

‘Being Suspect’

Hoe noties van (on)veiligheid tot uitdrukking komen in de ervaringen en handelingen van moslims en Joden in Amsterdam



Afbeelding 1. Deze imam en rabbijn doorbreken de beeldvorming die moslims en joden over elkaar hebben gecreëerd. 17 augustus 2018. De Volkskrant.

Danique Leenstra & Kirsten Sminck

Bachelorproject 2020-2021

<i>Danique Leenstra</i>	<i>6226264</i>	<i>d.f.leenstra@students.uu.nl</i>
<i>Kirsten Sminck</i>	<i>6256082</i>	<i>k.m.sminck@students.uu.nl</i>
<i>Begeleider</i>	<i>Hans de Kruijf</i>	
<i>Datum</i>	<i>11 juni 2021</i>	
<i>Woordenaantal</i>	<i>21.422</i>	



Utrecht University

“What one does to enhance one’s own security causes reactions that, in the end, can make one less secure.”

- B. R. Posen, 1993

Inhoudsopgave

Voorwoord	5
Inleiding	6
Hoofdstuk 1 - Theoretisch kader	10
1.1 De antropologie van veiligheid	10
1.2 Veiligheid en minderheden	12
1.3 <i>Suspect communities</i> en <i>religious suspect communities</i>	15
1.4 Veiligheid en <i>religious suspect communities</i>	18
Hoofdstuk 2 - Context	21
2.1 De islamitische gemeenschap	21
2.2 Moslims als <i>suspect community</i>	22
2.3 De Joodse gemeenschap	23
2.4 Joden als <i>suspect community</i>	24
Hoofdstuk 3 - Empirie: De islamitische gemeenschap	26
3.1 Veiligheid op straat	26
3.2 Veiligheid in en rond de moskee	27
3.3 Veilig, maar ook gewenst?	30
3.4 Moslims: een <i>suspect community</i> door vele aspecten	35
Hoofdstuk 4 - Empirie: De Joodse gemeenschap	40
4.1 Een beveiligde gemeenschap, een veilige gemeenschap?	40
4.2 De Israëliische zondebok: twee vormen van antisemitisme	43
4.3 “ <i>Joden worden enkel herdacht</i> ”: De Joodse identiteit in de Nederlandse samenleving	46
4.4 Joods (in)activisme	50
4.5 Conclusie	53
Hoofdstuk 5 - Conclusie	55
Literatuurlijst	62

Voorwoord

Het afgelopen anderhalf jaar heeft veel gevraagd van de mens. Door de coronapandemie bestond het leven van velen uit thuiszitten en online meetings bijwonen. Zo ook voor de afstuderende antropologiestudent, die anders ergens op de wereld zijn/haar onderzoek op een onbekende plek had kunnen uitvoeren. Helaas bleken er ten tijde van veldwerk, februari tot en met april 2020, dusdanig veel besmettingen te zijn dat in Nederland zelfs een lockdown van kracht was. Niet alleen werd daarmee nog meer een beroep gedaan op de veerkracht van de student, ook van eventuele participanten werd er meer gevraagd. We hadden verwacht dat de bereidheid van participanten om online geïnterviewd te worden in een tijd waar dagen vooral uit online meetings bestaan, niet groot zou zijn. Toch zijn er in totaal 31 participanten geweest die bereid waren hun tijd voor ons vrij te maken om geïnterviewd te worden. Daarnaast zijn we ons ervan bewust dat het onderwerp van dit onderzoek gevoelig kan zijn: praten over ervaringen van veiligheid, of beter gezegd de ervaringen van onveiligheid, is niet altijd even prettig. We kunnen daarom niet anders zeggen dan dat we al onze participanten enorm dankbaar zijn dat ze ons in deze roerige tijd te woord wilden staan en bereid waren zich kwetsbaar op te stellen. Zonder hen was dit onderzoek niet mogelijk geweest.

Verder willen we graag onze medestudenten Amber van Veen en Lieven Scheepers bedanken voor hun constructieve peerfeedback ten tijde van het opzetten van dit onderzoek. In het bijzonder willen we onze scriptiebegeleider Hans de Kruijf bedanken, die ons in het gehele proces van negen maanden heeft bijgestaan met behulp van solide feedback en flexibiliteit. Met ook humor hier en daar heeft hij geholpen van dit afstudeeronderzoek een fijn en bovenal geslaagd project te maken.

Inleiding

Danique Leenstra en Kirsten Smink

De mate waarin Joodse instellingen beveiligd worden kan onmogelijk geen vragen oproepen. Zodoende raakten wij in gesprek over de noodzaak van het beveiligen van deze instellingen en vroegen wij ons vooral af hoe dit door Joden zelf ervaren wordt. Kirsten vergeleek de situatie met haar eigen achtergrond: als moslima voelt ze zich nooit onveilig wanneer ze een moskee bezoekt, ondanks dat daar meestal geen beveiliging aanwezig is. Dit bracht ons op het idee om de islamitische gemeenschap en de Joodse gemeenschap met elkaar te vergelijken. Beide gemeenschappen ervaren dusdanig veel haat, dat er aparte termen voor bestaan: islamofobie en antisemitisme. Waar komt het verschil in beveiliging dan vandaan? En hoe worden islamofobie en antisemitisme door leden van deze gemeenschappen ervaren?

Een concept dat de positie van de islamitische en Joodse gemeenschap helpt te begrijpen, is *suspect communities*: bepaalde groepen worden *geframed* als ‘verdacht’ omdat ze een bedreiging zouden vormen voor de veiligheid van de meerderheid. Maar in het realiseren van veiligheid voor de meerderheid wordt juist onveiligheid gecreëerd bij deze ‘verdachte’ groepen. Een tweestrijd die door Barry Posen destijds als *security dilemma* is benoemd en is weergegeven aan het begin van deze inleiding (1993). Het concept *suspect communities* werd allereerst toegepast op Ieren die in Engeland in 1974 niet welkom waren en in latere studies is de vergelijking gemaakt met moslims (Minhas 2018, 4-5). Het concept is nog niet dusdanig aanwezig in de academische wereld, terwijl het een nuttig uitgangspunt is voor de processen waar ‘bedreigde’ minderheden mee te maken hebben (*othering, framing*). Bovendien bestaat er kritiek over het onderscheid tussen *suspect communities* (Minhas 2018, 7). Want; wanneer is een minderheid verdacht? En welke aspecten spelen een rol bij het framen van een gemeenschap als verdacht? Hoewel er vaak aandacht wordt besteed aan het ontstaan of de werking van *framing* bij de meerderheid van de samenleving, onderzoeken wij de ervaringen vanuit de *suspect communities*. Hierbij focussen we ons op noties van (on)veiligheid.

De onderzoeksvraag die wij hierbij zullen beantwoorden luidt als volgt:

Hoe komen noties van (on)veiligheid tot uitdrukking in de ervaringen en het handelen van moslims en Joden in Amsterdam, aan wie de identiteit van suspect community op verschillende wijze wordt toegeschreven?

In het theoretisch kader wordt duidelijk hoe de concepten veiligheid en minderheden, die onlosmakelijk met de centrale vraag verbonden zijn, in verband kunnen worden gebracht met concepten als nationalisme, sociale identiteit, burgerschap, *framing* en *othering*. Een belangrijk concept dat dit verband mogelijk maakt is *sense of belonging*. In de context worden de Joodse en islamitische gemeenschap in Nederland verder uitgelicht met behulp van wetenschappelijke en grijze literatuur. Hierin wordt voorzichtig duidelijk hoe de rol van de staat in omgang met *suspect communities* uiteen kan lopen. Vervolgens wordt de theorie gekoppeld aan empirische hoofdstukken, waaruit blijkt dat de islamitische gemeenschap *suspect* is op basis van een vermeende fysieke en sociale dreiging voor de meerderheid, terwijl de Joodse gemeenschap *suspect* is op basis van geschiedenis: ze zijn een volk dat ter verantwoording kan worden geroepen voor van alles wat er misgaat in de wereld. Hoewel de redenen achter het *suspect* zijn verschillen, blijkt in beide gevallen een samensmelting van etnische en religieuze kenmerken ervoor te zorgen dat leden van de gemeenschap zichtbaar zijn in de samenleving, wat hun ervaringen en handelingen beïnvloedt. Etniciteit en religie zijn hiermee als onderscheidende factoren aan te wijzen binnen het concept *suspect community*. Noties van (on)veiligheid zijn terug te vinden in hoe de gemeenschappen evenementen organiseren, het dragen of juist verstoppen van bepaalde kenmerken en uitingen van activisme door desinformatie bij kennissen of media tegen te gaan.

De relevantie van dit onderzoek is in de eerste plaats het aanbrengen van meer diepgang in het concept *suspect communities*. Zo wordt er in dit onderzoek aandacht besteed aan eventuele specifieke verschijningsvormen, in dit geval *ethnoreligious suspect communities*. Daarnaast is het, behalve de praktische noodzaak vanwege COVID-19, interessant dit onderzoek in Nederland uit te voeren gezien het relatief grote aantal moslims en de geschiedenis die Nederland kent met Joden en de Holocaust. Zo kan de visie van deze twee minderheden op hun ervaring van veiligheid en *sense of belonging* - een concept dat centraal staat bij het 'thuis voelen' en 'veilig voelen' - op maatschappelijk niveau een toevoeging zijn om beter te begrijpen hoe Nederland een inclusiever en veiliger land kan worden voor

iedereen. Hierbij moet een kanttekening worden gemaakt dat in dit onderzoek ervaringen van een selecte groep moslims en Joden zijn onderzocht. Er kunnen en worden geen uitspraken gedaan over de ervaringen van Joden en moslims in het algemeen.

Methoden en ethiek

Omdat dit onderzoek een vergelijkend onderzoek is, is het belangrijk dat de twee casussen vergelijkbaar zijn. Echter, is 'het laten overeenkomen van karakteristieken' bij deze gemeenschappen lastig om twee redenen. Ten eerste bestaat er binnen het jodendom een duidelijke scheiding tussen liberaal en orthodox, terwijl binnen de islam de belangrijkste scheiding het soennisme en sjiisme betreft, welke allebei verschillende wetscholen kennen. Deze wetscholen hebben op hun beurt weinig te maken met hoe strikt iemand het geloof praktiseert, en draaien vooral om verschillende interpretaties van de Koran en Hadith. Bovendien hebben moslims van verschillende afkomsten hun eigen moskeeën en bestaan er bijvoorbeeld Turkse, Marokkaanse en Surinaamse moskeeën. Een tweede reden is dat de islamitische gemeenschap onlosmakelijk verbonden is met de Islam, maar de Joodse gemeenschap niet altijd met het jodendom. Zo publiceerde Het Parool in 2010 een artikel waarin staat dat ongeveer de helft van alle Joden in Israël niet religieus is (Het Parool, 2010). Bovendien betreft haat jegens religieuze joden geen antisemitisme, maar anti-judaïsme: een specifieke term die ons zou beperken tot ervaringen van alleen religieuze joden, terwijl wij met dit onderzoek juist het grotere probleem omtrent antisemitisme, waar anti-judaïsme onder valt, meer aandacht willen geven. De overeenkomst tussen de twee gemeenschappen is echter wel in het religieuze component terug te vinden, omdat religie als belangrijke parameter kan fungeren om een groep als verdacht te beschouwen (Brubaker 2015, 12-13). Dit geldt ook voor de Joodse gemeenschap, omdat deze groep vaak als religieus wordt beschouwd.

De data voor dit onderzoek is verzameld met behulp van literatuurstudie en een veldwerkperiode. De veldwerkperiode vond plaats van begin februari tot half april, waarin Kirsten achttien semigestructureerde interviews met moslims heeft afgenomen en Danique dertien met Joden. Alle interviews zijn getranscribeerd en gecodeerd in NVivo. Daarnaast hebben wij, voor zo ver mogelijk, participerende observatie uitgevoerd door naar Amsterdam te gaan en daar verschillende instellingen (van buitenaf) te bezoeken of bij participanten op bezoek te gaan en met hen door de buurt te wandelen. Deze participerende observaties zijn verwerkt in vignetten. Uiteraard heeft de coronapandemie de uitvoering van dit onderzoek gehinderd, maar ook de manier waarop gemeenschappen leven in een tijd als deze, is belangrijk en waardevol om te onderzoeken.

Dit onderzoek is volgens de ethische regels uitgevoerd. We hebben aan het begin van ieder interview participanten via mondelinge *informed consent* op de hoogte gebracht van de inhoud van dit onderzoek en hun toestemming gevraagd om hun informatie te mogen gebruiken. We zijn ons tijdens dit onderzoek ervan bewust geweest dat het gevoel van veiligheid en ervaringen van onveiligheid gevoelige onderwerpen zijn. Daarom hebben we tijdens interviews extra benadrukt dat het niet verplicht was om te antwoorden en dat participanten te allen tijde mochten stoppen met deelname aan dit onderzoek. Het ethisch uitvoeren van wetenschappelijk onderzoek houdt ook in dat participanten niet misleid worden over het doel van dit onderzoek. Niet alleen zijn wij middels *informed consent* transparant geweest over ons onderzoek, ook hebben we participanten de mogelijkheid geboden om vragen te kunnen stellen via onze contactgegevens die wij met hen hebben gedeeld. Daarnaast hebben we altijd expliciet toestemming aan onze participanten gevraagd om geluidsopnames te maken van de interviews.

