



Universiteit Utrecht

Tussen islamofobie en homofobie

Hoe homoseksuele moslims hun veiligheid ervaren in relatie tot hun dubbele identiteit in de Nederlandse samenleving



Jesse Cornelissen 5548578

Bente van Ruremonde 4299108

Tussen islamofobie en homofobie

Hoe homoseksuele moslims hun veiligheid ervaren in relatie tot hun dubbele identiteit in de Nederlandse samenleving

Hollanders lijken het maar niet te begrijpen, de extreme identiteitscrisis en strijd van jonge *queer* moslims die zich zowel binnen als buiten de [moslim]gemeenschap niet erkend voelen of in staat zichzelf te zijn. Én moslim én homoseksueel lijkt zowel voor veel moslims als niet-moslims een *contradictio in terminis*. (Samuel, De Groene Amsterdammer 22-02-2018)¹

Jesse Cornelissen

5548578

j.cornelissen2@students.uu.nl

Bente van Ruremonde

4299108

j.p.b.vanruremonde@students.uu.nl

Begeleidend docent:

Hester van Wingerden

info@vanwingerdentrainingen.nl

Bachelorthesis Culturele Antropologie en Ontwikkelingssociologie

Collegejaar 2017-2018

Aantal woorden: 20.280

27 juni 2018

¹ Mounir Samuel is een Nederlands-Egyptische politicoloog, publicist, Midden-Oostendeskundige en auteur.

Inhoudsopgave

Voorwoord	3
Inleiding	5
Hoofdstuk 1. Theoretische onderbouwing	11
§1.1. Culturele uitsluiting door seksuele emancipatie	12
§1.2. Veiligheid in een angstcultuur	16
§1.3. Identiteit: een construct	17
§1.4. Gender en homoseksualiteit in relatie tot islam	19
Hoofdstuk 2. Context	22
§2.1. De rechtse politiek in Nederland en hun visie op 'de islam'	23
§2.2. <i>'Laat zien wie je écht bent'</i>	25
Hoofdstuk 3. De rol van familie	28
§3.1. <i>“Je bent homo, dus je praat zeker niet meer met je ouders?”</i>	29
§3.2. Uit de kast komen: een westers ideaal	33
Hoofdstuk 4. De gemeenschappen	37
§4.1. <i>“Ik had altijd het gevoel dat ik alleen was”</i>	38
§4.2. <i>“Je zal nooit die geïnternaliseerde waarden van je afschudden”</i>	42
Hoofdstuk 5. Openbare orde	45
§5.1. <i>“Als homo hoor ik erbij in Nederland”</i>	46
§5.2. <i>“Oh, je bent moslim, haat je dan ook homo's?”</i>	50
Hoofdstuk 6. Conclusie & discussie	55
Literatuurlijst	63
Bijlage	68

Voorwoord

Na een onderzoeksperiode van drie maanden leggen wij met het schrijven van dit voorwoord dan nu de laatste hand aan onze scriptie. Wij willen graag een aantal speciale mensen bedanken voor het openhartig delen van hun ontroerende, bijzondere en aangrijpende levensverhalen. Om hun anonimiteit en veiligheid te waarborgen, zijn vrijwel alle namen in dit document gefingeerd, behalve waar expliciet toestemming is gegeven door informanten.

Allereerst willen wij Dounia, Dino en Gazi heel hartelijk bedanken voor de fijne samenwerking met hun organisatie. Door hun organisatie voor ons open te stellen, hebben zij ons enorm op weg geholpen met ons veldwerk. Via hen zijn wij met Rana, Soufian, Anouar en Karim in contact gekomen. Ook hen willen wij ontzettend bedanken voor hun vertrouwen in ons en hun openheid tijdens de afgenomen interviews. Daarnaast willen wij graag Chris bedanken: via hem hebben wij ons netwerk verder kunnen uitbreiden en zijn wij in contact gekomen met Nassiri. Op zijn beurt bracht Nassiri ons in contact met Beyza en Yassin. Ook hen willen wij hartelijk bedanken voor hun steun, vertrouwen en betrokkenheid bij dit onderzoek. Tevens willen wij Maryam, Zahira, Ikram, Zayd, Furkan en Hamza ontzettend bedanken. Zij hebben ons unieke en bijzondere inzichten gegeven door ons mee te nemen in hun belevingswereld.

Tenslotte willen wij onze begeleidster, Hester van Wingerden, bedanken voor haar intensieve begeleiding en nauwe betrokkenheid bij ons onderzoek de afgelopen maanden. Mede door haar feedback hebben we het onderzoek tot een goed einde weten te brengen.

Inleiding

Het citaat van Mounir Samuel op de titelpagina van deze thesis illustreert hoe complex de identiteitsvorming van homoseksuelen moslims in Nederland is. Zowel binnen als buiten [hun] gemeenschap worden zij niet in staat gesteld zichzelf te zijn. Hun dubbele identiteit als moslim en homo wordt gezien als tegenstrijdig. Nederland, en in bredere zin het Westen, beschouwt en presenteert zichzelf als tolerant tegenover homoseksualiteit, terwijl veel islamitische gemeenschappen worden neergezet als homofoob en traditioneel. Dit beeld van de islam en moslims als in essentie onverenigbaar met (het tolereren van) homoseksualiteit levert een spanning op voor de groep die centraal staat in dit onderzoek: homoseksuelen moslims in Nederland die gevangen zitten tussen homofobie, zowel vanuit de Nederlandse samenleving als vanuit hun eigen gemeenschappen, en islamofobie.

Door de hoge mate van secularisatie in het grootste deel van Europa in combinatie met de vluchtelingen crisis van 2015 is een publiek debat, dat al sinds de opkomst van Pim Fortuyn aan het begin van deze eeuw borrelt in de samenleving, verder aangewakkerd: de islam zou de liberale normen en waarden van het ‘Westen’ niet delen, waaronder gendergelijkheid en seksuele vrijheid (Uitermark et al. 2014, 259) en zou daar volgens sommigen ook niet toe in staat zijn. Moslims worden op die manier afgebeeld als intolerant en homofoob. In het nationale discours wordt de moslimcultuur gezien als onverenigbaar met de ‘westerse’ waarden van vooruitgang en seksuele emancipatie: de waarden waarop de Nederlandse samenleving haar eigen identiteit heeft gebouwd (Uitermark et al. 2014, 21). Als gevolg hiervan is het discours van seksuele vooruitgang samengevoegd met politieke anti-islamitische en anti-immigratie standpunten. Seksuele vooruitgang wordt als richtlijn van vrijheid en moderniteit gebruikt, met Europa als model van beide concepten (Uitermark et al. 2014, 236). Tegelijkertijd worden moslimburgers neergezet als ‘zij die deze vrijheid in gevaar brengen met hun cultuur’; de islamitische cultuur, die discursief wordt afgeschilderd als conservatief en achterlijk (Harithaworn en Petzen 2011 in Dhawan 2006, 55). Seksualiteit is op deze manier in veel westerse landen een gepolitiseerd hulpmiddel geworden om de grenzen tussen ‘wij’ en ‘zij’ te bepalen en heeft de manier waarop de islam in westerse samenlevingen wordt begrepen beïnvloed. De categorie ‘moslim’ wordt gebruikt als een analytisch instrument waarmee binnen het nationale discours een dichotomie wordt geschetst. Het definieert namelijk twee elkaar uitsluitende en intern homogene groepen: homoseksuelen en moslims (Rahman, 2010). Het bestaan van homoseksuelen moslims wordt op deze manier ontkend – zij worden simpelweg ontologisch uitgesloten van deze dominante identiteitscategorieën. Daarnaast wordt de etnische en nationale diversiteit die de islam als

religie en als cultuur omvat niet erkend en wordt voorbijgegaan aan de diversiteit van waarden, seksualiteiten en identiteiten.

Het wij-zij-denken kan worden gezien als een gevolg van wat Edward Said het oriëntalisme noemt: het Oosten wordt beschreven aan de hand van de Europese, westerse ervaring ervan (Said 1979, 1). Volgens Said wordt het oriëntalisme vaak door nationalistten gebruikt als verdedigingsmiddel tegen andere politieke overtuigingen en door fundamentalisten als middel om een negatief beeld te schetsen van de islam (ibid., 94-95). Een kanttekening hierbij is dat nationalistten en fundamentalisten het oriëntalisme als zodanig niet letterlijk gebruiken, maar strategieën toepassen die herkend kunnen worden als het oriëntalisme. In veel studies wordt gesuggereerd dat het Westen de islam als buitenstaander beter kent dan de islam zichzelf kent. Said (1985) neemt een werk van historicus Daniel Pipes als voorbeeld van deze oriëntalistische benadering. Hij stelt dat Pipes in zijn boek *In the Path of God: Islam and Political Power* (1983) het idee oppert dat mensen uit het Oosten ('*Oriental*s') zichzelf niet zouden kunnen vertegenwoordigen en daarom vertegenwoordigd moeten worden door anderen die meer over de islam weten dan de islam van zichzelf weet (Said 1985, 97). Als buitenstaander naar een groep kijken, kan weliswaar waardevolle inzichten opleveren die een groep van binnenuit anders ziet of ervaart, maar Pipes laat in zijn argumentatie geen ruimte voor inzichten vanuit de islam zelf, waardoor een zeer eenzijdig beeld wordt geschetst. Er wordt simpelweg aangenomen dat de kwaliteiten van 'de westerling' voortkomen uit het 'westers zijn', dat hij/zij deze kwaliteiten bezit omdat hij/zij wit en niet-moslim is. Het Westen plaatst zich op deze manier permanent boven het Oosten.

In het verlengde hiervan ligt het seksueel oriëntalisme: het gaat hierbij om het westerse begrip van seksualiteit. De 'culturele ander' wordt door het Westen gezien als seksueel onderontwikkeld, primitief, religieus onderdrukt, homofob en traditioneel. Deze 'culturele anderen' zijn pas westers als ze zich houden aan de vrije democratische en seksuele normen van het Westen (Sabsay 2012, 610). Door seksuele vrijheid en gendergelijkheid als belangrijkste aspecten van moderniteit te hanteren, worden homonormatieve ideeën de basis van het nationale discours. 'Homonormatief' verwijst hier naar een cultuur waarbinnen homoseksualiteit genormaliseerd en geaccepteerd is en wordt ingezet voor het nationale belang: 'homonormativiteit marginaliseert hen die geacht worden tegen de liberale sociale waarden binnen de nationale grenzen te zijn' (Brown 2012, 1066). Een dergelijke instrumentalisering van homoseksualiteit heeft het idee van de "homofobe ander" volgens Sabsay (2012) versterkt, wat aansluit bij het concept 'homonationalisme' van Jasbir Puar (2006). Het concept houdt in dat westerse staten homoseksuelen in het nationale discours

betrekken om de ‘islamitische ander’ uit te sluiten. Deze uitsluiting vindt plaats op grond van het idee dat de ‘islamitische ander’ de seksuele vrijheden van de westerse samenleving niet zou kunnen accepteren. Dit homonationalistische gedachtegoed wordt verspreid door verschillende politici, die daarmee angst zaaien voor de ‘islamitische ander’. Schmidtke (1999) geeft een voorbeeld van het denken in termen van het Westen en het niet-westen: de opkomst van de liberale houding van de westerse samenleving tegenover seks in de moderne tijd is voor islamitische samenlevingen een teken geworden van morele achteruitgang. Dit voedt islamitische propaganda om homoseksuele handelingen in conservatief islamitische staten te onderdrukken (260). Enerzijds kan het idee van het Westen als ‘seksueel bevrijd’ in islamitische staten dus zorgen voor de opkomst van propaganda tegen homoseksuelen, anderzijds kan dit idee van islamitische staten als conservatief en intolerant in westerse staten de opkomst van homonationalistische ideologieën bevorderen doordat zij de principiële onverenigbaarheid van de islam en homoseksualiteit lijken te bevestigen.

Een gevolg van deze homonationalistische ideologieën is de institutionele uitsluiting van moslims binnen de samenleving: zij hebben vaak een gedifferentieerde toegang tot goederen, diensten en kansen in de maatschappij. Dit is wat geïnstitutionaliseerd racisme wordt genoemd. Geïnstitutionaliseerd racisme is normatief, soms gelegaliseerd en manifesteert zich vaak als ‘geërfd nadeel’. Het is daarmee structureel opgenomen in de instanties en wetgevingen van onze samenleving (Jones 2002, 10). Uitsluiting en discriminatie hebben een negatieve invloed op veiligheidsgevoelens en manifesteren zich in meerdere contexten en met verschillende actoren, wat deze kwesties multidimensionaal en intersectioneel van aard maakt. Intersectionaliteit is een feministisch concept dat is geïntroduceerd door Kimberle Crenshaw (1985) in relatie tot racisme en seksisme. Het idee is dat een concept bestaat uit verschillende, elkaar ‘kruisende’ aspecten, die niet onafhankelijk van elkaar geanalyseerd kunnen worden en dat men alle aspecten moet meenemen bij een analyse ervan.

Intersectionaliteit speelt in dit onderzoek een belangrijke rol. Het onderzoek concentreert zich namelijk op de ervaringen van veiligheid van homoseksuele moslims in de Nederlandse samenleving. Er zal gekeken worden naar de ervaring van persoonlijke veiligheid met betrekking tot homoseksualiteit en de ervaring hiervan met betrekking tot het al dan niet onderdeel zijn van een etnische minderheid. Door zowel de dimensie van seksualiteit als etniciteit te belichten, probeert dit onderzoek een duidelijk beeld te schetsen van de ervaring van persoonlijke veiligheid van homoseksuele moslims. Er zal daarnaast een onderscheid gemaakt worden tussen homoseksuele moslims en lesbische moslima’s om zo

een holistisch² beeld te schetsen van de homoseksuele moslimgemeenschap. Een belangrijke kanttekening hierbij is dat voor het onderzoek zowel religieus praktiserende als niet-praktiserende moslims zijn benaderd. Het doel van dit onderzoek is om inzicht te krijgen in hoe homoseksuele moslims hun veiligheid ervaren in de Nederlandse samenleving.

Dit kwalitatieve onderzoek is zowel complementair als comparatief van karakter. In het onderzoek wordt de overkoepelende term ‘homoseksuelen’ gebruikt voor zowel homoseksuele mannen als vrouwen. De resultaten zijn gebaseerd op diepte-interviews met in totaal veertien informanten, waarvan negen mannen en vijf vrouwen. Daarnaast zijn informele gesprekken gevoerd met andere geïnteresseerden uit de onderzoekspopulatie en is er gebruik gemaakt van participerende observatie tijdens evenementen in het kader van het onderzoeksthema. Vanwege de gevoeligheid rondom dit thema is geprobeerd om zo intensief mogelijk betrokken te raken bij de populatie en is kwaliteit boven kwantiteit geplaatst. Dit heeft zich geuit in de zorgvuldige opbouw van relaties en langdurige diepte-interviews. Voorafgaand aan de diepte-interviews werd in alle gevallen *informed consent*³ verzekerd. Daarnaast is in uitzonderlijke mate rekening gehouden met de privacy van informanten om hun anonimiteit⁴ (Boeije 2010, 45-46) en veiligheid te waarborgen.

Het onderzoeksthema is maatschappelijk relevant omdat het licht schijnt op de veiligheidservaringen van een groep waaraan normaliter in het publieke discours voorbij wordt gegaan. Enerzijds worden homoseksuele moslims in de Nederlandse context wat betreft etniciteit vaak neergezet als verstoorder van de veiligheid, anderzijds moeten zij als homoseksuelen beschermd worden tegen etnische minderheden. Dit plaatst de meerderheid van de groep in een tweestrijd: het impliceert dat zij moeten kiezen tussen hun seksualiteit en hun geloof. Om deze reden moedigt het verder onderzoek aan naar hoe individuen, die vallen in beide zogenaamd tegenovergestelde categorieën, invulling geven aan hun religieuze en seksuele identiteit en meerdere vormen van uitsluiting ervaren. Bovendien wordt er in veel literatuur nauwelijks gesproken over de ervaringen van homoseksuele moslims, in het bijzonder lesbiënnes. Door te focussen op de ervaringen van zowel mannelijke als vrouwelijke homoseksuele moslims probeert dit onderzoek de bestaande literatuur aan te vullen. In de bestaande literatuur wordt namelijk vooral gefocust op het conflict tussen

² Kijkend naar het geheel, de vervlochtenheid van facetten zien van waaruit iets is opgebouwd.

³ *Informed consent* veronderstelt de geïnformeerdeheid van participanten en hun vrije, ongedwongen toestemming tot deelname aan een onderzoek.

⁴ Informanten beslissen zelf aan wie zij informatie over zichzelf geven en deze informatie wordt door onderzoekers niet met anderen gedeeld; namen van deelnemers en andere unieke identificatiegegevens worden niet aan de data gekoppeld.

homonationalisme en moslims in de westerse context, maar aandacht voor de conflicterende positie waarin homoseksuele moslims zich binnen de samenleving bevinden ontbreekt doorgaans. Middels dit onderzoek zal een antwoord worden gezocht op de volgende vraag:

Hoe ervaren homoseksuele moslims hun veiligheid met betrekking tot hun dubbele identiteit in de Nederlandse samenleving?

De vier deelvragen die sturend zijn geweest voor het beantwoorden van de hoofdvraag zijn: “Hoe ervaren homoseksuele moslims hun veiligheid als homoseksueel in Nederland?”, “Hoe ervaren homoseksuele moslims hun veiligheid als moslim in Nederland?”, “Hoe ervaren homoseksuele moslims hun dubbele identiteit in de Nederlandse samenleving?” en “Hoe beïnvloedt de dubbele identiteit van homoseksuele moslims de ervaren (on)veiligheid?”. De thema’s die deze vragen met zich meebrengen zijn: familie, moslimgemeenschappen, de homogemeenschap en openbare orde. Bij het beantwoorden van de hoofdvraag en deelvragen zal gebruik worden gemaakt van de volgende concepten: oriëntalisme, homonationalisme, veiligheid, intersectionaliteit en gender. Het onderzoek heeft plaatsgevonden in Nederland, voornamelijk in en rondom Amsterdam⁵, over een periode van drie maanden.

Het antwoord op de onderzoeksvraag wordt in zes hoofdstukken beantwoord. In het eerste hoofdstuk, het theoretisch kader, worden de belangrijkste theorieën en concepten uitgelegd. In het tweede hoofdstuk worden deze theorieën en concepten toegepast op de Nederlandse context. Tot slot vormen hoofdstuk drie tot en met zes het empirische onderdeel van deze thesis, verdeeld over de drie thema’s familie, de gemeenschappen en openbare orde. Elk empirisch hoofdstuk wordt onderverdeeld in twee subparagrafen: een paragraaf over de mannelijke populatie en een over de vrouwelijke populatie. Het document zal eindigen met een conclusie en discussie gevolgd door de bijlage.

⁵ De organisaties die dit onderzoek hebben ondersteund, zijn gevestigd in Amsterdam.

Hoofdstuk 1. Theoretische onderbouwing

In dit hoofdstuk worden de belangrijkste theoretische concepten besproken. Het hoofdstuk begint met een paragraaf waarin de opkomst van het concept homonationalisme wordt besproken in relatie tot de superieure houding die het Westen aanneemt tegenover het niet-westen. In de daaropvolgende paragraaf staat het concept *culture of fear* centraal en wordt uitgelegd hoe angst ingeboezemd wordt door media en overheden. Deze paragraaf bespreekt ook hoe homoseksuele slachtoffers geweldsdelicten verwerken en hoe moslims in deze context neergezet worden als bedreiging voor de veiligheid. In de derde paragraaf wordt de intersectionele constructie van identiteit besproken. Tot slot worden de dominante interpretaties van homoseksualiteit en gender binnen de islamitische religie besproken. In relatie tot het beantwoorden van de hoofdvraag wordt in de eerste twee paragrafen de houding van het Westen tegenover moslims binnen verschillende nationale veiligheidsdiscoursen geschetst, waarbij in de eerste paragraaf de focus ligt op politiek en in de tweede paragraaf meer gefocust wordt op veiligheid. Paragraaf drie licht het concept ‘dubbele identiteit’ toe en tot slot bespreekt de laatste paragraaf de conflicterende situatie voor homoseksuele moslims aan de hand van de dominante interpretaties van homoseksualiteit binnen de islam.

§1.1 Culturele uitsluiting door seksuele emancipatie

Bente (1290 wrd.)

De komst van niet-westerse migranten naar Europa, met als hoogtepunt de vluchtelingencrisis in 2015, heeft het idee dat de Europese seksuele vrijheid wordt bedreigd doen opleven. Het Westen wordt gezien als “seksueel verlicht” (Dhawan 2016): vrij, modern en tolerant, terwijl het niet-westen wordt gezien als seksueel beperkend, ouderwets en intolerant. Dit gedachtegoed biedt een vruchtbare bodem voor het opkomen van homonationalistische ideologieën (Colpani en Habed 2014, 73). Het idee van de ‘intolerante moslim’ kwam na de aanslagen van 11 september 2001 in toenemende mate op. In Amerika ontstond een nieuwe vorm van seksueel beleid om de nationale veiligheid te waarborgen: de islam werd als ‘extreem homofob’ beschouwd, waardoor homoseksuelen zich identificeerden als mede-slachtoffers van terrorisme in Amerika en geïncorporeerd werden in het nationale veiligheidsdiscours (Puar 2006, 71). Het incorporeren van homoseksuelen in het nationale veiligheidsdiscours is wat Puar ‘homonationalisme’ noemt:

Homonationalism, thus is not simply a synonym for gay racism or another way to mark how gay and lesbian identities became available to conservative political

imaginaries; it is not another identity politics, not another way of distinguishing good queers from bad queers, not an accusation and not a position. It is rather a facet of modernity and a historical shift marked by the entrance of (some) homosexual bodies as worthy of protection by nation-states, a constitutive and fundamental reorientation of the relationship between the state, capitalism and sexuality. (Puar 2013, 337)

Homonationalisme is, aldus Puar, een tendens en geen specifieke actie. Het is geen duidelijke vorm van handelen, maar een impliciet heersend discours waarnaar gehandeld wordt. Door het inzetten van homorechten voor racistische en islamofobe doeleinden, ontstaan meer seksueel inclusieve, maar raciaal uitsluitende ideeën over burgerschap (Zanghellini 2012, 357). Burgerschap omvat onder andere symbolische integratie in een nationale gemeenschap: individuen die de status van burger willen hebben, moeten ook de psychologische, morele en sociale eigenschappen bezitten die hun integratie rechtvaardigen (Alexander 1992 in Seidman 2001, 323). Volgens socioloog Seidman werd de acceptatie van homoseksualiteit in de Amerikaanse samenleving ingezet als het ultieme toonbeeld van vrijheid en een bewijs van vooruitgang. Deze visie werd ‘gebruikt’ om islamitische burgers neer te zetten als homofob en daarmee als individuen die de eerdergenoemde psychologische, morele en sociale eigenschappen van ‘de moderne Amerikaanse samenleving’ niet zouden bezitten. Deze identiteitspolitiek⁶ en het idee van seksueel exceptionalisme⁷ is niet alleen in de Verenigde Staten prominent aanwezig, maar ook in Europese landen als Nederland en Engeland (Puar 2007, 26). Om moslims te bekritisieren als traditioneel en als vijanden van de Europese cultuur, worden homorechten nu gezien als het fundament van de Europese cultuur (Wekker 2009 in Mepschen et al. 2010). Gevoed door het beeld van de ‘intolerante, traditionele moslim’ vormt het gedachtegoed daarnaast een broedplaats voor internationale islamofobie in sommige homogemeenschappen (Puar 2007). Antropologe Gloria Wekker schrijft hierover in de Nederlandse context: “In [sommige] homokringen heerst dit [gedachtegoed] ook: ‘De keren dat we ons veilig voelden, konden zoenen en hand-in-hand lopen in publieke ruimtes, vóór moslims kwamen en het voor ons bedierven’” (Wekker 2016, 108). Moslims worden consequent gezien als belangrijkste veroorzakers van sociale onrust met betrekking tot seksuele minderheden.

