daarmee zijn ze de Marokkaans-Nederlandse jongens gepasseerd. Het deelnemingspercentage van Marokkaans-Nederlandse meisjes in het hoger onderwijs is in het afgelopen decennium met 32,5% gegroeid. Nu zijn deze nieuwe verhoudingen gedeeltelijk te verklaren aan de hand van demografische ontwikkelingen. Zo vormden Marokkaans-Nederlandse vrouwen tien jaar terug ongeveer 45% van de totale Marokkaans-Nederlandse bevolking, een cijfer dat grotendeels werd veroorzaakt door een oververtegenwoordiging van mannen in de eerste generatie, een aandeel van 57%. Een andere, wederom gedeeltelijke verklaring, is de algemene, landelijke trend aangaande de verschillen in onderwijsprestaties tussen jongens en meisjes; meisjes doen het nou eenmaal beter. Dit was tien jaar terug al zichtbaar voor Marokkaans-Nederlandse studenten binnen de tweede generatie, Marokkaans-Nederlandse meisjes waren met 56% oververtegenwoordigd, al waren Marokkaans-Nederlandse jongens over de gehele linie meer zichtbaar, maar nogmaals, dat had te maken met de demografische verhoudingen.

Om de onvolledigheid van de bovengenoemde, gedeeltelijke verklaringen te illustreren is het wenselijk om een aantal cijfers uit 2007 met elkaar te vergelijken: de deelnemingspercentages van Marokkaans-Nederlandse meisjes in het hoger onderwijs en die van autochtone meisjes in het hoger onderwijs. Voordat deze cijfers worden gepresenteerd, dient er opgemerkt te worden dat de meisjes in de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap over de gehele linie – dus de eerste en tweede generatie gezamenlijk – demografisch in de minderheid zijn, daar waar de demografische samenstelling voor de autochtone bevolking in het voordeel van de meisjes uitpakt. Kort gezegd, er zijn in verhouding minder Marokkaans-Nederlandse meisjes dan autochtoon Nederlandse meisjes.

Autochtone Nederlandse meisjes zijn met 4% oververtegenwoordigd in het hoger onderwijs ten opzichte van de autochtone Nederlandse jongens. Marokkaans-Nederlandse meisjes zijn daarentegen met 10% oververtegenwoordigd in het hoger onderwijs ten opzichte van de Marokkaans-Nederlandse jongens, terwijl ze demografisch gezien dus ook nog in de minderheid zijn. Op basis van deze ontwikkeling in schoolprestaties nemen Marokkaans-Nederlandse meisjes een goede maatschappelijke positie in; slechts een fractie onder het landelijke gemiddelde. Sceptici zouden hier stellen dat een dergelijke ontwikkeling helemaal niks zegt over de maatschappelijke positie van Marokkaans-Nederlandse meisjes, laat staan

over een mogelijke emancipatietrend onder de dochters van Marokkaanse migranten. Sommige critici zouden zelfs beweren dat dergelijke cijfers juist veroorzaakt worden door processen die emancipatie tegengaan, door de ongelijke behandeling van jongens en meisjes in Marokkaans-Nederlandse gezinnen; meisjes worden immers strakker gehouden, zijn meer aan thuis verbonden, en hebben daardoor meer tijd om te studeren. Dergelijke uitspraken laten we vooralsnog even onbehandeld, dit wordt nader besproken in de komende hoofdstukken.

In het resterende deel van deze paragraaf wil ik mijn keuze voor Marokkaans-Nederlandse moslima's nader toelichten, want waarom de keuze voor: 1) meisjes, en niet voor jongens; 2) Marokkaans-Nederlandse meisjes, en niet (ook) voor Turks-Nederlandse meisjes; 3) islamitische meisjes, en niet voor seculiere, Marokkaans-Nederlandse meisjes; en tot slot 4) hoger opgeleide meisjes, en niet voor meisjes met een andere opleidingsniveau. De reden dat meisjes uit migrantengezinnen centraal staan in mijn antropologische studie mag inmiddels duidelijk zijn; ik ben geïnteresseerd in de vraag '*Is Multiculturalism Bad for Woman?*'. Wordt het recht op zelfbeschikking van de betreffende vrouwen geraakt door particularistische claims vanuit de migrantengemeenschap waar ze hun *roots* hebben?

De tweede afweging, waarom Marokkaans-Nederlandse meisjes, kent een inhoudelijk en een methodologisch argument. Zoals hierboven al werd aangegeven, Marokkaans-Nederlandse burgers worden negatiever aangesproken in de landelijke politieke en publieke discussies en tevens refereren ze sterker naar hun islamitische achtergrond, waardoor men zou kunnen stellen dat ze "dubbel" worden geconfronteerd met hun anders-zijn ten opzichte van de Turks-Nederlandse burgers. Het methodologische argument heeft te maken met het afbakenen van een onderzoekspopulatie, want als Turks-Nederlandse meisjes ook een plek zouden hebben gekregen in mijn studie dan was het veel meer een comparatief onderzoek geworden, dat is noch mijn doel, noch is daar ruimte voor in deze thesis. Waar het hier namelijk om gaat is een diepgaand onderzoek naar de positie van meisjes uit één etnische groep. De keuze voor islamitische Marokkaans-Nederlandse meisjes is hierboven al beargumenteerd, deze meisjes worden namelijk meer geconfronteerd met hun achtergrond dan seculiere Marokkaans-Nederlandse meisjes, die alleen zouden kunnen worden aangesproken op hun Marokkaanse afkomst. Bovendien, als we even teruggrijpen op de eerste afweging, dan kan er in het geval van Marokkaans-Nederlandse moslima's zowel sprake zijn van spanning tussen de eigen positie en de Marokkaanse cultuur, als tussen de eigen positie en het islamitische geloof.

De laatste afweging, waarom hoogopgeleid, is tweeledig van aard. Enerzijds zie ik het feit dat de meisjes hoogopgeleid zijn als een tegenargument tegen de vermeende, achtergestelde positie die zowel Marokkaans-Nederlandse als islamitisch-Nederlandse meisjes wel wordt toebedeeld. Anderzijds is de positie van hoger opgeleide migrantenkinderen *an sich* interessant, want er wordt wel gesteld dat het succesverhaal van islamitische jongeren die hoger middelbaar onderwijs hebben gevolgd ook een keerzijde heeft. In tegenstelling tot leeftijdsgenoten die lager middelbaar onderwijs hebben gevolgd zouden ze zich namelijk meer van hun ouders dissociëren (van der Veen 2001: 193). Met andere woorden, een goede integratie op het gebied van onderwijs leidt tot desintegratie uit de eigen gemeenschap, een conclusie die ik hier meteen zou willen tegenspreken. De bevindingen in een ander onderzoek benaderen de werkelijkheid beter, naarmate islamitische jongeren hoger opgeleid raken, neemt de individualisering en liberalisering van culturele patronen toe (Phalet, Lotringen, Etzinger 2000: 184).

2.4. Van theorie naar praktijk

We zijn aan het eind gekomen van dit uitgebreide, inleidende hoofdstuk. Voor het overzicht is het wenselijk om nog even kort een aantal zaken te benoemen. In deze scriptie is het mijn bedoeling om de pendulum vanuit een gepolariseerd discours over multiculturele spanning terug te laten zwaaien naar een wetenschappelijke bestudering van zowel spanning als van verbindingen in de multiculturele samenleving, zonder daarmee politiekcorrect of cultuurrelativistisch te worden. Voorop staat dat multiculturaliteit als een sociologische werkelijkheid wordt erkend. Aan de hand van dit perspectief wil ik een constructieve bijdrage leveren aan het huidige integratiedebat in Nederland, een debat dat ontzettend verkrampd is geraakt in het laatste decennium.

Met mijn studie wil ik twee nuances aanbrengen, enerzijds wil ik het zwart-wit denken over de positie van moslims in de Nederlandse samenleving doorbreken, anderzijds wil ik het beeld van de onderdrukte en achtergestelde moslimvrouw ontkrachten. Deze nuanceringen vormen respectievelijk het politieke analyseniveau en het academische analyseniveau. Beide niveaus lopen in de empirische hoofdstukken door elkaar heen. Aan de hand van drie vormen van identificatie – functioneel, emotioneel, normatief – in relatie tot drie dominante sociale structuren – respectievelijk de islamitische habitus, de Marokkaanse habitus en de Hollandse habitus – wordt het sociale veld bestudeerd.

Het is nu duidelijk door welke theoretische bril de empirie benaderd gaat worden en hoe de wereld rondom die empirie in sociale termen is opgebouwd. Deze uiteenzetting moet voor de lezer als opstap dienen naar de empirie in de volgende hoofdstukken. Volgens Bourdieu is dat een belangrijke fase in het doen van sociaal wetenschappelijk onderzoek. Hij stelt namelijk dat elk onderzoek zou moeten bestaan uit twee *minutes*; de eerste wordt omschreven als een zogeheten *objective stage* en de tweede als een zogenoemde *subjective analysis*. In de eerste fase behoort gekeken te worden naar de sociale structuren in het veld, waarvan de contouren hierboven zijn geschetst, en in de tweede fase, in mijn ogen de klassieke antropologische fase, behoort de focus te liggen op de subjecten en hun disposities.

Hoe positioneren hoogopgeleide Marokkaans-Nederlandse moslima's zich ten opzichte van de het islamitische geloof, de Marokkaanse cultuur en de Nederlandse samenleving? Dit is een onderzoek naar meervoudige en hybride identificaties, de knoop is in het voorafgaande gelegd, nu moet deze langzaam worden ontward. Het is tijd om naar de persoonlijke verhalen van mijn respondentes te gaan luisteren. Uit privacy overwegingen worden de echte namen van mijn respondentes hier niet gebruikt, noch is er gebruik gemaakt van pseudoniemen.

Hoofdstuk 3: De islamitische habitus

3.1. Anders dan anders

“Ja, maar jij bent anders”. Deze opmerking heeft een meerderheid van de geïnterviewde Marokkaans-Nederlandse moslima’s wel eens te horen gekregen op het moment dat ze met een leek in gesprek raakten over het islamitische geloof of de Marokkaanse cultuur. Mijn respondentes waren niet zozeer anders omdat ze een Marokkaanse achtergrond hadden of het islamitische geloof belijden, nee, ze waren juist anders dan anders, of eigenlijk, ze waren helemaal niet zo anders. Ze voldeden niet aan het beeld wat hun gesprekspartners hadden van de Marokkaanse of islamitische ander, vandaar dat zij anders waren, want dan blijft het beeld van de echte ander immers intact.

Zowel de respondentes met als zonder hoofddoek hebben deze opmerking wel eens te horen gekregen. De meisjes zonder hoofddoek in eerste instantie vaak omdat ze geen hoofddoek droegen. De meisjes met hoofddoek, omdat ze vooral niet onderdrukt overkwamen, en daarentegen een progressieve in plaats van een orthodoxe indruk maakten op hun gesprekspartners. Verder kregen alle dames de opmerking te horen, omdat ze keurig Nederlands spraken; al spreekt de een met een zachte Limburgse g, de ander met een Gooise r, en weer een ander met een stadse tongval. Ook lieten alle meisjes waarschijnlijk een zelfstandige, intelligente en maatschappelijk geëngageerde indruk achter bij hun gesprekspartners. Met een dergelijke cumulatie aan *real life* indrukken voldeden ze niet meer aan het beeld dat de gemiddelde Nederlander heeft van een moslimvrouw. “Ja, maar jij bent anders”. Hoe de cocktail van eenzijdige berichtgeving en op sensatie gerichte beeldcultuur toch kan leiden tot hardnekkige vooroordelen, tot de creatie en consolidatie van de ander. Beelden zijn een krachtig medium.¹⁰ Dit doet me denken aan een lezing van de Pakistaans-Amerikaanse islamitische professor Asma Barlaes. Aan het begin van haar lezing kon ze niet anders dan even stil staan bij de poster – met daarop een vrouw in burqa – die ter promotie had gediend voor haar lezing met de titel: *Does the Quran support Gender equality?* In een reactie hierop stelt ze:

¹⁰ ‘Beeldcultuur: een maatschappelijke ontwikkeling waarbij visuele beelden een indringende rol spelen in communicatieve situaties. In sommige gevallen is de invloed van de beelden daarbij dermate sterk en overheersend dat er negatieve effecten door ontstaan. Bijvoorbeeld de televisiebeelden die gemanipuleerd en indringend weerloze kijkers bereiken, waardoor die niet meer in staat zijn hun eigen waarden en normen te vormen. Beeldcultuur verdringt in de negatieve zin de talige cultuur.’ Bron: <http://www.encyclo.nl>

‘It’s not that pictures of burqa clad women are themselves Orientalist. The burqa defines the lives of many Muslim women whether some of us like it or not. Rather what strikes me as Orientalist are the uses of the burqa in constituting the Muslim other as a way to constitute the non-Muslim Anglo European self. ... Isn’t that why the face of this veiled women rather than my unveiled face is on this poster?’ (2007: 1).

In zekere zin geldt een dergelijke kritiek ook voor de voorkant van mijn scriptie, zij het dat de hoofddoek in de islamitische wereld, alsook in Nederland, een veel algemener verschijnsel is dan de burqa. Met de voorkant van mijn scriptie lever ik in feite een bijdrage aan het in Nederland heersende beeld van de moslimvrouw, want waarom moet een moslima meteen met een hoofddoek worden geassocieerd? Dat de hoofddoek in de hedendaagse multiculturele samenleving wordt geassocieerd met de moslimvrouw en het islamitische geloof is vrij logisch, maar dat de moslimvrouw meteen de associatie hoofddoek oproept zou als minder vanzelfsprekend moeten worden beschouwd. Er zijn namelijk heel veel moslima’s die geen hoofddoek dragen, want een moslima kan ook zonder een hoofddoek te dragen een goede moslima zijn, daar waren al mijn respondentes het unaniem over eens. De hoofddoek is veel meer een persoonlijke kwestie dan een normatieve kwestie, maar daarover meer in paragraaf 3.2.3. Vooralsnog is het van belang te benadrukken dat er heel veel moslima’s zijn die geen hoofddoek dragen, een deel zal deze ook nooit gaan dragen, terwijl een ander deel nooit meer zonder hoofddoek gezien zal worden in de publieke ruimte. Ik moet mijzelf dan ook een kleine tik op de vingers geven voor deze oriëntalistisch getinte keuze, al is ‘het moslimmeisje van Vermeer’ ook wel weer een ‘intertekstueel verantwoorde’ keuze.¹¹

Van de 21 hoogopgeleide Marokkaans-Nederlandse meisjes die centraal staan in dit onderzoek dragen 9 meisjes een hoofddoek, en toch zijn ze allemaal moslima’s, moslima’s die zich aan de vijf zuilen van de Islam houden; al zijn er met betrekking tot de geloofspraktijk ook weer voldoende verschillen te onderscheiden. De islam is geen mal waar een persoon zich in moet wringen, er is niet één juiste manier om het islamitische geloof te belijden, de islam is een habitus, een repertoire, een matrix van mogelijkheden. Het is zoals een hoogopgeleide Marokkaans-Nederlandse moslima uit een ander onderzoek gevat onder woorden brengt in het volgende fragment:

¹¹ Een opmerking van mijn begeleider, Dhr. Dr. Diederick Raven.

‘Ik denk dat godsdienst – zo leg ik het kinderen tenminste altijd uit – godsdienst is een huis, en een huis heeft nooit maar één deur. Ik geloof niet dat God één godsdienst heeft uitverkoren. Als er een God is, dan is-ie er voor alle mensen en alle geloven. En ik geloof dat het voor Hem waardevol is hoe je als mens op de wereld bent geweest, Niet of je elke zondag bij de preek van de dominee bent of vijf keer per dag bidt of te voet naar Lourdes gaat. Ik denk dat hem dat een worst zal wezen. Dat is mijn God. God, zeg maar, dat is een huis. En als je moslim bent kom je via dat weggetje, en als je hindoe bent dan ga je zo’ (Buitelaar 2006: 130-131).

In dit empirische hoofdstuk staan de gemeenschappelijke lijnen in de afzonderlijke verhalen over het islamitische geloof centraal, zonder mijn respondentes daarmee te willen collectiviseren tot een bepaalde status, want uiteindelijk blijven het allemaal Marokkaans-Nederlandse moslima’s met een eigen levensgeschiedenis en met een eigen karakter. Of ze nu met een regionaal Nederlands accent spreken; al dan niet een hoofddoek dragen; hbo of universitair zijn opgeleid; een Arabische of Berberse achtergrond hebben; in Nederland geboren en getogen of alleen getogen zijn, het zijn allen individuen; individuen met gedeelde ervaringen die voortkomen uit de dialectiek van hun migratiegeschiedenis en het verwerven van een plek in de Nederlandse samenleving.

Mijn respondentes kunnen dus niet als representatief worden beschouwd voor alle Marokkaans-Nederlandse of alle islamitisch-Nederlandse meisjes in de Nederlandse samenleving. Daarmee zouden we etnische, generatie, en -niveauverschillen bagatelliseren. Ook intra-religieuze verschillen binnen de Nederlandse moslimgemeenschap zouden daarmee worden genegeerd, want er zijn nou eenmaal uiteenlopende gradaties, zoals dat ook voor de joden en christenen geldt, met betrekking tot de geloofspraktijk. Een mooi voorbeeld is de reactie die ik van een moslimjongen kreeg op internet na aanleiding van een oproep tot medewerking aan mijn onderzoek. Hij schreef: *‘Een vrome moslima zal niet met een onbekende man afspreken, want waar een man en vrouw zich in dezelfde ruimte bevinden is Shaitan (Satan) ook aanwezig’*. Dit is een strenggelovige opvatting die onder de orthodoxe Salafisten waarschijnlijk meer gehoor vindt. Moslima’s die zich aangetrokken voelen tot het Salafisme, een puriteinse stroming binnen het Soennisme die slechts een schare aanhang kent in Nederland, heb ik dan ook niet gesproken.¹²

¹² Voor uitgebreide info over het Salafisme in Nederland raadpleeg het in 2007 verschenen rapport van de AIVD: ‘Radicale Dawa in verandering; De opkomst van islamitisch neo-radicalisme in Nederland’.