Om privacy te waarborgen zijn we zorgvuldig omgegaan met de verkregen data. Informatie op digitale apparaten is via wachtwoorden beschermd en nooit met anderen behalve onze begeleider gedeeld. Ook de bestanden in NVivo zijn met een wachtwoord versleuteld om de privacy van de participanten extra te beschermen. Verder zijn geluidsopnames van interviews direct na het uitschrijven ervan verwijderd, zodat er geen gevoelige data op digitale apparaten blijft staan. Omdat wij onze participanten de optie wilden bieden het eindproduct in te zien en dit onderzoek deelname betreft van twee verschillende gemeenschappen, zijn wij extra zorgvuldig geweest met het anonimiseren van namen.

Hoofdstuk 1 - Theoretisch kader

In dit hoofdstuk worden concepten uiteengezet die van invloed zijn op de ervaring en het gedrag omtrent veiligheid. Allereerst wordt uitgelegd hoe veiligheid voor zowel groepen als individuen gedefinieerd wordt door existentiële zekerheid. Daarna belichten we onder andere de theorie van Appadurai (2006), die suggereert dat deze existentiële zekerheid afhankelijk is van samenwerkende mechanismen omtrent nationalisme. Daarbij kunnen minderheden wel of niet beschouwd worden als een bedreiging voor de natie. Minderheden waarvan wordt verondersteld dat ze de existentiële zekerheid van de natie in gevaar brengen, worden door meerdere onderzoekers geconceptualiseerd aan de hand van het concept *suspect communities*. Uit de theorie van Brubaker (2015) en Herzfeld (2007) blijkt dat de religieuze component van een minderheid een belangrijke parameter is om een minderheid als verdacht aan te merken. Later zal uit de empirische hoofdstukken blijken dat ook etniciteit een rol speelt in het zichtbaar maken van een *suspect community*. Om deze reden willen we met behulp van het concept *ethnoreligious suspect communities* proberen onderscheid te maken tussen specifieke verschijningsvormen van *suspect communities*. In dit hoofdstuk wordt enkel het onderscheid gemaakt met behulp van het concept *religious suspect communities*. In navolging van de besproken literatuur vatten we samen welke concepten ons helpen om ervaring en gedrag omtrent veiligheid te kunnen operationaliseren. Het concept *sense of belonging* staat hierin centraal.

1.1 De antropologie van veiligheid

Kirsten Sminck

Over het algemeen krijgt veiligheid binnen culturele antropologie weinig aandacht, maar er is een groeiende interesse in het onderwerp (Glück en Low 2017, 283; Schwell 2014, 85). Er waren lange tijd weinig antropologische studies te vinden die expliciet gaan over veiligheid en de meeste studies die veiligheid wel expliciet betrokken bij het onderzoek vonden vooral plaats binnen de context van de Verenigde Staten (Holbraad en Pedersen 2013, 3-4). Toch is veiligheid volgens Holbraad en Pedersen al sinds het ontstaan van antropologie een integraal maar impliciet aspect van antropologisch werk (2013, 4). Veiligheid is (impliciet) al aanwezig binnen het functionalisme, in het werk van bijvoorbeeld Malinowski en Radcliffe-Brown (Holbraad en Pedersen 2013; Glück en Low 2017, 283). Radcliffe-Brown ziet veiligheid als een politieke kwestie terwijl Malinowski veiligheid ziet

als een individuele en psychologische kwestie (2013, 4-5). Volgens Malinowski bieden magie en religie een gevoel van veiligheid en zekerheid aan het individu dat, achtervolgd door angsten, altijd op zoek is naar existentiële zekerheid (Holbraad en Pedersen 2013, 4-5). Thomas Hylland Eriksen stelt juist dat het werk van Malinowski laat zien dat de Trobrianders in continue onzekerheid leefden, bang voor aanvallen van hekserij of beschuldigingen van hekserij (2013, 5). Dit idee leeft ook bij Radcliffe-Brown die zegt dat magie en religie ook angsten kunnen oproepen, zoals de angst voor zwarte magie en de angst voor God, de Duivel of de Hel. Volgens Radcliffe-Brown is de samenleving zelf het enige antwoord op de vraag waar men veiligheid en welzijn kan vinden (2013, 5). Veiligheid werd door deze antropologen vooral gezien als een basisbehoefte en een fenomeen dat sociale cohesie bewerkstelligt (Glück en Low 2017, 283). Vandaag de dag wordt er kritischer gekeken naar het concept en wordt het ook behandeld als onderwerp van onderzoek op zich (2017, 283).

Tegenwoordig wordt veiligheid dan ook gezien als variërend in betekenis voor verschillende mensen en samenlevingen (Glück en Low 2017). Wat veiligheid inhoudt verschilt op cultureel, sociaal, ruimtelijk en historisch niveau (Holbraad en Pedersen 2013, 8; Glück en Low 2017) en de betekenis van veiligheid kan dus over die dimensies erg verschillen. Schwell (2014) stelt dat sociale patronen van interpretatie en institutionalisering de betekenis van veiligheid bepalen voor een bepaalde groep in een bepaalde periode, waardoor veiligheid geen objectief begrip is. Het is een sociaal construct gebaseerd op zekerheden, emoties, vertrouwen en intimiteit en gedurende de geschiedenis van het concept heeft het mede hierdoor nooit een vaste betekenis gehad (Schwell 2014, 85; Holbraad en Pedersen 2013, 8).

Hoewel de hierboven genoemde auteurs stellen dat veiligheid geen objectief en vaststaand begrip is, beweert Michael Foucault wel dat er een niveau is van veiligheid dat gezien kan worden als ideaal voor de functionering van de samenleving en dat tegelijkertijd de grenzen van het acceptabele definieert (Schwell 2014, 85). Verder impliceert veiligheid een sociale orde, waarin de veilige samenleving het middel en de voorwaarde is om deze sociale orde te bereiken (2014, 85). Ook Glück en Low zeggen dat veiligheid functioneert als mechanisme om bestaande machtsverhoudingen in een samenleving in stand te houden, te ondermijnen of te versterken (2017, 287). Bovendien kent veiligheid verschillende niveaus zoals veiligheid door de afwezigheid van gevaar en de aanwezigheid van vertrouwen, veiligheid verkregen door status of veiligheidsmaatregelen om bedreigingen van binnenuit en buitenaf te weren (Schwell 2014, 85).

Veiligheid is dus een complex concept met meerdere dimensies en niveaus (Glück en Low 2017, 290-293; Schwell 2014). In de praktijk gaat veiligheid verder dan een

(basis)behoefte (Schwell 2014). Beleid met betrekking tot veiligheid heeft volgens Schwell verregaande invloed op mensen en de samenleving door onder meer het categoriseren en criminaliseren van mensen, wat uiteindelijk leidt tot inclusie en exclusie (2014, 84). Hier komen dan ook de sociale orde en machtsverhoudingen weer naar boven. Hoe veiligheidsbeleid in zijn werk gaat illustreert Schwell in het kader van controles, inspecties en surveillances en de paradox die hier zichtbaar wordt. In haar casus zegt een hooggeplaatste politieagent dat niemand zich veilig zou moeten voelen bij grenscontroles en dat, met andere woorden, iedereen gecontroleerd moet worden. De vraag is hoe veiligheid door controles wordt gewaarborgd als mensen zich onveilig voelen wanneer zij gecontroleerd worden, over wiens veiligheid gaat het (2014, 83)? Deze paradox wordt ook wel het *security dilemma* genoemd: wat er gedaan wordt om de veiligheid te verhogen, veroorzaakt uiteindelijk reacties die er uiteindelijk voor kunnen zorgen dat de veiligheid juist minder wordt (Posen 1993, 28).

Samengevat benaderen wij veiligheid, op basis van de tot nu toe besproken theorie, in dit onderzoek als een sociaal construct waarvan de vorm, het karakter en de betekenis varieert. Veiligheid wordt in deze benadering bepaald door de mate van het gevoel van existentiële zekerheid en mechanismen van inclusie en exclusie. In de volgende paragrafen zal deze benadering verder worden uitgewerkt om aan het eind van dit hoofdstuk tot een definitieve benadering te kunnen komen.

1.2 Veiligheid en minderheden

Danique Leenstra

In de context van globalisatie bestaat het idee dat minderheden de veiligheid, of eigenlijk existentiële zekerheid, van de nationale meerderheid in gevaar brengen (Appadurai 2006, 3). Volgens Appadurai heeft dit te maken met drie samenwerkende mechanismen. Ten eerste *national ethnos*, wat inhoudt dat er binnen staten, ondanks beweringen over tolerantie en multiculturalisme, een idee bestaat over een nationale soevereiniteit die gebaseerd is op etniciteit. Bepaalde etniciteiten kunnen die nationale soevereiniteit in gevaar brengen. Ten tweede *social uncertainty*, waarbij grenzen tussen ‘wij’ en ‘zij’ door globalisatie vervaagd worden en sociale onzekerheid ontstaat. Geweld tegen de ‘zij’, in allerlei vormen, kan daarbij een gevoel van zekerheid creëren. Als laatste *anxiety of incompleteness*, wat een gevolg is van de categorisering ‘minderheden’ en ‘meerderheden’ waardoor het besef ontstaat dat enkel de ‘minderheden’ het realiseren van een homogene samenleving in de weg staan (2006, 3-8).

Deze uiteenzetting van mechanismen laat onder andere zien dat de ideeën van ‘wij’/‘zij’

en ‘meerderheden’/‘minderheden’ onlosmakelijk verbonden zijn met nationaliteit, nationalisme en de natie. Anderson’s definitie van *nation* uit 1983 wordt nog altijd veel gebruikt binnen de sociale wetenschappen: een *imagined* politieke gemeenschap - waarbij *imagined* zowel *limited* als soeverein is. Binnen dit theoretisch kader zijn vooral de onderdelen *imagined* en *limited* belangrijk. Volgens Anderson kunnen leden van zelfs de kleinste natie elkaar onmogelijk allemaal kennen, maar leeft bij ieder wel een *imagination* over de gemeenschap van de natie (Anderson 2006, 6). Die *imagination* van de natie kan gekoppeld worden aan vier belangrijke concepten: identiteit (Demmers 2017; Jenkins 2014), burgerschap (McCrone en Kiely 2000), *othering* (Brons, 2015) en *framing* (Norris et al., 2003). Deze vier concepten zijn ieder op andere manier aan de verbeelding van een natie gerelateerd. Allereerst het concept identiteit, waar in deze context de sociale identiteit mee wordt bedoeld, houdt in tot welke groep/nationaliteit een persoon behoort (Demmers, 2017). Ook het concept burgerschap is gerelateerd aan de natie, dat ondanks het analytische verschil in wetenschappelijke literatuur vaak met nationaliteit vergeleken wordt (McCrone en Kiely 2000, 19). Het ‘burger zijn’ is namelijk onlosmakelijk verbonden met het behoren tot een natie en daarmee het bezitten van een nationaliteit (2000, 29). De concepten *othering* en *framing* passen in dit geheel via de *limited* notie in Anderson’s definitie. Hoe groot een natie namelijk ook is, er bestaan elastische grenzen waarachter zich andere naties bevinden (Anderson 2006, 7). Middels dit idee wordt er een voorstelling gemaakt van wie niet tot de natie behoort. Hiermee wordt sociale identiteit gereïficeerd door middel van *othering*, het definiëren van ‘de ander’ (Jenkins, 2014). Daar borduurt Brons op voort, die deze algemene definitie van *othering* toelicht: het proces waarbij identiteiten in een ongelijke relatie van *in-groups* en *out-groups* terechtkomen (Brons 2015, 70).

Maar hoe komen mensen in een *in-group* of *out-group* terecht? Hierin speelt het laatstgenoemde concept, *framing*, een rol. Framing komt bijvoorbeeld tot stand door berichtgeving vanuit de media. Zo zetten nieuwsberichten over moslims ten tijde van 9/11 een proces van *framing* in gang waarbij negatieve ideeën over de islam terechtkwamen in het Amerikaanse publieke discours (Norris et al. 2003, 298). In dit verweven systeem van concepten omtrent veiligheid en minderheden benoemt Knott het belang van *sense of belonging*, die een individu verkrijgt als hij/zij member is van de natie (Knott 2017,3). Volgens haar is *sense of belonging* fundamenteel voor onderwerpen als immigratie, diversiteit en integratie. De natie is de locus van *sense of belonging*, omdat daarbinnen een hiërarchie bestaat waarbij de één meer tot de natie behoort dan de ander (2017, 2). Daarbij laat zij zien dat het toebehoren tot een natie uiteenvalt in een formeel en informeel aspect, waarbij

burgerschap aansluit op het formele aspect en membership op het informele aspect. Immers, minderheden kunnen formeel tot een natie behoren maar informeel geen *sense of belonging* genieten, wat tevens laat zien dat *sense of belonging* meerdere niveaus kent (2017, 4). Zo zal ook uit de empirie blijken dat bijvoorbeeld dat Joodse gemeenschap zich onderdeel van Nederland voelt op institutionele basis omdat zij geen ongelijkheid ervaren wat betreft onderwijs en baankansen, maar wel ervaren dat hun tradities niet altijd begrepen worden en dat bepaalde vooroordelen over Joden nog altijd bestaan. Dit beïnvloedt op verschillende wijzen het Jood-zijn in Nederland, zoals het feit dat er bij Joodse evenementen altijd beveiliging aanwezig moet zijn. Dit laat zien dat het ‘onderdeel zijn’ en dus *sense of belonging* betrekking heeft op de minderheid die zich veilig of onveilig voelt in het grotere geheel. Er lijken daarin overeenkomsten te zijn met het *security dilemma*, wat inhoudt dat in de zoektocht naar een betere ervaring van veiligheid de ervaring van onveiligheid voor een andere groep wordt vergroot. Knott legt uit dat dit ook bij *sense of belonging* het geval lijkt, omdat een *in-group* zich meer onderdeel van de samenleving zal voelen als een andere groep als *out-group* wordt geframed (2017, 4). De *sense of belonging* van een groep neemt dus af wanneer een andere groep meer *sense of belonging* ervaart. Het gebrek aan of de aanwezigheid van *sense of belonging* operationaliseert daarmee de ervaring van (on)veiligheid.