⁶ Het bedrijven van politiek vanuit de sociale identiteit van de (culturele, etnische, seksuele of religieuze) dominante groep in een maatschappij.

⁷ Het idee van uitzonderlijke seksuele vrijheid.

Een praktisch voorbeeld van de groeiende internationale islamofobie is de ontstane immigratie-obsessie in de Europese politiek (Fassin 2010, 510). Door nieuwe wetgeving en maatregelen tegen terrorisme worden moslims volgens Fassin neergezet als ‘de vijand van binnenuit’. Een voorbeeld van dergelijke nieuwe wetgeving is het verbod op het dragen van een boerka in Frankrijk. Vanuit Westers oogpunt is het dragen van een boerka of hoofddoek het symbool van onderdrukking geworden: het wordt gezien als één van de meest prominente kenmerken van de inferioriteit van islamitische samenlevingen ten opzichte van de westerse samenleving (Fekete 2004, 3, El-Tayeb 2012, 81). In de meeste moslimgemeenschappen is volgens Marokkaans sociologe Fatima Mernissi echter geen sprake van een ideologie waarin de vrouw minderwaardig is (1987, 23).

De superieure houding van het Westen tegenover moslims gaat verder dan de ontwikkeling van nieuwe (anti-islamitische) wetgeving. Integratiemaatregelen als het boerkaverbod vormen een aanvulling op antiterreurmaatregelen en hebben niet alleen te maken met islamofobie, maar ook met geïnstitutionaliseerd racisme tegen moslims (Fekete 2004, 3). Geïnstitutionaliseerd racisme wordt gedefinieerd als de structuren, het beleid, de praktijken en de normen in een samenleving die resulteren in een gedifferentieerde toegang tot goederen, diensten en kansen in de maatschappij. Geïnstitutionaliseerd racisme is normatief, soms gelegaliseerd en manifesteert zich vaak als ‘geërfd nadeel’. Het is structureel opgenomen in onze instanties en wetgevingen (Jones 2002, 10). Zo heeft het Europese Hof van Justitie op 14 maart 2017 besloten dat ondernemers en bedrijven voortaan onder bepaalde voorwaarden een neutraliteitsbeleid mogen voeren dat het zichtbaar dragen van tekenen van een politieke, filosofische of religieuze overtuiging verbiedt⁸. Het beleid draagt op die manier bij aan de structurele discriminatie van moslims en van moslimvrouwen in het bijzonder: het biedt werkgevers namelijk een excuus om moslims uit openbare functies te weren. Sivanandan gebruikt hiervoor de term ‘xeno-racisme’: moslims worden niet alleen gezien als terroristische dreiging ‘van binnenuit’, maar hun islamitische normen en waarden bedreigen ook het idee van het ‘Europa-zijn’ zelf (Sivanandan in Fekete 2004, 4). De immigratiepolitiek in Duitsland kan als voorbeeld van dergelijk xeno-racisme genomen worden: in 2005 werd het Duitse immigratiebeleid gereviseerd, waardoor vragen als “Hoe zou je reageren op een openlijk homoseksuele politicus?” en “Hoe zou jij je voelen als jouw zoon uit de kast kwam en koos om met een andere man te leven?” werden toegevoegd aan een toets voor immigranten die het Duitse burgerschap wilden aanvragen (Fassin 2010, 516). Het

⁸ <https://radar.nl/read/uitspraken-van-het-europese-hof-van-justitie-inzake-het-dragen-van-hoofddoeken-o>

immigratiebeleid was volgens Fassin (2010) impliciet gericht op moslims. El-Tayeb (2012) beargumenteert dat dergelijke [institutionele] processen zich manifesteren in islamofobie, waarbij immigratie als de belangrijkste bedreiging voor de eenheid wordt gezien (2012, 80). Deze politieke immigratie-obsessie bestendigt homonationalistische gedachtegoeden en geïstitutionaliseerd racisme.

Binnen deze homonationalistische gedachtegoeden worden niet-westerse migranten en vooral moslims dus gezien als grootste bedreiging voor de nationale veiligheid. De homoseksuele gemeenschap is geïncorporeerd in verschillende nationale veiligheidsdiscoursen, terwijl moslims nu als de ‘ander’ worden geconstrueerd binnen dit frame: “De Europese traditie van tolerantie die multiculturalisme teweeg bracht, is nu omgekeerd om intolerantie tegen vermoedelijk intolerante moslim te rechtvaardigen” (Fassin 2010, 519). Ook Yildiz (2017) beargumenteert dat de acceptatie van homoseksualiteit gezien wordt als de ultieme blijk van emancipatie, terwijl het streven naar deze emancipatie andere culturele achtergronden en religieuze uitingen die niet in dit ‘moderne’ en ‘tolerante’ model passen onvermijdelijk onderdrukt (2017, 709). Dit idee vindt onderbouwing in wat cultureel analist Murat Aydemir (2012) schrijft over de wrijving tussen seksuele emancipatie en culturele uitsluiting in de Nederlandse maatschappij: “De homoseksualiteit van de asielzoeker maakt hem of haar al westers en modern, terwijl de moslimcultuur van [heteroseksuele] migranten verzekert dat ze nooit westers genoeg zullen zijn” (Ayedemir in Boehmer en De Mul 2012, 192-193).

Het oriëntalisme heeft dus zowel westerse denkbeelden over etniciteit als over seksualiteit gevormd. Homofobie is door het Westen geopolitisch toegewezen, wat heeft geleid tot het idee van het Westen als seculier-modern ten opzichte van het Oosten als een rijk van eeuwige religie, traditie en despotisme (Dhawan 2016, 53). In westerse koloniën werd homoseksualiteit lange tijd gecriminaliseerd, terwijl het Westen nu ‘niet-westerse anderen’ afkeurt op basis van hun visie op homoseksualiteit. Dit is wat Dhawan (ibid.) de hypocrisie van het ‘westers koloniaal geheugenverlies’ noemt: de Westerse wereld keert zich af van haar eigen lange geschiedenis van het ondermijnen en vervolgen van seksuele minderheden en gebruikt veronderstelde islamitische homofobie nu als politiek instrument tegen islamitische naties en volkeren (Habib 2010, 42). Het oriëntalisme is op die manier aanzienlijk onderdeel van de moderne westerse cultuur en zegt als zodanig meer over onze eigen wereld dan over het ‘globale’ Oosten (Said 1979, 12).

In een maatschappij mag men verwachten dat het de taak is van de overheid om burgers te beschermen en de kans op bedreigingen voor de publieke veiligheid te reduceren, zo stellen Mythen et al. (2009, 738). In hun artikel over de Britse samenleving, waar veel veiligheidsmaatregelen negatieve gevolgen hebben voor moslimjongeren, schrijven zij: “Sinds de aanslagen op 9/11 worden de handelingen, gewoontes en politieke waarden van moslimjongeren blootgesteld aan speculatie van veiligheidsexperts, politici, beleidsmakers, jeugdwerkers en de media” (ibid., 736). Dat moslimjongeren nauwlettend in de gaten worden gehouden door de bovengenoemde experts heeft te maken met de “*war on terror*” (Puar, 2006; Puar 2007; Mythen et al. 2009): het veiligheidsbeleid van overheden tegen terrorisme. Dit wordt onder andere geconcretiseerd door het in staat stellen van de politie om burgers aan te houden en hen te fouilleren, aldus Mythen et al. (2009). Overheidsinstanties maken het staande houden van etnische minderheden tot een standaard in plaats van een exceptioneel fenomeen, wat zou leiden tot een chronisch ‘verdachte’ status van moslimjongeren (ibid.). Met andere woorden: moslimjongeren worden etnisch geprofileerd. In het kader van etnisch profileren stellen Mythen et al. dat “het identificeren van moslimjongeren als een risicogroep geleid heeft tot huiszoekingen in termen van het anti-terreurbeleid” (ibid., 739). Europese overheden gebruiken op deze manier de aanslagen van 11 september om de veiligheidsstaat te versterken en uit te breiden (Fereke 2004, 6).

Een belangrijk gevolg van het aangescherpte veiligheidsbeleid is de media die zorgen voor religieuze vooroordelen, stereotypes en ongelijke behandeling van moslims ten opzichte van niet-moslim burgers (Myhten et al. 2009, 742). Europese grootmachten gebruiken media en identiteitspolitiek als middel om (on)veiligheid te communiceren naar haar burgers. Dit valt samen met het concept ‘*culture of fear*’ (Furedi 2007). Furedi definieert dit als “een cultuur waarin angst aangewakkerd wordt door onder andere de berichtgeving van de media” (ibid., 3). Met andere woorden: angsten worden leidend in het dagelijks leven en beïnvloeden keuzes. Angsten worden gepersonaliseerd en men gaat elk aspect van het leven zien als een mogelijk risico of gevaar (Hubbard in Furedi 2007, 3). Individuen zien zichzelf op deze manier sneller en op meer indirecte manieren als slachtoffer: mensen ervaren een onveilig gevoel, ook al is hier niet direct een aanleiding toe.

De problematiek rondom de *culture of fear* (Furedi 2007) in combinatie met de onveilige gevoelens van homoseksuelen vanwege hun geaardheid wordt duidelijk uit de Britse studie van Dunn (2012). Zo blijkt dat homoseksuele slachtoffers van een haatmisdrijf

veelal geen aangifte doen, omdat ze vrezen voor vergelding of bang zijn dat zij niet serieus worden genomen door overheidsinstanties (Chahal & Jullienne 1999, Jarman & Tennant 2003; Victim Support 2006 in Dunn 2012, 2-3). Vaak lijden slachtoffers aan een posttraumatische stressstoornis in combinatie met woede, depressie, angst, schaamte en het verlies van zelfvertrouwen (ibid., 3). Slachtoffers zijn daarnaast geneigd hun gedrag aan te passen en komen minder buiten om de kans op een misdrijf te voorkomen. Deze angst kan worden overgedragen op anderen uit de minderheidsgroep, ook al zijn zij zelf geen direct slachtoffer (Tiby 2009 in Dunn 2012, 4), wat refereert aan een *culture of fear* (Furedi 2007) onder homoseksuelen. Dunn spreekt over homoseksuele mannen, maar Herek et al. (2002) beaamen dat ook lesbiënnes met soortgelijke haatmisdrijven te maken krijgen en hier op eenzelfde manier mee omgaan. Daarnaast wordt duidelijk dat de slachtoffers niet alleen witte mannen betreffen, maar dat slachtoffers van haatmisdrijven jegens homoseksualiteit zich bevinden in alle etnische groepen van de bevolking (Dunn 2012.). In het verlengde hiervan wordt gesteld dat homofob geweld vaak pijnlijker en problematischer is voor homoseksuelen van een etnische minderheid. Dunn's informant legt uit dat homoseksualiteit vaak wordt gezien als iets van het Westen, wat verwijst naar het oriëntalisme, en dat biculturele homoseksuelen vaak te maken hebben met homofob geweld uit hun etnische gemeenschap (ibid., 9-10).

El-Tayeb schrijft over haatmisdrijven gepleegd door moslimjongeren jegens homomannen. Deze haatmisdrijven worden in het dominante Europese discours gezien als een bevestiging van de gewelddadige natuur van de islam (2012, 83). Ze stelt dat dit gedachtegoeden zijn van Europees politiek rechtse partijen die kenmerken als homofobie en seksisme toeschrijven aan de islam en de religie vereenvoudigen tot slechts dit beeld, waar in paragraaf 2.1 verder op wordt ingegaan. Dit onderstreept de complexiteit van homoseksualiteit in minderheidsgroepen.

§1.3 Identiteit: een construct

Bente (607 wrd.)

Homoseksuelen werden in de jaren '90 van de vorige eeuw in Amerika en Europa nog gezien als buitenstaanders ten opzichte van het nationale (heteroseksuele) discours. Desalniettemin groeide aan het begin van de huidige eeuw de empathie voor homoseksuelen: de sociale positie van homopolitiek en -representatie verbeterde (Puar 2006; Mepschen et al. 2012, 691). Volgens Seidman heeft de toegenomen uitgesprokenheid van homoseksualiteit het pad vrijgemaakt voor homobewegingen die streefden naar gelijke rechten voor homo- en

heteroseksuelen om homoseksuele identiteitspolitiek op die manier te normaliseren (Seidman 2001, 323). Deze normalisering gaat echter vaak ten koste van minderheidsgroeperingen. In eerdere paragrafen werd geschetst op welke manier het oriëntalisme zowel westerse denkbeelden over etniciteit als over seksualiteit gevormd heeft. In het verlengde daarvan spreekt Jasbir Puar (2007) over homo-seculariteit (Puar in Zanghellini 2012). Volgens Puar is het concept 'homoseksuele moslim' alleen behapbaar in dichotome termen: enerzijds als object van vrijheid gelokaliseerd in het Westen, anderzijds als lijdend aan een 'abnormale' seksualiteit (ibid., 366). Zanghellini geeft vervolgens kritiek op het argument van Puar, omdat hij het niet eens is met de analyse van homoseksuele moslims in dergelijke binaire, onverenigbare termen. Zoals ook zal blijken uit de empirische hoofdstukken, is het omschrijven van de 'homoseksuele moslim' in dichotome termen inderdaad ontoereikend.

Het argument van Zanghellini vindt onderbouwing in wat Kimberlé Crenshaw (1989) schrijft over het feministische concept 'intersectionaliteit'. Crenshaw legt het concept uit aan de hand van een metafoor: een kruispunt, een plaats waar verkeer vanuit vier richtingen komt en gaat. Als er een ongeluk gebeurt op een kruispunt, kan dit worden veroorzaakt door meerdere auto's die vanuit verschillende richtingen komen. Crenshaw geeft discriminatie van een zwarte vrouw hierbij als voorbeeld: als zij zich op het zogenaamde kruispunt zou bevinden, zou zij zowel op grond van bijvoorbeeld geslacht of gender als op grond van etniciteit gediscrimineerd kunnen worden (Crenshaw 1989, 149). Crenshaw toont hiermee aan dat iets als een eenzijdige identiteit niet bestaat, maar dat mensen een veelzijdigheid aan aspecten hebben die samen een identiteit maken. Identiteit kan niet slechts primair benaderd worden, maar men dient identiteit holistisch te benaderen. Een benadering van homoseksuelen en moslims in twee afzonderlijke categorieën is zodoende te simplistisch. Naast Zanghellini beargumenteert ook socioloog Momin Rahman (2010) dat het begrijpen van de sociale constructie van homoseksuele moslims meer omvat dan het begrijpen van de categorieën 'homo' en 'moslim' (2010, 949). Door discriminatie van homoseksuele moslims eenzijdig te analyseren, wordt dus voorbijgegaan aan de complexe combinaties van de aspecten waaruit hun identiteiten zijn opgebouwd.

Inmiddels is Crenshaw's 'kruispuntmetafoor' ter illustratie van het concept intersectionaliteit gedateerd: sociologe Nira Yuval-Davis (2006) stelt dat de metafoor van een kruispunt het concept intersectionaliteit tweedimensionaal maakt, omdat er op een kruispunt slechts twee wegen samenkomen. Het is op die manier onmogelijk om de meerzijdigheid van een identiteit aan te geven (Yuval-Davis, 2006). Paik (2017) hanteert in haar artikel een meer hedendaagse definitie van 'intersectionaliteit':

Intersectionality is “the critical insight that race, class, gender, sexuality, ethnicity, nation, ability, and age operate not as unitary, mutually exclusive entities, but as reciprocally constructing phenomena that in turn shape complex social inequalities” (Collins in Paik 2017, 5)

Deze definitie van Collins geeft weer dat aspecten van identiteit niet gezien moeten worden als elkaar uitsluitend, maar dat alle aspecten van identiteit elkaar constant beïnvloeden. Het gaat hierbij om het erkennen van aspecten van identiteit als fluïde⁹ en altijd afhankelijk van machtsdynamieken (Paik 2017, 6). In de volgende hoofdstukken zal geïllustreerd worden hoe dit ook geldt voor de verschillende aspecten van de identiteit van homoseksuele moslims.

§1.4 Gender en homoseksualiteit in relatie tot islam

Jesse (987 wrd.)

Homoseksuele moslims worden ondermijnd wanneer identiteit simplistisch benaderd wordt. Het intersectioneel denken (Crenshaw 1989; Yuval-Davis 2006; Paik 2017) kan hier een toevoeging aan zijn. Uit de literatuur blijkt namelijk dat homoseksuele moslims enerzijds in politieke debatten vaak door andere homoseksuelen onder de moslims worden geschaard en hun stem binnen de homogemeenschap niet gehoord wordt (Puar 2006; Wekker 2016). Anderzijds worden zij niet geaccepteerd als homoseksueel in dominante islamitische gedachtegoeden (Kugle 2010). Desondanks stelt Kugle (2010) dat er meer is dan de dominante gedachtegoeden en een nuance aangebracht dient te worden wanneer het gaat om homoseksualiteit. Hij toont aan dat de relatie tussen homoseksualiteit en de islam als religie niet zwart/wit gezien kan worden. De zwart/wit weergave van homoseksualiteit en islam is te wijten aan het fenomeen wat Mepschen et al. “seksueel oriëntalisme” noemen (2012, 968): door westerse landen neer te zetten als tolerant jegens homoseksuelen tegenover het niet-westen als een gebied waar homoseksuelen hun seksualiteit moeten onderdrukken, wordt de islam vervreemd van Europese vrijheden. Volgens Kugle is het probleem dat het al dan niet afkeuren van het homohuwelijk voor veel moslims niet enkel te maken heeft met seksuele oriëntatie, maar haar wortels vindt in genderverschillen.

In het artikel van Shannahan (2009) wordt ook gesproken over het belang van genderidentiteit binnen moslimgemeenschappen. De familie binnen ‘de moslimgemeenschap’ is gebaseerd op een patriarchale sociale structuur met twee discreet te onderscheiden

⁹ Veranderlijk, iets dat zich voortdurend ontwikkelt en niet stabiel is.

geslachten en genderrollen (Siraj 2011, 100). Desalniettemin hebben moslimlanden ieder hun eigen tradities, overtuigingen en interpretaties met betrekking tot gender in de islam, wat dus eerder het resultaat is van de geschiedenis en politiek van een natie dan van het geloof op zichzelf (Fernea 1998 in Lindsey 2015, 199). Een extra nuance moet worden aangebracht door te stellen dat het niet alleen om moslimlanden gaat, maar dat over verschillende moslimgemeenschappen gesproken dient te worden, zowel binnen één land als tussen verschillende landen.

Gender wordt volgens gender-theoretica Judith Butler beschreven als een performatieve handeling, ofwel iets wat herhaaldelijk uitgevoerd wordt, niet vastligt en gebonden is aan gedragingen (Butler, 1988). Hierbij gaat het om hoe mannelijkheid en vrouwelijkheid ‘performed’ en geuit worden. De performance kan voor of tegen de norm zijn. Het aspect van mannelijkheid en vrouwelijkheid komt terug in het boek van Kugle waarin hij stelt dat in het dominante discours geldt dat “het voor velen zou betekenen dat een homo-man zijn mannelijkheid opgeeft en voor een lesbische vrouw dat zij rebelleert tegen het patriërchaat door tegen haar toegeschreven genderidentiteit in te gaan” (2010, 234). Daarnaast komen lesbische moslima’s als leden van zowel een etnische, religieuze als seksuele minderheid uit een cultuur met sterke familiebanden, waarin er nauwe betrokkenheid is van zowel het gezin als verdere familieleden. Toch zijn juist familieleden en andere leden van dezelfde etnische groep vaak de bron van negatieve stereotypen over homoseksualiteit (Greene 2003 in Siraj 2014, 480). Het enorme culturele belang van familie-er, respect en huwelijk zorgen ervoor dat seksualiteit wordt onderdrukt om binnen de grenzen van het geloof en de familie te blijven (Siraj 2014, 480-481).

Uit het artikel van Schmidtke (1999), waarin over ‘een islamitische cultuur’ wordt gesproken, zouden “mannen die een passieve seksuele positie hebben en gepenetreerd worden hun eer verliezen, terwijl hun actieve seksuele partners hun eer niet verliezen” (260). Voor lesbische seksuele handelingen geldt dat deze, vanwege het gebrek aan penetratie in de vagina of anus, als minder ernstige zonde worden gezien dan de handelingen waarbij een man gepenetreerd wordt (Siraj 2012, 451). Het ligt echter genuanceerder, want zoals eerder gesteld gaat het om dominante interpretaties van homoseksualiteit binnen de islam en deze gelden niet voor iedereen. Uit deze dominante interpretaties blijkt dat in moslimgemeenschappen verschillen in sociale positie afhankelijk zijn van de seksuele oriëntatie van een individu.