De meisjes in dit onderzoek hebben niks te maken met deze orthodoxe versie van de islam, laat staan met een radicale islam, zij vertegenwoordigen daarentegen hun eigen islam. Ze zouden door menigeen worden omschreven als gematigde of liberale moslims. Termen die mijns inziens te veel de connotatie van hun tegenpool in zich dragen: radicaal en fundamentalistisch. Als we dan toch een omschrijving moeten hanteren zou ik het liefst willen spreken van de term ‘gemiddelde moslim’, net zoals je kunt spreken van de gemiddelde Nederlander, de gemiddelde student of de gemiddelde consument, dat klinkt een stuk neutraler. De gemiddelde Nederlandse moslim is misschien (nog) geen gemiddelde Nederlander, dat blijkt wel uit de verhitte discussies over de Nederlandse identiteit, maar het is wel zo dat de gemiddelde Nederlandse moslim midden in de Nederlandse samenleving staat en er geen fundamentalistische of radicale idealen op nahoudt, daarvan zijn deze dames het keurige voorbeeld. Ook al kunnen mijn respondentes dus niet als representatief worden beschouwd voor alle Marokkaans-Nederlandse of islamitisch-Nederlandse vrouwen, toch kan door hun ogen een glimp worden opgevangen uit het leven van zowel migrantenkinderen als van jonge moslima’s in de Nederlandse maatschappij.

3.2. Geloven is persoonlijk

Van de drie collectieve identiteiten die in dit rapport centraal staan – het islamitische geloof, de Marokkaanse etniciteit en de Nederlandse cultuur – is het islamitische geloof de structuur die het meest met individuele keuze samenhangt. Mijn respondentes hebben nou eenmaal bij hun geboorte de Marokkaanse nationaliteit meegekregen, en door hun aanwezigheid in de Nederlandse samenleving is dat de Marokkaanse etniciteit geworden. Ook de Nederlandse nationaliteit hebben vrijwel alle geïnterviewde Marokkaans-Nederlandse moslima’s vanaf hun geboorte meegekregen; een enkeling niet omdat de eerste levensjaren in Marokko werden doorgebracht. Het islamitische geloof mag dan wel een structuur zijn die alle meisjes vanaf jonge leeftijd hebben geïnternaliseerd – pasgeboren baby’s krijgen direct na hun geboorte de *shahadah*, de geloofsbelijdenis, vaak in hun oor gefluisterd – toch is het islamitische geloof in formele zin veel minder dwingend dan de Marokkaanse of Nederlandse nationaliteit. Hoewel er in theorie een beperkte mogelijkheid bestaat om afstand te doen van de Marokkaanse nationaliteit,¹³ is dat in de praktijk een stuk lastiger, want “*Marokkaan blijf je tot je dood, of je wilt of niet*”.¹⁴ Afstand doen van de Nederlandse nationaliteit terwijl je in Nederland

¹³ http://www.justice.gov.ma/fr/legislation/legislation_.aspx?ty=2&id_l=154#l154

¹⁴ http://ayaanhirsiali.web-log.nl/ayaanhirsiali/2007/03/marokko_blijft_.html

geboren en getogen bent is ook niet echt een reële optie. Hiermee probeer ik niet te beweren dat iemand zonder pardon van zijn islamitische geloof af kan stappen. Wat ik echter probeer duidelijk te maken is dat het belijden van het islamitische geloof veel meer gebaseerd is op een eigen, vrije keuze. Er zijn immers genoeg Marokkaans-Nederlandse burgers die geen moslim zijn, terwijl ze, onder normale omstandigheden, altijd Marokkaans en Nederlands zullen blijven.

Het al dan niet belijden van het islamitische geloof is dus een persoonlijke keuze, al dient het inslijpproces van enculturatie niet onderschat te worden, want daardoor ontstaan immers disposities die bepaald gedrag kunnen “voorschrijven”. Tevens dient geloofsdwang niet als pure fictie of een ver-van-ons-show te worden beschouwd, ook binnen de islamitische gemeenschap in Nederland zal dat voorkomen. Hoe dan ook, de Marokkaans-Nederlandse moslima's uit mijn onderzoek hebben er zelf voor gekozen om als moslima door het leven te gaan, wat het geloof voor hun betekend en hoe ze daar invulling aan geven is het onderwerp van de volgende subparagrafen.

3.2.1. De vijf zuilen van de Islam

Mijn respondenten begonnen al vrij snel over de vijf zuilen van de islam op het moment dat ik ze vroeg naar de geloofspraktijk. Van deze vijf zuilen – respectievelijk de geloofs-belijdenis, *de shahadah*; de vijf dagelijkse gebeden, *de salat*; het geven van aalmoezen, *zakat*; het jaarlijkse vasten tijdens de Ramadan, *de saum*; en de pelgrimstocht naar Mekka, de zogenoemde *hadj* – zijn in feite maar drie van praktische invloed op het dagelijkse leven van mijn respondentes, namelijk de geloofsbelijdenis, de dagelijkse gebeden en de jaarlijkse Ramadan. De eerste zuil, de geloofsbelijdenis, wordt zelfs gecombineerd met de dagelijkse gebeden. Het geven van aalmoezen hoeft het gros van mijn respondentes nog niet te doen, omdat ze financieel nog niet volledig onafhankelijk zijn. Wat overigens niet wil zeggen dat ze geen bijdrage leveren, maar toch loopt deze verplichting vaak via het gezin. De Ramadan is een religieuze verrichting die voor een periode van 30 dagen op een kalenderjaar geldt, en de *hadj* is een eenmalige verplichting voor alle gezonde moslims die over voldoende geldt beschikken; al mag een moslim best vaker naar Mekka afreizen, ook voor iemand die zelf niet meer in staat is om te gaan. In feite is er dus maar één zuil die in praktische zin van invloed is op het dagelijks leven van mijn respondentes, dat is het gebed wat officieel vijfmaal daags gehouden hoort te worden, maar hier wordt door een groot deel van de geïnterviewde

moslima's vrijwel elke dag van afgeweken, vijfmaal daags bidden op de daarvoor aangegeven tijdstippen blijkt veelal een onmogelijke bezigheid, vanwege andere verplichtingen richting school, werk of sociale leven.

Meerdere respondentes beginnen de dag consequent met het ochtendgebed: *“Om de dag goed te beginnen”*, en proberen zoveel mogelijk de verschillende gebeden op de voorgeschreven tijdstippen te verrichten. Voor de meisjes die wel de vijf gebeden willen doen, maar niet in de mogelijkheid zijn om dat op de voorgeschreven tijdstippen te verrichten, is er een handige oplossing. Het bidden wordt dan zagezegd opgespaard en aan het einde van een lange dag thuis ingehaald: *“Even een moment voor mezelf”*, zoals een aantal respondentes het omschreven. Bovendien is thuis bidden wel zo prettig, de meisjes zijn dan in hun eigen omgeving, kunnen thuis hun rituele wassingen verrichten en zich verkleden, om vervolgens in een vertrouwde omgeving het gebed op te voeren. Sommigen respondenten wisten mij te vertellen dat ze na een vermoeiende dag het gebed wel eens oversloegen, maar dan toch vaak weer uit bed kwamen, aangezien het geweten ging knagen, ze onrustig op bed lagen, niet in slaap vielen, of bang waren – vaak uit ervaring – de volgende dag onuitgerust wakker te worden. Andere respondenten hebben minder last van dat schuldgevoel en bidden alleen op de dagen en momenten dat het ze uitkomt, of op het moment dat ze daar behoefte aan hebben. Een enkeling is zelfs tijdelijk helemaal gestopt met bidden, omdat het er even niet meer bij kan. Het werkte voor haar bovendien contraproductief om voortdurend het bidden op te sparen en dan op dwangmatige wijze alsnog alle gebeden te verrichten laat in de avond. Weer een ander verricht vrij regelmatig zelfs een extra gebed. Kortom, variaties te over, en dan hebben we nog maar over één onderdeel binnen de islamitische geloofspraktijk.

Het bidden is vooral een individuele, persoonlijke aangelegenheid voor mijn respondentes. In tegenstelling tot de mannen, die op vrijdag zelfs een verplicht gebed hebben, gaan zij veel minder vaak naar de moskee, sommigen alleen tijdens de Ramadan, en enkelen zelfs helemaal niet. *“Het is ook geen verplichting. En het maakt je ook niet minder op het moment dat je niet naar de moskee gaat.”* Bovendien verstaan jongeren uit de tweede generatie de imam vaak niet omdat deze in het Arabisch het gebed opvoert. Hoe dan ook, géén van de dames voelt zich in Nederland beperkt in de geloofsuitoefening, al wordt door een aantal de eventuele aanwezigheid van een gebedsruimte – zoals op de Vrije Universiteit van Amsterdam – bijzonder op prijs gesteld. Alle respondentes lijken in de situatie te berusten dat het niet even makkelijk is om consequent elke dag vijf keer het gebed te kunnen verrichten op de voor-

geschreven tijdstippen. Het is een vorm van bescheidenheid en aanpassingsvermogen die een moslima als volgt onder woorden werd gebracht: *“We zijn nog altijd in Nederland niet in een moslimland.”*

De jaarlijkse Ramadan, de andere zuil die in praktische zin veel invloed heeft op het leven van mijn respondentes, is een periode van inkeer waar alle meisjes naar toe leven; het is een periode van onthouding die leidt tot bezinning. Het niet mogen eten en drinken blijkt geen enkel obstakel te zijn voor het normaal kunnen voortzetten van het dagelijkse leven, al wordt er natuurlijk wel vroeger opgestaan en later naar bed gegaan in verband met een aangepast eetpatroon. De dames voelen zich tijdens de Ramadan niet beperkt in hun verplichtingen richting school of werk en andersom voelen ze zich in de situatie van school of werk ook niet beperkt in hun vasten. In plaats van beperkt voelen de dames zich eerder gesterkt. Het is zoals een meisje onder woorden brengt: *“Ik ben me dan bewuster van mezelf, sta dicht bij God.”* Een frequent onderwerp in de gesprekken over het vasten was het moment waarop het vasten wordt gebroken, een moment van spiritualiteit dat mijn respondenten koesteren: het breken van de dadel, het symbool van de Ramadan.

Noemenswaardig in relatie tot de hierboven besproken religieuze praktijken, het bidden en het vasten, is de wijze waarop deze worden eigen gemaakt. In verschillende gesprekken kwam naar voren dat er van jongs af aan al bepaald gedrag wordt “aangeleerd”, zoals een meisje zegt: *“Als kind groei je er mee op.”* Zo ook het vasten, jonge kinderen hoeven hier namelijk niet aan mee te doen, maar naar mate ze ouder worden begint het spelenderwijs eigen maken van de Ramadan: *“dan ga je het uit proberen, een dag of een paar dagen, en uiteindelijk een maand.”* Datzelfde geldt in veel gevallen ook voor het bidden, dit wordt als kind van de ouders “afgekeken”. De geloofspraktijk, de geboden en verboden, bijvoorbeeld het niet eten van varkensvlees en het niet drinken van alcohol, wordt door het proces van enculturatie geïnternaliseerd. Het geloof dat aanvankelijk als een vanzelfsprekendheid wordt overgedragen, wordt pas op latere leeftijd een zelfbewuste keuze; bij mijn respondentes lag dat bewustwordingsproces in de leeftijdsfase van vijftien tot twintig jaar.

Datzelfde bewustwordingsproces is voor mijn respondentes samen komen te vallen met een periode waarin de islam enorm werd uitgelicht in de media. Qua internationale gebeurtenissen betrof dat onder andere: 11 september 2001; de oorlog in Afghanistan en de strijd tegen de Taliban; de oorlog in Irak en de nog steeds voortdurende sektarische strijd tussen soennitische

en sjiitische groeperingen; de aanslagen in Madrid op 11 maart 2004; de aanslagen in London op 7 juli 2005; de Deense spotprentaffaire; de hoofddoekkwesie en de politieke strijd tussen Kemalistische secularisten en de islamitische AKP-partij in Turkije. Qua nationale gebeurtenissen betrof dat onder andere: de opkomst van Pim Fortuyn, de verkiezingszege van de LPF en de dood van Pim Fortuyn; de persoonlijke queeste van Ayaan Hirsi Ali tegen het islamitische geloof; de film *Submission* van Ayaan Hirsi Ali en Theo van Gogh; de moord op Theo van Gogh door de Mohammed Bouyeri op 2 november 2004; het handschud-incident met Rita Verdonk en de imam Ahmed Salam; de opkomst van de PVV onder leiding van Geert Wilders; de aankondiging van de film *Fitna* door Geert Wilders op 28 november 2007, de daaropvolgende periode van zogeheten *moral panic* (Goode & Ben-Yehuda 1994), de uiteindelijke vertoning op 27 maart 2008 en de daaropvolgende verhitte politieke discussie; en tot slot, de zaak rondom de cartoonist Gregorius Nekschot.

Een dergelijke situatie van journalistieke overbelichting in schrift en beeld dient niet te worden onderschat, want dit heeft nou eenmaal veel migranten en migrantenkinderen in het Westen geconfronteerd met hun islamitische achtergrond. Toch ben ik van mening dat het bewust belijden van de islam in deze context niet kan worden gezien als reactief gedrag, zoals wel eens wordt beweerd, zeker niet voor de moslima's in dit onderzoek, al heeft de journalistieke confrontatie wel geleid tot verdieping, want het is een situatie: “... *waardoor je op zoek gaat naar antwoorden, waardoor je er over gaat lezen, en je er nog meer in gaat verdiepen, want je wordt er telkens mee geconfronteerd*”.

Geloven is dus geen reactieve bezigheid in het leven van mijn respondentes, het is een actieve bezigheid, of het nou bidden, vasten of de uiteindelijke reis naar Mekka betreft. Dat de bedevaart niet geheel ongevaarlijk is – er komen regelmatig pelgrims om tijdens de *hadj*, veelal vanwege verdrukking¹⁵ – wordt niet gezien als een beperkende factor door de Marokkaans-Nederlandse moslima's die hier centraal staan. Een dame wist me zelfs te verrassen toen ze me zei: “*Ik zou het helemaal niet erg vinden om daar te sterven. Ja, dat klinkt misschien heel stom, maar ik zou het zelfs een eer vinden, op die plek.*” Waar Mekka de belangrijkste heilige stad is binnen het islamitische geloof, is de Koran het belangrijkste heilige geschrift. Het lezen en bestuderen van de Koran is een belangrijk onderdeel van de geloofspraktijk, dit is het onderwerp van de volgende paragraaf.

¹⁵ Voor een overzicht van incidenten tijdens de bedevaart naar Mekka in de laatste jaren raadpleeg: <http://nl.wikipedia.org/wiki/Hadj#Incidenten>

3.2.2. De Koran is als poëzie

De Koran, het heilige boek van alle moslims wereldwijd, waarvan zij geloven dat God deze in het Arabisch, via de aartsengel Gabriel, aan de profeet Mohammed heeft geopenbaard. Het Arabische woord *Qoer'an* wordt wel vertaald als oplezing of voordracht. Aangezien geloofd wordt dat de Koran in het Arabisch is geopenbaard, wordt een vertaling ervan niet als authentiek gezien door veel moslims, en niet als gezaghebbend, want vertalen betekend interpreteren, en dat is geen reciteren of memoriseren; een leervorm die wel wordt beschouwd als de dominante leerstrategie in de islamitische wereld (Raven 2007: 75). Dat de Arabische, laten we zeggen oorspronkelijke, Koran gezaghebbend is, blijkt wel uit het feit dat verschillende respondenten van Berberse afkomst Arabische lessen nemen om de oorspronkelijke taal van het heilige boek eigen te maken. Toch is het niet zo dat mijn respondentes de Koran letterlijk nemen en de verzen woord voor woord uit het hoofd leren. In tegendeel, ze stellen juist dat de Koran niet letterlijk of strikt geïnterpreteerd kan en mag worden. Hieronder vier verschillende respondentes aan het woord, de eerste drie hebben een Arabische achtergrond en zijn de Arabische taal dus eigen, zij het de Marokkaanse variant.

“Ook al zou ik het vloeiend kunnen lezen, het is heel moeilijk te begrijpen. Ik heb dan ook een vertaalde Koran, als ik het lees, het is gewoon Nederlands, maar het is zo poëtisch, ik weet niet, het is heel raar geschreven.”

“Het is heel moeilijk om de Koran te lezen, ik bedoel, ik heb volgens mij nog nooit echt iets begrepen, dat is hartstikke moeilijk. Maar je ziet dat heel veel mensen, ook Marokkanen die gelovig zijn, dat letterlijk vertalen en dan kun je op iets heel wreeds uit komen wat eigenlijk niet de boodschap is.”

“Je kunt het absoluut niet letterlijk nemen, het is meer zo dat mensen het op een bepaalde manier interpreteren en er zijn ook een aantal imams die denken dat hoe zij het interpreteren dat dat ook echt zo is en zij brengen dat dan over aan mensen die of analfabeet zijn of zelf nooit de Koran hebben gelezen, en die nemen dat gewoon letterlijk en klakkeloos over”.