Nu *sense of belonging* verklaart hoe het komt dat een minderheid zich veilig of onveilig kan voelen, rest nog de vraag waarom een bepaalde meerderheid wel of niet een *sense of belonging* ervaart. Brubaker, die in zijn artikel schrijft over de religieuze dimensie binnen politieke conflicten, benoemt dat de structuur en dynamiek van een ‘religieus’ conflict in fundamenteel hetzelfde zijn als andere conflicten over macht, middelen, of cultuur (Brubaker 2015, 13). Toch kan religie in het licht van *framing* en *othering* wel een onderscheid maken. Een gewelddadig conflict, waarbij het vanzelfsprekend belangrijk is wie bij wie hoort, wordt namelijk geïnformeerd en gelegitimeerd door religie omdat het een determinant is die grenzen tussen groepen en daarmee het proces van *othering* kan versterken (2015, 12). In het begin van deze paragraaf is uitgelegd dat naties streven naar een homogene samenleving maar dat de vervaging van grenzen tussen ‘wij’ en ‘zij’ door globalisatie worden vervaagd (Appadurai 2006, 3). In een case study over geweld jegens moslims als religieuze minderheid in Bosnië, blijkt dat religieuze retoriek en symbolen hebben geholpen om moslims als groep te definiëren en onderscheiden van de rest van de Bosnische samenleving (Herzfeld 2007, 110). Zo blijkt dat religie een instrument kan zijn om de grenzen tussen ‘wij’ en ‘zij’ te herstellen en het doel van een *national ethnos* weer zichtbaar te maken. Herzfeld verklaart in

haar studie dat religie hierdoor tevens een instrument is dat geweld kan legitimeren (Herzfeld 2007, 110).

Hoewel religie als determinant kan verklaren hoe minderheden meer of minder over *sense of belonging* beschikken, verklaart dit nog niet de verschillen tussen religieuze minderheden. Niet elke religieuze minderheid wordt namelijk als een gevaar beschouwd. Een concept dat hierin meer duidelijkheid geeft, is *suspect communities*: minderheden die zijn aangemerkt als ‘verdacht’. Omdat het religieuze aspect hierin niet expliciet terug te vinden is, willen we aan deze specifieke verschijningsvorm aandacht besteden door in de volgende paragraaf ‘verdachte’ religieuze minderheden aan te duiden als *religious suspect communities*.

1.3 *Suspect communities* en *religious suspect communities*

Danique Leenstra

De term *suspect community* wordt voor het eerst beschreven door Hillyard in 1993, naar aanleiding van de Prevention of Terrorism Act (PTA) in Engeland (Minhas 2018, 4-5). In de periode vanaf 1974 probeert de politie terroristische activiteiten van de *Irish Republican Army* (IRA) te voorkomen via bevooroordeelde *policing*: Ieren werden aangehouden op basis van het vermeend behoren tot de Ierse gemeenschap, wat de politie in verband bracht met de IRA. Op deze manier wordt een eerste definitie geschetst van *suspect community*: het verdacht zijn op basis van behoren tot een gemeenschap. Het aanmerken van Ieren als ‘verdacht’ verliep via een wisselwerking met de Engelse media, die Ieren als verdacht bestempelden, en burgers die de aanwezigheid van Ieren in publieke ruimtes meldden bij de politie (Minhas 2018, 7). Ondanks dat de term *suspect community* aanvankelijk bedoeld was voor autoriteiten die een groep officieel als verdacht aanmerken, kan gezegd worden dat een groep dus ook onofficieel, binnen media en publiek, een *suspect community* kan zijn. (2018, 6-7).

Het begrip wordt later toegepast op de islamitische gemeenschap in Europa (Pantazis en Pemberton 2009; Breen-Smyth 2014; Cherney en Murphy 2016; Minhas 2018; Abbas 2019). Daarbij is een omvangrijke discussie ontstaan over de methodologie achter en bewijsvoering voor *suspect communities*. Dit is begonnen bij Greer die zijn kritiek uit op meerdere ‘verbeterde’ versies van het concept (1994; 2008; 2010; 2014). In 1994 wordt de kritiek geleverd dat Hillyard destijds de Ierse gemeenschap als *suspect community* laat voordoen als één geheel. Zo is er geen aandacht besteed aan de anti-Ierse nationalist (Minhas 2018, 7). In 2008 neemt zijn kritiek over deze monolithische beschouwing van

suspect communities toe, wanneer het concept op moslims wordt toegepast. Binnen deze groep bestaan namelijk ook verschillen in religie, etniciteit en nationaliteit. Verder zijn moslims in Engeland niet officieel ‘verdacht’, terwijl in 1974 middels de PTA Ieren wel officieel als ‘verdacht’ konden en ook werden aangemerkt (Breen-Smyth 2014, 228). Pantazis en Pemberton (2009), die eveneens betogen dat moslims gezien kunnen worden als de huidige ‘vervangers’ van de Ieren als *suspect community*, ondervonden ook kritiek van Greer. Er wordt opnieuw geen recht gedaan aan de diversiteit binnen de islamitische gemeenschap en het bewijs dat de moslims werden aangehouden op basis van hun religie ontbreekt (2010, 1187). Wat toch terecht kan zijn in het toepassen van *suspect communities* op moslims, is de onderscheidende rol van religie: op basis van uiterlijke religieuze kenmerken kan een individu ‘makkelijker’ onterecht gecategoriseerd worden. Dat wil niet zeggen dat de *suspect community* in werkelijkheid geen diversiteit kent, maar dat autoriteiten en/of het publiek die diversiteit niet erkennen als gevolg van stereotypering, *framing* en *othering*.

Desondanks Greer’s kritiek is het concept bruikbaar voor dit onderzoek, omdat het middels antropologisch perspectief wel recht kan doen aan de complexiteit die een *suspect community* verdient en daarbij realistisch omgaat met invloeden door stereotypering, *framing* en *othering*. Breen-Smyth reageert verder op de kritiek van Greer door te stellen dat het begrip uitgebreid moet worden met behulp van Anderson’s notie van *imagined communities*. Net als het idee van de natie, besproken in de vorige paragraaf, is ook *suspect community imagined*; de grenzen van wie wel en niet tot de *suspect community* behoren liggen niet vast. Daarmee wordt er niet alleen rekening gehouden met de complexiteit van dit concept, maar laat het ook zien dat het aansluit op de *imagination* van eerder besproken concepten zoals natie, nationalisme en *sense of belonging*. Daarom leent deze ‘nieuwste’ invulling van het concept *suspect community* zich goed voor dit onderzoek, in tegenstelling tot het minder uitgewerkte originele concept uit 1993. Het onderscheid tussen ‘officiële’ en ‘onofficiële’ *suspect communities* hoeft daarbij niet strikt te worden toegepast op nieuwere uitwerkingen. In principe wordt er in dit onderzoek een focus gelegd op ‘onofficiële’ *suspect communities* en de manier waarop zij ervaren dat zij door *othering* en *framing* ‘verdacht’ worden gemaakt en daarbij hun *sense of belonging* afneemt. Zoals moslims in Engeland namelijk niet ‘officieel’ als verdacht werden aangemerkt, valt er hoe dan ook iets te zeggen over de manieren waarop zij als verdacht zijn behandeld: het staande houden van moslims door de Engelse politie is wellicht afkomstig door ‘verborgen’ stereotypering binnen de meerderheid in de samenleving en andersom. Breen-Smyth benadrukt zelf ook in de nieuwere invulling

dat de islamitische *suspect community* niet over het algemeen verdacht is vanwege islamofobie, maar dat islamofobie bijdraagt aan het proces van *othering* wat het toeschrijven van de identiteit *suspect community* als gevolg heeft (2014, 229-230). Dit komt overeen met de eerder besproken theorieën van Brubaker en Herzfeld waarin verklaard wordt dat religie, vanwege observeerbare retoriek, het proces van *othering* kan versterken (2015;2007). Dit wordt later in het empirische hoofdstuk aangevuld met etniciteit, dat ook een onderscheidende rol speelt in het proces van *othering*.

Samenvattend helpt het concept *suspect communities* richting te geven aan theorieën over minderheden die als gevaarlijk worden beschouwd. Middels de antropologische expertise om de ervaring en het gedrag van mensen te onderzoeken en te begrijpen, kan er onderzocht worden hoe minderheden het ervaren om neergezet te worden als een *suspect community*. Echter is religie als parameter nog niet aanwezig in dit concept. Om aandacht te besteden aan de onderscheidende factor van religie en de kenmerkende verschijningsvorm die dat binnen *suspect communities* creëert, wordt er in dit onderzoek gesproken over *(ethno)religious suspect communities*. Daarmee sluit het niet het bestaan van andere soorten *suspect communities* uit, maar voegt het enkel een specifieke vorm toe die onder het concept *suspect communities* valt.

1.4 Veiligheid en *religious suspect communities*

Kirsten Sminck

Zoals in de vorige paragraaf beschreven is, wordt de islamitische gemeenschap gebruikt als hedendaags voorbeeld van een *suspect community* in Europa. Voortbouwend op de informatie uit die paragraaf, zal deze paragraaf ingaan op de relatie tussen *religious suspect communities* en veiligheid. Breen-Smyth stelt dat veiligheid en het gevoel van veiligheid voor vermeende leden van een *suspect community* er door de ogen van de staat niet toe doen door wat de staat ziet als het algemeen belang of het grotere goed (2014, 233). Ze beschrijft in het licht van het effect van terrorismebestrijding op *suspect communities* een casus waarin moslims rapporteren dat zij schade hebben aan eigendommen, fysiek en verbaal zijn aangevallen en bespuugd en geïntimideerd zijn door toedoen van de politie. Hierdoor zullen zij niet meer vertrouwen op de staat voor hun (gevoel van) veiligheid (2014, 233), waaruit blijkt dat antiterrorismebeleid en andere vormen van veiligheidsbeleid invloed heeft op de ervaring van veiligheid van *suspect communities*.

In onderzoek naar moslims in Europa wordt deze invloed goed duidelijk. 9/11 en de

daaropvolgende “War on Terror” worden als een belangrijk keerpunt gezien als het gaat om veiligheidsbeleid en de manier waarop er over de zelf en over de ander wordt gedacht (Mythen, Walklate en Khan 2009, 385; Schwell 2014, 84; Holbraad en Pedersen 2013). Ook de aanslagen in Londen in juli 2005, leidden tot verhoogde toezichthouding en interventies in Groot-Brittannië, met name richting de Britse islamitische gemeenschap (Abbas 2019, 261). Naast uitgebreid onderzoek en toezichthouding in het kader van veiligheid en terrorismebestrijding, werden moslims sinds deze gebeurtenissen ook het doelwit van extreme mediarepresentaties, waarin moslims zijn neergezet als terroristen of apologeten (Mythen, Walklate en Khan 2009, 736). Door deze houding jegens moslims ontstaat er een soort ‘*permission to hate*’ (Abbas 2019, 262). Discoursen waarin moslims aangemerkt worden als een *suspects*, die een groot risico vormt voor de nationale veiligheid, zien Mythen, Walklate en Khan (2009, 736) grotendeels als de oorzaak van de huidige beleidsvorming.

Zowel vliegvelden als grenzen zijn voorbeelden van ruimtes waar duidelijk zichtbaar wordt wat de invloed is van terrorismebestrijding en veiligheidsbeleid na 9/11 (Nagra en Maurutto 2016). Volgens Nagra en Maurutto veranderde reizen voor iedereen na 9/11, maar voor moslims in het bijzonder (2016, 166). De grens, in het kader van veiligheid, wordt door Nagra en Maurutto (2016) beschreven als een ruimte waar rechten kunnen worden afgenomen en waar burgerschap wordt ondermijnd. Voor moslims is de grens een ruimte waar intimidatie en vijandigheid wordt ervaren en waar zij angst voelen om ondervraagd of aangehouden te worden. Voor hen is de grens een gevaarlijke en onvoorspelbare plek waar ze onderworpen worden aan surveillances, waarbij sprake is van etnische profilering (Nagra en Maurutto 2016, 188). Dit gevoel wordt onderbouwd door Jamil en Rousseau (2012) die beargumenteren dat deze vorm van profilering wordt gerechtvaardigd door wetgevingen die bepalen wat terroristische activiteit is en wat of wie terroristen zijn. Door deze wetgevingen worden moslims gezien als een aparte groep die extra gecontroleerd moet worden, wat zorgt voor verhoogde gevoelens van angst en onveiligheid (Jamil en Rousseau 2012, 371-372). Dit alles lijkt, zoals benoemd, met name een gevolg te zijn van 9/11 en de daaropvolgende “War on Terror” waardoor moslims, of iedereen die ‘op een moslim lijkt’ extra in de gaten worden gehouden (Jamil en Rousseau 2012; Mythen, Walklate en Khan 2009; Breen-Smyth 2014). Volgens Breen-Smyth (2014, 232) werden niet alleen moslims aangemerkt als ‘verdachte’. Ook sikhs werden aangezien voor moslims en daarom extra gecontroleerd door autoriteiten. Dit laat zien dat het aanwijzen van een *suspect community* gebeurt op basis van etnische, culturele of raciale kenmerken, waardoor het draait om wie iemand is in plaats van wat

iemand doet, heeft gedaan of zal doen (Breen-Smyth 2014, 227).