Zoals ook uit verschillende interviews blijkt, dringen veel islamitische ouders erop aan dat seksualiteit niet buiten de grenzen van het kerngezin besproken wordt (Yip 2004,

346). Het is belangrijk te beseffen dat (homo)seksualiteit vaak een taboe is en dit dus alleen geldt als er binnen het kerngezin überhaupt al over seksualiteit gesproken wordt. Het is voor velen dan ook problematisch om uit de kast te komen, omdat zij de familie-eer zouden aantasten als zij openlijk homoseksueel zouden zijn. Het verliezen van de eer gaat verder dan persoonlijke eer. Een grote verantwoordelijkheid waar moslimjongeren mee kampen is het behouden van de familie-eer (El-Hadi in Yip 2004, 339). De angst om afgewezen te worden en het respect voor ouders is wat jongeren voornamelijk doet conformeren aan bepaalde normen (Yip 2004, 342). Dit kan ertoe leiden dat sommige jongeren een dubbel-leven leiden of bepaalde aspecten voor hun ouders en de buitenwereld verbergen, om hun eigen veiligheid te waarborgen. Voor veel ouders biedt het huwelijk een oplossing voor (veronderstelde) homoseksualiteit, maar jongeren houden het huwelijk vaak af door studie of werk. Daarnaast lopen enkele van hen weg van huis wanneer zij zelfvoorzienend genoeg zijn (ibid., 345). Binnen islamitische gemeenschappen wordt homoseksualiteit vaak gezien als een westerse ziekte: “Als men homoseksueel en moslim is, dan is hij of zij slachtoffer van *Westoxication*¹⁰” (ibid., 340). Daarnaast kan uit de kast komen worden opgevat als een bewijs van de culturele assimilatie met de (witte) meerderheid en als goedkeuring van fundamentele “niet-moslim” normen en waarden (Jaspal & Siraj 2001 in Siraj 2011, 103).

De complexe aard van de menselijke (seksuele) identiteit wordt aldus Kugle tekort gedaan middels dominante religieuze interpretaties. Desalniettemin heeft de identiteitspolitiek van de twintigste eeuw de praktisering van de islam als religie veranderd. Het roept op tot een ‘humanistische islam’, waarin mensen moeten worden gezien als mens en dat men elkaar moet omarmen als gelijken in het geloof (ibid., 270). De complexiteit van de dubbele identiteit roept op tot een intersectionele manier van benaderen: de complexiteit van de moslimidentiteit, de complexiteit van de homoseksuele identiteit en de complexiteit van beide identiteiten tezamen.

¹⁰ Westoxication is een concept waarbij een individu is “vergiftigd” door het seculiere Westen en niet meer voldoet aan de islamitische normen en waarden.

Hoofdstuk 2. Context

In dit hoofdstuk worden de concepten uit de theoretische onderbouwing toegepast op de Nederlandse samenleving. In de eerste paragraaf worden de ontwikkelingen rondom de visie op moslims in de Nederlandse politiek beschreven vanaf de legalisatie van het homohuwelijk in 2001. De tweede paragraaf gaat dieper in op het homo-emancipatiebeleid: zowel inhoudelijk als op de implementatie ervan. Daarnaast wordt in deze paragraaf de positie van homoseksuele moslims in dit politieke debat geduid. In relatie tot het beantwoorden van de hoofdvraag worden in dit hoofdstuk de belangrijkste theorieën uit het theoretisch kader in verband gebracht met de houding van de Nederlandse (rechtse) politiek tegenover etnische en seksuele minderheden.

§2.1 De rechtse politiek in Nederland en hun visie op ‘de islam’

Jesse (772 wrd.)

Nederland was het eerste land ter wereld dat het homohuwelijk legaliseerde op 1 april 2001 (Kugle 2010). In datzelfde jaar vonden in de Verenigde Staten op 11 september aanslagen plaats die werden opgeëist door de radicaal islamitische groep Al Qaida. De aanslagen in de Verenigde Staten hadden ook hun weerslag op de Nederlandse politiek. Met de opkomst van Pim Fortuyn - zelf openlijk homoseksueel - in de Nederlandse politiek vanaf 2001 was in toenemende mate sprake van anti-islam retoriek en kwam er een veiligheidsbeleid gericht tegen islamitisch terrorisme. Zo schrijven Mepschen et al. over de ideologie van Fortuyn:

Fortuyn described Islam as a backward culture and a threat to his personal way of life: ‘I refuse to start all over again with the emancipation of women and gays.’ [...] Fortuyn employed a style and idiom of international gay culture to present himself as the embodiment of liberated Dutchness. (2010, 968)

Fortuyn stelt dat Nederlanders het gevoel hebben dat zij zich net hebben bevrijd van christelijk conservatisme en nu geconfronteerd worden met het islamitisch gedachtegoed (Van der Veer in Mepschen et al. 2010, 966). In 2002 richtte hij zijn eigen rechts-populistische partij op: Lijst Pim Fortuyn (LPF). In het kader van anti-islam propaganda is Fortuyn interessant om aan te halen, omdat hij de eerste politicus was die zich uitsprak over een ‘seksueel bevrijd Nederland’ in combinatie met een ‘seksueel beperkende islamitische godsdienst’ (Wekker 2016, 126-127). Fortuyn was de eerste politicus die het homonationalisme in Nederland concretiseerde.

Volgens Fortuyn had het kabinet-Kok II¹¹ gefaald in het beschermen van het ‘gewone volk’ tegen de toestroom van ‘criminele buitenlanders’ die de zwaar bevochten vrijheden van de Nederlanders zouden bedreigen (Van der Veer 2006, 114-115). Fortuyn werd op 6 mei 2002, kort voor de parlementsverkiezingen, vermoord door Volkert van der Graaf, een Nederlandse milieu-activist. Hierop werd door de nieuwe partijleider van LPF, Peter Langendam, gereageerd met de uitspraak: ‘De kogel kwam van links’. Hiermee bedoelde hij dat de moord op Fortuyn het gevolg zou zijn van de manier waarop de linkse politiek hem had gedemoniseerd en had neergezet als een racist. Deze politieke verschuiving naar rechts werd in 2004 versterkt door de moord op Theo van Gogh, die met zijn film *Submission*¹² de volgens hem slechte behandeling van vrouwen binnen islamitische families wilde aankaarten. Dit deed hij in samenwerking met Ayaan Hirsi Ali, destijds politica (VVD) en van Somalische afkomst. Van Gogh werd op 2 november van datzelfde jaar vermoord door Mohammed Bouyeri, een Nederlands-Marokkaanse moslimextremist. Bouyeri stak een brief met een doodsbedreiging gericht aan Hirsi Ali op het lichaam van Van Gogh. De dominante interpretatie van de moord was dat het een aanval zou zijn op de vrijheid van meningsuiting en daarmee op de basisprincipes van de Nederlandse democratie (Penninx 2006, 250). In vier jaar heeft binnen de Nederlandse politiek een verschuiving van links naar rechts plaatsgevonden.

Later werden ook Rita Verdonk (VVD) en Geert Wilders (PVV) bekend in de Nederlandse politiek, voornamelijk door hun uitgesproken mening over het vluchtelingenbeleid. De politiek van Verdonk [en Wilders] kan worden gezien als een connectie tussen internationaal homo-activisme, nationale anti-islam en anti-immigratie politiek (Aydemir 2012, 190). Een logisch gevolg van de visie van Verdonk en Wilders op de islam als homofobe en intolerante godsdienst was het idee dat moslims een bedreiging zouden vormen voor de Nederlandse seksuele vrijheden; het dominante gedachtegoed in de rechtse politiek na de moord op Theo van Gogh. Zo ontstond het denkbeeld dat de homoseksuele moslim-migrant makkelijker zou fuseren met ‘de moderne Nederlander’, omdat deze, juist door zijn of haar homoseksualiteit, als ‘modern’ en westers wordt gezien; een uitspraak die ook ondersteuning vindt in het werk van Jivraj en De Jong (2011). De homoseksuele migrant zou niet langer als moslim worden gezien en zou inherent geen bedreiging vormen voor de Nederlandse (seksuele) vrijheden (Aydemir 2012; ibid. 2011). El-

¹¹ Ook wel Paars-II, 1998-2002. Gevormd door de PvdA, VVD en D66.

¹² De letterlijke vertaling van ‘Islam’ volgens Van Gogh.

Tayeb stelt dan ook dat “Nederland migranten de laatste twintig jaar anders behandelt, namelijk aan de hand van een discours dat islamofobie ziet als de logische en noodzakelijke reactie op de islamitische homofobie. De barsten in het idee van Nederlandse liberale tolerantie worden de Nederlandse moslimpopulatie verweten, die volgens politiek rechts gedachtegoed zich niet zouden willen voegen naar de tolerante ‘leef en laat leven’ mentaliteit van Nederland” (2012, 87). Hieruit blijkt dat er in Nederland, met een overheersend rechts politiek klimaat, een oriëntalistisch gedachtegoed heerst dat ervoor zorgt dat (Nederlandse) moslims als voedingsbodem worden gebruikt om veiligheidskwesties aan te halen in de Nederlandse politiek: de onbegrensde, vrije identiteit van ‘de moderne, tolerante Nederlander’ moet beschermd worden tegen intolerante invloeden.

§2.2 ‘Laat zien wie je écht bent’

Bente (863 wrd.)

Zoals in eerdere paragrafen beschreven is, wordt het idee van ‘de moderne Nederlander’ gekenmerkt door (seksuele) vrijheid en tolerantie. Volgens Mepschen et al. (2010) is de homoseksuele man daardoor een toonbeeld van de ‘ideale burger van neoliberale moderniteit’ geworden. Homoseksualiteit bedreigt de heteronormativiteit van de Nederlandse samenleving niet, maar helpt juist de contouren van de ‘tolerante’ en ‘liberale’ nationale cultuur vorm te geven en te versterken (Mepschen et al. 2010). Deze gedachte komt verder tot uiting in het Nederlandse homo-emancipatiebeleid.

Het door de overheid in 2007 uitgegeven homo-emancipatiebeleid “Gewoon homo zijn” stelt als kernwaarde ‘de acceptatie van homoseksuelen onder de Nederlandse bevolking’ (Jivraj en De Jong 2011; Ministerie van Onderwijs, Wetenschap en Cultuur 2007). In het beleid wordt gesproken van “uitingen van homovijandigheid”, wat wordt gekoppeld aan Turkse, Marokkaanse en Antilliaanse jongeren. Vooral leeftijd, etnische achtergrond en religie zijn volgens het ministerie bepalend voor de acceptatiegraad (Ministerie van Onderwijs, Wetenschap en Cultuur 2007, 10). In het kader van veiligheid stelt het beleid als doel om vooral goed zicht op homofob geweld te krijgen, de handhaving en opsporing van dergelijk geweld te verbeteren en een landelijk dekkend netwerk van anti-discriminatievoorzieningen voor burgers op te zetten (ibid., 16). Er wordt weliswaar een koppeling gemaakt met etnische minderheden (ibid., 51), maar de positie van biculturele homoseksuelen wordt buiten beschouwing gelaten. Hierdoor is de toepassing van het homo-emancipatiebeleid door de overheid ontoereikend voor deze groep.

Wat de emancipatie van homoseksuelen betreft, stelt minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap Jet Bussemaker enerzijds dat de overheid een rol moet spelen in de emancipatie van vrouwen en homoseksuelen “om (...) de minderheid te beschermen tegen de veranderlijke houding van de meerderheid om gedrag in de gewenste richting te sturen”. Anderzijds mag de overheid volgens Bussemaker ook iets van de LGBT-gemeenschap zelf verwachten: “Dat je ook van lesbiennes, homo’s, biseksuelen en transgenders zelf vraagt om je aan te passen aan de Nederlandse seculiere norm en dat het goed is ‘uit de kast te komen’ en te laten zien wie je ‘echt’ bent” (Bussemaker in Wekker 2016, 123-124). Bussemaker kent hiermee een negatieve betekenis toe aan zwijgen over homoseksualiteit en bevestigt daarmee de aanname dat het secularisme de vrije expressie van seksualiteit aanmoedigt. Het zou mensen behandelen als autonome individuen die *volledig* in staat zijn hun eigen lot vorm te geven: een aanname die volgens gender-historica Joan Scott dominant, maar onjuist is (Scott in Wekker 2016, 122-123). Deze aanname ondermijnt namelijk de specifieke problematiek van biculturele homoseksuelen: het is een individualistische aanname, terwijl biculturele homoseksuelen vaak opgroeien in collectivistische culturen waarin de normen en waarden van de familie een veel grotere rol spelen. Hierop zal dieper worden ingegaan in het volgende hoofdstuk.

Volgens Bussemaker moet men zich dus aanpassen aan ‘de Nederlandse norm’, een gedachte waarover ook minister-president Mark Rutte zich in 2017 uitliet. In een brief¹³ die werd gepubliceerd in de Nederlandse kranten, schreef hij: “Doe normaal of ga weg”, ofwel “Doe Nederlands of ga terug naar je eigen land”. Rutte nuanceert deze uitspraak weliswaar door te erkennen dat de oplossing volgens hem niet is om groepen mensen over één kam te scheren of hele groepen simpelweg het land uit te zetten, maar schrijft ook hij hoe hij vindt dat “mensen onze vrijheid misbruiken om hier de boel te verstieren, terwijl ze juist naar ons land zijn gekomen voor die vrijheid. Mensen die zich niet willen aanpassen, afgeven op onze gewoontes en onze waarden afwijzen. Die homo’s lastigvallen (...)”. Rutte associeert hier migranten en etnische dan wel culturele minderheden met geweld tegen homoseksuelen: een associatie waarover ook Aydemir (2012) schrijft. Hij stelt in zijn artikel dat Marokkaanse jongeren vaak worden geassocieerd met geweld tegen homoseksuelen (2012, 187-188). Dit maakt dat moslims kampen met het gevoel van een tweederangs burgerschap (Van Houtum en Bueno Lacy 2017, 95), terwijl de autochtone Nederlander de eerste rang bezet. Een kanttekening hierbij is dat ook derde of zelfs vierde generatie moslims, van wie beide ouders

¹³ De brief van Mark Rutte, <https://www.vvd.nl/nieuws/lees-hier-de-brief-van-mark/>. Geraadpleegd op 17 mei 2018.

in Nederland geboren zijn, autochtone Nederlanders zijn. Mensen die tot deze generaties behoren, hebben per definitie een Nederlandse achtergrond, maar kampen vaak nog steeds met het gevoel van tweederangs burgerschap en worden vaak nog steeds gezien als bedreiging voor de ‘liberale, moderne’ Nederlandse normen en waarden.

Als gevolg van de visie op moslims als bedreiging voor ‘de moderne Nederlander’ die, zoals eerder genoemd, gekenmerkt wordt door (seksuele) vrijheid en tolerantie, stemde het merendeel van de blanke homoseksuele mannen tijdens de parlementsverkiezingen in 2009 voor de Partij voor de Vrijheid (PVV) (Wekker 2016, 109): de partij die zich kenmerkt door anti-islam propaganda waarmee een *culture of fear* gecreëerd kan worden. Wekker werkt dit verder uit en stelt dat Geert Wilders, partijleider van de PVV, een atmosfeer van angst creëert onder moslimjongeren, opdat zij zich niet welkom voelen. Daarnaast probeert hij de witte Nederlandse bevolking te overtuigen van het idee dat moslims geen aanpassingsvermogen zouden hebben (ibid., 110). Een kanttekening hierbij is dat hij daarnaast ook angst probeert te creëren onder homoseksuelen, omdat hun seksuele vrijheden vanwege dergelijke ‘intolerante moslims’ onder vuur zouden liggen. Doordat ook Wilders in het dichotomische denken vervalt, zijn homoseksuele moslims vaak een ongehoorde groep binnen deze discussie.

Hoofdstuk 3. De rol van familie

Een van de drie belangrijkste invloeden op de ervaren veiligheid van de informanten is hun familie. In dit hoofdstuk wordt middels twee paragrafen, onderverdeeld in de belevingswereld van mannen en vrouwen, uitgelegd hoe familie en vrienden invloed hebben op de ervaren veiligheid.

§3.1 “*Je bent homo, dus je praat zeker niet meer met je ouders?*” *Jesse (1811 wrd.)*

Voor alle mannelijke informanten is het ‘uit de kast’ komen tegenover familie een lastige kwestie. Vijf van de acht informanten zijn openlijk homoseksueel richting hun familie; drie houden het nog verborgen. De reden hiervoor is dat veel van hen bang zijn om afgewezen te worden door hun familie. “Ik heb alleen contact met mijn jongste zusje en mijn oudste zus. De rest kan er [met homoseksualiteit] niet mee omgaan en die hebben de banden verbroken” zei Nassiri. Karim schetste zijn *coming out* als volgt: “‘Ik ga later niet met een vrouw trouwen, maar met een man.’ Complete stilte. Mijn moeder was gechoqueerd en vervolgens zei ze: ‘Maar als je ziek bent, kunnen we een pilletje regelen.’” [sic]. In sommige families wordt er negatief gereageerd op de uiting van homoseksualiteit, soms wordt er door ouders gedacht dat informanten ziek zijn en een pil nodig hebben.

Bij Furkan had de angst voor afwijzing geen betrekking op zijn ouders, maar op zijn kinderen. “Ik heb het ze [mijn kinderen] één-voor-één verteld. Als ik met één boodschappen ging doen, dan vertelde ik erover. Gewoon als een niet zo’n beladen onderwerp, tussen neus en lippen door eigenlijk. Toen zei mijn dochter: ‘Ja pap, dat wisten we al...’”. In enkele gevallen, zoals bij Furkan, werd positief gereageerd door familieleden. Desalniettemin waren alle informanten in eerste instantie onwelwillend uit de kast te komen tegen de familie. Dit had voor de meerderheid van de informanten te maken met het aantasten van de familie-eer. Sociale isolatie en uitsluiting waren daarvan gevolg wat voor een onveilig gevoel zorgt bij informanten.

Het hooghouden van de familie-eer is van uiterst belang (El-Hadi 2000 in Yip 2004). Anouar leidt een dubbelleven om zijn familie geen pijn of schaamte toe te brengen. Hij vertelde: “Het is vooral [vanwege] mijn oma (...). Ze is 91 jaar oud en ik ben haar favoriete kleinkind. Ik wil hoe dan ook niet dat ze dit in haar laatste jaren ontdekt. Dat gaat zeker pijn geven of een grote teleurstelling zijn”. De angst voor afwijzing van familie was voor de meeste informanten dusdanig groot dat zij hun geaardheid lange tijd verborgen hebben gehouden. Bovendien uiten veel van hen hun homoseksualiteit ook niet openlijk op sociale media vanwege de sociale controle, zo legde Yassin uit dat:

Anno deze tijd heb je sociale media en die speelt ook een rol. Meer mensen kunnen je foto's zien op Facebook, je maakt vrienden op Facebook en je hebt Instagram. (...) Je krijgt heel snel 'naamsbekendheid', je wordt geen BN'er, maar het is wel 'ons-kent-ons'. (...) Dat is op een gegeven moment wel waar ik tegenaan liep. Ik ging mensen blokkeren omdat ik dacht: die kent mijn vader, die kent een vriend van mij die het [de homoseksuele geaardheid] nog niet mag weten. Ik ging preventief mensen blokkeren op Facebook. Ik voelde me niet veilig in mijn eigen spinnenweb" [sic].

Vanwege de angst voor sociale isolatie en uitsluiting nemen mannen veel verschillende voorzorgsmaatregelen en voelen zij zich niet veilig in hun eigen sociale 'spinnenweb'. De meerderheid gaf aan dat zij hun homoseksualiteit pas wilden uiten als zij minder afhankelijk waren van familie en op zichzelf zouden wonen; wanneer zij een veiliger 'spinnenweb' hebben. Tijdens een bijeenkomst van Pink Marrakech op 27 maart werd besproken dat het voor veel homoseksuele moslim-jongeren moeilijk is om uit de kast te komen. Daarnaast is het voor velen een onmogelijke keuze om uit huis te gaan en hun eigen leven te leiden. Yassin legde uit: "Als je uit huis gaat, word je [óf] verweten dat je iets te verbergen hebt, óf je houdt niet van je familie" (evenement op 27-3-2018). Karim wilde pas uit de kast komen als hij een stabiele relatie zou hebben, omdat hij verwachtte dat zijn ouders dan begripvol zouden reageren. Dit toont eveneens aan dat er in sommige families begripvol gereageerd kan worden, terwijl in andere families met onbegrip wordt gereageerd.

Nadat de meeste informanten hadden erkend homoseksueel te zijn, zowel naar hun familie als naar zichzelf, werden zij vaak gewezen op hun religie. Karim vertelde: "Mijn ouders praten de hele tijd over geloof. (...) Hopende dat ik daardoor weer normaal, weer hetero word". Hamza kampte met gewetensvragen, die voortkwamen uit worstelingen met zijn geloof: "Mijn grootste vraag was: 'Hoe kan ik zo geboren zijn, maar word ik toch nog gestraft na de dood?' Dat was de vraag waar ik jarenlang mee heb gezeten. Voor mij was het echt *not done*, daar had mijn geloof een hele grote invloed op. Het is mij altijd aangeleerd dat het kan niet en het mag niet. (...) Ik kan gewoon niet zo zijn" [sic.]. Voor veel families is homoseksualiteit een vorm van breken met het geloof. "Een sterke religieuze band is veel voorkomend onder etnische minderheden. Religieuze identificatie functioneert als een culturele verdediging in een samenleving die religieus en etnisch anders is" (Yip 2004, 338). Yassin erkende dit en gaf daarbij aan uit een conservatief gezin te komen: "Conservatief in

de zin dat ik naast mijn reguliere school [...] op woensdagmiddag en in de avonden naar de Koranschool, de Arabische school moest. Dat ging ook op voor de weekenden”. Hij gaf aan dat dit alleen gold voor zijn gezin en dit niet te generaliseren is voor alle moslimfamilies in Nederland. Anderen legden uit eigenlijk niet conservatief te *zijn*, maar zichzelf conservatief te *noemen*, omdat de Nederlandse maatschappij hen als conservatief ziet aan de hand van het aantal keer bidden per dag. Zes van de acht informanten gaven aan dat zij hun religie belangrijk vonden. De andere twee hadden afstand gedaan van het geloof. De informanten die het islamitische geloof aanhangen, gaven aan afstand te hebben gedaan van de dominante interpretaties. Zo legde Karim uit:

Als je met een moslim praat en vraagt waarom het [homoseksualiteit] verboden is, dan verwijzen ze naar het volk van Lot; Sodom en Gemora in het christendom. Toen ging ik lezen en er zijn mensen die het op een andere manier interpreteren: de mensen [volk van Lot] waren niet gastvrij tegenover anderen wat heel belangrijk is binnen de religie. Ze probeerden de gasten van Lot te verkrachten en verkrachting is het meest verwerpelijke dat er is na moord; het was een volk dat meerdere slechte dingen deed zoals berovingen etc. Dat alles samen zorgde ervoor dat het volk gestraft werd, niet per se omdat twee mannen met elkaar trouwden uit liefde.
[sic.]