“De Koran is als poëzie, het ligt er aan hoe je het leest, ik kan het op een bepaalde manier lezen, voor iedereen betekend het wat anders, net als een gedicht, als ik een gedicht schrijf en jij leest het, kan het voor jou heel anders zijn dan wat ik bedoel. Precies hetzelfde met de Koran, daardoor ontstaan zoveel misvattingen”.

De Koran is dus geen voorleesboek (lees: reciteerboek) voor mijn respondentes, nog is het een open boek. Er zijn personen die de Koran misbruiken als legitimerende bron voor de eigen begane of nog te begane daden. Voor anderen, zoals de Marokkaans-Nederlandse moslima's in dit onderzoek, is de Koran een bron van inspiratie in de inrichting van een deugdzaam leven. De Koran is geen objectivistische structuur die het leven van moslims op aarde compleet voorschrijft, nog kunnen moslims de Koran op geheel subjectivistische wijze interpreteren. De sociale werkelijkheid krijgt in de dialectiek tussen authenticiteit en persoonlijkheid vorm en dat leidt tot verschillende resultaten. In het geval van een radicaal persoon kan dat vernielend werken, maar in het geval van een weldenkende moslim zal dat bezielend werken, want, zoals een respondente benadrukt: *“Het staat er nou eenmaal zoals het er staat, maar je moet er wel over nadenken. Het belangrijkste punt van de Koran is niet dat je het leest, maar dat je erover nadenkt.”*

Het idee dat de Koran de ondergeschiktheid van de moslimvrouw voorschrijft vindt bij mijn respondentes geen gehoor. Dat is een interpretatie die zij niet herkennen noch erkennen. De verschillende meisjes zijn het er juist over eens dat de Koran een emancipatoire basis kent; mannen en vrouwen zijn misschien niet gelijkaardig, ze zijn wel gelijkwaardig. Het dragen van een hoofddoek ervaren zowel de dames met, als de dames zonder hoofddoek dan ook niet als een patriarchaal opgelegde verplichting, maar juist als een zelfbewuste religieuze verrichting, hierover gaat de volgende paragraaf.

3.2.3. De hoofddoek

Over de hoofddoek is ontzettend veel gezegd en geschreven in de laatste decennia, maar dat is tevens het probleem, want er is vooral veel beweerd over de hoofddoek, en daarmee over de vrouwen die een hoofddoek dragen, terwijl er in verhouding heel weinig is geluisterd naar de verhalen van de hoofddoekdragende vrouwen zelf. Om niet te vervallen in een uitgebreide analyse van secundaire bronnen – dat zou een apart onderzoek kunnen zijn – richt ik mij in deze paragraaf op de primaire bronnen: de etnografische werkelijkheid. Hieronder volgt een aantal fragmenten over de hoofddoek; die trouwens ook tijdens het gebed gedragen dient te worden, wat dus óók wordt gedaan door de meisjes die in het dagelijks leven géén hoofddoek dragen. Om meteen maar met de deur in huis te vallen volgt hieronder de felle reactie van een respondente die geen hoofddoek draagt, maar wel een zeer uitgesproken mening heeft over de veronderstelling dat de hoofddoek een symbool van onderdrukking zou zijn.

“Bullshit, echt bullshit, dat klopt echt totaal niet. Alle meisjes die ik ken die een hoofddoek dragen doen dat uit vrije wil. Bovendien, kom op zeg, het is nu 2008, we wonen in Nederland, iedereen heeft de vrijheid om te doen wat ie wil. Er zijn natuurlijk wel gezinnen waar het meisje niet altijd zoveel mag en er zijn vast ook wel ergens uitzonderingen dat meisjes wel gedwongen worden om een hoofddoek te dragen, maar als ik om me heen kijk en zou vragen aan alle meisjes: “Doe je het uit vrije wil of moet het?” dan weet ik dat negen van de tien gewoon zegt: “Ik doe het uit vrije wil.” Ik zeg sowieso dat geloof in je hart ligt. Dat ik geen hoofddoek draag wel niet zeggen dat ik een slechte of slechtere moslima ben dan iemand die wel een hoofddoek draagt.”

Vanuit dit bevolgen commentaar gaan we naar het uitgebreide verhaal van een respondente die recentelijk een hoofddoek is gaan dragen. Wat wederom opvalt, is de persoonlijke keuze voor het dragen van een hoofddoek. Daarnaast benadrukt deze moslima het belang van de hoofddoek voor haar religieuze, zelfgekozen identiteit. Het feit dat haar zussen geen hoofddoek dragen en het feit dat haar ouders aanvankelijk tegen haar besluit waren, onderstreept nogmaals de individuele keuze die met het dragen van een hoofddoek samenhangt.

“De hoofddoek is een bepaalde uiting van je religieuze identiteit en dat dit ook aan de buitenkant te zien is. Ik vind het altijd wel pijnlijk als mensen je daarop proberen te veroordelen. Het is iets heel persoonlijks, maar omdat dat het aan de buitenkant te zien is gaan mensen je negatief waarderen. Maar het is je religieuze identiteit, mensen zouden zich daar eigenlijk helemaal niet mee moeten bemoeien. Omdat ik weet dat het iets zichtbaars is begrijp ik ook wel dat ze je daar mee confronteren, dat is ook niet erg, ik heb liever dat mensen mij iets vragen dan dat ze er zelf rare gedachte op nahouden. Het grappige is dat ik uit een gezin kom met drie meiden. Mijn twee oudere zussen die dragen geen hoofddoek en die hebben daar heel bewust voor gekozen. We hebben dezelfde opvoeding gehad, dus dat is altijd heel grappig als mensen zeggen: “Waarom jij wel en zij niet?” Maar het is gewoon een hele persoonlijke keuze en ik vind dat het hoort bij mijn godsdienst. Je maakt natuurlijk ook een bepaald statement naar buiten toe, van ik ben moslima, dat wil ik ook laten zien, maar daar gaat het niet alleen maar om, het is ook echt iets voor jezelf omdat God het van je vraagt. Mijn ouders waren het er eerst niet helemaal mee eens, die zeiden van je krijgt problemen met het zoeken van werk en misschien wordt je dan wel helemaal niet gezien zoals je gewoon bent. Ik merkte ook, in vergelijking tot daarvoor, dat mensen je toch wel anders benaderen, maar ik had zoiets van prima, als je het niet waardeert, als je me anders wilt benaderen, ik vind het niet erg. Ik bedoel, ik hecht er zoveel belang aan dat ik het graag wil. En ik heb mijn ouders ook moeten

overhalen en nu zijn ze heel erg trots. Ze zijn wel heel erg blij dat ik die keuze heb gemaakt en dan zeggen ze ook wel eens tegen mijn zussen: "Vinden jullie het dragen van een hoofddoek niet iets voor jullie zelf?" Ze proberen er dan toch wel over te praten. Mijn zussen zijn niet minder praktiserend, maar ze hechten er gewoon veel minder belang aan zeg maar."

Hieronder volgen twee fragmenten, het eerste fragment is van een respondente die geen hoofddoek draagt en het tweede fragment is van een respondente die wel een hoofddoek draagt. Opvallend in het eerste fragment is zowel de nadruk die wordt gelegd op de zogeheten intentie als de opmerking dat het niet dragen van een hoofddoek op buitenstaanders vaak overkomt als het niet-gelovig zijn. Terwijl bij het dragen van een hoofddoek, zo blijkt uit het tweede fragment, bij buitenstaanders vaak de indruk ontstaat dat de betreffende dame zich onttrekt aan de Nederlandse samenleving. Tevens bevestigen beide fragmenten wederom dat het dragen van een hoofddoek een persoonlijke keuze is.

"Het is maar hoe je het zelf interpreteert. Er staan wel bepaalde dingen dat je je haar moet bedekken en je hals. Ikzelf heb de Koran niet helemaal gelezen dus ik kan daar niet over meepraten, het is van horen en zeggen, en dat is bij velen zo. Ik bedoel, als je jezelf gewoon zo voelt, als moslim zijnde, dan hoef je van mij niet apart een hoofddoek te dragen, het is maar wat je in je hart meedraagt, neem ik aan, als je de goede intentie hebt, maar iedereen heeft daar zijn eigen dingen in. Als je een hoofddoek wilt dragen, prima, als je geen hoofddoek wilt dragen ook prima. Heel veel mensen hebben dan zoiets van óóh zij draagt geen hoofddoek dus zij zal daar wel niet zo mee bezig zijn als de rest."

"Mij heeft het wel geraakt, emotioneel, toen ik hem ging dragen jòh. Óóh ik heb zo gehuild jòh, het was heel raar. Ook omdat mijn vader mij eerst toesprak van: "Je moet wel weten wat je doet, het is niet dat je er zomaar mee kan spelen en bovendien zijn we in Nederland, je kunt daarmee geconfronteerd worden." Dan ga je wel denken van wat voor gevolgen dat allemaal heeft, wat er allemaal bij komt kijken, terwijl je alleen meer een hoofddoek draagt. Ik word daar helemaal niet minder van en mijn prestaties worden er ook niet minder van. Het is zo gek dat andere mensen dan denken van ze zal waarschijnlijk geen Nederlands spreken of al bepaalde vooroordelen hebben, dat raakt mij dan wel."

Hoewel een paar respondentes de hoofddoek zien als een religieuze plicht, wordt dit niet, en daar begint het interpreteren, letterlijk voorgeschreven in de Koran. Er zijn twee bekende verzen, Soera Het Licht 31 en Soera De Partijscharen 59, die ingaan op het dragen van bepaalde kledij. Hieronder de beide verzen:

‘En zeg tot de gelovige vrouwen dat zij haar blikken neerslaan en haar eerbaarheden wél bewaren en dat zij haar tooi niet tonen behalve wat daarvan zichtbaar is en laten zij haar sluiers over haar boezem slaan en haar tooi niet tonen behalve aan haar echtgenoten of haar vaders of de vaders van haar echtgenoten of haar zoons of de zoons van haar echtgenoten of haar broeders of de zoons van haar broeders of de zoons van haar zusters of haar vrouwen of wat haar rechterhanden bezitten of de mannelijke of de mannelijke bedienden die vrij zijn van aandrift of de kinderen die niet opmerkzaam zijn op de blootheden der vrouwen en laten zij niet met haar voeten stampen zodat kenbaar wordt de tooi die zij verborgen houden. En wendt u allen in berouwvolle inkeer tot God O gij gelovigen opdat gij wel moogt varen.’¹⁶

‘O gij profeet! Zegt tot uw echtgenoten en uw dochters en de vrouwen der gelovigen dat zij iets van haar omslagdoeken over zicht laten hangen dat bevordert dat zij gekend worden zodat haar geen overlast wordt aangedaan. God is vergevend en barmhartig.’¹⁷

Uit beide verzen kan vooral worden opgemaakt dat een moslima zich niet opvallend en opzichtig hoort te kleden, maar er wordt niet letterlijk gesteld dat een vrouw haar haren volledig moet wegstoppen met behulp van een strak om het gelaat zittende hoofddoek. Naar mijn beleving dient de hoofddoek daarom te worden beschouwd als een persoonlijke keuze ten behoeve van een vrome levensinstelling. Natuurlijk is die persoonlijke keuze beïnvloedt door sociaal-religieuze tradities en disposities; sociaal en religieus zijn hier bewust aan elkaar gekoppeld, omdat deze ineengevlochten zijn geraakt. Sociaal, omdat de hoofddoek in veel gevallen door de moeder en andere oudere vrouwelijke familieleden wordt gedragen. Religieus, omdat de hoofddoek indirect is terug te vinden in de Koran en de *Hadith*; de overleveringen van de Profeet Mohammed aan de hand waarvan men de *Soennah* kan leren kennen, de manier van de profeet. De vrouwen van de profeet hebben ook een hoofddoek gedragen, maar daarmee zijn ze geen uitzondering in het land van de vrouwelijke gelovigen. De hoofddoek is niet louter een islamitisch gebruik, ook in de christelijke wereld is het een bekend verschijnsel, of het nu iconografisch is, de maagd Maria, of zelfverkozen ascetisch, nonnen die zich houden aan de geloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid. Het grote verschil met deze laatste groep is dat mijn respondentes midden in de samenleving staan, daardoor is een hoofddoek niet meer weg te denken uit het hedendaagse straatbeeld. Dat sociaal-religieuze tradities ook iets dwingender kunnen zijn dan dat de meisjes uit mijn onderzoek gewend zijn van huis uit.

¹⁶ De Koran, vertaling door Dhr. Prof. Dr. J.H. Kramers. Soera Het Licht is de 24^e Soera

¹⁷ Ibid. Soera De Partijscharen is de 33^e Soera.

“Er zijn wel meisjes die een hoofddoek dragen, omdat papa en mama dat graag willen. Mijn ouders hebben zoiets van je zoekt het zelf maar uit, je weet dat het moet. Doe je het niet? Dan is dat je eigen keus.”

“Als je van huis uit wordt gedwongen of er wordt gezegd je moet een hoofddoek dragen dan doe je het meestal niet me de goede instelling. Omdat het moet, verder doe je er misschien vrij weinig aan. Ik ken wel een aantal meisjes waarvan de ouders hebben gezegd: “Als jij naar de middelbare school gaat, ga jij een hoofddoek dragen.” Maar het ligt heel verschillend, en tegenwoordig is het ook niet meer onwijs zo.”

Natuurlijk zal het in Nederland nog voorkomen dat meisjes niet de keuze wordt gelaten of ze al dan niet een hoofddoek willen dragen, maar deze categorie moet niet worden overdreven. Het is echter nog belangrijker dat deze categorie niet als representatief wordt beschouwd voor alle moslima's die dus wel een eigen keuze hebben kunnen maken voor het dragen van de hoofddoek, want in dat wereldbeeld lijden alle moslima's onder geloofsdwang. De moslima's uit dit onderzoek hebben in persoonlijke zin nog nooit te maken gehad met enige vorm van religieuze dwingelandij. Daarentegen zijn ze natuurlijk wel beïnvloedt door sociaal-religieuze tradities en disposities, maar tradities zijn vormelijk en veranderlijk, dat blijkt wel uit de grote verschillen tussen de eerste en tweede generaties, maar daarover meer in het volgende hoofdstuk. In de volgende paragraaf, de laatste etnografische paragraaf van dit hoofdstuk, wordt even kort vooruitgeblikt in het leven van mijn respondentes; naar de toekomstige situatie dat er man en kinderen zijn.

3.2.4. Een vooruitblik

De dames uit mijn onderzoek zijn eensgezind in de gedachte dat ze hun kinderen later het geloof willen gaan bijbrengen. Eventuele dochters zullen volkomen vrij worden gelaten in de keuze om al dan niet een hoofddoek te gaan dragen. Echter, voordat er kinderen zijn, zal er eerst een man gevonden en getrouwd moeten worden. Over hun toekomstige partners zijn de verschillende respondentes het grotendeels eens, dat moet hoe dan ook een moslim zijn, maar dat hoeft geen Marokkaan te zijn; al heeft een enkeling wel de voorkeur voor een Marokkaanse jongen. Dat 'moeten' kan hier worden gezien als religieus voorschrift; als moslim hoor je namelijk met een andere moslim te trouwen, andere eisen gelden er niet. Nationale of etnische afkomst zou er in theorie dus niet toe hoeven doen, maar uit de praktijk blijkt vaak het tegendeel. Onder de Berberse Marokkanen in Nederland is het zelfs regelmatig

voorgekomen dat iemand met een persoon uit de eigen stam of familie behoorde te trouwen, maar dat is een lokaal ingegeven traditie en heeft dus niks met de islam te maken. Deze verstrengeling van lokale tradities en de islam heeft geleid tot een zogenoemde volksislam, maar daarover meer in het volgende hoofdstuk, want dat gaat specifiek over de Marokkaanse habitus. Voor de Marokkaans-Nederlandse moslima's uit dit onderzoek, en waarschijnlijk voor heel veel Marokkaans-Nederlandse meisjes uit de tweede generatie, is het vinden van een islamitische partner een belangrijke voorwaarde alvorens te kunnen gaan trouwen.

“Het moet niet, maar ik heb het liever wel. Je weet natuurlijk niet me wie je eindigt of hoe dat zal zijn, maar ik heb het liever wel. Het hoeft geen Marokkaanse jongen te zijn, absoluut niet, dat doet er verder niet toe. Mijn moeder heeft ook altijd gezegd: “Het maakt niet uit met wie je thuiskomt als hij maar islamitisch is.” Mijn zus is met een half-Marokkaanse half-Nederlandse jongen getrouwd en die is pas op zijn 16^e islamitisch geworden.”

Op een aantal meisjes na die al een relatie hebben gehad of momenteel een relatie hebben, zal een groot deel van mijn respondentes als maagd het huwelijk ingaan; al betekent het maagd-zijn niet per definitie dat een meisje nog nooit intieme ervaringen heeft gehad met een jongen. Hoe dan ook, maagdelijkheid, net als de hoofddoek, dient ook weer te worden gezien als een persoonlijke keuze. Maagdelijkheid is niet een verschijnsel dat eenzijdig door mannen aan vrouwen wordt opgelegd, om dat te illustreren herhalen we hier een zin uit het openingscitaat van deze thesis: *“Maagdelijkheid is iets persoonlijks, het gaat om jezelf.”* Bovendien, maagdelijkheid geldt niet alleen voor vrouwen, vanuit het geloof wordt het zowel mannen als vrouwen voorgeschreven. Maagdelijkheid en het dragen van de hoofddoek zijn zodoende beide keuzes in de inrichting van een deugzaam leven.

Als mijn respondentes later kinderen hebben, zullen ze die naar een gewone Nederlandse basisschool en middelbare school sturen, het liefst een gemengde school, niet zwart, niet wit, maar gemengd: *“Het dient een goede afspiegeling van de samenleving te zijn.”* Over het fenomeen islamitische scholen zijn de meeste respondenten een beetje sceptisch, ze betwijfelen of dat de juiste manier is om een kind te laten socialiseren in de Nederlandse multiculturele samenleving.