Het zijn van een *suspect community* heeft vele gevolgen en produceert gevoelens van angst en onveiligheid. Zo zegt een participant in het onderzoek van Abbas (2019, 268) dat er angst heerst bij moslims over wat moskeeën wel en niet kunnen doen en dat islamitische mannen en vrouwen op hun hoede moeten zijn wanneer ze over straat lopen, bang voor bedreigingen of aangehouden en gefouilleerd worden. Echter worden deze angsten en gevoelens van onveiligheid juist veroorzaakt door het idee van de staat dat moslims een risico vormen voor de veiligheid (Abbas 2019, 275). Hierin komt ook het eerder genoemde *security dilemma* van Posen (1993, 28) en de analogie met *sense of belonging* weer naar boven. Het wantrouwen en de stereotypering jegens moslims door de staat en de samenleving is gerelateerd aan de *sense of belonging* en het burgerschap van moslims (Abbas 2019; Cherney en Murphy 2016; Knott 2017). Door het aanwijzen van een groep, in dit geval moslims, als *suspect community* door de staat of de samenleving wordt een idee gecreëerd dat deze groep geen gewaardeerd en gerespecteerd onderdeel is van de samenleving, maar meer een out-group die buiten deze samenleving staat, wat de *sense of belonging* beschadigt (Nagra en Maurutto 2016, 181). Het belang van *sense of belonging* in dit onderzoek wordt onderstreept door Stock (2017), die stelt dat de *gaze* van anderen een sterke invloed heeft op de mate waarin iemand zich thuis voelt. Het zijn mensen die een thuis maken of breken (2017, 218). Stock geeft aan dat exclusie en een gebrek aan acceptatie van anderen de hoofdredenen zijn voor het ontbreken van *sense of belonging*. *Sense of belonging* kan dus zeker niet ontbreken en is dan ook een centraal concept wat in dit onderzoek naar voren zal komen om de ervaring van veiligheid en het gedrag dat hieruit voortvloeit beter te kunnen begrijpen.

In navolging van alle besproken literatuur over veiligheid en religieuze minderheden, breiden we de eerste benadering van veiligheid als volgt uit: veiligheid als sociaal construct wordt bepaald door de mate van existentiële zekerheid waarbij *sense of belonging* het overkoepelende concept is voor andere concepten die daarbij een rol spelen. Deze concepten zijn natie, nationalisme, identiteit, burgerschap, membership, othering, framing, in- en out-group mechanismen en het security dilemma. Deze concepten, en hiermee *sense of belonging*, zijn op hun beurt determinanten van het gedrag van mensen. In dit onderzoek vertaalt dat zich naar het gedrag van *religious suspect communities*. Het spreekt bij deze benadering voor zich dat er sprake is van verschillen over tijd en context. Ook willen we hier benadrukken dat fysieke veiligheid bij deze benadering weliswaar geen uitgangspunt is, maar wel wordt meegenomen als een factor die de ervaring en het gedrag omtrent veiligheid kan beïnvloeden. Ook spelen individuele karakteristieken, ervaringen en gevoelens een rol bij

deze benadering van veiligheid. We zouden de diversiteit binnen gemeenschappen tekort doen als de focus alleen ligt op de collectieve ervaring van en gedrag omtrent veiligheid.

Hoofdstuk 2 - Context: moslims en Joden als *suspect communities*

Danique Leenstra en Kirsten Smink

In dit onderzoek worden de ervaringen van en gedrag omtrent veiligheid van moslims en Joden als *suspect communities* met elkaar vergeleken. De islamitische gemeenschap is een grote religieuze minderheid in Nederland, die vijf procent opmaakt van de totale Nederlandse bevolking (CBS 2018). Deze groep ervaart veel weerstand in onder andere de media en politiek (Mepschen, Duyvendak en Tonkens 2010). Aan de andere kant is de Joodse gemeenschap met ongeveer 52.000 joden een kleiner onderdeel van de samenleving, maar speelt deze gemeenschap in de geschiedenis een grote rol (van Solinge en van Praag 2010; van den Berg et al. 2017).

2.1 De islamitische gemeenschap

Kirsten Smink

Er wonen ruim 850.000 moslims in Nederland (CBS 2016; 2018). Een groot gedeelte van deze groep heeft een Turkse of Marokkaanse achtergrond omdat er na de Tweede Wereldoorlog arbeiders uit Turkije en Marokko in dienst werden genomen (Sniderman en Hagendoorn 2009, 46; Shadid 2006; Stock 2017). Het overgrote deel van deze zogeheten gastarbeiders was moslim, maar dit werd tot eind jaren zeventig niet erg belangrijk gevonden. Er werd vooral benadrukt waar zij oorspronkelijk vandaan komen en dat ze tijdelijk in Nederland zouden verblijven (Shadid 2006, 12). Ook het beleid was gericht op het tijdelijke verblijf van de gastarbeiders, waarbij het behoud van de taal en cultuur van de migranten voorop stond (Sniderman en Hagendoorn 2009, 1). Dit beleid veranderde later volledig, met pogingen om de migranten te laten integreren in Nederland, toen bleek dat velen van hen niet terug zouden keren naar hun land van herkomst (2009, 1). Het aanvankelijke beleid betekende echter ook dat de islam weinig aandacht kreeg omdat er werd verwacht dat deze religie geen blijvende invloed zou krijgen in Nederland (Shadid 2006, 12).

Uiteindelijk bleef een groot deel van de oorspronkelijke gastarbeiders en daarmee kreeg ook de islam een permanente plek in Nederland. Inmiddels zijn er dan ook ongeveer vijfhonderd moskeeën (Al Abdallah 2019). Volgens het Parool (2020a) staan er in Amsterdam ongeveer zestig moskeeën. Veel moslims wonen in Amsterdam, Rotterdam of Den Haag (CBS 2016). In Amsterdam, waar dit onderzoek zal plaatsvinden is 12,1% van de

bevolking moslim (CBS 2016). Op 1 januari 2020 telde Amsterdam volgens de website van Gemeente Amsterdam 872.380 inwoners (Gemeente Amsterdam n.d.) wat betekent dat er ruim 100.000 moslims in Amsterdam wonen. Onder meer dit aantal maakt dat Amsterdam een geschikte locatie is voor het onderzoek. Toch lijkt er, ondanks dat er al ruim een halve eeuw moslims zijn in Nederland, nog veel verbeterd te kunnen worden als het gaat om *sense of belonging* van moslims, die zich vaak nog niet helemaal thuisvoelen in Nederland (Stock 2017). Dit heeft vaak te maken met sommige opvattingen van niet-moslims jegens deze groep (Stock 2017; Shadid 2006). Door voor Amsterdam als onderzoekslocatie te kiezen kan worden onderzocht of moslims zich in deze stad wel thuisvoelen en of er verschillen zijn tussen een thuisgevoel in Amsterdam en Nederland als geheel.

In de empirie over moslims is *sense of belonging* ook onderdeel van het begrip ‘sociale veiligheid’. De definities van dit begrip lopen uiteen, maar in dit onderzoek wordt het als volgt gedefinieerd: sociale veiligheid is het gevoel in vrijheid te kunnen zijn wie je bent zonder dat dit leidt tot negatieve consequenties als discriminatie, racisme, uitsluiting, geweld, bedreigingen of een gevoel niet geaccepteerd te worden of ongewenst te zijn.

2.2 Moslims als *suspect community*

Kirsten Sminck

Volgens de Europese Commissie tegen Racisme en Intolerantie (ECRI) zijn moslims in Nederland onderworpen aan stereotypering, stigmatisering, vertekende mediarepresentaties en racistische politieke uitspraken. Ook volgens Mepschen, Duyvendak en Tonkens hebben moslims in Nederland veel te maken met discriminatie (2010, 965). De negativiteit jegens moslims in Nederland wordt verder duidelijk doordat de helft van de Nederlandse bevolking aangeeft een expliciete aversie tegen de islam te hebben en ongeveer tachtig procent noemt de integratie van moslims in Nederland mislukt (2010; 965). Een meerderheid denkt dat islamitische immigranten de ‘nationale identiteit’ bedreigen en de helft van de Nederlandse bevolking vindt de islam niet verenigbaar met de Nederlandse ‘joods-christelijke’ en humanistische traditie (Mepschen, Duyvendak en Tonkens 2010, 965; Stock 2017, 7). Aan wat Mepschen, Tonkens en Duyvendak over de positie van moslims zeggen, is ook te zien dat religie de versterkende factor is binnen marginalisatie, zoals dat in het theoretisch kader ook naar voren kwam bij Brubaker (2015) en Herzfeld (2007).

De positie van moslims in Nederland komt ook naar voren bij het veelbesproken ‘niqabverbod’, waardoor vrouwen die een niqab dragen, een kledingstuk dat behalve de ogen

het hele gezicht bedekt, geen gebruik meer mogen maken van het openbaar vervoer en geen overheids-, onderwijs- en zorginstellingen meer mogen betreden (Rijksoverheid n.d.). De wet is vooral in het leven geroepen om (sociale) veiligheid te waarborgen (Moors 2009; Rijksoverheid n.d.), maar betekent in de praktijk dat vrouwen met een niqab beperkt worden in hun mobiliteit. Tevens zijn moslima's, ook zonder niqab, volgens Meld Islamofobie (2020) vaker het doelwit van "verbale en fysieke islamofobe aanvallen" sinds de invoering van deze wet. Het bovenstaande laat zien dat de beeldvorming van de Nederlandse samenleving en de staat over deze groep doorgaans redelijk negatief is (Mepschen, Duyvendak en Tonkens 2010; Shadid 2006). Doordat moslims en de islam worden gezien als een bedreiging door een deel van de Nederlandse bevolking (2010, 965) en ook de staat (zoals bij het 'niqabverbod'), is het concept *religious suspect community* goed toepasbaar op deze groep. Bij dit onderzoek kan de islamitische gemeenschap dan ook absoluut niet ontbreken.

2.3 De Joodse gemeenschap

Danique Leenstra

Het vaststellen van het aantal Joden in Nederland, of waar ook ter wereld, is lastig omdat er verschillende criteria kunnen worden gebruikt om te definiëren wanneer iemand Joods is. Joden kunnen zich namelijk als Joods identificeren aan de hand van religie, etniciteit of een ander cultureel aspect (DellaPergola 2020, 11). Volgens een telling uit 2010 telt Nederland 52.000 Joden, waarvan de meerderheid in Amsterdam woont. Volgens de Joodse wet is iemand alleen Joods als zijn/haar moeder Joods is, een regel die gehanteerd wordt door orthodoxe stromingen van het jodendom. In het geval van de telling in 2010 zijn zogenaamde 'vaderjoden' echter wel meegerekend: personen van wie alleen de vader Joods is (van Solinge en van Praag, 2010). De verschillende criteria die kunnen gelden voor Joden die zich als 'Joods' identificeren laten zien dat deze gemeenschap niet alleen gebaseerd is op religie. Sommige Joden geven aan niet religieus te zijn maar zich wel te identificeren als Joods (DellaPergola 2020, 11). Dit blijkt onder andere uit het bestaan van meerdere Joodse instituties dan alleen synagogen. Zo bevinden zich in Nederland Joodse scholen, sportclubs, zorgorganisaties, begraafplaatsen, beveiligingsorganisaties en eigen Joodse media. Er bestaan in de wetenschappelijke wereld tegenstrijdige geluiden over de rol die het Israël-Palestina conflict en de geschiedenis van de Holocaust moeten spelen binnen onderzoek naar Joodse gemeenschappen in West-Europa. Hoewel velen beargumenteren dat deze gebeurtenissen onlosmakelijk verbonden zijn met huidige Joodse gemeenschappen, beargumenteren

tegenhangers dat Joodse gemeenschappen tegenwoordig ‘slechts’ onderdeel zijn van de pluralistische samenleving die Europa nu kent en dat het betrekken van een buitenlands conflict niet relevant is (2013, 69). Toch zal geschiedenis mee moeten worden genomen in analyses over *sense of belonging* en *suspect communities*. Uit een longitudinaal onderzoek naar het narratief over ‘de ander’ tussen Joden en Arabieren in Israël blijkt dat gebeurtenissen in het verleden als het ware een *collective memory* creëren die de sociale identiteit van een gemeenschap vormgeeft (Sagy et al., 2011). Bovendien zal ook in de empirische hoofdstukken naar voren komen dat de Holocaust en het conflict tussen Israël en Palestina een aanzienlijk grote rol spelen in de ervaringen van Joden in het hier en nu.

2.4 Joden als *suspect community*

Danique Leenstra

Onderzoek naar de Joodse gemeenschap en de ervaring van veiligheid, is onlosmakelijk verbonden met antisemitisme. Hierbij ligt er geen focus op haat tegen het jodendom als religie, wat gedefinieerd wordt door anti-judaïsme, omdat het onderzoek zich anders zou beperken tot ervaringen van enkel religieuze Joden. De International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) heeft antisemitisme als volgt gedefinieerd:

“Antisemitisme is een bepaald beeld van Joden, dat zich kan uiten als haat tegen Joden. Retorische en fysieke uitingen van antisemitisme worden gericht tegen Joden of niet-Joden en/of hun bezittingen, tegen instellingen van de Joodse Gemeenschap, en religieuze voorzieningen.” (CIDI, 2020).