Alle gelovige informanten gaven aan zelf invulling te geven aan wat religie voor hen betekent en hoe zij dit vormgeven. Hierbij verwezen zij naar het respecteren van elk individu op een menselijk niveau. Het verhaal dat hen geholpen heeft dit te bewerkstelligen is het verhaal van Lot, dat door iedereen anders geïnterpreteerd wordt. De meeste informanten interpreteerden het als in het citaat. Wat voor informanten belangrijk is, is dat men het niet eens met elkaar hoeft te zijn, maar wel elkaar accepteert en respecteert als mens. Dit refereert aan wat Kugle beschrijft als ‘de humanitaire islam’ (2010, 271). Dit werd beaamd door personen uit de documentaire ‘Familie, Geloof en Hoop’. Deze documentairereeks bevat één aflevering in het teken van het thema ‘familie’. In deze aflevering staat centraal dat homoseksualiteit in veel islamitische families gezien wordt als een ernstige ziekte. Daarnaast brengt iemand zijn of haar hele familie ten schande als hij of zij uit de kast komt. In een fragment dat geen onderdeel is van de documentaire laat een Marokkaanse presentator weten dat hij het respectloos vindt als homoseksuele moslimmannen geen rekening met hun familie houden. Nassiri reageert in dit fragment op

de presentator: hij zegt dat hij wel respectvol is naar zijn familie, maar dat het feit dat zijn familie zijn geaardheid niet accepteert niet langer zijn probleem is (NPO, 07-5-2017). “Ik bepaal zelf wat religie voor mij betekent” is een kenmerkende zin uit het onderzoek. Voor alle mannelijke informanten ging het in tegenstelling tot *coming out* voornamelijk over *coming in* (Rosenberg 2017), waar in de volgende paragraaf meer aandacht aan wordt besteed.

In het ergste geval, geven informanten aan, heeft een individu geen contact meer met zijn familie. Dit kan fatale gevolgen hebben, aldus Yassin:

Je bent niet alleen een schande, maar je brengt ook je familie ten schande. Dat is iets waarvan je, als je niet stevig in je schoenen staat, (...) denkt: ik spring nu van het dak af, ik heb alles verpest en mijn familie erin meegenomen. Ik had geen hulplijn of iemand bij wie ik mijn verhaal kwijt kon. Dan is het een mogelijkheid, dat je denkt: ik zie het niet meer zitten, het is beter als ik ga. Dat is de keerzijde. Gelukkig is het niet zo gelopen, anders had ik hier niet gezeten. Ik heb ervoor gekozen om op mijn 17e weg te lopen van huis, omdat ik een andere kant [van het leven] had gezien. De vrijheid had geproefd waar ik meer van wilde proeven. Ik betaalde er een hele hoge prijs voor, maar het woog niet op tegen mijn vrijheid, tegen mijn geluk [sic].

Voor de meeste informanten is familie een belangrijke factor in de ervaren veiligheid. Allen hielden of houden hun geaardheid verborgen voor hun familie of kozen ervoor een dubbelleven te leiden. Binnen het familieleven is religie een van de meest prominente waarden: wanneer mannen uit de kast komen, schenden zij verschillende religieuze waarden. Dit brengt de familie ten schande, wat verre gevolgen kan hebben voor het welzijn en de mentale gesteldheid van individuen. Nassiri bevestigde dit: “Als ik voor mezelf spreek, (...) je belandt in een burn-out en je wilt rare dingen gaan doen. Je krijgt gelukkig op tijd een *wake up call* en dan ga je toch voor jezelf kiezen”. Dit toont aan hoe belangrijk en toonaangevend familierelaties zijn voor de ervaren veiligheid van homoseksuele moslimmannen. Enkele informanten gaven aan offers te hebben gebracht voor de positie waarin zij zich nu bevinden. Alle mannen gaven aan dat homoseksuele moslims en biculturele homoseksuelen in het algemeen een kwetsbare groep zijn. Ondanks dat zij zichzelf als een kwetsbare groep bestempelen, vergroten zij wel de zichtbaarheid van de groep ook al heeft dit soms negatieve gevolgen voor hun persoonlijke veiligheid.

De meeste informanten proberen steeds zichtbaarder te worden om zo de dialoog aan te gaan binnen de biculturele homo-gemeenschap en daarbuiten. Yassin stelt: “Je moet je ook niet teveel afscheiden of afzonderen van de samenleving. Je moet wel gemengd blijven, ook met niet-moslims en niet-homo’s, anders ga jij je weer afzonderen van de samenleving. Betrek anderen erbij!” [sic]. Op deze manier proberen informanten de leefwereld van jonge homoseksuele moslims, die bijvoorbeeld niet openlijk voor hun geaardheid uit (kunnen) komen, te verbeteren. Met behulp van de dialoog proberen zij een voorbeeld te zijn en men te onderwijzen over hoe de beide identiteiten samen kunnen gaan. Zo hopen zij dat islamitische families, die nog niet open staan voor homoseksualiteit, zich hier meer voor openstellen. Dit dient tevens als een copingmechanisme voor de eigen problematiek.

§3.2. Uit de kast komen: een westers ideaal

Bente (1472 wrd.)

Zoals ook in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk naar voren komt, speelt familie een prominente rol in het leven van homoseksuele moslims. Dit geldt voor zowel vrouwen als mannen, alleen hebben zij ieder andere processen van socialisatie. Hierop zal in het volgende hoofdstuk dieper worden ingegaan. Volgens Siraj (2014) zijn vooral bij vrouwen zowel het kerngezin als verdere familieleden vaak nauw betrokken bij belangrijke (culturele) gebeurtenissen als het huwelijk, waardoor (homo)seksualiteit wordt onderdrukt om binnen de grenzen van het geloof en de familie te blijven (2014, 480-481). Vijf van de zes informanten gaven aan dat openlijk uitkomen voor hun homoseksualiteit bij hun familie inderdaad problematisch was of zou zijn en dat zij daarom hun (homo)seksualiteit geheim hielden. Maryam vertelde: “Ik denk dat ze [mijn ouders] dan liever geen contact meer met me zouden willen. Ik denk dat mijn vader het niet zou accepteren, maar een weg zou vinden om ermee te leven. Ik denk dat mijn moeder dat niet zou kunnen en ik denk zelfs dat ze zichzelf psychisch ziek gaat maken”. Ook Zahira kreeg heftige reacties: “Toen ik uit de kast kwam, kreeg ik van een vriend van mijn vader vijf lange brieven. Dat ik naar de hel ga omdat ik *gay* ben, dat we zullen worden neergestoken in onze slaap” [sic]. Op deze manier belemmert de homofobe zienswijze van hun familie voor vrouwelijke informanten het openbaar maken van hun homoseksualiteit. Daarnaast heeft deze zienswijze invloed op het gevoel van veiligheid. Zo vertelde Ikram: “Ik heb [mijn vriendin] een keer gewoon op luidspreker gezet en ik zei ‘Ik hou van je’. Mijn moeder zat daar een kamer naast en die hoorde het me zeggen. Ik raakte helemaal in paniek, mijn hart ging helemaal tekeer. Het is gewoon zo eng”. Beyza durfde daarnaast niet onder de mensen te komen: “Ik durfde ook niet naar bruiloften te gaan omdat ik

dacht: ‘Als ik teveel naar een ander meisje kijk, dan gaan mensen wat denken over mij.’”. Vanuit hun autochtone Nederlandse omgeving horen informanten vaak geluiden als “Kom gewoon uit de kast” en “Zeg het gewoon”, maar uit bovenstaande quotes blijkt dat het voor de meeste informanten nagenoeg onmogelijk is om uit de kast te komen als zij hun gevoel van veiligheid willen behouden. Het westerse concept van *coming out* wordt gezien als de ideale oplossing, terwijl uit dit onderzoek blijkt dat homoseksuele moslims juist vaker behoefte hebben aan *coming in*: een constant fluctuerend proces van zelfacceptatie, ongeacht hoe je door anderen wordt bekeken (Rosenberg 2017, 1). Je hoeft niet zichtbaar te zijn, als je maar sterk staat in je bewustzijn.

Zoals ook Jaspal en Siraj (2001) betogen, kan uit de kast komen worden opgevat als een bewijs van culturele assimilatie met de (witte) meerderheid en als goedkeuring van fundamentele “niet-moslim” normen en waarden. Rana lichtte dit verder toe: “Mijn vader ziet mij als een soort verlengstuk van zichzelf: ik moet zijn mening delen en hij heeft toen ik uit de kast kwam bijna een maand niet met me gepraat”. Bij Beyza zou er zelfs sprake zijn van fysiek geweld als haar familie zou weten van haar homoseksualiteit: “Als ze erachter zouden komen dat ik lesbisch ben, dan zou ik eerst in elkaar geslagen door mijn broer, dat weet ik honderd procent zeker. Daarna zou ik verstoten worden. Mijn broer heeft mij al best wel vaak geslagen”.¹⁴ Door de betrokkenheid van haar familie heeft een vrouw vaak van jongs af aan minder bewegingsvrijheid dan een man, waardoor het voor (jonge) vrouwen en meisjes moeilijker is om onafhankelijk van hun familie te leven dan voor (jonge) mannen en jongens. Joan Scott (2009) beargumenteert in Wekker (2016) dat deze familiale betrokkenheid in islamitische gemeenschappen vaak wordt onderschat door de westerse samenleving. Daarnaast wordt foutief aangenomen dat het secularisme de vrije expressie van seksualiteit aanmoedigt en daarmee de [vermeende] gesubordineerde sociale positie van vrouwen wegneemt (Scott in Wekker 2016, 122-123). Het secularisme zou het traditionalisme doorbroken hebben en daarmee de ‘moderne’ tijd hebben ingeluid. Wekker beargumenteert dat, hoe gevarieerd de definities van moderniteit ook zijn, ze vaak gebaseerd zijn op het individualisme, wat soms gelijk wordt gesteld aan seksuele vrijheid (2016, 122-123). ‘Uit de kast komen’ en daarmee ‘seksueel vrij zijn’ kan in deze context dus gezien worden als een westers ideaal. De ‘moderne idealen’ van de individualistische Nederlandse cultuur worden als superieur gezien ten opzichte van meer collectivistische culturen als de islamitische cultuur: een oriëntalistische gedachte. Zoals ook Mernissi (1987) betoogt, wordt in veel

¹⁴ Fysiek geweld binnen islamitische families tegen homoseksuelen is gelieerd aan het onderwerp van deze thesis, maar valt buiten de reikwijdte van dit onderzoek.

moslimgemeenschappen vooral waarde gehecht aan gedragsregels, normen en waarden die vanuit de familie worden meegegeven, terwijl de (verre) familie in individualistische culturen vaak een minder prominente rol speelt. De waarde die gehecht wordt aan gedragsregels, normen en waarden binnen moslimgemeenschappen komt ook in de interviews naar voren. Om hun gezin en verdere familie niet te beschamen en te voorkomen dat zij zouden worden verstoten, geven vijf van de zes vrouwen aan een dubbelleven te leiden. Rana's woorden illustreren dit:

Je houdt voor sommige groepen bepaalde dingen gewoon achter. Zelfs binnen mijn familie heb je afsplitsingen, overal waar ik kom ben ik een ander persoon. Als ik wat ga drinken met mijn moeder, dan doe ik aan wat ik wil en dan draag ik mijn make-up en piercings zoals ik wil. Als ik dan naar mijn vader ga of ergens waar mijn vader ook is, dan trek ik andere kleding aan en in heel veel gevallen zal ik dan mijn piercings uitdoen. Ik kijk echt van: waar ga ik heen en wat is geschikt voor die mensen? Op een gegeven moment raak je jezelf kwijt in je 'covers' en weet je niet zo goed meer wie je nou echt bent.

Het schakelen tussen haar verschillende identiteiten is voor Rana vaak niet alleen fysiek, maar ook psychisch zwaar: door zoveel te (moeten) switchen tussen verschillende versies van zichzelf, vervaagt voor haar soms het beeld van wie ze *echt* is.

Het gevoel dat informant zich niet kunnen uiten en niet geaccepteerd worden door hun eigen familie en/of vrienden heeft bij de meerderheid van de vrouwen voor psychische problemen gezorgd. Zo vertelde Zahira: "Ik had hele erge depressies (...). Ik kon mezelf niet uiten, ik had haat naar mezelf, ik wilde mezelf straffen" [sic]. Beyza kampte met vergelijkbare psychische problemen: "Ik heb me jaren depressief gevoeld en ik durfde zelfs niet naar buiten, omdat ik dacht dat mensen het [homoseksualiteit] aan me zouden zien. (...) Ik had er nog nooit met iemand over gesproken. Ik had het idee van: 'ik ben echt de enige'". De houding van hun familie en vrienden is voor veel informanten de grootste bron van angst, spanning en onzekerheid. Beyza deed onherkenbaar en met vervormde stem mee aan een televisieprogramma over biculturele homoseksuelen: "Toen mijn vriendinnen de aflevering zagen op TV zeiden ze: 'Gatverdamme, wat is dit erg zeg. Zulke mensen hebben ziektes.' Ze gingen dat meisje helemaal uitschelden. Mij dus. Ze wisten niet dat ik het was" [sic]. Ze legde daarnaast uit hoe dit een voorbeeld is van hoe zij een cultuur van eer en schaamte ervaart, waarnaar ook Yip (2004) verwijst: het respect voor haar familie en de

angst om gezien te worden als schande is wat Beyza doet conformeren naar bepaalde normen. Tot op de dag van vandaag leidt zij een dubbelleven en houdt zij bepaalde aspecten van haar identiteit voor haar familie en de buitenwereld verborgen.

Ondanks dat Beyza haar homoseksualiteit verborgen houdt voor haar familie en veel van haar vrienden, probeert ze het onderwerp op andere manieren toch bespreekbaar te maken: “Ik probeer vaak rustig uit te leggen dat mensen er helemaal niks aan kunnen doen, maar dat ze zijn wie ze zijn en het al helemaal geen keuze is. Je hoeft het niet altijd met elkaar eens te zien, zolang je maar op een respectvolle manier de dialoog aangaat”. Op die manier probeert ze ruimte te creëren voor verandering. Ook Zahira gaat op die manier met mensen de dialoog aan over het thema: “Je moet gewoon iedereen een kans geven en in ieder geval even het gesprek aangaan om erachter te komen hoe iemand is en denkt en waarom”. In haar eigen omgeving ziet Zahira regelmatig hoe traditionele denkbeelden leidend kunnen worden en ze hoopt dan ook dat mensen, door met elkaar te praten, gaan inzien dat er niet één waarheid bestaat waaraan vastgehouden moet worden: “Je hebt wel kennis meegekregen van thuis, maar je hebt nooit genoeg kennis. Je kan altijd weer meer kennis opdoen. De kennis die je van huis uit meekrijgt hoeft niet altijd de waarheid te zijn”. Dit is een belangrijk aspect van het eerder genoemde concept van *coming in*: er is een basis van kennis, welke constant wordt aangevuld en hervormd, waardoor een steeds sterker bewustzijn ontstaat.

Hoofdstuk 4. De gemeenschappen

In dit hoofdstuk worden twee soorten gemeenschap besproken waar informanten zich al dan niet in bevinden, namelijk de homogemeenschap en de moslimgemeenschappen. Tevens wordt besproken hoe deze gemeenschappen invloed hebben op de ervaring van veiligheid van mannelijke en vrouwelijke informanten. De aanwezigheid van mannelijke en vrouwelijke informanten in beide gemeenschappen is niet vanzelfsprekend. Dit hoofdstuk zal verhelderen hoe dat komt.

§4.1 “Ik had altijd het gevoel dat ik alleen was”

Jesse (1556 wrd.)

Wat duidelijk werd uit de interviews is dat er twee prominente gemeenschappen zijn waarin mannelijke informanten zich begeven of naar refereren in termen van veiligheid: de homogemeenschap en de moslimgemeenschap. Ondanks dat Soufian en Zayd afstand hebben gedaan van het geloof, gaven alle mannen aan zich op een bepaalde manier wel verwant te voelen met de islamitische gemeenschap. Dit varieert van zich aangesproken voelen wanneer de media (negatieve) berichtgeving faciliteert met betrekking tot moslimgemeenschappen tot het daadwerkelijk wonen en leven in een moslimgemeenschap. Soufian die lange tijd in een islamitische gemeenschap woonde, vertelde: “Ik voelde me er goed. Ik kon er niet voor mijn geaardheid uitkomen, maar dat deerde me niet. Ik had veel vrienden, het was altijd heel gezellig. Ik had er geen last van dat ik mijn geaardheid niet kon uiten”. De sfeer was dusdanig prettig voor hem, dat hij het niet erg vond om naar hen niet uit de kast te komen. Karim sprak daarnaast over de sociale cohesie binnen de islamitische gemeenschap: “Ik vroeg aan de buschauffeur: ‘Waar kan ik de nachtbus pakken?’ Toen zei hij: ‘Achterin bij Centraal Station.’ Ik begon al te lopen en toen riep hij mij terug. Het was een Marokkaanse buschauffeur en hij vroeg: ‘Waar moet je heen?’ Dus ik antwoordde: ‘Ik moet in West zijn.’ Hij zei: ‘Oh, ik ga daarheen met de bus (...). Stap maar in en dan zet ik je *along the way* af.’ Als ik [autochtoon] Nederlands was geweest, had hij dat nooit aangeboden”. Deze sociale cohesie zorgt voor een bepaalde mate van veiligheid, mannelijke informanten weten dat ze tot op zekere hoogte veilig zijn in hun moslimgemeenschap.

Anouar besprak zijn ervaring met sociale controle binnen moslimgemeenschappen. “Iemand hoeft maar te kijken... dat gaat snel. Het was ooit dat ik voor de grap hand-in-hand liep met een vriend van mij. Iemand zag dat en dat verhaal ging snel”. Volgens de meerderheid van de informanten is er een zekere mate van sociale controle binnen moslimgemeenschappen, in het bijzonder binnen de Marokkaanse gemeenschap. Deze sociale controle is voor veel informanten benauwend, omdat zij dienen te voldoen aan

bepaalde verwachtingen van de gemeenschap: “Je wordt steeds ouder en mensen gaan steeds meer vragen stellen. Voor hen is het gewoon dat mensen van mijn leeftijd al kinderen hebben of getrouwd zijn” stelt Anouar.

Karim illustreerde hoe er binnen moslimgemeenschappen over homoseksuelen wordt gedacht. Volgens hem worden homoseksualiteit en de islamitische godsdienst als onverenigbaar gezien: “Het [onderdeel zijn van een moslimgemeenschap] heeft voordelen, maar ook hele grote nadelen, bijvoorbeeld als je als jongen hand in hand zou lopen met een andere jongen of zou zoenen... Dan hebben ze, zoiets van: hoe durft hij dat te doen?! We krijgen nu een slechte naam. Neppe Marokkaan!” [sic]. De uitspraak van Karim toont, naast het benauwende karakter van de sociale controle en afwijzing door de islamitische gemeenschap, tevens de perceptie van mannelijkheid binnen Nederlandse moslimgemeenschappen aan.

Gender is een performatieve handeling (Butler 1988). Kugle (2010) en Schmidtke (1999) schrijven over de genderrollen in moslimgemeenschappen. Alle informanten beamen impliciet dat het binnen Nederlandse moslimgemeenschappen verder gaat dan alleen het hebben van seks met een andere man. Wanneer een man zich te vrouwelijk gedraagt volgens de maatstaven van de gemeenschap, zal dat gevolgen hebben voor zijn veiligheid. Zo vertelde Nassiri over hem en zijn partner: “Het klinkt misschien raar, maar wij zien er niet echt homo uit ofzo. [...] Dus misschien heeft dat er ook mee te maken, dat het een voordeel is voor ons?” [sic]. Vrouwelijkheid wordt, volgens de informanten, door de gemeenschap gezien als een zonde. Vrouwelijke eigenschappen kunnen zodoende leiden tot afkeuring van de gemeenschap of onveilige gevoelens bij informanten. Uit de interviews blijkt dat feminiene mannen worden gezien als seksueel passief, wat zou betekenen dat zij hun mannelijkheid opgeven omdat zij zich laten penetreren door een man, Schmidtke (1999) beaamt dit en voegt toe dat zij hun mannelijke-eer zouden verliezen.

De perceptie van mannelijkheid is een van de grootste verschillen tussen de homoseksuele gemeenschap en moslimgemeenschappen. In de overwegend witte homogemeenschap wordt er minder onderscheid gemaakt op basis van mannelijkheid en ligt de nadruk vooral op etniciteit in plaats van de seksuele positie. Het exotisme waarmee biculturele homomannen worden aangesproken is belemmerend en reduceert informanten tot slechts één aspect van hun identiteit. “Je ziet er niet wit uit. Je bent dan iets exotisch, een snoepje. Iets wat mensen willen hebben. Dat is écht geen fijn gevoel” aldus Karim. Een spreker bij het Global Queer Rights evenement op 30 maart zei: “Wees voorbereid op objectivering vanwege bepaalde [seksuele] assumpties.” De meeste informanten gaven aan

dat hun niet-westerse voorkomen vaak leidde tot een bepaalde vorm van seksualisering¹⁵. Daarnaast uit etniciteit zich binnen de homogemeenschap zich ook op een andere, negatieve, manier. De seksuele, etnische voorkeuren worden binnen de homogemeenschap duidelijk gecommuniceerd via dating-applicaties. Zo vertelde Zayd over zijn ervaringen: “Binnen de homogemeenschap is er soms ook sprake van discriminatie of racisme. [...] Bijvoorbeeld dat mensen zeggen “Ik val alleen op blank” of “Geen Marokkanen” of “Geen arabieren”.