“Zolang de ouders hun kinderen niet dwingen vind ik het wel oké, maar ik heb het idee dat sommige kinderen daar helemaal niet voor kiezen. Meestal zijn het hele jonge kinderen, die

kunnen heel moeilijk zeggen wat ze willen of niet. Dat is best wel zielig aan de ene kant. Ik heb er niks op tegen, maar voor mijn eigen kinderen zou ik er niet zo één twee drie voor kiezen.”

Het afsluitende citaat maakt in feite duidelijk wat al meermalen is opgemerkt: geloven is persoonlijk. Al hebben mijn respondentes het geloof van huis uit meegekregen, uiteindelijk hebben ze pas op latere leeftijd een eigen, bewuste keuze gemaakt om als moslima door het leven te gaan. Het islamitische geloof hoort niet klakkeloos te worden overgenomen, een hoofddoek hoort niet op geforceerde wijze te worden gedragen, en de Koran hoort niet misbruikt te worden ter legitimatie van bepaalde daden, praktijken of opvattingen. Kort gezegd, geloven hoort geen inbreuk te maken op de vrijheid van een ander. Het belijden van de islam dient een persoonlijke keuze te zijn, het dragen van een hoofddoek dient uit eigen wil te gebeuren, en over de verzen in de Koran dient te worden nagedacht. *“Geloof is puur uit je hart, dat begint bij jezelf en dat gaat over jezelf”.*

3.3. De islamitische habitus geïdentificeerd

We zijn aan het einde gekomen van dit uitgebreide etnografische hoofdstuk, tevens het meest omvangrijke empirische hoofdstuk van deze thesis, dit heeft te maken met de constatering die aan het begin van dit hoofdstuk reeds werd gemaakt: van de drie collectieve identiteiten – het islamitische geloof, de Marokkaanse etniciteit en de Nederlandse cultuur – is het islamitische geloof de structuur die in formele zin het minst dwingend is en het meest samenhangt met individuele keuze. Een constatering die menigeen met bepaalde vooroordelen zal verbazen, want het islamitische geloof is toch beperkend, voornamelijk richting vrouwen, en raakt de positie van vrouwen op een negatieve manier?

Nee, het islamitische geloof is voor de Marokkaans-Nederlandse moslima's die centraal staan in dit onderzoek niet beperkend, het geloof is ze niet opgedrongen, zij hebben zelf voor hun geloof kunnen kiezen. Door deze keuze zijn ze wel religieuze verplichtingen aangegaan, maar dat zijn zelfverkozen religieuze verplichtingen. Geloven is persoonlijk, een ontwikkeling die kan worden omschreven als 'religieuze individualisering' (Forum 2007: 15). Hieronder wordt nader beschouwd hoe mijn respondentes zich identificeren met de Islam, daarbij gebruik makend van de concepten van functionele, emotionele en normatieve identificatie zoals deze zijn toegepast door de WRR in het rapport 'Identificatie met Nederland'(WRR 2007).

Identificatie met de islam heeft voor mijn respondentes vooral een emotionele en normatieve betekenis, daarmee komt functionele identificatie – dit heeft overigens niks te maken met de individuele geloofspraktijk – op de achtergrond. Emotionele identificatie met de islam is geen singuliere aangelegenheid, dit is een gelaagde, veelzijdige ervaring. Enerzijds hebben mijn respondentes het geloof van huis uit meegekregen, de islam is daarmee een vertrouwd referentiekader dat ineengevlochten is geraakt met het gezin, de familie, de gemeenschap, en de Marokkaanse cultuur. Deze vorm van identificatie met de islam heeft een sterk sociale component en kan worden omschreven als *cultureel-emotionele identificatie*. Daarnaast is er een vorm van emotionele identificatie met het geloof die meer individueel van aard is. Hierboven werd immers gesteld dat geloven persoonlijk is, deze variant kan worden omschreven als *spiritueel-emotionele identificatie*, het persoonlijke contact met God. Tevens is er een derde variant van emotionele identificatie te onderscheiden, deze hangt samen met het moslim-zijn dwars door alle grenzen van nationaliteit en etniciteit heen, kortom *universeel-emotionele identificatie*. Deze laatste variant moet echter niet als een islamitische variant van het ultramontanisme worden opgevat, want er is geen absoluut aards gezag binnen het islamitische geloof. Moslims hoeven niet trouw te zijn aan een religieus leider, zoals de Paus binnen het katholicisme, en moslims kennen geen kerkelijke hiërarchie; al zijn er misschien wel zelfbenoemde ‘hoge priesters’ die deze rol claimen (Barlas 2006: 9). Universele identificatie heeft in deze context dus geen betrekking op het gezin of een andere vertrouwde collectiviteit, het gaat om een meer abstracte verbondenheid met alle moslims wereldwijd.

Normatieve identificatie heeft voor mijn respondentes vooral te maken met de religieuze geboden en verboden die vanuit het islamitische geloof aan moslims worden voorgeschreven. Enerzijds zijn dat de vijf zuilen, en dan vooral de gebeden en de jaarlijkse ramadan met betrekking tot de alledaagse geloofspraktijk. Anderzijds zijn dat de geboden en verboden die naar de heilige geschriften zijn terug te leiden: het niet eten van varkensvlees; het niet drinken van alcohol; het dragen van de hoofddoek en het maagd blijven voor het huwelijk. Qua functionele identificatie onderhouden mijn respondentes minder nauwe banden met het islamitische geloof. Functionele identificatie heeft vooral betrekking op gemeenschapsverbanden die in relatie staan tot de wijk, school, werk, vrijetijdsbesteding en politieke participatie. Bijna alle respondentes hebben regulier basis- en middelbaar onderwijs gevolgd. Over het fenomeen islamitische onderwijs is het merendeel vrij sceptisch, deze onderwijsvorm wensen ze dan ook niet voor hun eigen kinderen later. Het geloof zal echter

wel een belangrijke plek in de opvoeding krijgen, het geloof zal dus wederom van huis uit worden meegegeven. Vrienden en vriendinnen gaan dwars door etnische en religieuze lijnen heen, mijn respondentes hebben niet alleen maar Marokkaans-Nederlandse of islamitisch-Nederlandse vrienden, de vriendengroep is een mengelmoes van allerlei al dan niet *hyphenated* Nederlanders.

Een aantal van mijn respondentes zijn actief binnen een islamitische studievereniging, maar dat wil niet zeggen dat alle groepsverbanden waarin zij zich begeven islamitisch moet zijn, zo ben ik een aantal van mijn respondentes die een hoofddoek dragen gewoon in de sportschool tegengekomen. De Marokkaans-Nederlandse moslima's in dit onderzoek kunnen niet worden beticht van 'soort-zoekt-soort' gedrag dat langs etnische of religieuze lijnen zou kunnen lopen (WRR 2007: 13). Het is dus niet zo dat mijn respondentes zich in maatschappelijk zin begeven in een zogeheten islamitische *parallelgemeenschap* qua onderwijs, werken, vrienden en sport. Ze staan daarentegen midden in de samenleving qua school, bijbaantje en sociale leven. Qua politiek geven mijn respondentes de voorkeur aan de PvdA, GroenLinks of D66, en hoewel een aantal op een eventuele toekomstige islamitische politieke partij zouden gaan stemmen is het niet zo dat ze de politieke islam aanhangen. Zoals een meisje mooi onder woorden brengt: "*Ik denk dat het best gevaarlijk is om met geloof een land te leiden*".

Mijn respondentes bewegen zich als moslima's vrijelijk door de Nederlandse samenleving. De verschillende meisjes stellen dat ze zich niet beperkt voelen in hun geloofsbeleving en dat ze in feite nog nooit met racisme te maken hebben gehad, natuurlijk wel met vooroordelen. Vooral in de periode van journalistieke overbelichting die zich vanaf 11 september heeft ontwikkeld. De hoofddoek is een religieus symbool dat veel vooroordelen oproept in de Nederlandse samenleving. Deze reactie is een gevolg van het feit dat de hoofddoek in de Westerse wereld vaak wordt ervaren als een *imaginary anchor* in de constructie van het beeld van de ander en de daarmee gepaard gaande constructie van het Zelf (Barlas 2006: 2). Vrouwen met een hoofddoek zullen wel geen Nederlands spreken en vrouwen zonder hoofddoek zullen wel niet gelovig zijn. De verhalen hierboven hebben het tegendeel bewezen. Alle meisjes spreken keurig Nederlands en zoals een respondente zei: "*Je kunt ook een goede moslima zijn zonder een hoofddoek te dragen*". Bovendien, voor mijn respondentes is de hoofddoek geen patriarchaal opgelegde verplichting. Het is eerder, zoals bleek uit een aantal fragmenten, een aanvankelijk paternalistisch betwijfelde keuze.

Verder, mijn respondentes spreken zich uit tegen een radicale islam en tegen islamitisch terrorisme, maar ze spreken zich ook uit tegen de verharde toon in de Nederlandse politieke en publieke discussies; tegen het zogeheten verlichtingsfundamentalisme of nieuw-realisme (Prins 2004). Hoewel de moslima's die hier centraal staan goed op de hoogte zijn van de politieke en maatschappelijke ontwikkelingen in de Nederlandse samenleving is het niet zo dat zij zich op actieve wijze mengen in allerlei debatten en discussies. Het lijkt het er soms op dat zij een bepaalde stoïcijnse en vermijdende houding eigen hebben gemaakt met betrekking tot het huidige politieke en maatschappelijke klimaat; het is zoals een respondente onder woorden brengt: *"Ik laat me niet gek maken"*. De journalistieke overbelichting kan simpelweg niet de volledige aandacht hebben van mijn respondentes – en dat zal voor heel veel moslims in de Nederlandse samenleving gelden - want het is te vermoeiend om voortdurend alle vooroordelen te moeten ontcrachten; diezelfde energie kan beter worden aangewend voor het al druk bezette eigen leven. Het is zoals de antropoloog Martijn de Koning¹⁸ onlangs onder woorden bracht tijdens een themabijeenkomst:¹⁹

'... een reactie is om conflicten uit de weg te gaan. Dat is de dominante houding onder jongeren. De wijze waarop jongeren het islamdebat ervaren – als een strijd tegen de islam – kan leiden tot het idee dat zij moeten kiezen tussen óf moslim zijn óf 'Nederlander' zijn. Het vermijden van conflicten is een manier om een keuze niet te hoeven kunnen maken'.

Naar mijn beleving hoeft de gemiddelde moslim deze keuze ook helemaal niet te maken, ze zijn zowel moslim als Nederlander, maar daar wordt uitgebreid op ingegaan in het afsluitende hoofdstuk. Vooralsnog is het voldoende om te stellen dat het moslim-zijn en het Nederlandse staatsburgerschap elkaar niet uitsluiten. De respondentes uit mijn onderzoek denken niet in binaire tegenstellingen zoals *dar al-islam* en *dar al-harb*, respectievelijk het huis van de islam en het huis van de oorlog, ook wel het huis van de ongelovigen; een opdeling die zijn oorsprong helemaal niet kent vanuit de Koran of Hadith (Ramadan 2004: 65-77; Zayd 2006: 91-93). Alle moslima's spraken bovendien consequent van God in de verschillende interviews van gemiddeld een uur. Allah is God, voor de lezers die dat niet weten, want de drie grote Abrahamitische tradities, het Jodendom, het christendom en de Islam delen uiteindelijk dezelfde God.

¹⁸ Martijn de Koning promoveerde onlangs aan de VU met zijn proefschrift: De 'zuivere' islam; Geloofsbeleving, identiteitsvorming en radicalisering van jonge Marokkaanse moslims.

¹⁹ Maandag 30 juni 2008, themabijeenkomst identiteitontwikkeling Marokkaanse-Nederlandse jongeren. Georganiseerd door Forum, instituut voor multiculturele ontwikkeling.

Bovendien, het laatste oordeel kan mijns inziens als klassiek-liberalistische waarde worden beschouwd; een ieder kan over zijn eigen vrijheid beschikken, maar die vrijheid is niet absoluut, deze wordt beperkt door het klassieke *do-no-harm-principle*, want in de uitoefening van de eigen vrijheid draagt men de verantwoordelijkheid voor de vrijheid van de ander, de ander mag geen leed worden berokkend. Met andere woorden, het recht op zelfbeschikking brengt de zorg voor de ander met zich mee. De verantwoordelijkheid voor het aardse bestaan ligt daarbij volledig in handen van de mensen zelf, ook voor moslims, want: ‘The fate of the individual is described as being in hands of God but also as up to the individual. God as all-powerful creator can control His world fully but humanity must accept responsibility for its own actions (Rippin 2005: 29). De islam kent de concepten van vergiffenis en verlossing van zonden niet, de eindbalans wordt pas opgemaakt tijdens het laatste oordeel.

“Voor mij betekent het geloof heel veel, want je hebt het geloof altijd bij je gedragen, je hebt het van huis uit meegekregen. Wat je ermee doet is wel je eigen verantwoordelijk. Volgens het geloof ben je voor alles wat je doet uiteindelijk zelf verantwoordelijk. Niet je buurman of je vriendin of weet ik veel wie. Dat realiseer je je pas als je wat ouder bent.”

De moslima's uit dit onderzoek zijn dus verantwoordelijk voor hun eigen leven, ze beschikken daarmee over hun eigen vrijheid. De individuele positie van de vrouw staat zodoende niet diametraal tegenover het recht op cultuur, en het recht op zelfbeschikking is niet ondergeschikt aan de rechten van de moslimman. Maar de islam is toch een patriarchaal geloof en de Koran bewerkstelligd toch ongelijkheid tussen man en vrouw? Nee, zeggen mijn respondentes:

“Dat is helemaal niet zo, dat staat helemaal niet in de Koran, de vrouw is gewoon gelijk aan de man. Dat is ook zoiets wat niet religieus is, maar meer cultureel. Oudere generaties hebben dat meegenomen, maar dat is niet zo, de vrouw is gewoon gelijk aan de man, ze hebben dezelfde rechten.”

“Ik heb altijd van mijn moeder meegekregen dat een vrouw onafhankelijk dient te zijn. Dat is ook mijn standpunt. Ik merk dan vaak dat mensen mij aanzien als extreme feminist, maar ik ben geen feminist, ik ben gewoon realistisch. Vrouwen horen gewoon onafhankelijk te zijn, net als de man, die hoort ook onafhankelijk te zijn. Samen kunnen ze dan afhankelijk van elkaar zijn en dan kan iedereen leven zoals hij of zij wil leven”.

De islam van mijn respondentes kent een emancipatoire basis, dat mag inmiddels duidelijk zijn. Maar hoe zit het dan met die andere aan het islamitische geloof toegeschreven praktijken, zoals vrouwenbesnijdenis en gedwongen uithuwelijking? Dat zijn geen islamitische praktijken, de besnijdenis van meisjes is in 2006 jaar zelfs officieel veroordeeld aan de hand van een *fatwa*, een juridisch advies van een *moefiti*, een moslimgeleerde.²⁰ Voor de moslima's die centraal staan in dit onderzoek is vrouwenbesnijdenis een exotisch verschijnsel, dit staat voor hen noch in relatie tot het islamitische geloof, noch in relatie tot de Marokkaanse cultuur. Het volgende commentaar spreekt voor zich: *“Vrouwenbesnijdenis, daar had ik vroeger nog nooit van gehoord, ik wist niet eens dat dit mogelijk was, of wat er te besnijden valt, dan houd je ook niks meer over.”* Hieronder het afsluitende commentaar van een moslima over het fenomeen uithuwelijking:

“Dat is ook weer zoiets cultureels, dat kan gewoon niet. Je kunt moeilijk iemand dwingen, een huwelijk is al niet niks als je er zelf voor kiest, laat staan dat je wordt uitgehuwelijkt, dat is de rest van je hele leven.”

Het islamitische geloof en bepaalde lokale praktijken zijn in de loop der tijd soms ineengevlochten geraakt, of het nou vrouwenbesnijdenis betreft – wat veel in Oost-Afrikaanse landen voorkomt, onder zowel de islamitische als christelijke bevolking – of een fenomeen als uithuwelijking, dat ook is voor gekomen en nog steeds wel voorkomt in de Marokkaanse gemeenschap in Nederland. De integratie van twee verschillende habitus, in dit geval het islamitische geloof en de Marokkaanse cultuur, is een complex verschijnsel, niet alleen voor de buitenwereld, maar evengoed voor de personen die zich begeven in een dergelijke geïntegreerde habitus, want het is soms onduidelijk wanneer er nu sprake is van religie en wanneer er nu sprake is van cultuur. Natuurlijk omhelst de Marokkaanse cultuur niet alleen het fenomeen van uithuwelijking, laat dat duidelijk zijn. De Marokkaanse habitus wordt door de Marokkaans-Nederlandse moslima's die centraal staan in dit onderzoek vooral ervaren als een warm en vertrouwd nest.

²⁰ [Http://www.meisjesbesnijdenis.nl/uploads/_site_1/Pdf/Documenten/Fatwa_meisjesbesnijdenis_Arab-NL.pdf](http://www.meisjesbesnijdenis.nl/uploads/_site_1/Pdf/Documenten/Fatwa_meisjesbesnijdenis_Arab-NL.pdf)

Hoofdstuk 4: De Marokkaanse habitus

4.1. Habitus ontkoppeld

In dit hoofdstuk wordt beschouwd hoe mijn respondentes zich positioneren ten opzichte van de Marokkaanse habitus. De manier waarop zij zich positioneren ten opzichte van de Marokkaanse habitus geeft ons tevens inzicht in de manier waarop zij zich positioneren ten opzichte van de islamitische habitus en de Hollandse habitus. Voor de Marokkaans-Nederlandse moslima's die centraal staan in dit onderzoek is de geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus namelijk geen vanzelfsprekendheid meer. De internalisatie van een derde, in dit geval Hollandse habitus, heeft geleid tot een kritische reflectie van de geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus, een proces wat zich vooral tussen de verschillende generaties afspeelt; tussen ouders en kinderen.