Antisemitisme in Nederland is afkomstig vanuit verschillende hoeken in de samenleving (Gans, 2013). Allereerst vanuit de extreem-linkse hoek, die Joden in Nederland verantwoordelijk stelt voor het repressieve beleid van de Israëlische regering. Extreem-links benoemt daarbij dat de Joodse gemeenschap zich elitair voordoet. Daar tegenover staat extreem-rechts, die volgens Gans Joden beschouwt als ‘ongedierte’. Ook komt antisemitisme voor bij voetbalhooligans en de islamitische gemeenschap. Bij laatstgenoemde speelt uiteraard net als bij extreem-links het conflict in Israël een rol (Gans 2013, 101). Hiermee wordt bevestigd hoe de veiligheid van de Joodse gemeenschap beïnvloed wordt door internationale gebeurtenissen en extreemrechtse ideeën zoals die aanwezig waren ten tijde van de Holocaust. Gans eindigt hierin met een verbeterd statement:

“Antisemitisme is multifunctioneel: Er zit wat in voor iedereen.” (2013, 101).

Deze multifunctionaliteit leidt onder andere tot een persbericht van het CIDI waarin staat vermeld dat het aantal antisemitische incidenten in Nederland is toegenomen. In 2019 hebben zich 182 antisemitische incidenten in Nederland voorgedaan. Ten opzichte van het voorgaande jaar is dit aantal incidenten toegenomen met 35 procent (CIDI, 2019). De Rijksoverheid reageert hierop door een aantal Joodse instellingen te beveiligen. Voor wat betreft onze onderzoekslocatie, is in Amsterdam elke synagoge voorzien van camera's en vindt er beveiliging plaats in de vorm van bewakingsposten en aanwezigheid van marechaussee (Parool 2020b; NOS 2016). Naast bescherming vanuit de Rijksoverheid, wordt beveiliging ook geregeld vanuit de Joodse gemeenschap zelf (Trouw, 2019).

Het is duidelijk dat zowel de islamitische als Joodse gemeenschap in Nederland niet helemaal geaccepteerd lijkt te worden en dat beide gemeenschappen bepaalde haat ervaren. De context laat tot nu toe echter zien dat dit zich verschillend uit: Joodse instellingen worden streng beveiligd en islamitische instellingen niet. Hoe is dit verschil te verklaren en wat zegt dit over het concept *suspect communities*? In de volgende hoofdstukken wordt per gemeenschap onderzocht hoe noties van veiligheid en onveiligheid tot uitdrukking komen in het handelen en de ervaringen van leden van deze gemeenschappen.

Hoofdstuk 3 - Empirie: De islamitische gemeenschap

Kirsten Smink

In dit hoofdstuk worden de ervaringen van islamitische participanten uit Amsterdam beschreven en geanalyseerd. De verhalen en opvattingen van de participanten dragen uiteindelijk bij aan een beter begrip van het concept *suspect community*. Hun woorden zijn gehaald uit wandelingen, interviews en informele gesprekken. Er is gesproken met de volgende personen: Sennae (21), Bilal (36), Hakima (37), Salama (28), Merwe (22), Emre (23), Aïcha (23), Manar (25), Yasin (-) en het bestuur en de imams van de Taqwa Moskee en Stichting Moskee Al Houda in Amsterdam. Bij Al Houda is vooral met Amir (-), die tevens buurtambassadeur is, gesproken.

3.1 Veiligheid op straat

Voor de meeste islamitische participanten betekent veiligheid vooral dat ze veilig over straat kunnen lopen en in een leefbare omgeving wonen. Veel van de participanten begonnen over criminaliteit wanneer het onderwerp veiligheid aan bod kwam. Sennae, een student Rechten uit Amsterdam Noord zegt tijdens ons interview:

“Ik voel me best wel veilig. Tenminste, ik voel me veiliger als ik hier loop met een spijkerbroek dan in Marokko bijvoorbeeld, als ik op vakantie ben met m'n familie. Ik denk dat Nederland over het algemeen best wel veilig is. Ja, behalve als dit soort dingen natuurlijk gebeuren, met dat geweer en soms een overval ergens dan denk ik toch van ja, dat is natuurlijk wel eng. Maar ja, over het algemeen voel ik me zeker wel veilig.”

Ze verwijst in dit citaat naar een schietincident in Amsterdam Noord waarna een geweer in de bosjes vlakbij haar huis werd gevonden. Dergelijke verwijzingen naar criminaliteit in een bepaalde wijk worden door meerdere participanten gemaakt, wat betekent dat zij veiligheid niet direct koppelen aan hun identiteit als moslim of een persoon met een migratieachtergrond. In dit citaat maakt Sennae ook een vergelijking tussen Nederland en Marokko. In Nederland heeft ze in elk geval de vrijheid en de veiligheid om met een gerust hart de straat op te gaan in een spijkerbroek. Anderzijds vraagt Sennae zich in het interview ook af of ze zich zo veilig voelt omdat ze geen hoofddoek draagt. Ze geeft aan deze graag te willen dragen maar dat ze zich tegengehouden voelt doordat ze in Nederland woont. Dit vergelijk laat een relativering zien van situatie in Nederland: een hoofddoek dragen gaat

lastiger dan wanneer ze in een land zou wonen waar de meerderheid moslim is, maar een spijkerbroek dragen kan hier juist wel gemakkelijk.

Toch geven ook vrouwen en mannen die wel zichtbaar moslim zijn aan zich veilig te voelen. Ook Aïcha zegt zich veilig te voelen. Ze draagt een khimaar, een vorm van bedekking die het haar en het lichaam tot aan meestal de heup of de knie bedekt. Verder draagt ze abaya's, lange jurken die het lichaam, behalve de voeten, handen en het gezicht bedekken. Hoewel dit dus nog een stapje verder gaat dan enkel het dragen van een hoofddoek, heeft het geen effect op hoe veilig zij zich voelt. Ze zegt:

“Ik heb nooit het gevoel gehad dat ik in een onveilige positie zat. En in Nederland hebben we gelukkig ook wel een samenleving waarin je denk ik niet heel snel aan je lot wordt overgelaten. Die rechtvaardigheid of die eerlijkheid die voel ik wel weer. Echt onrecht kan natuurlijk op individueel niveau voorkomen maar ik geloof niet dat als ik echt in een hele gevaarlijke situatie zou verkeren, dat niemand mij zou helpen. Ik bedoel, je hoeft alleen maar de politie te bellen en die kunnen al komen dus ik heb me nooit onveilig gevoeld.”

Aïcha geeft met deze woorden aan, naast dat ze zich veilig voelt, ook een zeker vertrouwen te hebben in de staat en de samenleving. De 37-jarige Hakima zegt ook dat ze niet het gevoel heeft dat ze niet geholpen wordt in het ziekenhuis. Dit vertrouwen van de participanten onderschrijft dus niet de woorden van Breen-Smyth uit het theoretisch kader, die stelt dat de leden van een *suspect community* niet op de staat vertrouwen voor de garantie van veiligheid (2014, 233). Het vertrouwen in de staat, maar ook in andere hulpverleners dan politie, is er in zekere mate bij de participanten wel, waarmee de oorspronkelijke ervaringen van het *suspect* zijn uit het theoretisch kader, niet in het geheel wordt bevestigd door dit onderzoek.

3.2 Veiligheid in en rond de moskee

Veiligheid gaat natuurlijk ook over beveiliging. Aan enkele participanten is de vraag gesteld of ze fysieke beveiliging bij een moskee belangrijk vinden. Salama antwoordt op deze vraag:

“Nee. Maar ik heb weleens horroredochtes gehad, dat ik dacht: "Ik ga hier nu bidden en stel er komt een gek binnen en die begint op ons te schieten...ja, wat dan?". Maar als ik zeg dat ik het belangrijk vind, dan is het alsof ik angst toelaat. Aan de andere kant denk ik ook van if something happens, dan gebeurt het maar gewoon of zo.”

Deze uitspraak is opvallend. Enerzijds zegt Salama dat ze af en toe er wel aan denkt dat er iets kan gebeuren. Aan de andere kant is ze er vrij nuchter in: als het gebeurt, gebeurt het en beveiliging acht ze niet heel belangrijk. Ze zegt er nooit op te hebben gelet of er beveiliging aanwezig is bij een moskee en dat ze zich altijd veilig voelt als ze naar de moskee gaat. Toch hebben meerdere participanten weleens dergelijke ‘horrorgedachtes’, zoals de imam van de Taqwa Moskee, die in een gesprek aangeeft geschrokken te zijn van de beelden van de aanslag in Nieuw-Zeeland waarbij 51 moslims om het leven kwamen (NOS, 2020). De beelden van die aanslag flitsen soms door zijn hoofd tijdens het bidden in de moskee. “Het zou ook hier kunnen gebeuren”, merkt hij op.

Maar leiden deze horrorgedachtes dan ook tot (extra) beveiliging bij moskeeën? Na de aanslag in Christchurch is er tijdelijk beveiliging van politieagenten geweest voor de Blauwe Moskee in Amsterdam Nieuw-West, vertelt Salama. Tijdens de veldwerkperiode heb ik deze moskee bezocht. Op dat moment waren camera’s aan de buitenmuur de enige (zichtbare) veiligheidsmaatregel. Ook Aïcha vertelt dat er bij een grotere moskee in Osdorp tijdelijk beveiligers voor de deur stonden. Beveiliging is volgens haar, in welke vorm dan ook, meer aanwezig bij grotere moskeeën. Kleinere moskeeën zijn vaak stichtingen met een gebedsruimte en daar is eigenlijk nooit beveiliging, aldus Aïcha.

Met de Taqwa Moskee, gelegen achter station Amsterdam Sloterdijk en Al Houda in Amsterdam Noord is er uitgebreid gesproken over beveiliging. De Taqwa Moskee is een vrij grote moskee, opgericht door overwegend Surinaamse Nederlanders. De moskee heeft het Nederlands als voertaal en integratie bevorderen staat bij deze moskee hoog in het vaandel. Het is naar eigen zeggen een plek voor iedereen, en er komen moslims van allerlei afkomsten op af. Al Houda is een van de kleinere stichtingen die Aïcha beschreef en is gelegen in een deel van Amsterdam Noord dat ‘De Kleine Wereld’ heet. De imam, voorzitter en andere betrokkenen zoals Amir, zijn niet alleen betrokken bij de moskee maar ook bij de buurt zelf en organiseren allerlei activiteiten om de wijkbewoners te ondersteunen en de buurt leefbaar te houden. Zelf wonen ze er al decennialang en zijn ze tevens actief als buurtvader of buurtambassadeur.

Qua beveiliging verschillen deze moskeeën aanzienlijk van elkaar. De Taqwa Moskee heeft een aantal veiligheidsmaatregelen getroffen zoals hoge hekken en veiligheidsglas en veiligheidssloten op de deur. Verder is er altijd iemand aanwezig in de moskee en tijdens Fajr, het ochtendgebed, gaan alle deuren op slot. Tevens heeft de moskee nauw contact met de wijkagent en de gemeente en er zijn vaak agenten die in de buurt patrouilleren. Ook is de moskee bezig een eventuele plaatsing van camera’s. Hoewel deze moskee dus aanzienlijk wat

veiligheidsmaatregelen getroffen heeft, kunnen er enkele nuances in worden aangebracht. Zo zijn de hoge hekken tijdens de coronapandemie geplaatst om te voorkomen dat meer mensen dan is toegestaan binnenkomen voor het gebed, dat vanwege de coronamaatregelen maar door een klein aantal mensen in de moskee gebeden mag worden. Ook de verzekeringspremie werd genoemd als reden om de moskee te beveiligen: als beveiliging uitblijft, wordt de premie hoger. Ook werd er benadrukt dat de beveiliging er niet is uit angst voor dreiging.

In tegenstelling tot de Taqwa Moskee, heeft Al Houda amper veiligheidsmaatregelen getroffen. In het gesprek met het bestuur van deze moskee werd aangegeven dat ze alert zijn op de veiligheid, maar vooral dat ze bekend zijn in de buurt dus dat niemand het in zijn hoofd zal halen om iemand of de moskee aan te vallen. De moskee is relatief nieuw, hij bestaat nu zo'n vijf jaar, en in die vijf jaar is er naar eigen zeggen nooit iets gebeurd en gaat er ook nooit iets gebeuren, behalve misschien een ingetikte ruit. Amir vertelt tijdens ons gesprek dat er bij de Turkse moskee, die om de hoek is, wel ooit een onthoofde pop is neergelegd, besmeurd met rode verf, zodat het op bloed lijkt. Na deze gebeurtenis is er een 'moskeealet' opgericht waar verschillende moskeeën aan gekoppeld zijn die het met elkaar delen als er iets gebeurd is en vervolgens het oplossen samen met de politie, gemeente en burgemeester. Amir noemt het voorval een aanval, of zelfs een terroristische aanval. Er waren weliswaar geen lijken, maar "een pop met bloed zegt al genoeg", vindt hij.

Wat participanten van beveiliging bij moskeeën vinden, kwam aan het begin van deze paragraaf al kort aan bod, waarbij de woorden van Salama zijn uitgelicht. Haar woorden zijn vergelijkbaar met die van andere participanten en beveiliging wordt niet erg belangrijk gevonden en participanten zien veel beveiliging, of veel beveiliging willen juist als iets negatiefs. Aïcha spreekt haar opvattingen over beveiliging helder uit:

"Camera's zijn natuurlijk altijd wel handig, maar beveiliging voor de deur zou voor mij wel een gekke sfeer meebrengen. We hebben een Joodse school in Oud-Zuid en als ik daar langsrijd vind ik het altijd wel heftig. Ik zou datzelfde gevoel niet bij een moskee willen hebben, misschien zou ik dan juist het gevoel krijgen dat er wat speelt. Ik voel me veilig genoeg om geen beveiliging te hebben."

Hoewel Aïcha camera's dus geen probleem vindt, hoeven er voor haar geen beveiligers voor de deur te staan. Haar woorden lijken de mening van Salama te reflecteren: als we zoveel beveiliging hebben bij moskeeën, laten we angst toe. En die angst toelaten geeft een gevoel dat er dreiging is en dat daarmee de beveiliging ook nodig is.