De nadruk op etniciteit binnen de homogemeenschap gaat zo ver dat homoseksuele moslimmannen vaak worden gezien als ‘niet homoseksueel genoeg’. Informanten gaven aan binnen de homogemeenschap vaak gediscrimineerd als en gereduceerd tot ‘de moslim’ te worden. Tijdens de activiteit ‘Blijf met je vingers van me af’ werd duidelijk dat vaak verwezen wordt naar moslims als plegers van homogeweld (El-Tayeb 2012), zo stelde een spreekster: “Alles werkt door in de [homo]gemeenschap. Als iets in (...) San Francisco¹⁶ gebeurt, voelen wij dat hier” [sic] (evenement op 21-2-2018). Dit refereert aan de *culture of fear* van Furedi (2007). Homoseksuelen identificeren zich sneller met een slachtoffer van homogeweld, ook al hebben zij zelf niet deze ervaringen. Doordat de media focust op homogeweldsdelicten die gepleegd zijn door islamitische jongeren, bestaat de kans dat witte homoseksuelen homoseksuele moslims eerder zien als ‘de moslim’: iets om te vrezen. Homoseksuele moslims worden door de witte homogemeenschap geacht “een stap richting ‘westerse moderniteit’ te nemen, door te breken met hun moslingemeenschap” (El-Tayeb 2012, 82), wat in lijn staat met het concept homonationalisme.

Homonationalisme (Puar 2006) heeft veelal te maken met machtsrelaties. Een spreekster op Maruf Messages #2 ging op deze machtsrelaties in en stelde: “We hebben intersectionaliteit nodig in de Nederlandse samenleving, want waar machtsverhoudingen verkrampen, dat is waar ‘-ismes’¹⁷ gebruikt worden” (evenement op 09-2-2018). Zij verwijst hier naar het concept intersectionaliteit (Crenshaw 1989; Collins in Paik 2017). Homoseksuelen werden veelal onderdrukt en niet erkend in het begin van deze eeuw (Puar 2006; Seidman 2001), daarom lijken zij nu die onderdrukking op mogelijke onderdrukkers te projecteren. Dit is de manier waarop homonationalisme zich manifesteert onder homoseksuelen in Nederland. Op de vraag “wat doet het homonationalisme in Nederland met jou als individu?” antwoordde Karim:

¹⁵ Het verbinden van seksuele fantasieën met objecten of lichamen, maar waartussen geen (bewezen) verband bestaat.

¹⁶ Verwijzing naar recentelijk homogeweld middels de aanslag op de homoclub Pulse in San Francisco

¹⁷ Ter verduidelijking gaf de spreekster als voorbeeld: racisme, seksisme, (homo)nationalisme etc.

Het is een constante strijd, waarbij je eigenlijk nergens thuishoort, bij geen enkele groep. [...] Dat plaatst je in een spagaat. Aan de ene kant gaan blanke mensen je altijd zien als ‘de Marokkaan’ of ‘de allochtoon’, ook al denk jij of gedraag jij je precies hetzelfde als zij toch word je anders bekeken. Aan de andere kant, de ‘islamitische gemeenschap’, de ‘Marokkaanse gemeenschap’ of de ‘allochtone gemeenschap’ die ziet je weer als ‘*whitewashed person*’ zo van “jij bent nep”. Je probeert bij die witte mensen te horen, dus je hoort niet bij ons” [sic].

Karim toont aan hoe intersectionaliteit ook kan zorgen voor complexe identiteitsproblemen. De spagaat waar hij over spreekt, kwam in de meerderheid van de interviews naar voren. De informanten proberen geaccepteerd te worden door beide soorten gemeenschappen, wat vaak gepaard gaat met in- en uitsluiting, en daarbij ook zichzelf te accepteren. Daarnaast refereert hij aan hetgeen Yip (2004) zegt over de visie van de Nederlandse moslimgemeenschappen op homoseksualiteit, zijnde een ziekte uit het Westen en homoseksuelen als verraders binnen het geloof (2004, 340-341). Karim verwijst naar het feit dat, in zijn beleving, Nederlandse moslimgemeenschappen homoseksuelen vaak zien als ‘zij die extreem westers proberen te zijn’ en geen ‘echte’ moslim zijn. De beide identiteiscategoriën worden als onvereenigbaar gezien.

Dit plaatst informanten in een liminale fase. Een fase waarin zij zweven tussen beide gemeenschappen, maar niet weten waaronder zich te scharen, wat de veiligheid en geborgenheid doet afnemen. Er zijn binnen de Nederlandse biculturele homogemeenschap verschillende organisaties opgericht die een sociaal vangnet creëren voor informanten. Deze organisaties zetten zich in voor biculturele homoseksuelen en alle informanten gaven aan wel een vorm van steun te vinden bij deze organisaties. De organisaties dragen in zekere zin bij aan een positieve veiligheidsbeleving van de informanten, omdat zij voor de informanten een warm bad creëren, waar zij hun verhaal kunnen delen met gelijkgestemden. Soufian legde het als volgt uit: “Het is gewoon heel fijn om er met lotgenoten over te kunnen praten: dezelfde geaardheid en hetzelfde geloof. Het zijn allemaal leuke mensen en het is altijd heel gezellig. [...] Het is heerlijk om daar gewoon jezelf te kunnen zijn. Het geeft een heerlijk gevoel. Daar voel ik me heel fijn, sterk en solide”. Dit warme bad zorgt ervoor dat de informanten beseffen dat ze niet alleen zijn, wat de informanten een gevoel van geborgenheid geeft, waardoor zij zich veiliger voelen.

§4.2. “Je zal nooit die geïnternaliseerde waarden van je afschudden” Bente (1272 wrd.)

In tegenstelling tot bovenstaande paragraaf, zal in deze paragraaf de focus vooral liggen op de moslimgemeenschappen waarin vrouwelijke informanten zich bevinden: binnen homoseksuele gemeenschap zijn zij namelijk vaak niet tot nauwelijks zichtbaar. Zoals ook Siraj (2014) betoogt, is er weinig onderzoek gedaan naar het leven van lesbische moslima's, wiens identiteiten grotendeels onzichtbaar blijven (2014, 466). Zahira gaf dan ook aan dat het voor vrouwen erg moeilijk is om voorbeelden of rolmodellen te vinden. Vijf van de zes informanten zeiden niet of nauwelijks (zichtbaar) aanwezig te zijn binnen de homogemeenschap. De onzichtbaarheid van lesbische moslima's heeft alles te maken met wat Dounia in een informeel gesprek vertelde over de socialisatie als vrouw vanuit het oogpunt van de moslimgemeenschap:

Hang niet de vuile was buiten, lach niet te hard, heb niet teveel vriendjes, kleeid je kuis. Ook al ben je het daar niet mee eens, je internaliseert het wel. Dat zorgt ervoor dat het voor veel vrouwen moeilijker is om publiekelijk naar buiten te treden. Je moet veel meer van je afgooien dan een man en nog zul je nooit helemaal die geïnternaliseerde waarden en normen van je af kunnen schudden. Het werkt door in alles, in hoe je je presenteert, hoe je je voelt in een bepaalde omgeving of hoe gevoelig je bent voor het oog van de ander (22-2-2018).

Hiermee wordt de prominente rol van hun (islamitische) gemeenschap in het leven van lesbische moslima's geïllustreerd: door de nauwe betrokkenheid van zowel het gezin als verdere familieleden, zoals ook Greene (2003) beargumenteert, wordt de bewegingsvrijheid van lesbische moslima's beperkt. Daarnaast bevestigt dit Kugle's theorie over genderidentiteiten: voor een lesbische vrouw betekent het uiten van haar homoseksualiteit dat zij rebelleert tegen het patriarchaat door tegen haar toegeschreven genderidentiteit in te gaan (2010, 234). Naast expliciete handelingen – zoals hand in hand over straat lopen of je partner een kus geven – spelen dus ook impliciete handelingen een rol. Met het oog op gender is het belangrijk te beseffen dat de socialisatie van mannen en vrouwen beide groepen kwetsbaar maakt: enerzijds mogen vrouwen zich niet (te) mannelijk gedragen, anderzijds mogen mannen zich niet (te) vrouwelijk gedragen. Zahira gaf hiervan een voorbeeld: “Als ik niet hand in hand loop met m'n vriendin, dan zie je het [haar homoseksualiteit] niet zo aan mij, terwijl ik mezelf toch wel zie als wat mannelijker. (...) Je maakt in homorelaties ook mee dat de ander zegt van: ‘doe niet zo vrouwelijk’ of ‘doe niet zo mannelijk’. De ander heeft dan

vaak nog geen échte acceptatie”. Zahira ziet zichzelf als ‘mannelijke’ vrouw ten opzichte van de vrouwelijke genderrol die haar is toegeschreven en is zich bewust van het feit dat dit als afwijkend wordt gezien door haar eigen gemeenschap. Opmerkingen als ‘doe niet zo vrouwelijk’ of ‘doe niet zo mannelijk’ van andere homoseksuelen komen volgens haar dan ook voort uit schaamte en zijn voor haar het bewijs dat iemand zijn of haar homoseksualiteit nog niet volledig geaccepteerd heeft. Daarnaast bevestigt ze met haar uitspraak wat mannelijke informanten vertellen over genderrollen, zoals genoemd in de voorgaande paragraaf: je vrouwelijk gedragen wordt door de gemeenschap gezien als een zonde. Vrouwelijke eigenschappen bij mannen of mannelijke eigenschappen bij vrouwen kunnen zodoende leiden tot afkeuring van de gemeenschap en onveilige gevoelens bij informanten.

Onder andere de angst voor afwijzing van de eigen gemeenschap zorgt ervoor dat lesbische moslima’s vaak niet zichtbaar zijn binnen de homogemeenschap. Alleen Rana gaf aan zich wel eens zichtbaar binnen de *gay community* te bewegen, maar vertelde dat ze zorgvuldig met haar zichtbaarheid als *queer* omgaat: “Als ik *gay* uit ga en mensen vragen of ik een regenboogvlaggetje [op mijn wang] wil, dan zeg ik ‘ja’, maar op het moment dat ik naar huis ga, ga ik eerst naar de wc en dan maak ik het schoon. Dan doe ik langere kleren aan en dan zorg ik dat ik er heel anders uit zie. Dan pas voel ik me semi-veilig om naar huis te gaan”. Dit heeft zowel te maken met het gevoel van onveiligheid en onzekerheid dat zij ervaart als homoseksueel in het openbaar als met haar geïnternaliseerde normen en waarden als moslim (‘hang niet de vuile was buiten’, ‘kleed je kuis’).

Hoewel de culturele normen en waarden van hun familie voor lesbische moslima’s een grote rol spelen, kunnen de in eerdere paragrafen genoemde ‘identiteitsproblemen’ van homoseksuele moslims niet specifiek en exclusief als problemen van de islamitische cultuur en islamitische religieuze overtuigingen worden gezien. Kottak (2011) weet het verschil tussen cultuur en religie te duiden door de definities van antropologen Edward Tylor en Anthony Wallace voor respectievelijk cultuur en religie te gebruiken: cultuur is het complexe geheel dat kennis, geloof, kunst, moraal, wetgeving, gewoonten en andere vermogens en gewoonten omvat die de mens als lid van de samenleving heeft verworven (Tylor in Kottak 2011, 27). Religie omvat geloof en ritueel waarbij bovennatuurlijke wezens, machten en krachten betrokken zijn (Wallace in Kottak 2011, 286). Deze scheiding gaven informanten zelf ook aan. Ikram vertelde: “Het is vaak een cultureel ding. Hij [mijn vader] is heel erg opgevoed met het idee dat alles wat de buitenwereld van je denkt belangrijk is. Je moet je status hooghouden en in onze cultuur kent iedereen elkaar” [sic]. Ook Beyza gaf hiervan een voorbeeld: “Mijn moeder wil dat ik eerst ga trouwen en dan pas met iemand ga samenwonen,

zo hoort dat. Soms zit ik er echt aan te denken om een schijnhuwelijk aan te gaan, dus om met een Marokkaanse homoman trouwen, zodat we ervan af zijn en dat hij zijn ding kan doen en ik mijn ding” [sic]. Zoals Fernea (1998) betoogt in Lindsey (2015) hebben moslimlanden ieder hun eigen tradities, overtuigingen en interpretaties van het geloof, wat eerder het resultaat is van de geschiedenis en politiek van een natie dan van het geloof op zichzelf. De voorbeelden die Ikram en Beyza gaven zijn een voorbeeld van deze theorie op micro-niveau: hun families hebben ieder hun eigen tradities, overtuigingen en interpretaties van het geloof. Binnen het islamitische geloof zijn religieuze opvattingen uiteenlopend: iets als een uniforme ‘moslimgemeenschap’¹⁸ bestaat dan ook niet. Door het bestaan van deze illusie wordt de diversiteit en het intersectionele karakter van de gemeenschap ondermijnd.

Siraj (2014) stelt dat homoseksuele moslims vaak meerdere lagen van onderdrukking ondervinden; niet alleen in relatie tot hun seksuele oriëntatie, maar ook als een resultaat van (etnische) vooroordelen in de samenleving en vijandigheid en intolerantie vanuit hun eigen etno-religieuze culturele gemeenschap (2014, 470). Beyza schetste een situatie waarin de vijandigheid vanuit haar eigen gemeenschap naar voren komt: “Ik zag een Marokkaans meisje heel raar naar mij kijken toen ik in een kledingwinkel was met mijn vriendin. (...) dat meisje keek echt zo heel bizar, alsof ik heel vies was, alsof ik een ziekte had, zo kwam het over. Ik ken mensen die hebben meegemaakt dat ze worden uitgescholden: ‘Je bent een duivel’, ‘Je bent slecht’, ‘Je leeft niet volgens de [regels van de] islam’ en dat soort dingen”.

Vanwege de (vermeende) intolerantie vanuit de eigen gemeenschap worden lesbische moslima’s door de Nederlandse samenleving vaak onterecht in een slachtofferpositie geplaatst. Zo vertelde een spreker op Maruf Messages #3: “Dat is het *forbidden fruit* syndroom: [je bent] het ding dat vanuit paternalistisch oogpunt beschermd moet worden” (evenement op 09-3-2018). De Nederlandse samenleving moet ‘de onderdrukte moslima redden’ van haar eigen cultuur. Doordat islamofobie vanuit de Nederlandse samenleving het grootste (externe) probleem is voor veel moslimgemeenschappen, blijven interne problemen als homofobie binnen de gemeenschap vaak onbesproken (*Maruf Messages #3*, 09-3-2018). Daarnaast worden door diezelfde islamofobie islamitische jongeren met gedragsproblemen gezien als geradicaliseerde jongeren en wordt veiligheid tegen de moslimgemeenschap gebruikt, waardoor de groep gecriminaliseerd wordt.

¹⁸ Ook wel ‘oehmmah’ genoemd, een uniforme geloofsgemeenschap.

Hoofdstuk 5. De openbare orde

In dit hoofdstuk zal worden besproken hoe homoseksuele moslims hun veiligheid ervaren in openbare ruimten en bij openbare gelegenheden in de Nederlandse samenleving. Plaatsen die onder de openbare ruimte vallen zijn ruimtes die niet direct aan een bepaalde groep of individu kunnen worden toegeëigend. Met ‘de openbare orde’ wordt de rust en orde binnen het menselijk samenleven bedoeld. Het is een taak van de overheid om deze rust en orde te organiseren en te handhaven.

§5.1 “Als homo hoor ik erbij in Nederland”

Jesse (1917 wrd.)

Alle informanten gaven aan zich relatief veilig te voelen op straat, maar er waren wel enkele vormen van onveiligheid, zoals etnisch profileren. Etnisch profileren is het gebruik van criteria als huidskleur, etniciteit, nationalisme, taal en (ogenschijnlijke) religie door de politie bij opsporing en rechtshandhaving, terwijl daarvoor geen objectieve rechtvaardiging bestaat¹⁹. Zes van de acht informanten vertelden dat ze regelmatig te maken hebben met etnisch profileren en dat dit een negatief effect heeft op hun veiligheidsgevoel. “Zij noemden het ‘preventief fouilleren’, maar ik had wel de indruk dat het op basis van mijn [Marokkaanse] voorkomen was. Een andere ervaring was dat ik een keer op straat liep en toen hield de politie mij staande en vroeg naar mijn identiteitsbewijs. Ik wist niet waarom, maar uiteindelijk kreeg ik wel antwoord en hij gaf aan dat ze op zoek waren naar een jongen met hetzelfde voorkomen als ik” [sic] zei Zayd argwanend. Hij had zelf het gevoel dat het ging om zijn huidskleur en dat hij gediscrimineerd werd. Karim had te maken met etnisch profileren in het verkeer:

Ik heb drie weken geleden meegemaakt dat de politie achter me aan bleef rijden om te kijken of ik te hard reed of niet. [...] Ik reed [in het centrum] en deed *last minute* mijn richtingaanwijzer naar rechts. Ineens zie ik in mijn spiegel dat de politie ook naar rechts gaat. [...] Totdat ik bij een straat kom waar de weg een fietspad wordt en de agent niet verder kon met de auto. Toen raakte ik hen pas kwijt. Ze bleven me gewoon achtervolgen. [...] Ik heb het echt vaak genoeg meegemaakt. Ook als je staande wordt gehouden, hoe je wordt behandeld. [...] Iedere keer als ik in aanraking kom met een politieagent, altijd zijn ze wat harder, niet per se fysiek agressiever maar in hun woorden zijn ze wat agressiever dan wanneer ik wit zou zijn. Daar ben ik van overtuigd.”

¹⁹ Definitie via <https://controlealtdelete.nl/etnisch-profileren>, geraadpleegd op 31-05-2018.

Karim is overtuigd van de ongelijke behandeling, omdat hij van zichzelf zegt zich redelijk ‘wit’ te gedragen en toch tegen problemen als etnisch profileren aanloopt. Beide scenario’s linken aan hetgeen Van Houtum en Bueno Lacy (2017) stellen over moslimjongeren die geassocieerd worden met criminaliteit. Informanten gaven aan dat etnisch profileren voornamelijk gebeurt door ‘witte’ politieagenten die hen vervolgens argwanend behandelen. De argwaan heeft veelal te maken met etnisch profileren, witte politieagenten zijn volgens informanten vaak bevooroordeeld en houden niet willekeurige mensen staande, waar Mythen et al. (2009) ook over schrijven. Yassin, werkzaam bij de politie, besprak etnisch profileren als volgt: “Etnisch profileren voor mij is *not done*. Er zijn mensen die zeggen dat je er hele grote boeven mee pakt. Dan denk ik [...] misschien klopt het wel, maar je pakt één boef en doet tachtig tot honderd mensen tekort. Daar doe ik dus meer mensen verdriet mee. Hen kwets ik, want als ik die [mensen] telkens aan de kant moet zetten, hoe ik hen bejegen en het gevoel dat ik ze meegeef... Dan moet je jezelf afvragen of dat het waard is. Voor mij is dat het niet waard”. Etnisch profileren is iets waar ook Mythen et al. (2009) over schrijven. Zij wijten dit aan de anti-terrorisme wetten die als vrijbrief functioneren om mensen aan te houden (Mythen et al. 2009, 736-739). De toegenomen speculatie rondom moslimjongeren na 9/11 heeft, aldus Mythen et al., een discours gecreëerd waarin moslims als risico of verdachten worden gezien (ibid., 740). Dit gebeurt ook in Nederland. Uit driekwart van de interviews bleek dat het etnisch profileren en de toegenomen speculatie rondom moslims als risico of verdachten ook zichtbaar is in Nederland. Soufian is van Bosnische komaf en vertelde over zijn gebrek aan ervaringen met etnisch profileren: “Ik zie er gewoon Europees uit. Mensen denken vaak dat ik Nederlands ben, maar dat ben ik niet”. Dit illustreert hoe huidskleur kan worden gekoppeld aan veiligheidsbeleving in Nederland. Daarnaast toont het aan hoe de toegenomen speculatie (Mythen et al. 2009) zich manifesteert in de Nederlandse samenleving. Uit de interviews blijkt dus dat moslims met een niet-Europees uiterlijk veel te maken hebben met etnisch profileren, terwijl moslims met een Europees uiterlijk daar minder tot geen ervaring mee hebben. De veronderstelde Nederlandse nationaliteit van Soufian is geen reden om hem staande te houden.

Colpani en Habed stellen dat “nationalistische gedachtegoeden zich vaak rond de thematiek van homofobie begeven” (2014, 76). Europa wordt daarin gezien als het toonbeeld van vrijheid en moderniteit. (ibid., 81). El-Tayeb werkt dit verder en kritischer uit. Zij stelt “dat Europa verdeeld is, voornamelijk doordat kernwaarden van ‘Europeesheid’ als racisme, (...) onder het tapijt worden geveegd. Europese minderheden functioneren dan als de lijm die Europa bijeenhoudt, juist door hen uit te sluiten” (El-Tayeb 2011, 159). El-Tayeb

beargumenteert dat, door minderheden zoals moslims en homoseksuelen uit te sluiten, hedendaagse en historische problematiek onbesproken blijft. Hamza stelt dit expliciet aan de kaak. Hij vertelde over geïnstitutionaliseerd racisme (Jones 2002; Fekete 2004) in Nederland en hoe hij dit ervaart als homoseksuele moslim: “Het zit in hele kleine alledaagse dingen. Dingen die ik in mijn omgeving zie, die ongelijkheid. (...) Het zit zo diep. Ik weet zeker dat witte mensen niet die intenties hebben, maar het is zo geïnstitutionaliseerd dat mensen zich er niet van bewust zijn dat ze anderen met bepaalde uitspraken schade aandoen en/of uitsluiten. Het is alledaags racisme en het zit veel dieper” [sic]. Ter illustratie gaf hij het volgende voorbeeld: “Ik was bezig een boek te vertalen vanuit het Engels naar het Nederlands, een boek over islam en homoseksualiteit. Ik zit te typen op mijn laptop en er komt een oudere man naast mij zitten. Hij kijkt vrijpostig naar mijn laptop. Er stonden Arabische letters en hij wilde grappig zijn en zei: “Hoe maak ik een bom...” [sic]. De man in het citaat impliceert dat Hamza, een moslim, per definitie een terrorist is. Dit illustreert geïnstitutionaliseerd racisme, omdat het laat zien dat men door middel van grappen een bepaald beeld van moslims hooghoudt. Het zit dusdanig diep geworteld in de Nederlandse samenleving dat het voor de meeste Nederlanders een ‘gewone’ grap is, terwijl men blind is geworden voor de racistische ondertoon ervan die informanten kwetst.