'It is with the emergence of the second and third generations that problems appeared and the questions arose: parents who saw their children losing, or no longer recognizing themselves as part of, their Pakistani, Arab, or Turkish culture seemed to think that they were losing their religious identity at the same time. However, this was far from being the case: many young Muslims, by studying their religion, claimed total allegiance to Islam while distancing themselves from their cultures of origin' (Ramadan 2004: 215).

Zoals de Zwitserse, islamitische filosoof Tariq Ramadan schrijft, en zoals bleek uit het vorige hoofdstuk, heel veel jongeren in het Westen – of ze nu een Marokkaanse, Turkse of andere achtergrond hebben – kiezen bewust voor het islamitische geloof. Dit strookt met een eerdere constatering (zie paragraaf 3.2): van de drie structuren die centraal staan in deze thesis – het islamitische geloof, de Marokkaanse etniciteit en de Nederlandse cultuur – is het islamitische geloof de structuur die het meest met persoonlijke keuze samenhangt. Geloven is persoonlijk, zoals in het vorige hoofdstuk duidelijk werd. Hoe dan ook, het islamitische geloof is tevens onderdeel geweest van de Marokkaanse opvoeding. De islam is dus onderdeel van de Marokkaanse cultuur, maar de Marokkaanse cultuur, zowel de Berberse als de Arabische, heeft omgekeerd ook invloed gehad op het islamitische geloof. Bepaalde tradities, zoals het fenomeen van uithuwelijking, of de positie van de vrouw in het gezin, zijn lokale tradities geweest die verward zijn geraakt met de islam en hebben zodoende geleid tot het ontstaan van een zogeheten volksislam.

De eerste generatie Marokkaanse migranten hebben deze geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus meegebracht naar de Nederlandse samenleving. De komst naar Nederland, een andere habitat met een andere habitus, moet voor het gros van de migranten een ware cultuurschok zijn geweest. Vanuit een traditionele, agrarische gemeenschap belanden zij in een (post)moderne natiestaat (Gellner 2006; Anderson 2006; Raven 2007: 3-12). Waar het gemiddelde Westerse land ruim 150 jaar heeft gedaan om van een agrarische samenleving naar een (post)moderne geïndustrialiseerde samenleving te transformeren, hebben veel migranten dat lange, moeizame en complexe proces in een gecomprimeerde vorm beleefd, via een enkeltje door de lucht. Het is zoals een Berbers gezegde luidt: *“Met een ezel naar een vliegtuig”* (Eddaoudi 2000: 128).

De meeste ouders van de Marokkaans-Nederlandse jongeren in Nederland komen dus van het Marokkaanse platteland, dit terwijl hun kinderen dus opgroeien in het geurbaniseerde Nederland van nu. Hierdoor is de geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus geleidelijk aan ontkoppeld. In de Nederlandse context is men niet alleen geconfronteerd met een geheel nieuwe samenleving – met andere religieuze wortels, andere lokale tradities en een hoger welvaarts- en ontwikkelingsniveau – maar ook met andere Marokkanen, hoewel de meeste migranten uit het rifgebergte komen, en andere islamieten, zoals de Turken. Deze pluriforme context heeft geleid tot een kritische reflectie van cultureel-religieuze structuren, vooral in de dialectiek tussen de eerste en tweede generatie, want de tweede generatie is nou eenmaal niet getogen in het land van de ouders. Islam en Marokko, geloof en cultuur, zijn daardoor van elkaar losgeweekt, hoewel ze nog steeds een innige relatie onderhouden, maar deze is minder vanzelfsprekend dan voorheen. Toch is het niet zo dat dit heeft geleid tot een opdeling, zoals Tariq Ramadan stelt in het citaat hierboven, waarbij de tweede generatie zich volledig associeert met het islamitische geloof en zich compleet dissocieert van de Marokkaanse cultuur. Zoals aan het einde van hoofdstuk twee al werd opgemerkt: het is niet zo dat kinderen – in dit geval hoogopgeleide jongeren – zich distantiëren van de ouders, het is eerder zo dat culturele en religieuze patronen individualiseren.

4.2. Een vertrouwd nest

Maar wat houdt de veelbesproken Marokkaanse cultuur nu eigenlijk precies in? Welke culturele patronen liberaliseren, en welke elementen uit de Marokkaanse cultuur worden gekoesterd door Marokkaans-Nederlandse moslima's die centraal staan in dit onderzoek? De

Marokkaanse habitus is op individueel belevingsniveau moeilijker in kaart te brengen dan de islamitische habitus. De Marokkaanse cultuur bestaat niet uit vijf zuilen, de Marokkaanse cultuur kent geen profeet en de Marokkaanse cultuur heeft geen Koran. Toch is de islam wel gekoppeld aan de manier waarop de Marokkaanse etniciteit in Nederland wordt beleefd door mijn respondentes. Naast deze religieuze dimensie is taal een andere belangrijke etnische markerings, dit is zowel het Berbers als het Arabisch. Naast deze linguïstische dimensie kent de Marokkaanse etniciteit in Nederland ook een culinaire en een sociaal-normatieve dimensie, respectievelijk de specifieke eetgewoonten – denk aan couscous – en bepaalde sociale normen zoals het respect voor ouderen.

De beleving van de Marokkaanse cultuur kent bovenal een geografische en genealogische dimensie voor mijn respondentes; de Marokkaanse cultuur is Marokko, het land van herkomst van de ouders. De Marokkaanse cultuur wordt dan ook vooral beleefd via de ouders, en dat is niet vreemd, want deze hebben de Marokkaanse habitus doorgegeven aan hun kinderen. De Marokkaanse cultuur wordt dus overwegend thuis beleefd, in het bijzijn van de ouders en familie, of met vrienden van Marokkaanse afkomst. De Marokkaanse cultuur wordt daarom ook geassocieerd met feest, en dan niet alleen met de uitbundig gevierde huwelijksfeesten, maar ook – en daar begint de cultureel-religieuze vervlechting weer – met het Offerfeest en het Suikerfeest.

De Marokkaanse cultuur is zodoende vooral een collectieve ervaring, daar waar de beleving van het islamitische geloof een sterk individuele dimensie kent: geloven is immers persoonlijk. De persoonlijke beleving van de Marokkaanse cultuur is tevens veel meer aan plaats gebonden dan de persoonlijke beleving van het islamitische geloof. De Marokkaanse cultuur is voor mijn respondentes zoals gezegd het land van herkomst van de ouders, de Marokkaanse cultuur is thuis, de Marokkaanse cultuur is als een vertrouwd nest, de Marokkaanse cultuur is Marokko, het land waar mijn respondentes al vele zomermaanden hebben doorgebracht.

4.2.1. Op vakantie

In de verschillende verhalen over Marokko als vakantieoord komt een drietal paradoxen naar voren in relatie tot de beleving van de Marokkaanse habitus. De eerste paradox is dat het land Marokko een vertrouwd gevoel oproept bij mijn respondentes, maar dat het nooit hun thuis

zal kunnen worden, want Nederland is nou eenmaal het enige echte thuis voor de Marokkaans-Nederlandse moslima's die centraal staan in dit onderzoek. De hechte band die de meeste respondenten met het land van herkomst onderhouden is daarom vooral van historisch belang: Marokko is simpelweg het land van de voorouders, en dus indirect van de eigen levensgeschiedenis. In sociale zin kunnen de meisjes namelijk niet echt aarden in Marokko. Dat gevoel heeft niet zozeer betrekking op de eigen familie die de meisjes nog hebben in Marokko, maar veel meer op het land in culture zin.

“Ik voel me thuis in het land, maar ik voel me niet thuis met de mensen. Het voelt echt als mijn land, dat ik echt naar het land ga van mijn voorouders, dat voel je echt, dat is echt iets speciaals. Met de mensen dus niet, dat is ook wel het moeilijke.”

Op zulke momenten klinkt de Hollandse habitus door in de antwoorden van mijn respondenten, want: *“Je voelt je daar meer Europees, een buitenlander, niet negatief ofzo, maar het is wel dat je je daar anders voelt.”* Dat geldt in feite voor alle respondentes, Marokko wordt vooral ervaren als het land van de voorouders en de familie die er nog steeds woont, maar geen enkele dame heeft de ambitie om ooit in Marokko te gaan wonen, want: *“Mensen hebben daar een hele andere mentaliteit en een hele andere denkwijze, ik zou niet in Marokko kunnen wonen, ik voel me er niet thuis.”*

Hiermee zijn we aangekomen bij de tweede paradox, een paradox die vaak wordt vertaald als het ‘tussen twee culturen leven’, spreekwoordelijk tussen de Marokkaanse wal en het Hollandse schip. Een respondente brengt dit heel bondig onder woorden: *“Als ik naar Marokko op vakantie ga wordt ik gezien als de Nederlander en hier is het dan weer andersom, dan ben ik weer het Marokkaanse meisje. Je hoort nergens bij.”* Toch is het niet zo dat mijn respondentes wegwijnen in zelfmedelijden of op chronische wijze in het ongewisse zijn over de eigen identiteit. Het bovenstaande citaat was dan ook een nuchtere opmerking die ietwat sarcastisch werd uitgesproken. Natuurlijk staan de Marokkaans-Nederlandse moslima's uit dit onderzoek wel eens stil bij hun bijzondere positie – zoals zoveel migrantenkinderen dat zullen doen – maar biculturaliteit moet niet worden overvraagd, want dan verdwijnt de vanzelfsprekendheid en is er ruimte voor onzekerheid; iets waar ik mijn respondentes niet op heb kunnen betrappen, want:

“Het punt is dat mensen denken dat je constant met die twee culturen bezig bent, dat je soms in strijd bent om die twee culturen met elkaar te combineren, maar dat is helemaal niet zo. Je

bent niet voortdurend bezig met je identiteit, het is een onbewust iets. Identiteit is iets wat je denkt dat je bent, hoe je iets voelt, maar die twee culturen gaan op een bepaalde manier samen. Dus ik weet niet of je echt kan zeggen van dit is hoe ik die twee culturen met elkaar combineer, dat gaat eigenlijk een beetje vanzelfsprekend.”

Net zoals de belichaming van twee culturen vaak als een vanzelfsprekendheid wordt ervaren, wordt ook de cultuur *an sich* wel eens als zodanig beleefd; ontmoetingen met een ander helpen die vanzelfsprekendheid vaak doorbreken. De beleving van de Marokkaanse cultuur die in de Nederlandse maatschappij als vanzelfsprekend wordt ervaren, blijkt tijdens de vakantie in Marokko vaak niet meer zo vanzelfsprekend te zijn. Dit is de derde en laatste paradox, de Marokkaanse cultuur zoals deze wordt beleefd in Nederland wijkt soms af van de Marokkaanse cultuur zoals die wordt beleefd in Marokko zelf. Het is dus niet alleen zo dat de internalisatie van de Hollandse habitus heeft geleid tot een ontkoppeling van de geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus, en tot het niet thuis voelen in Marokko in culturele zin, maar het is ook zo dat een kennismaking met de Marokkaanse habitus in zijn oorspronkelijke context heeft geleid tot een reflectie van de in Nederland gewortelde Marokkaanse habitus. Meerdere respondenten bevestigen in hun verhalen een paradox die ook in de literatuur wordt benoemd (Holzhaus 1991; Eddaoudi 2000; Scheffer 2007: 20-27): de Marokkaanse cultuur in Nederland is op sommige fronten een stuk traditioneler dan de Marokkaanse cultuur in Marokko. In relatie tot migrantengemeenschappen is dat een bekend fenomeen, want waar de tijd in het land van herkomst gewoon doortikt is het soms net alsof de tijd in het land van aankomst wordt stopgezet, om het nostalgische verleden te conserveren. Een respondente heeft hierover het volgende te zeggen:

“Heel veel mensen in Marokko vinden ons ook conservatief, dus niet alleen in de Nederlandse samenleving. Je hebt vast wel eens van die meisjes gezien die zich helemaal in het zwart hullen.²¹ In Marokko vinden ze dat zo vreemd, dat past niet in de traditionele klederdracht van Marokko, het wordt er in ieder geval niet gedragen. Als die meiden dan op vakantie gaan naar Marokko en daar met die kleding rondlopen, dan worden ze heel erg nagekeken. Dat vind ik dan wel jammer en dan denk ik bij mezelf laat iedereen toch zoals ie zich wil kleden.”

De vorming van migrantengemeenschappen leidt vaak tot een dubbele vervreemding. Enerzijds omdat het leven in het land van herkomst gewoon doorgaat, anderzijds omdat de keuze voor een bepaalde levensstijl in het land van aankomst ook veranderingen met zich mee

²¹ Hiermee wordt de zogeheten *chador* bedoeld door de betreffende respondente.

brengt. De keuze voor een conservatieve of traditionele levenswijze hoeft echter niet meteen te betekenen dat individuele vrijheden worden ingeperkt. Het zou namelijk heel goed kunnen dat de bovengenoemde meisjes uit vrije keuze een *chador* zijn gaan dragen. Hoe dan ook, het mag duidelijk zijn dat in het dialectische proces van migratie *uit* een vertrouwde omgeving en integratie *in* een onbekende samenleving nieuwe vormen ontstaan. Zoals een respondente illustreert: “*Ik zie hier in Nederland meer meisjes met een hoofddoek dan in Marokko.*”

De interactie tussen de etnische achtergrond en de Nederlandse samenleving komt ook terug in het contact tussen de verschillende generaties, tussen ouders en kinderen, een op zichzelf staande intergenerationele dialectiek. De intersectie van de zojuist genoemde dialectische processen – vroeger en nu, jong en oud – op het niveau van het gezin is het onderwerp van de volgende paragraaf.

4.2.2. Thuis

Zowel de Marokkaanse als de islamitische gezinscultuur zijn veelbesproken thema's in het Nederlandse integratiedebat. Vaak worden ze in één adem genoemd, en dat is niet vreemd, want de Islam is integraal aan de Marokkaanse opvoeding. Op het niveau van het gezin – het collectieve niveau waarop vooral de Marokkaanse cultuur wordt beleefd – is de geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus nog duidelijk aanwezig; cultuur en religie snijden elkaar in opvoeding. Zodoende zijn er drie dominante dialectische processen te onderscheiden op het niveau van het Marokkaans-Nederlandse gezin. Allereerst de intergenerationele dialectiek tussen ouders en kinderen. Ten tweede de dialectiek tussen etnische achtergrond en Nederlandse samenleving en ten derde de dialectiek tussen cultuur en religie. Het is dan niet moeilijk om voor te stellen dat het Marokkaanse gezin niet bestaat. Er is niet één manier om kinderen op te voeden en om ze zowel de Marokkaanse cultuur als het islamitische geloof mee te geven, dat blijkt wel uit de verhalen van mijn respondentes.

Echter, in de Nederlandse beeldvorming worden zowel Marokkaanse als islamitische gezinnen neergezet als patriarchaten, als ministaatjes van een overkoepelende patriarchale structuur, ofwel de traditionele Marokkaanse cultuur ofwel het islamitische geloof, al gaat de beschuldigende vinger veelal richting de islam. Mannen zijn de baas, de vader is het gezinshoofd, meteen daarna komen de zonen en dan ergens de moeder en de dochters. Het publieke domein is bovendien alleen aan de man voorbestemd, de vrouw wordt beperkt tot het

privédomein, wat natuurlijk onder heerschappij van de man valt. Deze structuren sijpelen door in de opvoeding van zonen en dochters. Waar jongens alle vrijheid hebben, worden meisjes op alle mogelijke manieren beperkt: jongens mogen van alles, meisjes moeten van alles en mogen niks. Zo moeten ze helpen in het huishouden, mogen ze niet te studeren, mogen ze geen vriendjes hebben, moeten daarentegen wel vroeg trouwen, kinderen krijgen en voor de man zorgen. En als ze goede cijfers halen voor school zal dat wel komen omdat ze alleen maar thuis zitten, ze zijn immers afgesloten van de buitenwereld.

Waar komen dergelijke verhalen eigenlijk vandaan? Helaas is het niet zo dat dergelijke verhalen uit de lucht gegrepen zijn, dat blijkt zowel uit de literatuur (Holzhaus 1991; Eddaoudi 2000), als uit het commentaar van enkele respondentes. Er zijn in mijn optiek een drietal categorieën te onderscheiden in relatie tot de ervaren gezinscultuur. Er zijn meisjes die zelf een strenge opvoeding aan den lijve hebben ondervonden of van dichtbij hebben meegemaakt. Kenmerken van deze opvoeding zijn de gedwongen uithuwelijking en het verplicht moeten dragen van de hoofddoek. De tweede categorie bestaat uit meisjes die een lichte vorm van ongelijkheid – dat wel niet meteen zeggen ongelijkwaardigheid – in de opvoeding herkennen vanuit de eigen gezinscultuur. De derde categorie bestaat uit meisjes die de ongelijke behandeling van jongens en meisjes in de opvoeding niet herkennen en deze alleen indirect kennen van verhalen.