Fysieke beveiliging is minder aanwezig en minder belangrijk bij de islamitische gemeenschap in Amsterdam dan bij de Joodse gemeenschap, voor wie beveiliging een *core business* is, zoals Danique in het volgende hoofdstuk zal uitleggen. Toch kan er wel een verband worden gelegd met het neerzetten van de islamitische gemeenschap als *suspect community*. Er speelt namelijk bij de participanten wel de gedachte dat een aanslag zoals die in Christchurch ook hier zou kunnen gebeuren. Hoewel de kans daarop over het algemeen niet heel reëel wordt geacht en er tot dusver weinig rekening mee wordt gehouden qua beveiliging van moskeeën, geeft deze gedachte wel aan dat participanten denken dat er ook in Nederland mensen zijn die de islamitische gemeenschap liever kwijt dan rijk zijn. Dit wordt in de volgende paragraaf verder besproken.

3.3 Veilig, maar ook gewenst?

Zoals uit de vorige paragrafen blijkt, voelen de participanten zich veilig wanneer ze over straat lopen of wanneer ze naar de moskee gaan. Toch lijkt er een bepaalde gelaagdheid te bestaan wanneer het gaat om veiligheid. Moslims voelen zich doorgaans wel veilig, maar niet gewenst. Dit zal in deze paragraaf verder worden uitgelicht. Zo zegt Yasin dat hij zich wel geaccepteerd voelt, maar dat nog een stap op volgt; je gewenst voelen. Hij zegt dat er bij ‘allochtonen’ eerst een soort toetsing moet komen om af te tasten of de persoon in kwestie voldoet aan de normen en waarden van de dominante groep. Het is dus meer een vraag of een bepaald persoon met een migratieachtergrond geaccepteerd wordt, in plaats van een vanzelfsprekendheid. Vaak gebeurt zo’n toetsing onbewust, of is het slechts aanwezig in opmerkingen of non-verbale communicatie, stelt Yasin. Hij vindt het ergens ook wel logisch dat men aftast of de normen en waarden van een ander bij die van henzelf passen, en ook dat dit aftasten eerder bij allochtonen gebeurt, “want daar is eerder een conflict”. Toch hebben opmerkingen waardoor hij het gevoel heeft dat hij getoetst wordt wel effect. Veelgestelde vragen zijn of hij met een Nederlands meisje thuis mag komen en of hij mag samenwonen voordat hij gaat trouwen. Yasin geeft aan dat vragen als deze hem storen en dat hij er soms moe van wordt, ondanks dat vragen als deze waarschijnlijk uit interesse worden gesteld.

Hoewel Yasin in beide interviews die ik met hem heb gehad genuanceerd is, geeft hij in het tweede interview wel aan dat hij zich “noch Nederlander noch Turk” voelt, wat deels te wijten is aan de vragen en opmerkingen van anderen. Zijn woorden vatten exact samen wat meer participanten vertellen. Amir zegt ook het gevoel te hebben tussen twee werelden in te zitten. Voor Amir bijvoorbeeld geldt, net als voor veel andere participanten, dat hun land van herkomst een vakantieland is waar ze zich ook niet volledig thuisvoelen en waar ze ook

gezien worden als ‘de buitenlander’ maar dat ze zich in Nederland ook niet honderd procent thuisvoelen. Amir zegt hierover:

“Soms ga je toch een vraagteken zetten. Als ik de media volg en wat er allemaal gezegd wordt door bijvoorbeeld de rechtse partijen. Zoals bij Wilders, islamofobie. Dan denk ik bij mezelf: “Wat doe ik eigenlijk in dit land?”. Maar dan stel ik mezelf ook weer een vraag van: “Marokko. Wat is Marokko voor mij?”. Voor mij is Marokko eigenlijk ook een vreemd land omdat ik hier mijn jonge jaren versleten heb.”

Hij zegt dat je je ook volledig geaccepteerd moet voelen om je op een bepaalde plek thuis te voelen, waarmee we terugkomen op de vraag of moslims in Nederland ook gewenst zijn. In de eerste paragraaf is al verteld hoe bijvoorbeeld Sennae graag een hoofddoek zou willen dragen, maar dat ze zich tegengehouden voelt doordat ze in Nederland woont. Als ik doorvraag zegt ze dat ze zich kan voorstellen dat ze zich met een hoofddoek minder gewild zou voelen. Ze vertelt:

“Ik wil heel graag dat mensen kunnen zien dat ik moslim ben maar ik maak me er soms ook wel zorgen over. Zullen mensen me gaan onderschatten omdat ik een hoofddoek draag of zullen ze vooroordelen hebben? En ze hebben sowieso al vooroordelen maar zullen ze dat misschien meer hebben als ik een hoofddoek draag? Of zullen ze denken dat ik dom ben of... Snap je? En daar ben ik soms wel een beetje bang voor en dat is heel stom eigenlijk en eigenlijk zou dat helemaal niet uit hoeven maken. Maar daarom denk ik dan soms van misschien kan ik toch beter eerst even m'n diploma halen. Toch even mijn eerste baan hebben en dan pas dat gaan doen.”

Hierna spreek ik met Sennae over de ruimte die ze voelt om haar geloof te praktiseren. Ze denkt dat ze in Nederland minder de ruimte heeft, wat ze onder meer merkt aan het gebrek aan gebedsruimtes op universiteiten. De ruimte om de islam vrijuit te praktiseren is een onderwerp dat met meer participanten besproken is en er lijken grenzen te zijn wanneer het gaat om het openlijk praktiseren van hun geloof. Boven deze grenzen neemt men een risico en boven deze grenzen, zo zeggen sommigen, zouden ze zich niet meer veilig voelen. Bilal, uit Amsterdam Nieuw-West, geeft in ons interview een interessant voorbeeld hiervan. Hij zegt dat hij niet zomaar in zijn eentje op straat zou bidden en als ik hem vraag waarom antwoordt hij:

“Op een gegeven moment als je aan het bidden bent, ben je kwetsbaar. Het is niet alsof je zoveel vertrouwen hebt in je omgeving. Iemand kan je wat aandoen. En dat is ook in Amsterdam West dus zo, dat je dat gevoel hebt. Kijk, als ik in Marokko ben, heb ik dat gevoel totaal niet. Daar kan je in principe gewoon als je op een parkeerplaats bent je gebed doen en je rijdt weer door. Niemand kijkt je daar aan, ze laten je met rust. Hier laten ze je waarschijnlijk wel met rust maar het is alsof het net een stap te ver is.”

Hij zegt liever thuis of in de moskee te bidden, want daar voelt hij zich wel veilig. Dat hij expliciet het woord ‘veilig’ gebruikt, markeert duidelijk de grens: op straat bidden is *not done*. Na het interview met Bilal stel ik andere participanten ook de vraag of ze buiten op straat alleen zouden bidden. Steevast is het antwoord nee. Dat participanten dit niet zullen doen komt waarschijnlijk doordat niet-moslims het niet helemaal zullen begrijpen. Salama geeft aan dat ze niet op straat wil bidden omdat ze niet wil dat een ander zich oncomfortabel voelt en Bilal zou eerder op straat bidden als hij een vriend bij is die eventueel aan voorbijgangers kan uitleggen wat hij aan het doen is.

Een andere verklaring kan gevonden worden in de term *habitus*: een geïnternaliseerde structuur die het handelen van mensen bepaalt, op een manier die ervoor zorgt dat mensen de dominantie van anderen of ‘het systeem’ accepteren zonder dat dit expliciet wordt opgedragen (Ortner 2006). *Habitus* is een onderdeel van de *practice theory*, een theorie die, kort door de bocht, stelt dat mensen, of actoren, de cultuur die ze heeft gemaakt tot wie ze zijn reproduceren en transformeren (2006, 129). Sherry Ortner schrijft veel binnen deze theorie en introduceerde het concept ‘*serious games*’. Het leven is een spel, maar het is een serieus spel. Ortner schrijft dat mensen, of *agents*, solidariteitsrelaties hebben aan de ene kant, zoals familie, vrienden, kennissen of partners. Aan de andere kant zit de agent vast in een systeem met machtsrelaties, ongelijkheid en competitie en het is dit systeem dat aan de basis staat van *serious games* (2006, 130-31).

De concepten *habitus* en *serious games* helpen ons begrijpen dat de participanten niet hun gebedskleedje op straat uitrollen: hiermee breken ze de ongeschreven en onuitgesproken spelregels van de *serious game* en door deze actie te laten, accepteren zij in zekere zin dat deze spelregels er binnen ‘het systeem’ zijn. De *habitus* voor leden van een *suspect community*, zou de *suspect habitus* genoemd kunnen worden: er gelden andere ongeschreven regels dan binnen de *habitus* van de Nederlandse meerderheid.

Dat Bilal in het bovenstaande citaat zegt dat hij ook in Amsterdam West niet op straat zou bidden geeft iets belangrijks aan. Hij woont hier al zijn hele leven, maar voelt blijkbaar toch niet de vrijheid om dit te doen. Elke participant geeft aan zich thuis te voelen in Amsterdam op Yasin na, die enkele jaren geleden naar Amsterdam verhuisd is voor zijn studie. De participanten voelen zich thuis in de stad ongeacht de wijk waar ze in wonen, ze houden van de stad en de stad is voor hen een veilige haven; een plek om nooit uit te vertrekken. Toch bieden deze sentimenten niet de vrijheid waar sommigen van hen wel behoefte aan hebben, hoewel ze blij zijn dat ze een hoofddoek kunnen dragen, halal vlees kunnen kopen en naar de moskee kunnen gaan.

Dat sommige participanten ervaren dat er beperkingen of grenzen zijn in de vrijheid om te praktiseren, zien we ook deels aan de antwoorden op de vraag of ze zich thuisvoelen in Nederland als geheel. Op deze vraag wordt vaak met meer twijfel gereageerd. Ook als het antwoord 'ja' is, wordt er vaak aan toegevoegd dat dat waarschijnlijk komt doordat ze zich thuisvoelen in Amsterdam. Manar reageert dat ze zich buiten Amsterdam vaker nagekeken voelt, Salama zegt dat ze zich op zich wel thuisvoelt maar dat men je soms het gevoel wil geven dat je niet in Nederland thuishoort en Emre antwoordt dat hij vaak zegt dat als hij niet in Amsterdam zou wonen, dat hij waarschijnlijk niet in Nederland zou wonen (hoewel hij hieraan toevoegt dat hij liever in een grote stad woont dan op het platteland). Eerder kwam Amir al kort ter sprake, die zegt dat je je ergens geaccepteerd moet voelen om je thuis te voelen. Sommigen zijn hier wat genuanceerder in dan Amir, zoals Sennae die aangeeft dat ze weet dat er ook genoeg mensen zijn die vinden dat moslims er wel horen en die blij zijn dat er moslims zijn. Maar hoezeer iemand zich ook thuisvoelt in Nederland, elke participant ervaart vooroordelen, stereotypen en een gebrek aan juiste representatie in de politiek en de media en elke participant heeft verhalen over zichzelf of mensen in hun omgeving die te maken hebben gehad met discriminatie of verbaal of fysiek geweld. De ervaren grenzen of beperkingen hebben grotendeels te maken met bovenstaande zaken, die op hun beurt gezien kunnen worden als onderdeel van de *habitus*, van het dominante systeem, en die hiermee bepalen hoever moslims kunnen gaan in praktiseren. Aïcha geeft hierover voorbeelden in onderstaand citaat:

“Ik merk dat als je op een bepaalde manier wilt praktiseren, en dat is voor mij gewoon een normale manier van praktiseren, of dat je bepaalde geleerden volgt die in Nederland als omstreden worden gezien, dat men jou al heel snel linkt aan extreem [...]. Dus ik merk wel dat er beperkingen zijn in wat acceptabel is en wat

niet. En ik denk dat de acceptabele grens is van ‘wees lekker moslim in je eigen tijd maar laat dat niet te veel zien’. Maar als je bepaalde leefregels wilt nastreven, al is dat in de manier van kleden, ik denk dat we daar in Nederland nog niet heel ver in zijn nee. [...] En ik denk wel dat je moet oppassen als je een bepaalde denkwijze hebt of ergens achter staat wat volgens de norm niet acceptabel is.”

Er is met de participanten ook veel gesproken over of ze zich thuisvoelen in Amsterdam en in Nederland, omdat dit gekoppeld kan worden aan *sense of belonging* uit het theoretisch kader. Daar staat in de laatste paragraaf dat wantrouwen en stereotypering jegens moslims invloed heeft op hun *sense of belonging* doordat er een idee heerst dat zij geen gewaardeerd en gerespecteerd onderdeel van de samenleving zijn (Abbas 2019; Cherney en Murphy 2016; Knott 2017; Nagra en Maurutto 2016, 181). Bij de participanten uit dit onderzoek lijkt dat ook het geval te zijn: in hun thuisstad voelen ze wel een *sense of belonging*, maar gekeken naar Nederland als geheel neemt deze *sense of belonging* in meer of mindere mate af. Concluderend kan gesteld worden dat participanten zich wel geaccepteerd voelen, maar tot op zekere hoogte. Je mag moslim zijn in Nederland en praktiseren, maar je moet de grenzen kennen. Deze grenzen en daarnaast de vooroordelen, stereotypen en discriminatie leiden ertoe dat moslims zich vaak niet gewenst voelen. Dit gevoel van gewenst zijn is de volgende stap op je geaccepteerd voelen en cruciaal voor de mate van *sense of belonging*.