Eén van de vele gevolgen van geïnstitutionaliseerd racisme (Jones 2002; Fekete 2004) is het eerdergenoemde homonationalisme (Puar 2006). Deze paragraaf benoemt het concept in termen van de Nederlandse samenleving gebaseerd op de ervaring van informanten: hoe informanten merken dat hun homoseksualiteit geaccepteerd wordt, terwijl dit niet geldt voor hun moslimidentiteit. Informanten moeten veelal hun moslimidentiteit verdedigen tegenover de witte Nederlandse samenleving, terwijl over hun homoseksualiteit geen vragen worden gesteld. In het verlengde hiervan haalde Hamza de VVD campagne-slogan aan: “Normaal. Doen.” Hij vertelde hierover: “Net als met ‘Normaal. Doen’. Wat is ‘normaal’? Wil je normaal zijn, ben jij normaal, ben ik normaal, ben je abnormaal, ben ik abnormaal? Dat zijn meer die superieure westerse normen en waarden die ze zien en daarmee is het duidelijk dat ze neerkijken op mensen die anders zijn. (...) Normaal is dan voor hen de witte, hoogopgeleide man. Op het moment dat je daarvan afwijkt, ben je abnormaal en wordt er op je neergekeken” [sic]. Het gevoel van uitsluiting vanwege hun religie of het stigma op hun etniciteit, maakt dat veel informanten zich op bepaalde momenten onveilig voelen in de Nederlandse samenleving. Aydemir ondersteunt de woorden van de informanten en schrijft over “het Nederlandse homonationalisme als liberaal oriëntalisme. Nederland verwelkomt vluchtelingen van islamitische landen op basis

van hun geaardheid, maar verstoot Nederlandse moslimmigranten die al drie generaties in Nederland wonen” (2012, 191). Hij beargumenteert dat de veronderstelde seksualiteit van de ‘migrant’ hem of haar al westers, dus Nederlands, genoeg maakt, terwijl de moslimcultuur van de ‘migrant’ verzekert dat hij of zij nooit westers genoeg zal zijn (ibid., 192-193). Dit komt overeen met hetgeen Dino in een door hem gegeven interview met een journalist stelden: “Je queerness maakt je wit, totdat je moslimidentiteit naar boven komt, dan ben je weer zwart” (Samuels in De Groene Amsterdammer, 22-2-2018. Zie de bijlage). Voor informanten geldt dat zij zich veilig voelen als homoseksueel, maar als moslim een bedreiging voor de openbare orde voelen.

Naast de problematiek met betrekking tot de moslimidentiteit van de informanten in de openbare orde, vertelden informanten ook over hun uitingen van seksualiteit in het openbaar. Geen van de informanten zouden openbaarlijk affectie tonen. Furkan vertelde over zijn ervaringen met grote groepen: “Ik voel me eigenlijk heel veilig, tenzij dat ik op straat loop en ik een grote groep [jongeren] zie, [...]. Je hoort zoveel dingen op het nieuws, dan denk ik: ‘Goh, stel dat ze ons zomaar gaan aanspreken, uitvragen of aanvallen’”. Het intimiderende karakter van de grote groepen maakte dat de ervaren veiligheid van informanten beperkt werd. Daarnaast werd er ook gesproken over onbegrip tegenover homoseksualiteit, wat maakt dat zij zich onveilig voelen als zij zich openlijk uiten als homoseksueel. Karim: “Ik zal nooit hand-in-hand over straat lopen [...] Ik begrijp de mensen die zeggen dat [homoseksualiteit] niet mag of niet normaal is. Ik begrijp waar ze vandaan komen. Ik ben het niet met ze eens, maar ik begrijp ze volledig. Mijn hele familie bestaat uit dat soort mensen”.

Op het evenement ‘Blijf met je vingers van me af’ werd ook gesproken over openbare uitingen van homoseksualiteit. Er werd gesteld dat het vaak om (indirecte) intimidatie gaat in de openbare orde. Als gevolg hiervan en uit angst om aangevallen te worden, past men zijn gedrag aan (evenement op 21-2-2018), wat ondersteuning vindt in de werken van Dunn (2012) en Herek et. al (2010). Dit komt veelal doordat ze verhalen van anderen hebben gehoord, wat verwijst naar de *culture of fear* (Furedi 2007).

Slechts tien procent van alle gedupeerde doet aangifte bij de politie, aldus een spreker op datzelfde evenement (21-2-2018). Uit interviews bleek dat geen enkele informant zich veilig dan wel serieus genomen voelt bij de reguliere politie, iets waar ook Dunn (2012) over schrijft. Alle mannen gaven bang zijn voor onbegrip, terwijl de politie hen niet hoeft te begrijpen maar wel dient veilig of gerust te stellen. Zij vertelde zich wél veilig te voelen bij het politieorgaan Roze in Blauw. Yassin, politieagent en tevens werkzaam bij Roze in

Blauw, legde het als volgt uit: “We hebben verschillende netwerken binnen de politie. [...] Met zo’n netwerk willen we vechten voor de gelijkwaardigheid van de LHBT²⁰-gemeenschap, zowel intern als extern”. Zij zetten zich specifiek in voor LHBT-gerelateerde zaken en dragen positief bij aan de veiligheidsbeleving van alle informanten. Roze in Blauw bestaat voornamelijk uit (mannelijke en vrouwelijke) homoseksuele agenten of agenten die weten wat speelt binnen de homogemeenschap, wat voor veel informanten een doorslaggevende factor is om naar Roze in Blauw toe te stappen in plaats van naar de reguliere politie. Karim legde uit dat de open-mindedness en kennis van Roze-in-Blauw over de homogemeenschap voor hem een doorslaggevende factor is om naar de hen te stappen:

Al is het de meest basale functie die Roze in Blauw vervult voor de veiligheid van homoseksuelen: dat je naar iemand kunt toegaan bij de politie van wie je weet dat hij of zij je niet gaat beoordelen. (...) Je hebt dan iets naars meegemaakt en je wil dat gewoon in opperst vertrouwen kunnen vertellen. Dat kan wanneer je iemand hebt aan wie je veel basis aspecten niet hoeft uit te leggen. Veel hetero’s weten niet hoe het er aan toe gaat binnen de [homo]gemeenschap. Dat kun je dan overslaan. (...) Wat ik denk dat een reguliere agent vooral kan leren van een Roze-in-Blauwagent is open-mindedness [sic].

§5.2. “Oh, je bent moslim. Haat je dan ook homo’s?”

Bente (1830 wrd.)

Enkele maanden geleden werden posters, waarop twee zoenende mannen te zien zijn, beklad en afgeplakt en bushokjes werden vernield. Voor alle vrouwelijke informanten vergrootte dit hun gevoel van onveiligheid. Rana zei over de reclameposters: “Ik keek op en zag ineens die twee zoenende mannen. Ik werd helemaal blij (...). Toen deed ik mijn koptelefoon af (...) en hoorde ik achter me mensen erover praten, hoe vies dat was en wat de kinderen wel niet moesten denken”. Eindelijk wordt er aandacht besteed aan de zichtbaarheid van homoseksualiteit, maar omdat de reacties van anderen zó pijnlijk kunnen zijn, voelt het voor sommige informanten, zoals voor Rana, alsof het beter is om er niet zoveel aandacht op te vestigen: “Aan de ene kant ben ik blij dat ze zo’n poster maken, maar aan de andere kant denk ik, doe het niet, want dit soort dingen [de harde oordelen van anderen over homoseksualiteit] wil je niet horen”. Op deze manier hebben de reacties op de reclameposters ervoor gezorgd dat het gevoel van veiligheid van de informanten in het openbaar werd

²⁰ Lesbiënnes, homo’s, biseksuelen en transgenders.

beperkt. Alle vrouwelijke informanten hebben dan ook aangegeven zich niet veilig genoeg te voelen om openlijk homoseksuele intimiteit te tonen op straat. Zo vertelde Zahira: “Als ik hand in hand loop heb ik overal nog wel een beetje dat ik merk van: ‘Oké, ik voel me heel erg bekeken.’”. Om veiligheid te waarborgen moet volgens vrouwelijke informanten nog veel worden gedaan, maar nog meer worden gelaten: ‘(...) We liepen zo met een arm om elkaar heen en toen keken mensen ons heel vies aan. Nu doen we ook zulke dingen niet meer in het openbaar” zei Beyza. Rana gaf als voorbeeld: “Ik heb gehad dat ik met mijn vriendin in de trein zat. (...) We stapten uit, zij moest weg en gaf me een kus en er werden letterlijk flesjes naar ons gegooid. Op een gegeven moment dan denk je: ‘De volgende keer doe ik dat maar niet meer.’” [sic]. Dit illustreert de manier waarop homoseksuelen omgaan met incidenten vanuit de samenleving vanwege hun geaardheid volgens Herek et al. (2002): zij kunnen hun zelfvertrouwen met betrekking tot het uiten van hun seksualiteit verliezen en passen hun gedrag aan om de kans op een misdrijf te voorkomen.

Naast het ervaren van onveiligheid als gevolg van intimidatie vanwege hun seksualiteit, ervaren informanten ook uitsluiting vanwege hun etniciteit. Alle informanten hebben op een bepaald punt in hun leven te maken gehad met discriminatie en hebben nog altijd vaak te maken met vooroordelen en stereotyperingen: “Het eerste wat mensen soms zeggen als je vertelt dat je Marokkaans bent is: ‘Oh, je gaat toch niet mijn spullen stelen hè?’” vertelde Maryam. “Als ik een grote tas bij me heb, wordt me weleens gevraagd: ‘Hé, heb je een bom bij je?’” voegde ze daaraan toe. Zahira gaf als voorbeeld: “Ze vroeg waar ik vandaan kom, dus ik zei Pakistan en toen vroeg ze: ‘Oh, ben je dan ook moslim?’ (...) Daarna zei ze ook ineens van: ‘Het is wel heel erg allemaal van die aanslagen, hè.’ Daarmee bedoelde ze de aanslagen van IS”. Op deze manieren wordt ‘de moslim’ vaak direct in verband gebracht met IS. Onder het mom van ‘een grapje’ dragen veel opmerkingen, bewust danwel onbewust, bij aan dit vermeend verband. Op deze manier ontstaat bij informanten het gevoel dat de eigen etnische en/of religieuze identiteit achtergehouden moet worden om de rest van de etnische en/of religieuze gemeenschap te beschermen. Zo vertelde Maryam: “Ik moet heel erg nadenken over hoe ik ergens op reageer. Als ik zeg dat ik een grap niet leuk vind, dan zeggen mensen soms: ‘Oh, weer zo’n Marokkaan die niet tegen grapjes kan.’ Maar als ik niks zeg, krijg ik te horen: ‘Oh, jij bent wél een leuke Marokkaan.’ Ze beledigen daarmee eigenlijk de mensen die jij liefhebt, jouw bloed, jouw huidskleur, jouw alles. Dat is pijnlijk, maar je durft niks terug te zeggen”. Maryam reageert dus vaak niet op een grap om te voorkomen dat het stereotypische beeld van ‘de kleinzerige Marokkaan’ dat sommigen hebben, wordt bevestigd. Een vrouw op het evenement *Maruf Messages #3* gaf hiervan ook

een voorbeeld: “Mijn vader zei: ‘Je mag nooit geweld gebruiken. Vooral niet met dit uiterlijk [van een moslima], want dat is een slecht voor [onze reputatie ten opzichte van] de buitenwereld.’” (evenement op 09-3-2018). Met ‘dit uiterlijk’ doelt de vader van de vrouw op het dragen van een hoofddoek: iets dat gezien wordt als stereotypisch wat betreft het uiterlijk van ‘de moslima’. Omdat zij op deze manier het gevoel krijgen dat zij gezien worden als algemene vertegenwoordigers van ‘de moslimgemeenschap’, ontstaat de druk zich zoveel mogelijk conform de normen en waarden van de dominante samenleving te gedragen.

Voor dit onderzoek zijn zowel vrouwen met als vrouwen zonder hoofddoek gesproken. De vrouwen die geen hoofddoek dragen, zien er naar eigen zeggen voor anderen niet uit als het ‘stereotype moslim’ – hoe dat stereotype er dan ook precies uit zou moeten zien – en dat ze daardoor ook minder te maken hebben met discriminatie en etnische profilering. Ikram legde uit: “Ze accepteren [mijn vriendin] denk ik vooral omdat ze juist geen hoofddoek draagt en daarmee toch ‘anders is dan anderen’ zeg maar”. Zoals ook Mernissi (1987) beargumenteert is het dragen van een hoofddoek vanuit westers oogpunt het symbool van onderdrukking geworden. Alle informanten die een hoofddoek dragen of hebben gedragen, hebben ervaring met dit beeld. Zo vertelde Rana: “Een hoofddoek wordt meteen geassocieerd met onderdrukking”. Een sprekerster bij *Maruf Messages #3*²¹ zei daarnaast: “Je eigen keuzes worden automatisch een politiek statement. Je bepaalt je identiteit zelf niet meer: doe je je hoofddoek af dan ben je bevrijd, hou je hem op dan blijf je onderdrukt” (evenement op 09-3-2018). Deze quotes verduidelijken de manier waarop er een constante druk van westerse frames wordt ervaren en zijn een voorbeeld van wat Uitermark et al. (2014) schrijven over hoe het westerse idee van vrijheid en moderniteit samengevoegd wordt met anti-islamitische politieke standpunten. Beyza vertelde daarnaast: “Ik heb weleens gehad dat ik werd afgewezen door een werkgever, dat ze [de directie] me aanraadden beter ergens anders te gaan solliciteren. [Dat was] omdat daar een ander soort publiek zou komen die dit niet gewend is, een hoofddoek” [sic]. Dit is een schoolvoorbeeld van de manier waarop geïnstitutionaliseerd racisme (Fekete 2004) zich in de samenleving manifesteert: het zijn de gevolgen van het aangenomen neutraliteitsbeleid dat werkgevers een excuus biedt om moslims uit openbare functies te weren.

Deze islamofobe tendens kwam ook in de Nederlandse politiek tot uiting in aanloop naar de gemeenteraadsverkiezingen van 21 maart 2018. De Partij voor de Vrijheid verspreidde een campagnefilmpje van bijna drie minuten dat geheel gericht was tegen de

²¹ Over de specifieke uitsluiting van moslima’s of vrouwen die op moslima’s lijken.

islam. De reacties van informanten hierop waren uiteenlopend. Bij Beyza riep het filmpje flink wat emoties op: “Hij zaait zoveel haat bij mensen onderling en dat doet mij echt wat... Het maakt me niet onzeker over mezelf als moslim, maar meer kwaad en verdrietig. (...) Het is allemaal al zo moeilijk in de maatschappij, je moet je elke keer al bewijzen en dan nu dit”. Beyza bedoelde hiermee dat zij, vanwege haar etniciteit en het dragen van haar hoofddoek het gevoel heeft dat ze binnen de Nederlandse samenleving gestereotypeerd en gediscrimineerd wordt en extra haar best moet doen om gezien te worden als ‘Nederlandse’ burger in plaats van als ‘de moslima’. Dit verwijst naar wat Van Houtum en Bueno Lacy (2017) het gevoel van tweederangs burgerschap noemen. De negatieve toon met betrekking tot de islam in de Nederlandse politiek draagt bij aan de *culture of fear* (Furedi 2007), waarin angsten aangewakkerd worden door onder andere de berichtgeving van de media. Rana reageerde daarentegen behoorlijk cynisch: “Nu haalt hij [Geert Wilders] de ene kant van mij naar beneden door te zeggen: ‘islam is dodelijk’, maar tegelijkertijd ook de andere kant, want ‘we moeten de homo’s beschermen’. Hij wil me beschermen en hij wil me het land uit. Wat wil je nou?”. Rana verwijst daarmee naar het homonationalisme (Puar 2006): het concept waarachter ogenschijnlijke islamofoben zich, door zich geveinsd in te zetten voor de rechten van homoseksuelen, in de Nederlandse politiek verschuilen.

Wat betreft de invloed van overheidsinstanties rees ook de vraag of de tak Roze in Blauw binnen de politie (een overwegend witte instantie) voor een veiliger gevoel zou kunnen zorgen. Zo vertelde Ikram: “Je wil juist niet als uitzondering worden gezien, maar toch is dat wel heel vaak nodig. In hoeverre kan je erop vertrouwen dat degene die in die tak werkt, dat diegene daar achter staat? Hoe vaak ze ook zeggen: ‘Doe aangifte’, ja, en dan daarna? Ze doen er toch niks mee” [sic]. Rana dacht hier hetzelfde over: “Ik heb het idee dat het beste wat je kan doen [als je lastiggevallen wordt] gewoon is: gauw doorlopen en hopen dat je weer in de buurt van mensen komt. Dat is beter dan op de politie afstappen. Ik heb het gevoel dat je jezelf dan nog meer doelwit maakt, op de een of andere manier. Je hoort zoveel nare dingen tegenwoordig, dat ik ook niet zo heel veel vertrouwen heb in politie in het algemeen”. Het bestaan van deze aparte eenheid geeft hen het idee dat er meer aandacht wordt gevestigd op hen als ‘uitzonderlijke categorie’ en dat ze zichzelf hiermee juist in de schijnwerpers zetten; iets wat ze juist proberen te voorkomen. Daarnaast voelen veel vrouwen zich als zowel etnische als seksuele minderheid niet begrepen of serieus genomen door de politie. Het is dus erg belangrijk dat het vertrouwen in deze politie-eenheid groeit, omdat anders het gevoel kan ontstaan dat je als homoseksuele moslim opnieuw tussen wal en schip valt.

Over de manier waarop het gevoel van veiligheid verbeterd zou kunnen worden, waren alle informanten het eens: er moet meer kennis gecreëerd worden, zowel binnen de eigen gemeenschap als in de Nederlandse samenleving. Zahira geeft bijvoorbeeld zelf op scholen voorlichting over biculturele LHBTI-jongeren en Beyza probeert zoveel mogelijk de dialoog aan te gaan over homoseksualiteit en de islam: “Iedereen kan veranderen, alleen je moet er wel voor open staan”. Ze hoopt dan ook dat iedereen een voorbeeld zal nemen aan haar eigen buurman:

Pas toen wij daar kwamen wonen is [mijn buurman zijn] kijk op buitenlanders helemaal veranderd. Hij was er ook tegen dat wij daar kwamen wonen en hij zei: ‘Nee, ze komen er echt niet in, ik pik dat niet, niet wéér een Marokkaans gezin in onze straat.’ (...) We wonen er echt al sinds ik een baby was, maar sinds jaren kwam hij (...) met een bos bloemen naar mijn ouders toe en met allemaal lekkernijen. Hij zei: ‘Jullie hebben hele rustige kinderen en jullie groeten ons altijd als we in de tuin zitten, jullie brengen altijd lekkers en zijn altijd aardig tegen ons. Het spijt ons.’ (...) Altijd als hij ons ziet zegt hij: ‘Hé hallo!’ En hij past op ons huis als we op vakantie zijn. (...) Hij is *echt* helemaal veranderd.

Hoofdstuk 6. Conclusie en discussie

In dit kwalitatieve onderzoek, dat zowel complementair en comparatief van aard is, is gezocht naar een antwoord op de vraag: ‘Hoe ervaren homoseksuele moslims hun veiligheid met betrekking tot hun dubbele identiteit in de Nederlandse samenleving?’ Het doel van dit onderzoek was om inzicht te krijgen in hoe homoseksuele moslims hun veiligheid ervaren in de Nederlandse samenleving. De resultaten zijn voornamelijk gebaseerd op diepte-interviews met in totaal veertien informanten, waarvan negen mannen en vijf vrouwen. Aan de hand van de diepte-interviews zijn drie categorieën te onderscheiden die elk van invloed zijn op de ervaring van veiligheid van de participanten. Deze categorieën zijn: familie, de gemeenschappen (de homogemeenschap en moslingemeenschappen) en openbare orde. Daarbij is gekeken naar de verschillen en overeenkomsten van de ervaring van (on)veiligheid tussen mannen en vrouwen met betrekking tot deze categorieën.

Alle informanten, zowel mannen als vrouwen, hebben aangegeven dat familie één van de grootste invloeden is op de ervaren veiligheid. Dit heeft te maken met de processen van socialisatie: hoe men wordt opgevoed als man en als vrouw. Butler (1988) schrijft over van mannelijkheid en vrouwelijkheid als performatieve handelingen. Vrouwen internaliseren veel gedragsregels die zij vanuit hun familie meekrijgen, wat doorwerkt in de manier waarop zij zich gedragen in de samenleving: binnen de familie wordt nauwelijks over seksualiteit gesproken (Yip 2004), waardoor vrouwelijke informanten hun seksualiteit ook in het openbaar vaak niet uiten. Vrouwelijke informanten proberen hun veiligheid te waarborgen door soms bewust onzichtbaar te blijven, maar diezelfde onzichtbaarheid zorgt ervoor dat rolmodellen vrijwel ontbreken. De meerderheid van de mannelijke informanten heeft daarnaast aangegeven zich mannelijk te gedragen om te voorkomen dat zij als vrouwelijk gezien zouden worden. Concreet betekent dit dat zij zich niet openlijk uiten als homoseksueel of dat zij zich conform de ‘mannelijke norm’ gedragen, zodat men niet direct aan hen kan zien dat zij op mannen vallen. De meeste mannelijke informanten zijn uit de kast, maar conformeren hun gedragingen naar de ‘mannelijke norm’. Enkele mannen leiden een dubbelleven om hun geaardheid voor hun familie te verbergen, waar ook Yip (2004) over schrijft. Dit heeft een positief effect op hun ervaring van veiligheid, omdat zij het idee hebben op deze manier minder snel aangesproken of uitgehooard te worden. Er wordt namelijk veelal negatief gereageerd wanneer mannelijke informanten openlijk uit de kast komen bij hun familie. Van sommigen wordt gedacht dat ze ziek zijn en een pil nodig hebben, bij anderen hebben bepaalde familieleden het contact verbroken. In enkele gevallen wordt er positief gereageerd en accepteert de familie hun geaardheid. Dit levert een positieve bijdrage aan de ervaring van veiligheid, omdat zij worden geaccepteerd zoals ze zijn. Voor de meerderheid

van de vrouwelijke informanten geldt dat zij niet uit de kast durven komen bij hun familie. Vanwege de waarde die wordt gehecht aan gedragsregels, normen en waarden die vanuit de familie worden meegegeven (Mernissi 1987), zijn zij bang om verstoten te worden of gezien te worden als schande voor hun familie en in sommige gevallen zelfs voor fysiek geweld.