Mijn respondentes bevinden zich in de tweede en derde categorie al is er een respondente die het fenomeen van uithuwelijking van dichtbij heeft meegekregen. Haar 16 jaar oudere zus werd namelijk uitgehuwelijkt aan een jongen die ze in feite nauwelijks kende, maar toch had ze met de wens van haar ouders en familie ingestemd. Het betreffende huwelijk liep uit op een drama, waardoor de vader van mijn respondente tot inzicht kwam en het uithuwelijken vanaf dat moment afkeurde. Dit is een vrij heftig voorbeeld van hoe het oudste kind de weg verkent en daarmee gedeeltelijk vrijmaakt voor de jongere broertjes en zusjes binnen hetzelfde gezin. Daarmee verschillen Marokkaanse gezinnen niet zoveel van Nederlandse gezinnen; al is het verplicht moeten trouwen natuurlijk van een heel ander kaliber dan 's avonds laat thuis mogen komen. Toch is het een geschikt voorbeeld om mee aan te geven dat Marokkaanse gezinnen een dynamiek op zich zijn. Door de integratie in de Nederlandse samenleving, door de acculturatie van allerlei nieuwe patronen en door de socialisatie van de eigen kinderen in een andere dan de geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus treden er allerlei veranderingen en ontwikkelingen op, waardoor er binnen een enkel gezin grote verschillen in opvoeding

kunnen zijn tussen het oudste en het jongste kind, helemaal in het geval van de grotere Marokkaanse gezinnen. Gezinnen waarvoor je, zoals een respondente al grappend opmerkte: *“Een grafische rekenmachine nodig hebt.”* Hoe dan ook, het bovenstaande verhaal is een uitzonderlijk verhaal in de verschillende verhalen van mijn respondentes over de ervaren gezinscultuur. De meeste meisjes kennen de verhalen van geloofsdwang of cultuurdwang alleen indirect, zo blijkt uit het verhaal van een respondente:

“Ik ken wel een gezin dat bij ons om de hoek woonde, die waren met heel veel kinderen thuis. Op het moment dat de meisjes naar de middelbare school gingen, moesten ze een hoofddoek dragen, en zodra ze 18 werden waren ze allemaal getrouwd, voornamelijk uitgehuwelijkt. Ze maakten in principe alleen hun middelbare school af, maar dat was het, voor de rest hoorden ze gewoon thuis te zitten, voor de man te zorgen en kindjes te krijgen. Maar daar zit wel een keerzijde aan, want één meisje (een van de jongste in het gezin) van mijn leeftijd die is wel gaan studeren, die heeft wel haar rijbewijs gehaald, wat de rest van de familie niet heeft gedaan, en ze is nu nog steeds niet getrouwd.”

Het bovenstaand fragment bevestigt een drietal zaken. Ten eerste, hoe jammerlijk dat ook is, geloofsdwang is geen pure fictie: het verplicht moeten dragen van een hoofddoek. Ten tweede, culturele patronen kunnen heel dwingend zijn: het vroeg moeten trouwen, een vrouw hoort niet te studeren of te werken, een vrouw hoort thuis te zitten en voor zowel de man als de kinderen te zorgen. Ten derde, ondanks de conservatieve opvoeding is er ruimte voor verandering en afwijkend gedrag, hoeveel strijd dat ook kost, zonder daarmee meteen te desintegreren uit de eigen gemeenschap. Hoewel de categorie meisjes die wordt uitgehuwelijkt of verplicht een hoofddoek moet dragen geen verzinsel is, moet deze categorie niet worden overdreven en al helemaal niet als representatief worden beschouwd voor alle Marokkaans-Nederlandse of islamitisch-Nederlandse vrouwen. De tweede categorie meiden, die uit eigen ervaring wel verschillen in de opvoeding van jongens en meisjes herkennen, maar niet de onderdrukking van meisjes op wat voor culturele of religieuze manier dan ook, is mijns inziens een stuk representatiever. Op de vraag of jongens vrijer worden opgevoed dan meisjes antwoordt een van mijn respondentes als volgt:

“Op een bepaalde manier wel en op een bepaalde manier niet. In ons gezin zijn we allemaal gelijk aan elkaar, dat heb ik altijd zo meegekregen. Maar als ik kijk naar een simpel iets als het tijdstip van thuiskomen. Mijn broertjes kunnen makkelijk om drie of vier uur 's nachts thuiskomen, maar als ik om elf uur nog niet thuis ben, zijn ze gewoon heel erg bezorgd. Ik mag

wel uit, maar dat ligt er aan, als ik een feestje heb, waar het is, hoe ik er heen ga. Dat begrijp ik wel van hun. Een ander voorbeeld is dat mijn broertjes wel vriendinnetjes mogen hebben, ik zou dat niet mogen, behalve als het serieus is, maar geen scharreltjes zeg maar.”

Wat begrijpt deze respondente wel? Is er iets te begrijpen aan het feit dat jongens later mogen thuis komen dan meisjes? Hierin verschilt het gemiddelde Marokkaanse gezin misschien niet eens zo veel van het gemiddelde Nederlandse gezin. Een respondente illustreert dit:

“Je broer mag natuurlijk wel wat later thuis komen als jij, maar dat is niet altijd bedoeld als ongelijke behandeling, ik bedoel, het is gewoon de veiligheid van het meisje, want een jongen wordt denk ik minder snel wat aangedaan dan een meisje als hij 's avonds op straat loopt. Dat geldt denk ik voor alle vrouwen, dat wij wat kwetsbaarder zijn.”

Toch kan niet de gehele gezinscultuur worden verklaard aan de hand van de kwetsbaarheid van het meisje, er zijn nou eenmaal rolpatronen die vanuit de gezinscultuur aan meisjes wordt voorgeschreven. Een respondente verheldert dit:

“Het is wel zo dat heel veel meiden meteen vanuit school naar huis moesten om mee te helpen in het huishouden. Het rooster werd thuis opgehangen om te kijken van zo laat is ze klaar, dus dan geven we haar een half uurtje de tijd en dan moet ze thuis zijn. Vandaar dat er ook heel veel meiden waren, waarvan ik weet, die bij mij in de klas zaten op de middelbare school, die gingen dan spijbelen om zo hun vrije tijd te hebben, dat ze dan toch een beetje hun ding hadden”

Veel meisjes die een bepaalde vrijheid van huis uit niet krijgen, pakken deze vrijheid dus op een creatieve manier. Toch zit er over het algemeen een grens aan die vrijheid, want er bestaan nou eenmaal bepaalde taboes, zoals bleek uit het eerste citaat, namelijk het hebben van een vriendje, een scharreltje, of het moet echt serieus zijn. De gangbare opvatting is dat meisjes niet horen te experimenteren, al helemaal niet met Nederlandse jongens, zoals een respondente al lachend onder woorden bracht: *“Gaat het over school dan kun je dat bespreken, gaat het over werk dan kun je dat bespreken, maar gaat het over Peter of Sander dan kun je dat beter voor je houden.”* Wat overigens niet wil zeggen dat er geen meisjes zijn die een niet-gelovige, autochtone Nederlandse vriend hebben. Zo woont de zus van een van mijn respondentes samen met een Nederlandse jongen, zonder dat ze getrouwd zijn. Toch zijn zulke stelletjes nog wel een uitzondering op de regel vandaag de dag.

Ondanks het feit dat bijna al mijn respondentes wat beschermd zijn opgevoed, is het niet zo dat zij ervan worden weerhouden om naar school te gaan. Sterker nog, ze worden juist ontzettend gestimuleerd door hun ouders. School is toekomst, school is prestige. Een vader van een van mijn respondentes was zelfs bang dat zijn dochter haar opleiding niet zou gaan afmaken en als huisvrouw door het leven zou gaan toen ze vertelde dat ze wilde gaan trouwen. Daarvoor was haar vader niet naar Nederland gekomen, hij was naar Nederland gekomen voor de toekomst van zijn kinderen, educatie was in zijn ogen van grote waarde voor de toekomst van zijn dochter. Een andere respondente bevestigt het belang dat Marokkaanse ouders hechten aan een goede opleiding voor hun kinderen.

“Mijn ouders hebben juist zo iets van je moet naar school, en trouwen kan altijd nog, Je bent nooit te oud om naar school te gaan, maar wel hoe eerder je ermee begint hoe beter, dat is niet zo met trouwen. Als je op late leeftijd wilt trouwen dan kan dat gewoon, maar als je op late leeftijd naar school wilt gaan, een studie wilt volgen, dat is wel heel lastig. Ze zijn allemaal heel trots, en ze hebben allemaal het beste met me voor. Ik merk gewoon dat het heel erg wordt gewaardeerd. Ook al weet mijn oma bijvoorbeeld niet precies wat het inhoudt, toch weet ze dat het iets hoogs is, dan gaat ze van die smekbedes doen, of God me wil helpen.”

Oma spreekt geen Nederlands, dus met oma wordt in het Berbers of Arabisch gesproken. Maar wat is eigenlijk de omgangstaal in de gezinnen van de Marokkaans-Nederlandse moslima's die centraal staan in dit onderzoek? Zoals we zagen in paragraaf 4.2 is taal een belangrijke dimensie in de beleving van de Marokkaanse etniciteit in Nederland. Het opmerkelijke is echter dat het Nederlands de voertaal is bij het gros van mijn respondenten thuis. Er wordt vooral Nederlands gesproken met de vader, broers en zussen. Met de moeder wordt nog vaak in het Berbers of Arabisch gecommuniceerd, of in een mengelmoes van Berbers, Arabisch en Nederlands. De Hollandse habitus heeft zich voorgoed genesteld in de voorheen geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus, de meisjes dromen zelfs in het Nederlands.

In de afsluitende paragraaf hieronder wordt nader geanalyseerd hoe mijn respondentes zich precies identificeren met de Marokkaanse cultuur. Dit wordt wederom beschouwd aan de hand van de drie identificatieniveaus die door de WRR zijn onderscheiden: functioneel, emotioneel en normatief.

4.3. De Marokkaanse habitus geïdentificeerd

De wijze waarop mijn respondentes zich met de Marokkaanse cultuur identificeren heeft ons tevens inzicht gegeven in de manier waarop zij zich met het islamitische geloof en de Nederlandse samenleving identificeren. Dit zal hieronder verder worden uitgediept, vooral met betrekking tot de islamitische habitus, want de Hollandse habitus wordt nader beschouwd in het volgende hoofdstuk. De Marokkaans-Nederlandse moslima's die centraal staan in dit onderzoek identificeren zich net als bij het islamitische geloof voornamelijk op emotionele en normatieve wijze met de Marokkaanse cultuur. Zoals hierboven duidelijk is geworden, wordt de Marokkaanse habitus in emotionele zin primair op het niveau van het gezin en de familie beleefd. Emotionele identificatie met de Marokkaanse cultuur is zodoende overwegend een collectieve ervaring. Dit in tegenstelling tot de dominante wijze waarop de islam beleefd wordt, want die is meer individueel van aard is; een vorm van identificatie die in hoofdstuk drie werd omschreven als *spiritueel-emotionele identificatie*.

Naast het feit dat identificatie met de Marokkaanse habitus sterk beïnvloedt wordt door een collectieve dimensie, kent deze ook een belangrijke geografische en genealogische dimensie: Marokko als vakantieland en Marokko als het land van voorouders; dimensies die met elkaar verwickeld zijn geraakt in de beleving van de Marokkaanse cultuur. Met een beetje creativiteit zou daarom gesteld kunnen worden dat de principes van *jus solis*, wel vertaald als *right of the territory*, en *jus sanguinis*, wel vertaald als *right of the blood*, samenvallen in de beleving van de Marokkaanse etniciteit in Nederland. In formele zin is het principe van *jus sanguinis* echter een stuk dwingender, want hierdoor behouden de kinderen van Marokkaanse migranten – zolang de Marokkaanse overheid dat ideaal nastreeft – voor altijd de Marokkaanse nationaliteit; ook de toekomstige generaties die nog in Nederland geboren gaan worden. Het verkrijgen of toegewezen krijgen van de Marokkaanse nationaliteit is dus gebaseerd op de bloedlijn. Tot voor kort betrof dat enkel de mannelijke bloedlijn, maar sinds 2007 is daar verandering in gekomen.²²

De geografische en genealogische beleving van de Marokkaanse cultuur kent echter een bijzondere paradox zoals we zagen in de paragraaf hierboven. Het land Marokko mag dan veel gevoelens oproepen bij mijn respondentes, toch zal het nooit hun thuisland kunnen zijn in

²² http://www.justice.gov.ma/fr/legislation/legislation_.aspx?ty=2&id_l=154#l154

culturele zin. In sociale zin voelen de meisjes zich wel thuis in Marokko, maar dat is vooral op het niveau van de familie en daarmee zijn we weer terug bij de eigen bloedlijn, die uiteindelijk terugleidt naar de plek die een diepgaande invloed hebben op het dagelijkse leven van mijn respondentes: het gezin. De Marokkaanse cultuur wordt vooral beleefd via de ouders, die hun kinderen de geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus hebben meegegeven in de opvoeding; een geïntegreerde habitus die geen vanzelfsprekendheid is zoals we zagen. Door de integratie en de socialisatie in de Nederlandse samenleving, en de daarmee gepaard gaande internalisatie van de Hollandse habitus, is de Marokkaans-islamitische habitus gedeeltelijk ontkoppeld. Met de nadruk op gedeeltelijk, want zoals we hierboven zagen, het islamitische geloof wordt via de Marokkaanse cultuur beleefd, maar andersom wordt de Marokkaanse cultuur ook met het islamitische geloof geassocieerd; respectievelijk *cultureel-emotionele identificatie* met de islam en *religieus-emotionele identificatie* met de Marokkaanse cultuur. Hieruit blijkt dat de integrale werking van de Marokkaanse habitus en de islamitische habitus nog steeds een feit is, vooral op het niveau van het gezin.

De verschillende dialectische processen die op het niveau van het gezin samenvallen – verleden/heden, ouders/kinderen, religie/cultuur – hebben de vorming van een Marokkaans-islamitische gezinscultuur in de Nederlandse samenleving beïnvloedt. Hoewel de Hollandse habitus in emotionele en normatieve zin vooralsnog het minst invloed heeft gehad op de gezinscultuur, heeft de integratie in de Hollandse habitat de Marokkaanse cultuur voorgoed veranderd. Dit betrof immers de tweede paradox die in de paragraaf hierboven werd behandeld: de verschillen in de beleving van de Marokkaanse cultuur in het land van aankomst en het land van herkomst. De Marokkaanse cultuur in Nederland is niet alleen vertrouwder, waardoor de meisjes zich in culturele zin niet thuisvoelen in Marokko, deze is in zekere zin ook wat traditioneler en conservatiever. In normatieve zin wordt dan ook duidelijk hoe de meisjes zich identificeren met de Marokkaanse gezinscultuur. Het is niet zo dat meisjes ongelijkwaardig worden opgevoed – dat mag inmiddels duidelijk zijn na twee hoofdstukken, want geloven is persoonlijk en de Marokkaanse cultuur is als een warm nest voor mijn respondentes – maar ze zijn wel beschermder en traditioneler opgevoed in vergelijking tot de autochtone Nederlandse meisjes.

De Marokkaans-islamitische gezinscultuur is een norm waaraan mijn respondentes zich conformeren, maar het is ook een norm die ze bediscussiëren. Dat bleek wel uit de intergenerationele dialectiek tussen ouders en kinderen. De gezinscultuur is namelijk aan

verandering onderhevig en met de komst van nieuwe generaties in Nederland zal deze verder liberaliseren, vooral onder hoogopgeleiden. Het is echter niet zo dat Marokkaans-islamitische gezinnen per definitie gedesintegreerd zijn geraakt als gevolg van de socialisatie van Marokkaans-Nederlandse jongeren uit de tweede en derde generatie in de Nederlandse samenleving, die door de internalisatie van de Hollandse habitus zijn begonnen aan een kritische reflectie van de voorheen geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus. Toch is het niet ondenkbaar dat de islamitische habitus over een aantal generaties sterker geworteld is geraakt in de Nederlandse samenleving dan de Marokkaanse habitus. De kans is namelijk groot dat transnationale verbanden met de komst van nieuwe generaties gaan vervagen, vooral op het moment dat nieuwe migratie uit het Marokko afneemt; een ontwikkeling die al is ingezet (NIDI 2006: 8).²³ Toch zal dat proces van culturele vervaging veel meer een kwestie van tijd zijn, dan dat het een kwestie van bewuste distantiering zal betreffen.

Bovendien heeft de dialectiek tussen cultuur en religie tot een boeiende symbiose geleid. De persoonlijke keus van meisjes om als moslima door het leven te gaan, brengt zelfverkozen religieuze verplichtingen met zich mee. De keuze voor een islamitisch geïnspireerde vrome levenswijze zal de Marokkaanse habitus, waarin meisjes iets beschermd worden opgevoed, helpen conserveren, maar het betreft hier niet objectivistisch conservatie van buitenaf, maar veel eerder subjectivistisch ingegeven conservatie van binnenuit. Al bestaat er wel een grote kans dat de islamitische habitus de Marokkaanse habitus geleidelijk aan gaat overstijgen op het moment dat Marokkaans-Nederlandse jongeren bewust kiezen voor een leven als praktiserend moslim.

De beleving van God is namelijk veel minder aan een plek of sociale setting gebonden dan de beleving van de Marokkaanse cultuur; hieruit blijkt de universele en spirituele dimensie van het islamitisch geloof. Het is zoals een respondent vertolkt: *“Ik kan meer kracht en spiritualiteit uit de islam halen.”* Voor een grote groep Marokkaans-Nederlandse jongeren geldt echter ook het omgekeerde, dit zijn de zogeheten culturele moslim (Eddaoudi 2000: 190), moslims die op individueel niveau minder met hun geloof bezig zijn, maar dit meer op collectief niveau beleven: cultureel-emotionele identificatie met de islam binnen het gezin; cultureel-emotionele identificatie met het geloof tijdens de Ramadan, het Suikerfeest of het Offerfeest; of cultureel-emotionele identificatie met de islam tijdens de vakantie in Marokko.