Maar wat zegt alles wat in deze paragraaf geschreven staat over de sociale veiligheid die participanten ervaren? In de context is sociale veiligheid gedefinieerd als de vrijheid om te zijn wie je bent zonder hieraan negatieve consequenties te ondervinden. In het geval van de islamitische gemeenschap vertaalt dit zich naar de vrijheid om moslim te zijn. Eventuele negatieve consequenties zijn discriminatie, racisme, uitsluiting, geweld, bedreigingen of een gevoel niet geaccepteerd te worden of een gevoel ongewenst te zijn. Uit de empirie blijkt dat er geen volledige vrijheid in het praktiseren wordt ervaren, en dus is er geen volledige vrijheid in het zijn van een moslim door het bestaan van onuitgesproken grenzen. Daarnaast ervaren moslims ook de consequenties die hierboven staan. Ze hebben het gevoel niet (volledig) geaccepteerd te worden en het gevoel dat ze ongewenst zijn in Nederland. Daarnaast hebben veel participanten verhalen gedeeld over discriminatie, racisme of geweld. Ook de bedreigingen richting moskeeën uit de inleiding en de vorige paragraaf laten zien dat moslims vaak geen sociale veiligheid ervaren.

3.4 Moslims: een *suspect community* door vele aspecten

In de vorige paragrafen hebben we gezien hoe moslims in Amsterdam zich wel veilig voelen, maar niet altijd gewenst. Dit laatste heeft effect op hoezeer ze zich thuisvoelen in en verbonden voelen met Nederland, oftewel de *sense of belonging*. Er is echter nog niet gesproken over of moslims ook een *suspect community* zijn in Nederland, de term die in het theoretisch kader centraal stond. In deze paragraaf wordt op dit concept ingegaan.

Systematische expliciete uitingen, bedreigingen of aanvallen van niet-moslim Nederlanders jegens moslims, die negatieve gevolgen hebben voor de ervaring van veiligheid, lijken er op basis van wat de participanten zeggen niet te zijn. Maar veel van hen ervaren een zeker wantrouwen vanuit niet-moslim Nederlanders en iedereen weet vooroordelen te noemen die Nederlanders over hen kunnen hebben. Moslims worden in Nederland weliswaar niet continu fysiek of verbaal aangevallen, zeggen ze, maar ze voelen zich vaak ook geen geaccepteerd en gerespecteerd onderdeel van de samenleving. De een is hier feller en stelliger in dan de ander, maar desalniettemin voelt iedereen een zekere mate van ongemak en een zekere mate van ongewenst zijn in Nederland. Er heerst ook vaak een idee dat moslims zichzelf moeten 'bewijzen'. Bewijzen dat ze niet extremistisch zijn en dat hun normen en waarden passen bij die van niet-moslim Nederlanders, zoals we bijvoorbeeld zagen in het verhaal van Yasin aan het begin van de vorige paragraaf.

In het theoretisch kader hebben we gezien hoe moslims vaak als hedendaags voorbeeld van een *suspect community* worden genomen, zoals ook Pantazis en Pemberton (2009) beweren. Zij stellen dat het zijn van een *suspect* ook invloed heeft op de ervaring van veiligheid. Dat lijkt op basis van dit onderzoek niet zo te zijn. Echter zijn er wel effecten op de *sense of belonging* van de participanten aan te wijzen, iets dat ook wordt aangetast door het zijn van een *suspect*. De vragen die Yasin krijgt, hebben voornamelijk te maken met zijn normen, waarden en opvoeding. Aïcha krijgt echter ook vaak vragen en opmerkingen over de islam, aanslagen en extremisme. Ze krijgt vragen en opmerkingen over vrouwen die worden gedwongen de hoofddoek te dragen en studiegenoten vertelden haar dat ze het zo zielig vinden dat Geert Wilders niet meer veilig over straat kan. Iemand in haar klas had zelfs geroepen dat hij van zijn ouders niet mag omgaan met mensen die een hoofddoek dragen, omdat zijn ouders dat heel erg zouden vinden. In ons eerste interview vertelt ze dat ze zich onder andere door deze zaken niet verbonden voelt met Nederland:

“Als men jou altijd als een ander ziet, en dat gevoel had ik, ik had het gevoel dat buitenlanders als anders werden gezien en niet eens alleen ik maar gewoon het grotere

geheel. Dan ben ik daar heel simpel in, als jij mij niet ziet als part of the team, dan wil ik ook geen onderdeel uitmaken van dat team. Dus ik wil geen onderdeel zijn van iets waar men mij al beschouwt als anders.”

Het zijn van een *suspect community* hoeft zich niet direct te vertalen naar een gevoel van onveiligheid, maar wel naar een gevoel dat je niet gewenst bent, anders bent. Deze gevoelens lijken extra sterk naar boven te komen bij vragen of opmerkingen waar waarschijnlijk een (voor)oordeel achter zit. Maar als moslims in Nederland dan een *suspect community* zijn, waarom zijn ze dat dan?

Grotendeels ligt het antwoord op deze vraag in alles wat hierboven en in de vorige paragrafen beschreven is. Achter bijvoorbeeld de vragen die Yasin krijgt schuilt een mechanisme dat wellicht het beste te omschrijven valt als ‘xenofobie’, de angst voor dat wat ‘vreemd’ is. Hakima omschrijft dit mechanisme als: “wat de boer niet kent, wat de boer niet eet”. Uit de woorden van verschillende participanten blijkt dan ook dat mensen vaak weinig weten over de islam of dat ze een bevooroordeeld, vertekend of ongenueanceerd beeld van de religie hebben. Zo vertelt Merwe dat ze ooit de piano op een treinstation wilde bespelen en dat een man tegen haar zei dat dat niet mocht van haar religie en vertelt Salama dat iemand haar vroeg of ze ook handschoenen ging dragen toen ze begon met een hoofddoek dragen. Ook de grens die veel participanten ervaren in wat ze wel en niet kunnen doen qua praktiseren, heeft te maken met dat niet-moslims weinig van de religie begrijpen en dat acties als bidden op straat niet begrepen zullen worden of zelfs door voorbijgangers worden ervaren als ongemakkelijk of beangstigend. Ook het dragen van de hoofddoek is iets dat gepaard gaat met veel vooroordelen, zoals we ook zagen aan de woorden van Sennae over waarom ze nu nog geen hoofddoek draagt. Participanten vertellen dat anderen vaak denken dat het hen wordt opgelegd. Salama omschrijft welk beeld zij denkt dat niet-moslims van moslimvrouwen hebben:

“Er is ook een beetje een typisch beeld van een vrouw, helemaal in een gewaad die dan vijf kinderen met zich meesleurt over straat met een winkelwagen en heel veel boodschappen. En dat wordt vaak gezien als: ze is de slaaf thuis, ze wordt onderdrukt en ze moet van haar man een hoofddoek dragen.”

Dit beeld van islamitische vrouwen sluit aan bij wat Sniderman en Hagendoorn (2009) zeggen. Het beeld dat in Nederland heerst over hoe islamitische vrouwen worden behandeld, roept afkeer op bij niet-moslims en wordt gezien als een botsing tussen verschillende normen en waarden (Sniderman en Hagendoorn 2009). Deze botsing bestaat niet alleen op het gebied van de behandeling van vrouwen, maar vloeit zich uit over verschillende normen en waarden op allerlei gebieden, waarbij ook religie in expliciete zin een grote rol speelt. De christelijke geschiedenis van Nederland maakt de moslims in Nederland tot een duidelijk zichtbare ‘Ander’ (2009, 129). Daarnaast speelt vanuit het perspectief van niet-moslim Nederlanders de vraag van loyaliteit een grote rol. Vaak wordt gedacht dat loyaliteit aan de Nederlandse staat en samenleving bij moslims ontbreekt en dat zij hun loyaliteit toekennen aan het land van herkomst (2009, 137). Dit idee gaat zelfs zo ver, dat moslims in Nederland twee keer zo vaak worden gezien als loyaal aan hun land van herkomst dan andere minderheden (2009, 137). Deze ideeën leiden ertoe dat niet-moslim Nederlanders denken dat hun manier van leven bedreigd wordt en dit is dan ook de eerste reden waarom moslims in Nederland gezien kunnen worden als *suspect community*: ze bedreigen door hun aanwezigheid in Nederland de levensstijl en normen en waarden van de meerderheid (Sniderman en Hagendoorn 2009).

Het feit dat vaak wordt verondersteld dat moslims loyaler zijn aan hun land van herkomst, lijkt aan te geven dat niet alleen religie een rol speelt bij waarom moslims in Nederland een *suspect community* zijn, maar dat afkomst er ook een onderdeel van is. Een ander voorbeeld dat de rol van afkomst laat zien, vinden we in het verhaal van Amir. Als we tijdens een wandeling door Amsterdam Noord langs een basisschool lopen, vertelt Amir dat zijn oudste zoon niet werd toegelaten tot de school omdat deze vol zou zitten. Meerdere mensen hebben meldingen gedaan en discussie gevoerd over het bestaan van racisme op deze school en tegenwoordig zitten er meer kinderen met een andere afkomst op deze school. Ook in interviews met andere participanten halen zij de termen moslim, Turk of Marokkaan vaak door elkaar. Zo is er met veel participanten gesproken over hoe moslims in de media neer worden gezet en veel van hen vinden dat er met twee maten wordt gemeten. Zo zegt Hakima dat Nederlanders tijdens de rellen van begin 2021 minder hard werden beoordeeld op hun daden en dat hun acties werden verklaard doordat ze nog jong zijn en dat ze zich door corona vervelen, terwijl het bij “Ayoub van negentien” zijn eigen schuld is. In dit voorbeeld over deze rellen is ze niet de enige die er zo over denkt. Daarnaast vinden veel participanten dat moslims, Marokkanen en Turken vaak in een negatief daglicht worden gesteld.

Bovenstaande voorbeelden laten zien dat moslims in Nederland een *suspect community* zijn door hun religie, maar ook door hun afkomst. Toch lijkt nog iets anders een

rol te spelen. Zo vertelt Amir dat een jongen uit de buurt hem vertelde dat als hij op straat loopt en iemand hem tegemoetkomt met een tas, hij ziet dat ze hun tas stevig vastpakken en de andere kant op lopen. De jongen in kwestie krijgt hierbij het gevoel dat mensen hem al hebben beoordeeld als crimineel: niet op basis van wat hij heeft gedaan, maar op basis van zijn uiterlijk. Het beeld van moslims, Marokkanen of Turken als crimineel komt vaker terug in interviews. Zo vertelt Aïcha dat een collega van haar over dezelfde rellen als de vorige paragraaf zei: “Het zijn wel weer dezelfde type mensen hè, met van die bontkraagjes en die tasjes om hun nek”. Hoewel deze collega niks zei over afkomst of religie, raakte het Aïcha persoonlijk, wat ze kan verklaren doordat in de media vaak dezelfde soort termen worden gebruikt om moslims of Marokkanen te omschrijven. Volgens Aïcha en andere participanten leiden dit soort stereotypen ertoe dat niet het individu, maar de groep verantwoordelijk wordt gehouden. Het beeld dat Marokkanen, Turken of moslims crimineel zijn, draagt dus bij aan dat ze een *suspect community* zijn.

Hier kunnen we nog een stap verder in gaan. Er bestaan namelijk niet alleen stereotypen van de moslim als crimineel, maar ook van de moslim als terrorist. Het verhaal van de imam van de Taqwa moskee maakt dit stereotype expliciet. Hij vertelt over een ervaring waarin hij werd vergeleken met Osama Bin Laden. In zijn vrije tijd is hij scheidsrechter bij een voetbalclub en tijdens een wedstrijd riep iemand: “Hè Osama!”; een duidelijke verwijzing naar Osama Bin Laden. Impliciet komt dit stereotype ook naar voren bij Aïcha en Merwe, wanneer zij vragen moet beantwoorden over extremisme en aanslagen of zichzelf zelfs moeten verantwoorden en aanslagen expliciet moeten afkeuren. Merwe zegt hierover:

“Ze associëren me met mensen die aanslagen plegen puur omdat ik een hoofddoek draag en dan vinden ze dat ik het expliciet moet afkeuren. “

Participanten geven vaker aan het gevoel te hebben zichzelf te móéten verantwoorden, en moeten benadrukken terrorisme niet is waar zij voor staan. Ook de imam vindt dat de gemeenschap terrorisme moet afkeuren. Hoewel sommigen ook zeggen dat ze zichzelf niet hoeven te verantwoorden, ze zijn immers geen terroristen of extremisten, laten deze gevoelens en ook de vragen en opmerkingen van anderen over extremisme of terrorisme iets zien: het zijn duidelijke voorbeelden van hoe moslims worden neergezet als *suspects*.

Moslims in Nederland zijn dus om meervoudige redenen een *suspect community*. Dat zij een *suspect community* zijn, is te enerzijds te verklaren doordat de meerderheidsgroep het

gevoel heeft dat zij ‘de Nederlandse cultuur’ bedreigen met hun hoofddoeken, andere normen en waarden, een andere levensstijl en andere afkomsten. Hierbij zijn ook xenofobe elementen aanwezig. Anderzijds spelen ook stereotypen een rol, zoals die van moslims als criminelen of moslims als extremisten of terroristen. Bij deze stereotypen speelt de verwarring op tussen etniciteit en religie, waardoor moslims *double suspects zijn*: zowel door hun afkomst als hun religie en de verbanden die hier foutief tussen worden gelegd zijn ze een *suspect community*.