Het gevoel van afwijzing en het zijn van een schande overstijgt de kringen van het kerngezin. De meerderheid van de informanten, zowel mannen als vrouwen, heeft aangegeven zich niet volwaardig onderdeel van hun moslimgemeenschap te voelen. Enerzijds voelen zij zich *wel* onderdeel van hun moslimgemeenschap door de sociale cohesie die zij ervaren: iedereen zorgt voor elkaar, wat Karim illustreerde met zijn verhaal over de buschauffeur die voor hem om wilde rijden. Vrouwelijke informanten voelen zich daarnaast onderdeel van hun moslimgemeenschap vanwege de betrokkenheid van hun familie. Anderzijds voelen zij zich *geen* onderdeel, omdat volgens dominante discourses, zowel binnen moslimgemeenschappen als daarbuiten, wordt gedacht dat homoseksualiteit en het islamitische geloof onverenigbaar zijn (Kugle 2010). Dit zorgt ervoor dat mannen en vrouwen zich buitengesloten voelen van hun moslimgemeenschap en dat zij zich als homoseksueel binnen hun eigen gemeenschap dus niet altijd veilig voelen.

Naast de ervaring van (on)veiligheid binnen hun eigen moslimgemeenschap, voelen informanten zich ook niet altijd veilig binnen de Nederlandse (witte) homogemeenschap. Binnen de homogemeenschap ligt de nadruk veelal op etniciteit, zo is gebleken uit de interviews met de mannelijke informanten. Bijna alle mannelijke informanten gaven aan binnen de homogemeenschap enkel gezien te worden als ‘de moslim’ (Puar 2006; El-Tayeb 2012); een exotistisch ‘snoepje’. De seksualisering van hun moslimidentiteit wordt door veel mannelijke informanten als onprettig ervaren. Naast seksualisering hebben mannelijke informanten ook te maken met homonationalisme binnen de homogemeenschap (Puar 2006; Wekker 2016). In de homogemeenschap worden zij vaak gezien als moslim en niet als homo. Als gevolg hiervan ervaren mannelijke informanten een vorm van discriminatie op twee fronten: binnen hun moslimgemeenschap als homo en binnen de homogemeenschap als moslim. Voor Karim voelt dit alsof hij in een spagaat wordt geplaatst. Andere informanten hebben verteld dat hun veiligheid wordt beïnvloed doordat zij het gevoel hebben bij geen van beide gemeenschappen te horen. In tegenstelling tot het onderdeel zijn van hun moslimgemeenschap, hebben vrouwelijke informanten aangegeven dat zij zich niet of nauwelijks onderdeel voelen van de Nederlandse homogemeenschap, wat te maken heeft met het eerder genoemde socialisatieproces van de vrouw en de gedragsregels wat betreft de openbaring van haar seksualiteit. Desalniettemin heeft één vrouwelijke informant aangegeven

zich zo nu en dan zichtbaar in de homogemeenschap te bevinden, maar dat zij zich voor haar eigen veiligheid weer onherkenbaar maakt als homoseksueel als ze naar huis gaat.

De meerderheid van de informanten heeft aangegeven zich veelal gereduceerd te voelen tot slechts één van hun verschillende identiteiten: hun moslimidentiteit of hun homoseksuele identiteit. In de realiteit is hun identiteit rijker dan slechts twee of drie aspecten, maar kent identiteit veel verschillende lagen en aspecten. In relatie tot deze gevoelens hebben zij het concept intersectionaliteit (Crenshaw 1989) aangehaald en uitgelegd dat er in Nederland een gebrek is aan intersectioneel denken volgens de definitie van Collins (Collins in Paik 2017). Volgens alle informanten is het belangrijk alle aspecten van iemands identiteit te erkennen. Dit is dan ook iets dat zij bespreken met 'lotgenoten' en vrienden bij de verschillende organisaties: deze bespreekbaarheid voelt voor hen alsof ze in een warm bad stappen. Aan de hand hiervan kunnen zowel mannelijke als vrouwelijke informanten hun eigen identiteit beter definiëren en kunnen zij hun homoseksualiteit en moslimidentiteit verenigen. Om deze reden gebruiken de organisaties het concept *coming in* (Rosenberg 2017). Ze erkennen hiermee het intersectionele karakter van identiteit en moedigen individuen aan sterk te staan in hun bewustzijn. *Coming in* erkent dat seksuele expressie en zelfontdekking voor homoseksuele moslims erg complex kunnen zijn. Door de concepten *coming in* (Rosenberg 2017) en intersectionaliteit (Crenshaw 1989) als uitgangspunt te nemen, proberen alle informanten hun identiteit te herdefiniëren en weten zij hun religieuze en seksuele identiteit te verenigen en overstijgen daarmee het denken in binaire termen. Organisaties zijn op deze manier een veilige haven voor informanten, wat een positieve invloed op de ervaring van hun persoonlijke veiligheid heeft.

Buiten deze veilige haven geldt het westerse concept van *coming out* echter als norm en hebben informanten te maken met verschillende vormen van discriminatie, zowel op het gebied van seksualiteit als etniciteit. Alle informanten hebben aangegeven regelmatig te maken te hebben met etnisch profileren. De meerderheid van de mannelijke informanten heeft verteld regelmatig gecriminaliseerd te worden, wat Mythen et al. (2009) ook in hun artikel beschrijven. Slechts één mannelijke informant heeft gezegd hier geen ervaring mee te hebben en vermoedt dat dit komt door zijn Europese voorkomen. Uit dit onderzoek is gebleken dat voor mannen de niet-witte huidskleur een toonaangevende factor is in de ervaring van onveiligheid in de openbare orde, terwijl dit voor vrouwen het al dan niet dragen van een hoofddoek blijkt te zijn. De vrouwen die geen hoofddoek dragen, zouden er naar eigen zeggen voor anderen niet uitzien als het 'stereotype moslim', waardoor ze ook minder te maken hebben met discriminatie en etnisch profileren. Het dragen van een hoofddoek

vanuit westers oogpunt het symbool van onderdrukking geworden (Mernissi 1987). De vrouwelijke informanten die wel een hoofddoek dragen, hebben daardoor het gevoel gekregen dat zij gezien worden als ‘algemene vertegenwoordigers van de moslimgemeenschap’, waardoor de druk is ontstaan om zich zoveel mogelijk conform de normen en waarden van de dominante samenleving te gedragen.

De meerderheid van de informanten koppelt het gevoel van onveiligheid en etnisch profileren aan geïnstitutionaliseerd racisme (Jones 2002). Deze vorm van racisme zorgt ervoor dat informanten zich nog onveiliger voelen vanwege verschillende soorten discriminatie. De discriminatie waar vrijwel alle mannelijke informanten mee te maken hebben is dat zij soms worden gezien als ‘bedreiging’ wanneer zij (in het openbaar) bezig zijn met de Arabische taal. Daarnaast hebben de meeste mannen aangegeven vaak argwanend en hardhandiger behandeld te worden door de politie, een overwegend wit instituut. Het feit dat zij moslim zijn, wordt in de openbare orde gezien als een bedreiging voor de Nederlandse waarden en seksuele vrijheden (Mepschen et al. 2010). Waar de mannelijke informanten tegenaan lopen is dat zij het gevoel hebben dat de politie hen niet serieus neemt of niet hoort, vanwege het stigma rondom hun huidskleur en seksualiteit. De meeste mannen hebben verteld zich echter wel gehoord te voelen door het politieorgaan Roze in Blauw, dat zich gespecialiseerd inzet voor seksuele minderheden. De meerderheid van de vrouwen is hier wat sceptischer over: gezien worden als ‘speciaal’, als uitzondering, is precies wat zij niet willen. Daarnaast is er niet altijd genoeg vertrouwen in het werk en de inzet van de politie nadat er aangifte wordt gedaan: “Ze doen er toch niks mee” is een veelgehoorde uitspraak tijdens interviews. Desalniettemin is ook een groot deel van de informanten positief: het feit dat Roze in Blauw zich inzet voor seksuele minderheden is voor sommige informanten blijk van een bepaalde *open-mindedness*. Veel informanten vinden dat Roze in Blauw hierdoor toegankelijk is voor (biculturele) homoseksuelen: ze durven sneller aangifte te doen en hebben het gevoel dat ze begrepen worden. Om die reden draagt het politieorgaan Roze in Blauw op een positieve manier bij aan hun ervaring van veiligheid. Dit komt vooral doordat de Roze in Blauw agenten meer oog hebben voor diversiteit en zijn zich meer bewust van het concept intersectionaliteit (Crenshaw; Collins in Paik 2017).

Volgens de meeste informanten ontbreekt het in de Nederlandse samenleving aan intersectionaliteit (Crenshaw 1989; Collins in Paik 2017), waardoor zij zich als homoseksuele moslim niet veilig voelen. Zij hebben aangegeven op meerdere fronten te maken te hebben met uitsluiting en onveiligheid: zij worden door de Nederlandse samenleving vaak gezien als ‘de moslim’ en voelen zich daardoor nooit volledig erkend in hun alomvattende identiteit.

Mannelijke informanten hebben het gevoel binnen de (witte) Nederlandse homogemeenschap vaak gezien te worden als ‘niet homo genoeg’ vanwege hun religieuze identiteit en hun huidskleur. Voor vrouwen geldt dat zij vrijwel onzichtbaar zijn binnen de homogemeenschap, zowel vanwege hun opvoeding en socialisatieproces als vrouw als uit angst om gezien te worden door anderen waarvoor zij hun homoseksualiteit verborgen houden. Tot slot worden zowel mannen als vrouwen vanwege hun homoseksualiteit door hun eigen moslimgemeenschappen niet erkend als ‘goede’ moslim. Dit leidt ertoe dat informanten het gevoel hebben op meerdere fronten te worden uitgesloten, wat hen een onveilig gevoel geeft. Wat betreft de verschillende gemeenschappen vallen zij vaak tussen wal en schip: in de witte (homo)gemeenschap hebben zij te maken met islamofobie, terwijl zij in hun moslimgemeenschap vaak worden geconfronteerd met homofobie. Daarnaast ontstaat hierdoor het gevoel dat zij gereduceerd worden tot slecht deze twee identiteitscategorieën. Alle informanten ervaren dit als onprettig en proberen daarom voor elkaar een klankbord te zijn of zich te omringen met anderen wiens instelling wat meer *open-minded* en onbevooroordeeld is. Alle informanten hebben aangegeven dat er meer kennis moet worden gecreëerd en dat men meer moet openstaan voor verhalen van anderen om op die manier de positie en de veiligheid van biculturelen, homoseksuelen en biculturele homoseksuelen in de Nederlandse maatschappij te verbeteren. De Nederlandse samenleving moet loskomen van haar rigide denken in termen van identiteitsvorming en oog krijgen voor iedere burger, ook al hebben ze in eerste instantie weinig gemeen. De tolerantie en acceptatiegraad van religieuze en seksuele minderheden lijkt aan de hand van dit onderzoek dan ook een Nederlandse illusie.

Naar aanleiding van de verzamelde data en de conclusies die hieruit zijn geformuleerd, is een beter inzicht gecreëerd in de manieren waarop homoseksuele moslims hun veiligheid ervaren in de Nederlandse samenleving. Enerzijds is hiermee het onderzoeksdoel bereikt, anderzijds lenen deze data zich voor het doen van verder, verdiepend onderzoek.

Door te focussen op de ervaringen van zowel mannelijke als vrouwelijke homoseksuele moslims is met dit onderzoek geprobeerd de bestaande literatuur zoveel mogelijk aan te vullen. In de bestaande literatuur wordt vooral gefocust op het conflict tussen homonationalisme en moslims in de westerse context, maar aandacht voor de conflicterende positie waarin homoseksuele moslims zich binnen de samenleving bevinden ontbreekt doorgaans of is ontoereikend. Hierbij dient een kanttekening gemaakt te worden met

betrekking tot het concept intersectionaliteit (Crenshaw 1989; Collins in Paik 2017). In dit onderzoek wordt gesproken over homoseksuele moslims, wat impliceert dat individuen tot slecht deze twee categorieën worden gereduceerd. Het onderzoek is echter opgezet en volbracht met volledig bewustzijn van de veelzijdigheid van de identiteiten van informanten; identiteiten die de categorieën ‘homo’ en ‘moslim’ nadrukkelijk overstijgen.

In het Nederlandse veiligheidsdiscours ligt de focus voornamelijk op hoe de Nederlandse overheid haar ‘witte’ burgers kan beschermen. Dit onderzoek toont de keerzijde van het discours, waarmee duidelijk wordt hoe juist de islamitische bevolkingsgroepen, die vaak gezien worden als oorzaak van onveiligheid voor de witte burgers, zich onveilig voelen. Bovendien wordt er in de Nederlandse politiek veelal gefocust op het beschermen van (witte) homo’s tegen de intolerante islam: een visie waarin homoseksuele moslims niet worden erkend. Zowel het Nederlandse veiligheidsdiscours omtrent islamofobie en het veiligheidsdiscours rondom seksuele minderheden worden in dit onderzoek aan de kaak gesteld. Aan de hand van dit onderzoek kan er meer onderzoek gedaan worden naar de veiligheidsbeleving van etnische en seksuele minderheden in Nederland. Vanwege het korte tijdsbestek waarin dit onderzoek uitgevoerd diende te worden, is gekozen voor een duidelijke afbakening van de onderzoekspopulatie. Binnen dit onderzoek is niet specifiek gefocust op een stroming binnen de islam en zijn alleen homoseksuelen geïncorporeerd. Dit onderzoek leent zich daarom voor toekomstig onderzoek wat betreft thematieken als de diversiteit aan religieuze stromingen binnen de islam en de incorporatie van LHBTQ+²².

Door gebruik te maken van kwalitatieve onderzoeksmethoden kunnen de *lived experiences*²³ van informanten worden geïllustreerd, waarmee de autonomie en de kracht van de individuen wordt erkend. Daarnaast moet in het bijzonder meer aandacht worden besteed aan de positie van lesbische moslima’s binnen de Nederlandse samenleving. Zij zijn namelijk zowel op het gebied van etniciteit als seksualiteit en religie een minderheidsgroepering (Siraj 2014). Deze groep wordt daardoor vaak onterecht in een slachtofferpositie geplaatst, een positie die hun autonomie ondermijnt.

In dit onderzoek ligt de focus op de ervaring van veiligheid van homoseksuele moslims binnen de Nederlandse samenleving. Uit interviews blijkt echter dat ook andere prominente thema’s ontoereikend zijn onderzocht. Een mogelijke aanbeveling is dan ook om meer verdiepend onderzoek te doen naar de rol van overheidsorganen, met in het bijzonder de

²² (Lesbiënnes, homoseksuelen), biseksuelen, transseksuelen, queer en overige seksuele minderheden.

²³ Een weergave van iemands ervaringen en keuzes en de kennis die hij of zij heeft opgedaan met deze ervaringen en keuzes.

rol van de politie, wat betreft de positie van etnische en seksuele minderheden in Nederland. Wanneer daarnaast over het homonationalisme wordt gesproken, is het van belang niet alleen te focussen op de rol die rechts georiënteerde politieke partijen hierin spelen, maar ook te kijken naar hoe links georiënteerde politieke partijen het concept gebruiken en hieraan invulling geven.

Wat onderzoeksmethodologie betreft moet rekening gehouden worden met de relatieve geslotenheid van de onderzoekspopulatie om diverse redenen: hun verhalen kunnen alleen in uiterst vertrouwelijke sferen worden verteld, omdat dit anders negatieve gevolgen kan hebben voor hun veiligheid. Door deze beperkte veiligheidsgevoelens excluseren informanten zich enigszins van de samenleving. Er moet dan ook op voorhand goed en duidelijk contact gezocht worden met organisaties en/of individuen en het opbouwen van een goede vertrouwensband is van uitzonderlijk belang.

Bij het opbouwen van een goede vertrouwensband met onze informanten waren wij ons bewust van onze eigen witte huidskleur en onze eigen seksualiteit. In antropologisch onderzoek is de onderzoeker het meetinstrument en moet rekening gehouden worden met dergelijke factoren die de interpretatie van de data kunnen beïnvloeden. Ten behoeve van de interne validiteit²⁴ van het onderzoek zijn de woorden van de informanten zo min mogelijk geparafraseerd.

Naast interne validiteit is ook gekeken naar de mate van externe validiteit van dit onderzoek. Kwalitatief onderzoek is van nature erg context- en casus-afhankelijk. Dit onderzoek is gebaseerd op een specifieke casus en een kleine groep informanten, waardoor volledige externe validiteit niet haalbaar is. De nadruk ligt namelijk op het begrijpen en belichten van belangrijke gevallen in plaats van het generaliseren van bevindingen naar een volledige populatie (Patton in Boeije 2010, 180). Binnen de onderzoekspopulatie bestaan verschillende interpretaties over homoseksualiteit en zijn ervaringen van veiligheid per individu verschillend. Dit onderzoek is dan ook niet generaliseerbaar voor de gehele populatie.

²⁴ De mate waarin de conclusies van het onderzoek geldig zijn voor de onderzoekspopulatie.

Literatuurlijst

Aydemir, Murat. "Dutch Homonationalism and Intersectionality" in *"The Postcolonial Low Countries: Literature, Colonialism and Multiculturalism"* ed. Elleke Boehmer en Sarah De Mul, 187-202. New York: Lexington Books, (2012).

Brown, Gavin. Homonormativity: A metropolitan concept that denigrates "ordinary" gay lives. *Journal of homosexuality* 59, no. 7 (2012): 1065-1072.

Butler, Judith. "Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory." *Theatre journal* 40, no. 4 (1988): 519-531.

Colpani, Gianmaria en Habed, Adriano José. "In Europe It's Different: Homonationalism and Peripheral Desires for Europe" in *"LGBT Activism and the Making of Europe: A Rainbow Europe?"* ed. Phillip Ayoub en David Paternotte, 73-93. Basingstoke: Palgrave Macmillan, (2014).

Crenshaw, Kimberlé. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum* (1989): 139-167.

Dhawan, Nikita. "Homonationalism and state-phobia: The postcolonial predicament of queering modernities", *Queering Paradigms* (2016): 51-68.

Dunn, Peter. "Men as Victims: 'Victim' Identities, Gay Identities, and Masculinities", *Journal of Interpersonal Violence* 20, no. 10 (2012): 1-26.

El-Tayeb, Fatima. "European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe", *University of Minnesota Press* (2011): 121-213.

El-Tayeb, Fatima. "Gays who cannot properly be gay: Queer Muslims in the neoliberal European city", *European Journal of Women's Studies* 19, no. 1 (2012): 79-95.

Fassin, Éric. "National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and Politics of Immigration in Europe" *Public Culture* 20, no. 3 (2010): 507-529.

Fekete, Liz. Anti-Muslim racism and the European security state. *Race & Class*, 46, no.1 (2004): 3-29

Furedi, Frank. "The only thing we have to fear, is the 'culture of fear' itself" *Spiked* (2007): 1-11.

Habib, Samar. *Islam and Homosexuality, Volume 1* ABC-CLIO. (2010).

Herek, Gregory, Cogan, Jeanine en Gillis Roy. "Victim Experiences in Hate Crimes Based on Sexual Orientation" *Journal of Social Issues* 58, no. 2 (2002): 319-339.

Houtum van, Henk en Rodrigo Bueno Lacy. "The political extreme as the new normal: the cases of Brexit, the French state of emergency and Dutch Islamophobia." *Fennia* 195, no. 1 (2017): 85-101.

- Jivraj, Suhraiya en De Jong, Anisa. "The Dutch Homo-Emancipation Policy and its Silencing Effects on Queer Muslims" *Feminist Legal Studies* 19 (2011): 143-158.
- Jones, Camara P. Confronting institutionalized racism. *Phylon* 50, no. 1/2 (2002): 7-22.
- Kottak, Conrad. *Anthropology: Appreciating human diversity*. McGraw-Hill Higher Education. (2014).
- Kugle, Scott Alan. "Homosexuality in Islam: Critical Reflections on Gay, Lesbian and Transgender Muslims" Oxford: Oneworld Publications. (2010).
- Lindsey, L. L. *Gender roles: A sociological perspective*. Routledge. (2015).
- Mepschen, Paul, Duyvendak Jan-Willen en Tonkens Evelien. "Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands" *Sociology* 44, no. 5 (2010): 962-979.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the veil: Male-female dynamics in modern Muslim society*. 423. Indiana University Press. (1987).
- Ministerie van Onderwijs, Wetenschap en Cultuur. "Gewoon Homo Zijn: Lesbisch- en Homo-emancipatiebeleid 2008-2011", (2007).
- Mythen, Gabe, Walklate, Sandra en Khan, Fatima. "I'm a Muslim but not a terrorist: victimization, risky identities and the performance of safety" *British Journal of Criminology* 49 (2009): 736-754.
- Paik, Leslie. "Critical perspectives on intersectionality and criminology: Introduction" *Theoretical Criminology* 21, no. 1(2017): 4-10
- Penninx, R. "Dutch immigrant policies before and after the Van Gogh murder." *Journal of International Migration and Integration/Revue de l'integration et de la migration internationale* 7, no. 2 (2006): 241-254.
- Puar, Jasbir. "Mapping US Homonormatives" *Gender, Place & Culture* 13, no. 1 (2006): 67-88.
- Puar, Jasbir. "Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times" *Duke University Press*. (2007).
- Puar, Jasbir. "Rethinking Homonationalism" *International Journal Middle East Studies* 45 (2013): 336-339.
- Rahman, Momin. Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities. *Sociology* 44, no. 5 (2010): 944-961.
- Rosenberg, Shoshana. Coming In: Queer Narratives of Sexual Self-Discovery. *Journal of homosexuality* (2017): 1-29.