²³ Zie bijlage voor een ontwikkelingstrend in de migratiecijfers. Bron: CBS.

Net als bij het islamitische geloof onderhouden mijn respondentes qua functionele minder nauwe banden met de Marokkaanse cultuur. Zoals we eerder zagen heeft functionele identificatie betrekking op de gemeenschapsverbanden die in relatie staan tot de wijk, school, werk, vrijetijdsbesteding en politieke participatie. Functionele identificatie met de Marokkaanse cultuur gebeurt in feite niet binnen de institutionele kaders van school, werk of politiek. Bovendien gaan vriendschappen dwars door etnische lijnen heen, waardoor de Marokkaanse habitus vooral beleefd wordt via de ouders, daarmee staan mijn respondentes in contact met het land van de voorouders; geografie en genealogie vallen daarmee samen zoals we eerder zagen.

De geografisch-genealogische dimensie in de beleving van de Marokkaanse cultuur in Nederland heeft logischerwijs geleid tot het ontstaan van transnationale verbanden, dat blijkt wel uit de 84 miljoen euro aan *remittances* die vanuit Nederland jaarlijks naar Marokko worden overgemaakt (Forum 2007: 26). Hoe dan ook, mijn respondentes en hun ouders leven in het land van aankomst, in Nederland, en daarmee is de Nederlandse taal – de linguïstische dimensie in de beleving van de Hollandse habitus – niet meer weg te denken uit het gemiddelde Marokkaans-Nederlandse gezin. De Nederlandse taal is namelijk de omgangstaal geworden in het contact op gezinsniveau. De Hollandse habitus is daarmee de geïntegreerde Marokkaans-islamitische habitus voorgoed binnengedrongen. Daarmee is er een nieuwe dynamiek ontstaan, een triangulaire dialectiek tussen drie werelden: het islamitische geloof, de Marokkaanse etniciteit en de Nederlandse cultuur.

We zijn aangekomen bij het laatste, afsluitende hoofdstuk van deze thesis. In het volgende hoofdstuk wordt allereerst geanalyseerd hoe mijn respondentes zich identificeren met de Hollandse habitus. Na deze analyse laten we de etnografische werkelijkheid even los die werd beleefd door de ogen van mijn respondentes en gaan we kort in op het huidige dichotome discours in de Nederlandse samenleving aangaande de multiculturele samenleving, om vervolgens op kritische doch constructieve wijze af te sluiten.

Hoofdstuk 5: De Hollandse habitus en de Nederlandse habitat

5.1. De Hollandse habitus geïdentificeerd

Door de islamitische en Marokkaanse habitus te identificeren hebben we tevens inzicht verkregen in de manier waarop mijn respondentes zich met de Hollandse habitus identificeren. Zoals duidelijk is geworden in de voorgaande hoofdstukken identificeren de Marokkaans-Nederlandse moslima's die centraal staan in dit onderzoek zich vooral op emotionele en normatieve wijze met het islamitische geloof en de Marokkaanse cultuur. Functionele identificatie met beide collectieve identiteiten komt daarmee automatisch op de achtergrond te staan. Dat is dan ook het dominante niveau waarop mijn respondentes zich met de Nederlandse samenleving identificeren, al wil dat niet zeggen dat ze zich op emotioneel en normatief niveau niet met de Nederlandse maatschappij verbinden.

Functionele identificatie met de Nederlandse samenleving heeft voor mijn respondentes vooral betrekking op de institutionele en organisatorische gemeenschapsverbanden van school en werk. De Marokkaans-Nederlandse meisjes in dit onderzoek volgen allemaal een studie in het hoger onderwijs en behoren daarmee tot de hoogopgeleide burgers van de Nederlandse samenleving. Bovendien spreken al mijn respondentes keurig Nederlands; regionale klanken zijn zelfs geïnternaliseerd waardoor het ene meisje met een zachte G spreekt en het andere meisje met een stads accent. Qua onderwijsniveau, taalbeheersing en toekomstige participatie op de arbeidsmarkt nemen mijn respondentes een goede maatschappelijke positie in.

Functionele identificatie met de Nederlandse samenleving is een goede basis voor verdere identificatie met de Hollandse habitus, zodoende dient emotionele identificatie met de Nederlandse samenleving niet voorop te worden gesteld, want: 'Het debat over nationaliteit staat ten onrechte in de sleutel van loyaliteit en emotionele identificatie, hetgeen vaak eerder uitsluitend dan insluitend werkt. Het hebben van een, twee of meer paspoorten zegt niets over iemand loyaliteit aan Nederland. De erkenning van de complementariteit van verschillende emotionele bindingen, bijvoorbeeld met het land van herkomst en het land van vestiging, kan de verbondenheid met Nederland juist versterken. Wie zijn *footprints* niet hoeft te verloochenen zal makkelijker nieuwe emotionele bindingen aan kunnen gaan en zich Nederlander voelen. ... Emotionele identificatie is te veel op de voorgrond gekomen, terwijl

het vaak een bijproduct is van normatieve en functionele identificatie' (WRR 2007: 15, cursief door mijzelf toegevoegd). En dat blijkt, want ondanks het feit dat mijn respondentes een diepgaande emotionele binding hebben met het land van de voorouders, met de eigen ouders en vanuit die dispositie met de Marokkaanse cultuur en het islamitische geloof, is er ook ruimte voor emotionele identificatie met Nederland die voortvloeit uit functionele identificatie. Andersom is het ook zo dat emotionele identificatie met de Marokkaanse cultuur en het islamitische geloof niet heeft geleid tot het ontstaan van functionele, Marokkaanse of islamitische *parallelgemeenschappen*. Sterker nog, in het geval van mijn respondentes heeft de Hollandse habitus zelfs een functionele plek gekregen in het gezin, het Nederlands is namelijk verworven tot de omgangstaal, en niet het Berbers of het Arabisch.

Qua emotionele identificatie is er een boeiende dialectiek ontstaan, waarbij identificatie met de islam vooral een spirituele, individuele dimensie kent; identificatie met de Marokkaanse cultuur vooral een collectieve, sociale dimensie kent, en waarbij identificatie met Nederland op een meer functionele wijze begint te wortelen. Nederland is nou eenmaal het thuisland van mijn respondentes. Marokko is dat in culturele zin niet en zal dat onder normale omstandigheden ook niet worden, en de beleving van het islamitische geloof, de beleving van God is niet aan een land of territorium gebonden. Nederland is het heden en Nederland is de toekomst voor mijn respondentes. De verschillende meisjes zijn hier allemaal getogen, ze kennen Nederland niet anders dan hun thuisland. Zodoende zijn het ontstaan van emotionele bindingen eigenlijk een vanzelfsprekendheid. Toch zal het sommige autochtone Nederlanders verbazen dat een van mijn respondentes, een meisje die een hoofddoek draagt, een Nederlands icoon als achtergrond op haar hyves had geplaatst tijdens het EK-voetbal: een juichende Marco van Basten in het legendarische tenue van '88. En laat het nou net voetbal zijn dat vaak als enige collectieve uiting van de Nederlandse nationaliteit wordt gezien: *'Through soccer, the Dutch relate to the world as whole'* (Lechner 2008: 1-12).

Qua normatieve identificatie is er eveneens een boeiende dialectiek ontstaan. Hoewel mijn respondentes zich op het eerst gezicht conformeren aan een islamitisch gefundeerde, vrome levenswijze en een in verhouding tot de Nederlandse norm traditionele Marokkaanse gezinscultuur – waarin meisjes nou eenmaal wat beschermder worden opgevoed – is het niet zo dat dit per definitie strijdig is met het in Nederland geldende normatieve kader. Strijdigheid verwijst in deze context naar een ware inbreuk op de in Nederland geldende rechtsregels, de harde beginselen van onze samenleving, waarin de positie van het individu stevig verankerd

ligt. Het harde recht wordt echter aangevuld door zachte Nederlandse normen die we zouden kunnen vertalen als cultuur. In cultureel-normatieve zin zijn er wel degelijk contrasten op te merken zoals we zagen in het vorige hoofdstuk. Het meest opvallend is de behouden seksuele moraal van de meisjes die centraal staan in dit onderzoek – zoals dat voor veel islamitisch-Nederlandse jongeren zal gelden, en dan vooral de meisjes – in vergelijking tot de in Nederland geldende vrije seksuele moraal. Maar deze vrome levensinstelling maakt geen inbreuk op het recht van andere burgers.

5.2. Drie werelden, één bestaan

Door de ogen van mijn respondentes bekeken sluiten het islamitische geloof, de Marokkaanse etniciteit en de Nederlandse (rechts)cultuur elkaar niet uit. Vanuit alle drie de structuren wordt bovendien een belangrijke maatschappelijke norm voorgeschreven: het volgen van onderwijs. Het islamitische geloof kent een emancipatoire basis voor mijn respondentes, de vrouw hoort naar school te gaan, te werken en zelfstandig te zijn. De ouders van de Marokkaans-Nederlandse moslima's uit dit onderzoek stimuleren hun dochters om te studeren; een goede opleiding is de garantie voor een goede toekomst, trouwen kan altijd nog. In de Nederlandse samenleving is scholing het institutionele traject waarlangs de meeste burgers een plek vinden in de samenleving.

Van het rechte pad afgeraakte Marokkaans-Nederlandse jongens wijken in normatieve zin af van alle drie de collectieve identiteiten die centraal staan in dit onderzoek. In het islamitische geloof is geen plek voor diefstal, geweldpleging of vrouwenhandel. In de Marokkaanse gezinscultuur is daar eveneens geen plek voor, kinderen horen respect te tonen voor de ouders, horen de ouders trots te maken in plaats van zorgen en schaamte te bezorgen. In de Nederlandse samenleving is ook geen plek voor crimineel gedrag, dit wordt bestraft met een gepaste sanctie gebaseerd op de geldende rechtsregels. Deze jongens, die ook in de dialectiek van drie collectieve identiteiten zijn opgegroeid, zijn niet louter slachtoffers van een bestaan tussen deze drie werelden in, ze zijn evengoed verantwoordelijk voor hun eigen daden, of dat nu moet wachten op het oordeel van een rechter of het laatste oordeel van God. Deze jongens zijn de moderniseringsverliezers, want ze hebben zich niet kunnen inpassen in een moderne, meritocratische en egalitaire samenleving waarin een ieder zijn of haar plek dient te verdienen. Daar zijn mijn respondentes wel in geslaagd en daar mogen ze trots op zijn.

Waar de Marokkaans-Nederlandse jongens zijn ondervertegenwoordigd in het hoger onderwijs, terwijl ze zijn oververtegenwoordigd in de criminaliteitscijfers (NIDI 2006; Forum 2007), zijn de Marokkaans-Nederlandse meisjes oververtegenwoordigd in het hoger onderwijs. Zoals we zagen in hoofdstuk twee hebben Marokkaans-Nederlandse meisjes een enorme inhaalslag gemaakt qua participatie in het hoger onderwijs, ze zijn de Marokkaans-Nederlandse jongens ruim gepasseerd, en zitten slechts een fractie onder het landelijke gemiddelde. Wat straks nodig is, en dat blijkt al uit de verschillende programma's voor Marokkaans-Nederlandse jongeren die vooral op de jongens zijn toegespitst, is de emancipatie van de man, want de meisjes uit migrantengezinnen lijken de integratie- en emancipatie slag te winnen. En dat is pijnlijk voor jongens en mannen die traditioneel gezien een dominante rol waren toebedeeld. Socioloog Abram de Swaan brengt dit mooi onder woorden: 'In deze vérgaande gefeminiseerde verzorgingsmaatschappij moeten jongens en mannen uit een migrantenmilieu zich zien te handhaven tegenover meisjes en vrouwen die in toenemende mate gelijke kansen eisen en krijgen. *En dat komt door de school.* Als het de mannen al lukt om hun handen thuis te houden, grijpen ze bij gebrek aan enig ander machtsmiddel dan maar naar de Koran. Daar is verder niets islamitisch aan. De botsing der beschavingen is in feite een strijd tussen de geslachten' (Swaan 2006: 23, cursief door mijzelf toegevoegd).

Er is een stille reformatie gaande in de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap. Meisjes emanciperen en excelleren in het integreren in de Nederlandse samenleving zonder daarmee te desintegreren uit de eigen Marokkaans-islamitische gemeenschap, dan moet je goed kunnen balanceren. Ze zijn zodoende bicultureel competent (Harchaoui 2006: 42). Echter, het gevaar in het complimenteren van de meisjes schuilt in het inherente devalueren van de jongens, en dat is natuurlijk niet de bedoeling op het moment dat we op zoek zijn naar verbindingen. Meisjes zijn immers maar de helft van de bevolking, en maar een fractie – zij het een buitenproportionele fractie – van de Marokkaans-Nederlandse jongens is van het rechte pad afgeraakt. Het gaat om samenwerking, niet alleen tussen bevolkingsgroepen, maar ook tussen mannen en vrouwen, want: 'Pers slot van rekening: de strijd tussen de seksen is maar een halve metafoor, want mannen en vrouwen strijden niet alleen, ze beminnen elkaar ook' (Swaan 2006: 26). Dit doet me denken aan bijeenkomst over vrouwenrechten en de islam, daarin werd de term *femanisme* geopperd: 'het gedachtegoed dat je werkelijke emancipatie

alleen met mannen en vrouwen samen kan bereiken.’²⁴ Tijdens diezelfde bijeenkomst waren Ahmed Marcouch, stadsdeelvoorzitter van het Amsterdamse stadsdeel Slotervaart en lid van de Partij van de Arbeid, en ik het bovendien met elkaar eens. De emancipatie van islamitische meisjes is veel minder een top-down kwestie, vanuit de *oelema*, islamitische rechtsgeleerden, zoals een meisje in de zaal vurig opperde. Het zal veel meer een kwestie van bottom-up zijn, op het niveau van het gezin en op het niveau van het individu zelf. Er is een stille reformatie gaande.

De meisjes uit dit onderzoek belichamen drie collectieve identiteiten, maar hoe vallen deze structuren nu precies samen op het niveau van het individu? Daar is geen eenduidig antwoord op te geven, want de verschillende meisjes geven uiteenlopende antwoorden. Zo plaatst de een de islamitische identiteit op de voorgrond, terwijl de ander het Marokkaans-zijn boven de andere structuren plaatst, terwijl weer een ander zichzelf vooral als Nederlandse ziet en nog weer een ander heeft het vooral over de eigen persoonlijkheid.

“Ik voel me als eerste moslima, daarna vind ik het moeilijk om te zeggen van ik voel me een Marokkaanse Nederlander of een Nederlandse Marokkaan. Ik beschik natuurlijk over de Nederlandse nationaliteit, formeel ben je gewoon Nederlandse en daarnaast heb je ook heel veel uit de Marokkaanse cultuur meegekregen. Het is heel moeilijk om daar de juiste benaming voor te vinden.”

“Ik voel me toch Marokkaans. Nederlands, omdat je het spreekt, omdat je hier bent geboren, bent opgegroeid, omdat je hier werkt en op school zit, wat dat betreft voel ik me wel Nederlands, maar voor de rest ben en blijf ik toch wel Marokkaans”.

“Ik ben een Nederlandse dame, van Marokkaanse komaf, met heel veel van mezelf.”

“Ik ben niet zwart of wit, ik ben ook niet grijs, maar ik ben paars.”

“Ik heb mezelf nooit echt Marokkaans gevoeld. Het geloof is voor mij belangrijk. Ik voel me wel een moslim. En wereldburger, want zodra je jezelf als Nederlander beschouwt, kom je dit en dit te kort. En als je zegt dat je Marokkaanse bent kom je weer dit en dit te kort, omdat je Nederlandse bent. Dus waar hoor je dan thuis? Dan ben ik wereldburger, prima. Ik kan mezelf nergens plaatsen. Ik vind het niet erg. Dat is ook wel fijn eigenlijk, je bent gewoon mens.”

²⁴ Symposium Vrouwenrechten en Islam. Woensdag 2 april 2008 Utrecht.

In de bovenstaande fragmenten wordt een aantal zaken bevestigd die al eerder zijn benoemd in de voorgaande hoofdstukken. Allereerst, identificatie met Nederland verloopt in eerste instantie vaak via de functionele lijnen als taal, school en werk. Ten tweede, het moslim-zijn kent een sterk individuele dimensie: geloven is persoonlijk. Ten derde, en dat betreft de derde paradox die werd benoemd aan het einde van hoofdstuk vier, de Marokkaanse nationaliteit en de Nederlandse nationaliteit sluiten elkaar soms uit in de ogen van een ander, zowel autochtone Nederlanders als autochtone of zelfbenoemde 100% Marokkanen. Ten vierde, en dat is tevens een repliek op de constatering hierboven, biculturaliteit dient niet overvraagd te worden. Voor vanzelfsprekendheden zijn soms geen woorden te vinden, die moet je simpelweg in de waarde laten. Maakt het wat uit of iemand zichzelf ziet als Marokkaanse Nederlander of als Nederlandse Marokkaan, maakt het wat uit als iemand zichzelf ziet als islamitische Nederlander of Nederlandse moslim? Nee. Het belangrijkste is dat de verschillende collectieve identiteiten elkaar op een wezenlijk niveau niet uitsluiten: “*Je bent gewoon mens.*”

“*Ja, maar jij bent anders*”, lezen we aan het begin van hoofdstuk drie, anders dan anders, anders dan het stereotype beeld. Mijn respondentes zijn keurige Nederlandse burgers. Wat maakt hun minder als ze een hoofddoek dragen, in de profeet Mohammed geloven of een Marokkaanse achtergrond hebben? Niks. Wellicht hebben ze dubbele loyaliteiten, een spirituele verbondenheid met de islam of een geografisch-genealogische band met de Marokkaanse achtergrond, maar dat maakt de meisjes er niet minder op. Dat maakt ze juist uniek, want ze zijn culturele bruggenbouwers, ware mengelmensen (WRR 2007: 45) Ze hebben hun biculturele competenties wel bewezen in de voorgaande hoofdstukken, als het geen triculturele competenties zijn. De meisjes hebben een *modus vivendi* gevonden in de Nederlandse samenleving. Door hun achtergrond is het niet zo dat zij: ‘*being in one place and longing for another*’ (Hedetoft & Hjort 2002: vii). Als ze zich op emotionele wijze relateren met Marokko is het handiger om te spreken van *biterritorialization* en niet van *detritorialization* van het thuisgevoel (Hannerz 2002: 220) Hoe dan ook, ondanks alle biculturele of biterritoriale banden die deze meisjes onderhouden en ondanks de algemene multiculturalisering en globalisering van de Nederlandse samenleving, de alledaagse sociale werkelijkheid is nog lang niet postnationaal te noemen. Nederland is het thuis van de meisjes in dit onderzoek, Nederland is de toekomst voor de Marokkaans-Nederlandse moslima’s die centraal stonden in dit onderzoek. Laten we deze meisjes, net als heel veel andere mensen, dan ook verwelkomen in onze samenleving, daarover gaat de volgende, afsluitende paragraaf.