Sabsay, Leticia. The emergence of the other sexual citizen: orientalism and the modernisation of sexuality. *Citizenship studies* 16, no. 5-6 (2012): 605-623.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage. (1979).

Said, Edward W. Orientalism reconsidered. *Cultural Critique*, no. 1 (1985): 89-107.

Siraj, Asifa. Isolated, invisible, and in the closet: The life story of a Scottish Muslim lesbian. *Journal of Lesbian Studies*, 15, no. 1 (2011): 99-121.

Siraj, Asifa. "I Don't Want to Taint the Name of Islam: The Influence of Religion on the Lives of Muslim Lesbians". *Journal of Lesbian Studies* (2012): 449-467.

Siraj, Asifa. H11: Islam, Homosexuality and Gay Muslims. In *Queering religion, religious queers* 2014: 556-601.

Sivanandan, Ambalavaner. Poverty is the new black. *Race & Class*, 43, no. 2 (2001): 1-5.

Seidman, Steven. "From Identity to Queer Politics: Shifts in Normative Heterosexuality and the Meaning of Citizenship" *Citizenship Studies* 5, no. 3 (2001): 321-328.

Shannahan, Dervla Sara. "Sexual ethics, marriage, and sexual autonomy: the landscapes for Muslimat and lesbian, gay, bisexual and transgendered Muslims" *Cont Islam* 3 (2009): 59-78.

Uitermark, J., Mepschen, P., & Duyvendak, J. W. "Populism, Sexual Politics, and the Exclusion of Muslims in the Netherlands." In *European States and their Muslim Citizens*, edited by C. Bertossi, J. W. Duyvendak, & M. Krook J. R. Bowen, Cambridge: Cambridge University Press. (2014): 235-255.

Van der Veer, P. "Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the politics of tolerance in the Netherlands." *Public Culture* 18, no. 1 (2006): 111-124.

Wekker, Gloria. "*White Innocence: paradoxes of colonialism and race*" Londen: Duke University Press. (2016).

Yildiz, Armanc. "Turkish, Dutch, gay and proud: Mapping out the contours of agency in homonationalist times." *Sexualities* 20, no. 5-6 (2017): 699-714.

Yip, Andrew K.T. Negotiating Space with Family and Kin in Identity Construction: The Narratives of British Non-Heterosexual Muslims. *The Sociological Review* 52, no. 3 (2004): 336-350.

Yuval-Davis, Nira. "Intersectionality and Feminist Politics" *European Journal of Women's Studies* 13, no. 3 (2006): 193-209.

Zanghellini, Aleardo. "Are Gay Rights Islamophobic?: A Critique of Some Uses of the Concept of Homonationalism in Activism and Academia" *Social & Legal Studies* 21, no. 3 (2012): 357-374.

Bijlage

Artikel Dounia Jari & Dino Suhonic in De Groene Amsterdammer

‘Als zelf-bevrijde queer moslim ben je een mooie exotische fantasie tot je kritiek op het Westen uit’

Mounir Samuel blogt de komende tijd over kritische denkers, recalcitrante rebellen en gepassioneerde gelovigen die de islam van binnenuit proberen te hervormen. In aflevering 6: Dino Suhonic (33) en Dounia Jari (31), activisten van Stichting Maruf.

22 februari 2018

Ze zijn een geolied stel, de Bosnisch-Nederlandse Dino Suhonic (33) en Marokkaans-Nederlandse Dounia Jari (31). Goedlachs. Assertief. Snel. Vloeiend elkaars zinnen afmakend.

Begin december vierde Stichting Maruf haar vijfjarig lustrum. De organisatie noemt zichzelf ‘het internationale platform voor queer moslims’. Met een breed scala van lokale evenementen, trainingen en internationale activiteiten timmert de organisatie gestaag aan de weg. De organisatie vormt een vitale life-line voor veel (jonge) LHBTIQ’ers van islamitische afkomst. Ondertussen groeit echter ook de erkenning van buitenaf. Zo won de organisatie afgelopen week het Roze Lieverdje 2018, een prijs voor een persoon of organisatie die zich bijzonder heeft ingezet voor de emancipatie van LHBTIQ’ers in Amsterdam.

Hoe het duo terugkijkt op vijf jaar bouwen aan een platform voor en door queer moslims? Jari: ‘Toevallig bladerde ik eerder vandaag door de jaarboeken. Dat helpt altijd heel erg om inzichtelijk te maken wat je als organisatie al hebt gedaan en bereikt en hoe vooruit te kijken. Wat voor mij opvalt zijn de hoeveelheid activiteiten die we hebben gedaan en de uitbreiding van de zichtbaarheid van de gemeenschap. Aan activiteiten staat voor ons stipt op één de intensieve training ter versterking van het bewustzijn van queer moslims – QMEP of queer muslim empowerment program genaamd – omdat we daarin echt naar de kern gaan van het versterken van de doelgroep. In de afgelopen vijf jaar doorliepen zo’n negentig Nederlandse queer moslims dit programma.’

Toevallig ken ik een groot aantal van de deelnemers. Om in een veilige setting voor het eerst bewust uit te komen voor de eigen geaardheid en/of gender-oriëntatie, openlijk vragen te kunnen stellen bij bepaalde culturele en religieuze opvattingen over homoseksualiteit en LHBTIQ’ers uit eigen kring te ontmoeten is voor velen niet alleen ongekend belangrijk, maar ook vormend en zelfs levens veranderend. Veel jongeren vertelden mij emotioneel hoe het voor hen was voor het eerst mede-queer moslims te ontmoeten en eindelijk iets te voelen van begrip en (h)erkenning.

Jari: ‘Alles wat buiten QMEP erbij komt kijken is ook belangrijk, zoals de internationale conferenties, de queer iftars tijdens de ramadan of het deelnemen aan debatten en het zelf organiseren daarvan (sinds kort organiseert Maruf een maandelijks debat op de scheidslijn van gender, geaardheid, religie, kleur en maatschappelijke vraagstukken – ns). Vergroting van de zichtbaarheid van de organisatie is heel belangrijk omdat de doelgroep ons daardoor beter kan vinden. We weten allemaal als geen ander hoe moeilijk het is om een goede plek te vinden waar je jezelf kunt zijn, waar je kunt werken aan je identiteit en persoonlijke ontwikkeling. Tegelijk is die doelgroep voor ons ook weer een inspiratiebron omdat we zo weten welk narratief we naar de media over moeten brengen. Daarbij helpen ze ons heel erg bij onszelf te blijven en ons eigen verhaal niet te vergeten. Als je persoonlijke ontwikkeling dusdanig positief is vergeet je hoe de struggles waren. We hebben relaties. Wonen

samen. Hebben een fijn team. Goede banen. Natuurlijk, soms gaat het minder, maar je vergeet toch al snel die keiharde struggle aan het begin, toen je dacht dat je de enige was, niemand kende zoals jij, met niemand kon praten. En als je dan aan iemand vertelde hoe het zat, je net die hulpverlener ontmoette die zei: “Ah joh, vertel het gewoon aan je ouders, het komt wel goed, als je maar gelukkig bent.” Dat laatste is een grote misvatting trouwens.’

Hollanders lijken het maar niet te begrijpen, de extreme identiteitscrisis en strijd van jonge queer moslims die zich zowel binnen als buiten de gemeenschap niet erkend voelen of in staat zichzelf te zijn. En moslim én homoseksueel lijkt zowel voor veel moslims als niet-moslims een contradictio in terminis. De verwikkeling van religie, cultuur, familiewaarden en etnische identiteit maakt het erg moeilijk voor jonge moslims om voor zichzelf te kiezen zonder een groot deel van hun persoonlijkheid op te geven.

Suhonic: ‘Alles wat al een beetje ten oosten van Duitsland ligt heeft een fascinatie met gemeenschapszin. In Rusland had je het communisme. In Japan is de hoogste waarde het opgeven van jezelf voor de samenleving en het land. In de culturen waar de islam een dominante rol speelt zit diezelfde hang naar het collectieve, maar dan nog met een dimensie die niet tastbaar of zichtbaar is wat de zaak heel moeilijk maakt. Dat zien we dus ook bij onze jongeren die zeggen: “Ja, ik kan wel voor mezelf kiezen maar is Allah wel tevreden met mij?” Naast de cultuur, familie, vrienden en omgeving is het ook belangrijk om in te zien hoe belangrijk dit fundament voor velen is – hoe zichtbaar of onzichtbaar ook en hoe raar dit ook klinkt in de westerse oren.

Daarom is het ook zo makkelijk om te zeggen: “Ah neem afstand van je familie, neem afstand van je geloof, neem afstand van je God.” Wat blijft er dan nog over? Natuurlijk zijn sommigen sterk genoeg om dit te doen. Ik dacht zelf ook dat ik totaal met alles moest breken. Dat ik dat wilde, kon en moest. Maar halverwege brak ik omdat ik dacht, wacht eens even, wat heb ik nog? Wat is er nog over van mij? Je kunt je geschiedenis en je wortels niet vergeten omdat ze je vormen tot wie je nu bent. Het was bijna onnatuurlijk wat ik deed. Ik bleef in een gewichtloze situatie hangen. Hing in de lucht zonder zwaartekracht, m’n fundament was weg. Je moet altijd je identiteit met iets vullen, dat gat dat door het uitwissen van identiteiten wordt veroorzaakt kan niet leeg blijven. Ik wil niet hoeven uitleggen waarom mijn islamitische wortels een belangrijk fundament voor mij vormen of moeten toelichten wat dat voor mij betekent. Ik geloof niet in een volledig root-less bestaan. Als mensen het wel kunnen, prachtig. Maar ik zie vaak in de LHBTIQ-gemeenschap in brede zin als gevolg van die ontworteling dat individuen niet helemaal happy zijn. Ja ze hebben een huis, een relatie, maar aan het eind van de dag zijn ze leeg.’

Wat de directeur en lange tijd het enige publieke gezicht van de stichting in de afgelopen vijf jaar het meest had onderschat? ‘De kracht van de éénling’, antwoordt Suhonic resoluut. ‘Ik dacht altijd dat je als collectief moest optreden, de straat op moest gaan, alle tv-shows langs moest gaan wilde je bereik hebben. Maar de grondige, soms trage, verandering gaat al vanzelf als je één sterk individu hebt, laat staan twee, drie, vier of meerdere of zoals wij nu al tientallen die we bereikt hebben en de nodige verandering hebben meegemaakt. Wat ik ook fijn vind en wat vijf jaar geleden echt onmogelijk was om te bespreken is het vraagstuk van zichtbaarheid of niet. De weerstand tegenover het niet publiekelijk zichtbaar of uit de kast zijn was enorm. Mensen zeiden: “Hoe willen jullie dan iets veranderen?” Nu zijn er steeds meer organisaties die het concept overnemen van niet coming-out maar coming-in. Je hoeft niet zichtbaar te zijn als je maar zelf sterk staat in je bewustzijn.’

Het niet focussen op uit de kast komen ligt aan de basis van de aanpak van Stichting Maruf. Anders dan COC en de meeste andere roze organisaties werkt Maruf niet toe naar dat westerse ideaal van ‘uit de kast komen’. Problematisch? Uit eigen ervaring en observatie weet ik hoe schadelijk een dubbelleven is en hoe funest voor een duurzame gezonde relatie. Ik raakte mijn beide islamitische partners (en grote liefde) kwijt aan hun onvermogen vrijuit voor de liefde te kiezen. Anderzijds onderstreep en erken ik de noodzaak van een veilig proces, de noodzaak van volledige zelf-acceptatie en het creëren van een sterk vangnet, alvorens welke breuk of radicale stap ook. Feit is dat er geen standaard draaiboek bestaat voor een juist uit-de-kast-kom-proces en dat persoonlijke verhalen en situaties vaak sterk uiteenlopen.

Jari verscheen jarenlang bewust niet in de media. Hoewel een graag geziene gast in het debat, is dit haar publieke interviewdebuut. Achter de schermen was ze betrokken bij de oprichting van Maruf en speelt de voorzitter een belangrijke sleutelrol, maar omdat ze niet volledig uit de kast was (of is) en de reactie op een islamitische Marokkaans-Nederlandse queer andere vormen aanneemt dan die op iemand als Dino, besloten ze beiden dat omwille van haar veiligheid Suhonic het woord zou voeren. Nu is ze klaar voor de stap naar buiten. Bijzonder, afgezien van de Marokkaans-Nederlandse agente Souad Boumedien is ze de nieuwste (en wellicht enige) zichtbare Marokkaans-Nederlandse vrouwelijke queer in het land.

Jari: ‘Ik vind de vergelijking wie het nu moeilijker heeft, een man of vrouw als ik, altijd problematisch omdat je het verhaal van de ander niet kent. Maar in algemene zin wordt van een vrouw eerder verwacht dat ze trouwt, ze heeft van jongs af aan minder bewegingsvrijheid, je mag blij zijn als je met je vriendinnetjes naar de stad mag als je tiener bent, je mag blij zijn als je op jezelf mag wonen als je gaat studeren (een unicum). Mannen hebben meer bewegingsvrijheid, kunnen een huwelijk langer rekken, bemoeienis van de ouders meer afstoten. En dan spreek ik nu nog puur vanuit het oog van de gemeenschap, niet eens de samenleving in brede zin. Zo is er de socialisatie als vrouw: hang niet de vuile was buiten, lach niet te hard, heb niet te veel vriendjes, kleeft je kuis. Ook al ben je het daar niet mee eens, je internaliseert het wel, dat zorgt ervoor dat het voor veel vrouwen moeilijker is om publiekelijk naar buiten te treden. Je moet veel meer van je af gooien dan een man en nog zul je nooit helemaal die geïnternaliseerde waarden en normen van je af kunnen schudden. Het werkt door in alles, in hoe je je presenteert, hoe je je voelt in een bepaalde omgeving of hoe gevoelig je bent voor het oog van de ander.’

Suhonic: ‘Eén ding is uit de kast komen als niet-hetero. Maar het tweede is om daar nog eens over te praten. Je moet op dingen ingaan waar je normaal in een privé-setting al niet makkelijk over zou praten. Je seksualiteit wordt opeens het centrum van alle aandacht en je zijn. Moet je bedenken, ik word overal gereduceerd tot mijn queer-zijn en moslim-identiteit. Dat vind ik heel benauwend. Ik ben veel meer dan dat, ik kan veel meer zeggen dan dit, maar de media willen je tot één identiteit of conflict terugbrengen. Daarin lijken media vrouwen een stuk minder interessant te vinden. Zeker wanneer ze niet in het beeld van de onderdrukte moslima of het slachtoffer vallen. Arabische bruine exotische homojongens met wasbordjes, dat vinden we sexy en interessant.’

Het ultieme voorbeeld van dat laatste? De Turkse en Marokkaanse boot – de laatste deed in verschillende vormen aan drie Amsterdamse canal prides mee. ‘Kijk, als de eigen gemeenschap dit zo wilt is dat natuurlijk prima, maar is de Marokkaanse boot nu echt de ultieme vorm van bevrijding?’ vraagt Suhonic zich niet voor het eerst hardop af. Hij schreef vier jaar geleden in de Volkskrant een kritisch opiniestuk over het fenomeen. Hij vervolgt: ‘Wat ik over mee heen kreeg... je wil het niet weten. Maar die hele boot is een perfect voorbeeld van hoe een queer moslim eruit zou moeten zien:

hij is uit de kast, hij is bevrijd van de islamitische cultuur, hij is onderdeel en opgenomen in de LHBTIQ-gemeenschap, hij is lekker, hij is mooi, hij is afgetraind, hij draagt een roze djellaba, hij buikdanst, hij weerspiegelt de dromen van duizend-en-één-nacht. De Turkse boot was overigens helemaal te zot voor woorden’ – Jari begint ondertussen hard te lachen – ‘een roze versie van Ottomaanse kleding, opgeplakte snorren en een fez op het hoofd. Extreem oriëntalistisch. Echt, Edward Said zou zich omdraaien in z’n graf.’

In de huidige gepolitiseerde tijdgeest worden homorechten van allerlei kanten gekaapt voor politiek gewin. Dit stelt veel biculturele (moslim-) LHBTIQ’ers voor onmogelijke keuzes. Stichting Maruf durft zich duidelijk uit te spreken in grote prangende vraagstukken en formuleert een heldere reactie op populistische politici die in naam van homorechten de islam bestempelen als een wrede ideologie en daarmee het bestaan van queer moslims niet alleen ontkennen (en onmogelijk maken) maar ook bijdragen aan de tweedeling binnen de islamitische gemeenschap.

Suhonic: ‘In de afgelopen jaren hebben we op een heel activistische manier academische concepten als homo-nationalisme naar de dagelijkse praktijk weten te vertalen. Homo-nationalisme is een systeem waarin het Westen zichzelf bijzonder exceptioneel en superieur acht omdat hier in de afgelopen decennia homorechten snel ontwikkeld zijn. Het idee ontstaat al snel dat dit altijd al zo was en homorechten dus inherent horen bij de Nederlandse of westerse nationaliteit(en). Iedereen die LHBTIQ-rechten niet accepteert, of anders ziet, is dus niet westers en daarmee ook niet welkom. Kijk maar naar politici die zeggen: “Kijk, moslims hebben moeite met homoseksualiteit, hun identiteit en denken staat haaks op onze samenleving.” Overigens leven we ondertussen in een tijd van post-homonationalisme waarin zelfs linkse partijen die concepten overnemen. Dat zie je in het onbewuste idee van “o we moeten moslimhomo’s helpen want dan kunnen ze mooi de dialoog voeren in de eigen gemeenschap zodat ze allemaal mee kunnen in onze westerse ontwikkeling”. Als zogeheten zelf-bevrijde queer moslim zit je eigenlijk bij voorbaat vast in al deze frames. Je bent een mooie exotische fantasie tot je kritiek op het Westen uit of bepaalde zaken in de samenleving aan de kaak stelt. Je queerness maakt je wit, tot het moment dat je moslim-identiteit naar voren komt dan ben je opeens weer zwart.’

Jari knikt driftig en vult aan: ‘Ons discours is door de jaren heen heel vaak bijgesteld. We moeten onze kennis en diensten steeds vaker inzetten om islamfobie tegen te gaan. Dan heb ik het over participeren in panelgesprekken, maar ook het corrigeren van het beeld onder moslimjongeren zelf dat de westerse maatstaf van de coming-out de enige heilige waarheid is of er diep van overtuigd zijn dat islam en homoseksualiteit niet samengaan terwijl wij theologische inzichten vanuit allerlei hoeken presenteren die islam en homoseksualiteit wel aan elkaar weten te verbinden. Sommigen komen echt om te horen dat het niet kan en dat het fout zit.’

Suhonic: ‘We hebben meer kennis in huis dan de gemiddelde imam over dit onderwerp. Wij hebben planken vol boeken staan, zoveel mensen gesproken, theologen, imams, wetenschappers en daaruit een methode ontwikkeld die verschillende inzichten en interpretaties aan elkaar verbindt. Voor de meeste imams is homoseksualiteit gewoon verboden en klaar. Ze wijden in het algemeen geen enkele studie aan dit onderwerp. En al halen we imams die wel kennis van zaken hebben vanuit de hele wereld hierheen, dan blijft de mainstream imam zeggen: “Ja, maar zijn uitspraak getuigt niet van het denken van de meerderheid”’, zegt Suhonic gefrustreerd. ‘Ja, wat wil je dan? Wil je de uitspraken van Al-Azhar of Qatar hebben? Jakarta of Riyadh? Wil je Teheran of Ankara hebben? Waar stopt de zoektocht? Er bestaat een hardnekkige illusie dat de moslimgemeenschap één geheel is, de utopie van de oemmah (geloofsgemeenschap), waarin we allemaal één moeten zijn en hetzelfde moeten denken

en vinden. En het grappige is dat queer moslims dat denken zo reproduceren. Ze zijn heel erg ingesteld van “o we moeten dit en dat met z’n allen”. Nee, we hoeven niet met elkaar altijd en overal met één stem te spreken en hetzelfde te vinden. We komen niet uit dezelfde landen, uit dezelfde culturen, hebben andere familiesituaties, we hebben niet dezelfde achtergronden.’

‘Zonder in een hele theologische exegese te vervallen,’ vraag ik. ‘Voor al die moslims die echt niet begrijpen hoe homoseksualiteit en islam samen zouden kunnen gaan, wat is jullie belangrijkste uitgangspunt?’

Suhonic zucht hoorbaar en begint dan: ‘Wat is de belangrijkste kernwaarde waar iedere moslim het mee eens kan zijn? Menselijke waardigheid. Ons theologische denken is gebaseerd op de JEFTA-methode: justice, equality, freedom, tolerance and acceptance. Al deze vijf principes zijn koranische principes. Als wij deze waarden als moslingemeenschap in een interne, van de buitenwereld gevrijwaarde, dialoog rechtekken zouden we zoveel verder zijn. Natuurlijk is het heel pijnlijk om te zien dat de criminalisering van homoseksualiteit in islamitische landen groeit en de reactie van conservatieve krachten steeds heviger wordt, maar dat is wel het bewijs dat er beweging is, dat er iets gebeurt. In Nederland begon de homo-acceptatie niet na de Tweede Wereldoorlog, het begon in de achttiende eeuw met supergrote homovervolging die bijna een hele eeuw duurde. We zullen een tijd onveiliger zijn, dit is een boemerang, maar uiteindelijk komt de doorbraak.’

‘Maar we zullen ook een weerslag zien in de Nederlandse samenleving’, vult Jari aan. ‘Nu steeds meer queer moslims niet langer hun religie verwerpen, maar bewust op zoek gaan naar hun moslim-identiteit. Wat dat betreft wordt het een heel spannende tijd.’