5.3. De Nederlandse habitat

De Nederlandse samenleving is gedichotomiseerd geraakt. Niet zozeer in wetenschappelijke zin, want multiculturaliteit is immers een sociologische werkelijkheid, maar wel in de politieke en publieke beleving; culturen zijn onverenigbaar en bepaalde bevolkingsgroepen staan diametraal tegenover elkaar. Volgens de Iraans-Nederlandse hoogleraar Halleh Ghorashi is dit dichotome discours terug te leiden naar het categorale denken dat altijd onderdeel is geweest van het Nederlandse integratiediscours; het denken in tegenstellingen als minderheden en meerderheid, allochtonen en autochtonen (2006). De socioloog Jan Rath kwam in '90 reeds tot een soortgelijke conclusie toen hij sprak van de minorisering van etnische minderheden (1991). De socioloog Willem Schinkel heeft het discours van de laatste jaren omschreven als een tijd van sociale hypochondrie, waarin men geobsedeerd is geraakt met het integratievraagstuk (2007). Hypochondrie is te vertalen als ziektevrees, en dat is nou net waar sommige Nederlanders in de ban van zijn. Er is iets mis met de samenleving. Zoals ik in de introductie schreef: '... helaas word de Hollandse geest vandaag de dag gekweld door zijn eigen onderbuik.' We zijn angstig en verzuimen daardoor helder te redeneren. De buik regeert het hoofd, we schreeuwen in plaats van luisteren. Redelijkheid is ver te zoeken als het de multiculturele samenleving en de Nederlandse identiteit aangaat, want integratie wordt overbelicht, en moslims worden buitenproportioneel uitgelicht. De culturalisering, nationalisering en islamisering hebben het discours in zijn greep, maar zijn we werkelijk zo ziek als we denken te zijn?

De morele paniek heeft de laatste jaren een dubbele uiting gekend, dat is zowel een teken van polariteit als een sfeer waarin polariteit gedijt. De een is bang voor de escalerende gevolgen van bepaalde uitspraken van bepaalde politici, want dat drijft een wig in de Nederlandse samenleving. De ander is bang voor moslims, want die passen met hun ideeën en praktijken niet thuis in de Nederlandse samenleving. Maar is het echt zo dramatisch? Zijn we werkelijk zo wederzijds intolerant geworden? Er is wellicht veel geschreeuwd en er zijn veel lelijke dingen beweerd, maar de situatie is verre van *gebalkaniseerd*. Misschien overdrijven we dus een beetje. De rotte appels beheersen nou eenmaal niet de hele appelboom, zolang we daar rekening mee houden zal het lang goed gaan. Binnen bepaalde islamistische regimes wordt religie inderdaad ingezet als *opium for the people* (Marx 1884) om de bevolking onwetend en onderdrukt te houden. Maar we moeten geen rotte appels met normale peren gaan vergelijken, want de Taliban is geen islamitische migrantengemeenschap in het Westen.

Door migratie is religie weer een veelbesproken onderwerp in de Nederlandse samenleving geworden. Nederland is een van de Europese landen die het snelst is ontkerkelijkt in de periode na de 2^e Wereldoorlog (Lechner 2008: 119-129). ‘Uit vergelijkingen blijkt dat er maar weinig landen in de wereld zijn die zo snel en radicaal van God los zijn geraakt als uitgerekend dit land’ (Scheffer 2007:175). De naoorlogse periode was de periode waarin het postmodernisme het einde van de Grote verhalen inluidde, waaronder religie.²⁵ De opkomst van het postmodernisme in Nederland viel bovendien samen met de ontzuiling. In algemene zin verdwenen scherpe religieuze en ideologische breuklijnen tussen autochtone groeperingen en werd het gemeenschappelijke nationale dak van grotere invloed (Lechner 2008; Ghorashi 2006). In diezelfde periode van ontzuiling kwamen de eerste gastarbeiders met een islamitische achtergrond naar Nederland (Rath, Penninx, Groenendijk, Meijer 1996). Arbeiders die het naoorlogse Nederland mee hebben helpen opbouwen en waarvan vele uiteindelijk zijn gebleven. Het postmodernisme schepte tevens ruimte – tot het relativistische toe – voor veel verschillende en persoonlijke levensstijlen. Dat is de paradox van het postmodernisme, want ondanks het feit dat deze periode het einde van de Grote verhalen inluidde, creëerde het tevens ruimte voor religie. “*Religion is back. But was it really gone?*”²⁶

Religie is nooit weggeweest. Bovendien is religie momenteel prominent aanwezig in de huidige politieke en publieke context: de samenstelling van het huidige kabinet en de aanwezigheid van de islam in Nederland. We moeten op zoek gaan naar verbindingen, naar gemeenschappelijkheden die op het humane niveau liggen. Van categoriaal denken moeten we naar integraal denken. Het klinkt wat tegenstrijdig, maar vanuit een categorische imperatief, zoals bedacht door de 18^e eeuwse filosoof Immanuel Kant, kan de menselijke integriteit misschien gewaarborgd blijven. De essentie van het categorische imperatief is de ethiek, het zedelijk bewustzijn, waarin een individu zich zowel van zijn eigen vrijheid bewust is als van de vrijheid van de ander. Dit strookt met een klassiek-liberalistische gedachte die we eerder tegenkwamen, het *do-no-harm-principle*. De beleving en invulling van de eigen vrijheid wordt beperkt door de vrijheid van de ander.

²⁵ Het Nederland van de jaren '50, '60 en '70 – de periode waarin veel arbeidsmigranten naar Nederland kwamen – kan worden beschouwd als het tijdsbestek (vooral de '60) die de overgang inluidt van het modernisme naar het postmodernisme; het einde van de Grote verhalen, het vooruitgangdenken en de gelijktijdige opkomst van het anti-autoritair protest van jongeren, studenten, zogenoemde provo's, dolle mina's en hippies.

²⁶ Een uitspraak van Professor Patrick Eisenlohr, de nieuwe hoogleraar Culturele Antropologie aan de Universiteit van Utrecht tijdens de Antropologendag 2008. De Antropologendag wordt jaarlijks georganiseerd door docenten en studenten Culturele Antropologie van de Universiteit Utrecht. Dit jaar was het thema: Religie, pluralisme en media.

Zowel het categorische imperatief als het *do-no-harm-principle* zijn 18^e eeuwse producten van de Verlichting. Al luidde de Verlichting in het Westen het einde van het autoritaire religieuze gezag in, toch zijn de Verlichting en het geloof in God niet onverenigbaar. Religie en de Verlichting gaan prima samen aan de hand van de Romantiek. Het subject wordt dan als uitgangspunt genomen, en daarmee staat de zelfbeschikking van het individu centraal. Deze klassieke principes, waarop onze moderne samenleving is geschraagd, geven ons een simpele voorzet van hoe we met elkaar om kunnen gaan. Er moet ruimte zijn voor verschil zonder onverschillig te raken; relativisme en universalisme vallen hier samen.

Het geloof in God staat niet lijnrecht tegenover de samenlevingsprincipes van een seculiere staat. Religie dient in alle redelijkheid een fatsoenlijke plek te krijgen in de Nederlandse samenleving, en dat heeft het in feite al, want religie is veel minder dan vroeger dat kleinhoudende en dwangmatige kader waarbinnen het individu zich moet zien te schikken. De islam betekend vrijwillige overgave in de ogen van mijn respondentes. Het is geen gedwongen onderwerping, naar die tijd moeten we ook niet terug. Geloven zal een persoonlijke keuze moeten zijn, dat is een gezonde verstandhouding tussen het collectief en het individu. In deze postmoderne tijd hebben we niks aan objectivistische structuren die de werkelijkheid opleggen, die de realiteit dwingen. In een netwerksamenleving hebben we niks aan de verafgoding van het individu, aan de verheerlijking van het Zelf. We moeten op zoek naar een tussenweg, naar een samenlevingssynthese.

We zijn de vermijding voorbij zoals Paul Scheffer duidelijk maakt in zijn boek: Het land van aankomst (2007:151-190). We kunnen elkaar misschien tot op zekere hoogte ontlopen, maar we kunnen uiteindelijk toch niet om elkaar heen. De postmoderne samenleving heeft kortstondig tot doorgeslagen relativisme geleid, maar het cultuurrelativisme is geen oplossing gebleken. We moeten terug naar het vooruitgangdenken in plaats van doemdenken. Gelukkig kennen we vandaag de dag nog steeds verlichte stemmen die nadenken over hoe het morgen beter kan, die nadenken over de ‘vermenselijking van de samenleving’ (Schuyt 2006: 11-23). Er zijn gemeenschapsverbanden die veel verder reiken dan culturen en religies, en dat zijn dwarsverbanden die langs functionele lijnen lopen als taal, school en werk. Tot die conclusie komt niet alleen de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid in het rapport Identificatie met Nederland. Anderen komen tot een soortgelijke conclusie in hun intellectuele schrijven (Schuyt 2006, Raven 2007, Scheffer 2007). We moeten vooruitdenken in plaats van door ziektevrees ingegeven doemdenken.

5.4. Conclusie: Oost, West, thuis best

Wat blijft er toch weinig over van het doembeeld dat men heeft van de multiculturele samenleving en het islamitische geloof als men de werkelijkheid bekijkt door de ogen van de Marokkaans-Nederlandse moslima's die centraal hebben gestaan in dit onderzoek. De werkelijkheid heeft weer kleur, deze is niet zwart-wit. De gedichotomiseerde wereld van Oost en West is niet de etnografische werkelijkheid. Het zijn misschien drie werelden – het islamitische geloof, de Marokkaanse cultuur en de Nederlandse samenleving – maar ze vormen één bestaan. Mijn respondentes zijn zowel moslima, als Marokkaanse, als Nederlandse. Bovendien leven de meisjes uit dit onderzoek geen onderdrukt bestaan, ze staan midden in de Nederlandse samenleving. Thuis is hier.

Wat is de oplossing voor het huidige gedichotomiseerde denken? Misschien een simpel gesprek? De gemiddelde moslima zal je de hand reiken. Een enkeling zal je misschien niet de hand willen schudden, maar dat is niet uit onfatsoen. Dat is haar manier van respect tonen. Of dat orthodox is, is een geheel andere discussie, en daar gaat het in feite niet om, want het gaat uiteindelijk om de intentie, om de goede wil, om de zedelijkheid. In Nederland heerst momenteel de neiging om alles maar te zeggen wat gedacht wordt, zonder er even fatsoenlijk over na te denken. In die zin passen de meisjes uit dit onderzoek veel beter in het Hollandse streven naar consensus dan menig autochtone Nederlander. Misschien dat het rationalisme een Westerse geschiedenis kent, maar op redelijkheid heeft niemand een patent. Redelijkheid zit niet louter in het hoofd, redelijkheid zit al helemaal niet in de onderbuik. Redelijkheid komt tot stand in de dialectiek van hoofd en hart. Denken met je hart, dat zou Bourdieu een mooie synthese hebben gevonden.

Ik hoop dat dit een hartelijke wetenschappelijke bijdrage is geweest.

Bibliografie

- Abu Zayd, N.
2006 *Reformation of Islamic thought; A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Anderson, B.
2006 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* London: Verso
- Barlas, A.
2006 *Does the Qurán Support Gender Equality? Or, do I have the autonomy to answer this question*. Workshop on Islam and Autonomy. University of Groningen, November 24, 2006.
- Bauman, G.
1999 *Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnical, and Religious Identities*. New-York: Routledge.
- Benhabib, S.
2002 *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press
- Bourdieu, P.
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge and New York: Cambridge University Press
- Buitelaar, M.
2006 *Islam en het dagelijks leven; religie en cultuur onder Marokkanen*. Amsterdam: Atlas.
- Dembour, M. B.
2001 *Following the Movement of a Pendulum: Between Universalism and Relativism*. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eddaoudi, A.
2000 *Hollandse Nieuwe; Drie generaties Marokkanen aan het woord*. Rotterdam: Ad Donker.
- European Commission against Racism and Intolerance
2008 *Third report on the Netherlands*.
- Eriksen, T. H.
2001 *Between Universalism and Relativism: A Critique of the Unesco Concept of Culture*. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Eriksen, T.H.
2002 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Forum
2007 'Nederlandse islam'; Opdracht voor moslims en niet-moslims. *Forum magazine*, voorjaar 2008, jaargang 3.
- Forum
2008 Factbook 2008. De positie van moslims in Nederland: Feiten en cijfers.
- Gellner, E.
2006 *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Ghorashi, H.
2003 *Ways to Survive, Battles to Win Iranian Women Exiles in the Netherlands and the United States*. New-York: Nova Science Publishers.
- Ghorashi, H.
2006 Paradoxen van culturele erkenning: Management van Diversiteit in Nieuw Nederland. *Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van het bijzonder hoogleraar Management van diversiteit en integratie, in het bijzonder de participatie van vrouwen en etnische minderheden bij de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit van Amsterdam*.
- Giddens, A.
1984 *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press.
- Goode, E. & Ben-Yehuda, N.
1994 Moral Panic: Culture, Politics, and social Construction. *Annual Review of Sociology*, Vol. 20: 149-171.
- Hannerz, U.
2002 Where We Are and Who We Want to Be. *The Postnational Self; Belonging and Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harchaoui, S.
2006 Hedendaags radicalisme. Amsterdam: Spinhuis.
- Hedetoft, U. & Hjort, M.
2002 Home and belonging: Meanings, Images, and Contexts. *The Postnational Self; Belonging and Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Holzhaus, I.
1991 *Een hoge prijs: Marokkaanse meisjes en jonge vrouwen in Nederland*. Amsterdam: De Balie.

- Huntington, S.
1993 The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs* 72, 3: 22-49.
- Kottak, C.P.
2002 *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*. New-York: McGraw-Hill Companies.
- Kuper, A.
1999 *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lamont, M.
2002 Working's Men's Imagined Communities: The Boundaries of Race, Immigration, and Poverty in France and the United States. *The Postnational Self: Identity and Belonging*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lechner, F.J.
2008 *The Netherlands; Globalization and National Identity*. New-York: Routledge.
- Marx, K.
1884 Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. *Deutsch-Französische Jahrbücher*.
- Merry, S.E.
2001 Changing Rights, Changing Culture. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nederlands Interdisciplinair Demografische Instituut
2006 *Marokkanen in Nederland: een profiel*. Den-Haag: NIDI.
- Okin, S.
1997 *Is Multiculturalism Bad for Women?* Boston Review, October/November 1997
- Phalet, K., Lotringen, C. van, Entzinger, H.
2000 *Islam in de multiculturele samenleving; opvattingen van jongeren in Rotterdam*. Utrecht: Ercomer.
- Prins, B.
2004 *Voorbij de onschuld; Het debat over integratie in Nederland*. Amsterdam: Van Gennep
- Ramadan, T.
2004 *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Rath, J.
1991 *Minorisering: De Sociale constructie van 'etnische minderheden'*. Amsterdam: Sua

- Rath, J. & Penninx, R. & Groenendijk, K. & Meijer, A.
1996 Nederland en zijn Islam; Een ontzuilde samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Raven, D.
2007 *Interessante tijden; Over modernisering, mondialisering, migranten en de Islam*. Manuscript september 2007.
- Rippin, A.
2005 *Muslims; Their religious beliefs and practices*. New-York: Routledge.
- Saïd, E.
1978 *Orientalism*. New York: Penguin Books.
- Scheffer, P.
2007 *Het land van aankomst*. Amsterdam: De bezige bij.
- Schinkel, W.
2008 *Denken in een tijd van sociale hypochondrie; Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Uitgeverij Klement.
- Schuyt, K.
2006 *Steunberen van de samenleving*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Sen, A.
2006 *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: Norton and Company.
- Sleegers, F.
2007 *In debat over Nederland; Veranderingen in het discours over de multiculturele samenleving en nationale identiteit*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Swaan de, A.
2006 *De botsing der beschavingen en de strijd der geslachten*. Forum Jaarlezing. Rotterdam: Uitgeverij Ger Guijs
- Veen van der, I.
2001 *Successful Turkish and Moroccan Students in the Netherlands*. Leuven Apeldoorn: Garant-Uitgevers.
- World Economic Forum
2007 Global Gender Gap Report 2007
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid
2007 *Identificatie met Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.