Hoofdstuk 4 - Empirie: De Joodse gemeenschap

In dit empirische hoofdstuk wordt een aantal aspecten uitgelicht van het Joods zijn in Nederland, wat uiteindelijk helpt om tot een dieper begrip te komen van het concept *suspect community*. Allereerst wordt besproken wat de betekenis is van beveiliging bij Joodse instellingen, waar ook een etnografisch vignet wordt uitgelicht. Vervolgens wordt er in de tweede paragraaf ingegaan op de reden waarom Joden *suspect* zijn, waaruit blijkt welke karakteristieken een rol spelen bij het aanmerken van een gemeenschap als ‘verdacht’. Daarna wordt de positie van de Joodse identiteit in de Nederlandse samenleving uitgelicht en wordt het hoofdstuk afgesloten met de acties die Joden (niet) ondernemen om onbegrip en desinformatie over hun gemeenschap tegen te gaan.

De volgende participanten zijn geïnterviewd en citaten van hen worden afwisselend uitgelicht. Op twee participanten na, is van iedereen de leeftijd bekend. Dit helpt in perspectief te plaatsen waar in het leven zij staan (kinderen of niet, werkervaring of niet, etc.): Aaron (-), Jacob (31), Yanna (33), Tara (25), Raiza (24), Nadia (26), Emile (24), Janne (56), Julius (46), Teun (75), Cayla (78), Astrid (41), Sam (-). Deze namen zijn gefingeerd.

4.1 Een beveiligde gemeenschap, een veilige gemeenschap?

De eerste paragraaf van dit hoofdstuk begint met de observatie die aanleiding gaf tot dit onderzoek: de beveiliging van Joodse instellingen. Aanwezigheid van de Koninklijke Marechaussee, politiehuisjes, hoge hekken, anti-rampalen en een eigen Joodse beveiligingsorganisatie zetten aan tot denken. Hoe wordt deze beveiliging door Joden zelf ervaren? Zoals een islamitische participant van Kirsten aangaf zich juist bedreigd en onveilig te voelen met zoveel beveiliging, lijken alle maatregelen voor Joodse participanten de normaalste zaak te zijn. Hoewel de 75-jarige participant Teun hierover zei:

“Het is raar dat het gewoon is.”

Dat het ‘gewoon’ of beter gezegd ‘genormaliseerd’ is, zal blijken uit antwoorden van andere participanten die nog aan bod zullen komen. Eerst zal onderstaand vignet de sfeer rondom Joden en beveiligers schetsen bij een Joodse basisschool:

Het is een koude maandagochtend wanneer ik een Joodse basisschool in de Amsterdamse wijk Buitenveldert bezoek. Vanaf de dichtstbijzijnde bushalte, zo'n 100 meter van de school vandaan, vallen de roze en blauwe strepen op van een auto van de marechaussee. Terwijl ik richting de school loop, kom ik langs een parkeerplaats omringd door flats. Het is erg druk op de parkeerplaats. Allerlei auto's rijden in en uit en verschillende groepjes kinderen lopen met een volwassene, aannemelijk hun vader of moeder, haastig richting de school. Mannen die met kinderen lopen, dragen een keppeltje. "Kom op jongens, even doorlopen nou!", roept een man tegen kinderen. Het schoolgebouw is omringd door muren die zo hoog zijn dat je het schoolplein niet kunt zien. Degenen die naar binnen gaan, via een ijzeren hek dat openstaat, verdwijnen achter de hoge muren.

Ondertussen kijken twee marechaussees mij aan. Ze staan naast de auto die mij eerder al opviel vanaf de bushalte. De auto staat midden op straat en daarachter staan twee paaltjes. Verderop staat hetzelfde: twee paaltjes, een auto van de marechaussee en twee beveiligers. Een constructie die het onmogelijk maakt met een voertuig langs de voorkant van de basisschool te rijden. De marechaussees verderop zijn in gesprek met collega's in een zwarte auto waar met witte letters 'Koninklijke Marechaussee' op staat. Deze rijdt vervolgens weer verder en verdwijnt de hoek om. Op de stoep staan twee mannen in donkere kleding zonder logo's te observeren. Wanneer ik de hoek om ben gelopen en mij weer terug omdraai, begroet een van deze mannen mij. Eenmaal terug bij de bushalte lopen er geen mensen meer richting school, rijden de marechausseeauto's weg en zakken de paaltjes de grond in.

In dit vignet is te lezen dat de aanwezigheid van beveiliging niet afdoet aan de hectiek van een school waarbij ieder moment de bel kan gaan. Kinderen werden 'gewoon' naar school gebracht terwijl er geen bijzondere interacties leken te zijn tussen de beveiligers en volwassenen die (hun) kinderen naar school brachten. Hoewel het een makkelijke constatering lijkt, ziet het ernaar uit dat het inderdaad 'normaal' is hoeveel maatregelen er genomen moeten worden om de veiligheid van deze gemeenschap te waarborgen. Om dit idee te ondersteunen, gaat deze paragraaf verder in op antwoorden van participanten over het beveiligen van Joodse instellingen. Zo vertelde participant Aaron (leeftijd onbekend, vader van twee kinderen) over de beveiliging van synagogen:

"Ik ben gewend dat er camera's zijn. Als ze er niet zouden zijn, dát zou mij juist opvallen."

Zijn visie over beveiliging is als volgt:

“De beveiliging van Joodse instellingen is een core business. Alles wat een doelwit is, moet je beveiligen. Als Geert Wilders bedreigd wordt, moet hij beveiligd kunnen worden. Hetzelfde geldt voor een Thierry Baudet. Het is belangrijk dat dat in Nederland kan.”

De 31-jarige Jacob schetste het belang van beveiliging aan de hand van het volgende voorbeeld:

“Als wij een barbecue zouden moeten organiseren, ik voor Maccabi [Joodse sportvereniging] en jij voor vriendinnen, dan moet ik twee dingen anders doen dan jij. Ten eerste moet ik zorgen voor koosjer vlees, ten tweede moet ik zorgen voor beveiliging. Het is een ongeschreven regel dat er bij Joodse evenementen beveiliging aanwezig is.”

Jacob heeft een dochter die naar een Joodse basisschool gaat. Hierover kaartte hij nog een verschil aan tussen Joden en niet-Joden:

“Mijn niet-Joodse buurman, die zijn kinderen naar een openbare basisschool brengt, betaalt 250 euro schoolgeld per jaar. Voor mij is dat 1150. Waarom? Dat is vanwege die beveiliging.”

Een laatste citaat van Cayla, 78 jaar, laat zien in hoeverre het aspect van beveiliging met de Joodse gemeenschap verbonden is:

“We hebben het geaccepteerd als zijnde een onderdeel van.”

Antwoorden van andere participanten die niet in deze paragraaf zijn uitgelicht, zijn in lijn met de citaten van Aaron, Jacob en Cayla. Zij zeiden onder andere dat de aanwezigheid van beveiliging is iets waar je als Joods kind mee opgroeit. Het is iets waar je maar aan hebt te wennen. De laatste twee woorden van Cayla's citaat, ‘... onderdeel van’, vatten daarmee samen wat de rol is van beveiliging binnen de gemeenschap: het is onderdeel van de Joodse identiteit. Dit aspect van deze casus laat zien dat de noodzaak van beveiliging, wat een gevolg is van het ‘suspect’ zijn, als het ware een status/identiteit is die maakt dat er verschillen zijn tussen Joden en niet-Joden wat betreft het bezoeken van religieuze instellingen, het volgen van onderwijs en het organiseren van evenementen. Volgens

verschillende participanten heeft hun Joodse identiteit echter geen invloed op welk beroep ze zouden willen uitoefenen. Zo vertelde Jacob het volgende:

“Het gaat goed met de Joodse gemeenschap. Er is bij ons geen sprake van institutioneel racisme.”

Een citaat van de 75-jarige Teun sluit hierop aan:

“Je bent als Jood benoembaar in iedere functie; in het zakelijke leven, wetenschappelijke leven, politieke leven, overal.”

Uit deze citaten volgt dat de status *suspect community* Joden niet beïnvloedt in wie ze willen en kunnen zijn. Het willen handelen naar Joodse waarden en tradities wordt echter wel beïnvloedt en creëert daarmee verschillen tussen Joden en niet-Joden, waarbij er een bepaalde acceptatie lijkt te bestaan dat deze verschillen er zijn. Deze acceptatie is er echter niet wegens een gebrek aan motivatie om de verschillen weg te nemen. De acceptatie lijkt er te zijn omdat een status of identiteit nu eenmaal niet makkelijk te veranderen is. In hoeverre er actie wordt ondernomen om onbegrip of desinformatie over de Joodse gemeenschap tegen te gaan, wordt besproken in de laatste paragraaf van dit hoofdstuk. Eerst wordt in de volgende paragraaf ingegaan op de reden waarom Joden een *suspect community* zijn. Dit zal beter helpen te begrijpen welke karakteristieken een gemeenschap tot een *suspect community* maken en dat de mate waarin bepaalde karakteristieken een rol spelen contextafhankelijk is.

4.2 De Israëliische zondebok: twee vormen van antisemitisme

In het theoretisch kader is de vraag gesteld: wat maakt de ene minderheid verdacht en de andere niet? Daar werd een artikel van Brubaker aangehaald die suggereert dat religie een determinant is die grenzen tussen groepen en daarmee het proces van *othering* kan versterken (Brubaker 2015, 12). Het blijkt dat er uiting van deze theorie terug te vinden is in het handelen van bepaalde participanten. Zo zijn er verschillende voorbeelden waaruit blijkt dat participanten Joodse kenmerken verbergen. De 24-jarige Tara gaf aan haar kettinkje met Davidster soms weg te stoppen:

‘Ik ga als vrijwilligerswerk af en toe koffie drinken met een statushouder. Ik stop dan voor de zekerheid mijn kettinkje weg. Hij heeft een islamitische achtergrond en ik wil niet dat mijn Joodse afkomst tussen ons in zou kunnen staan.’

Een ander voorbeeld kwam van de 41-jarige Astrid, die vertelde over een situatie waarin haar man uit voorzorg een Joods kenmerk verborg:

‘Een aantal weken terug zouden wij islamitische werklui over de vloer krijgen. Mijn man heeft toen uit voorzorg de mezoeza [kokertje met tekst uit de Thora] van de deur gehaald. Ik zei, ‘Waarom doe je dat?’, nou, ‘Wat nou als zij ook vinden dat Joden slecht zijn?’ zei hij.

Een andere participant, Janne, liet weten zich te bekommeren om haar zoon die herkenbaar Joods over straat loopt:

‘Mijn zoon draagt een keppeltje op straat als ‘ie naar sjoel gaat, en ik vroeg aan hem: ‘Waarom doe je dat nou?’ Kennelijk vind ik er dan dus wel wat van. Waarom moet hij een keppeltje dragen op straat? Daar zit absoluut wat onder. Ik vind het wel gewoon, maar weet niet of ik wil dat mijn kinderen daarop aangesproken worden, negatief op aangesproken worden.’

Niet iedere participant houdt zich bezig met het wegstoppen van Joodse kenmerken. Sommigen trekken zich niks aan van bepaalde risico's. Een voorbeeld hiervan is de 46-jarige Julius:

‘Ik loop altijd met een keppeltje op. Ik zie dan wel eens andere Joden die dat niet doen. Ik vraag ze er niet naar, maar dan denk ik wel, wat belachelijk.’

Echter, reageerde geen enkele participant met een vraag als ‘‘Waarom zou het openlijk dragen van een keppeltje of Davidster niet kunnen?’’ Het idee dat herkenbaar Joods over straat lopen een probleem kán zijn, wordt binnen deze participantengroep breed gedragen, vooral wanneer het gaat om ontmoetingen met moslims. De theorie van Brubaker lijkt hiermee terug te vinden in noties van (on)veiligheid bij Joden. Maar religie blijkt niet alleen de onderscheidende factor, ook etniciteit speelt een rol. Zo gaf een participant aan dat ze nooit de Israëlische vlag buiten zou hangen. Dit is volgens haar ‘vragen om moeilijkheden’.

Een andere participant benoemde bij voorbeelden van antisemitisme het verbranden van de Israëlische vlag van een Joods restaurant in Amsterdam. Jacob vertelde hier in zijn interview meer over:

“Er zijn twee vormen van antisemitisme. Het ene is antisemitisme waarbij wij altijd de zondebok zijn, zoals nu ook in die corona complottheorieën of de mythe van werelddominantie. Maar dat vind ik marginaal. Ik moet eigenlijk wel lachen om die wappies. Maar de tweede vorm, en dat is een veel groter probleem, is het conflict tussen Israël en Palestina. Ik ben zelf kritisch over de Israëlische regering, net zo goed als dat ik kritiek heb op andere landen. Maar dan heb je partijen als Bij1 en DENK die zo anti-Israël zijn, dat vind ik wel gevaarlijk.”

Niet alleen Jacob, maar iedere andere participant benoemde Israël als een oorzaak voor een bepaalde onveiligheid en onbegrip die Joden ervaren. Janne vertelde hierover het volgende:

“Ik krijg vaak vragen over wat Israël doet. Dan vraagt een vriendin aan mij: ‘Hoe kan het nou dat ze in Israël zoveel vaccins hebben?’”

Raiza, 24 jaar, zei over acties van Israël waar vrienden tegen haar over beginnen:

“Ik ben de Israëlische regering niet”

De rol die Israël speelt bij het Joods-zijn in Nederland, laat zien dat de categorisering van ‘meerderheden’ en ‘minderheden’ onlosmakelijk verbonden is met de natie, nationalisme en nationaliteit, zoals dat is uitgelicht met behulp van Appadurai’s theorie (2006, 3). Hoewel de meeste participanten niet uit Israël komen en het land slechts enkele keren hebben bezocht, wordt volgens hen het jodendom en Israël vaak met elkaar verward. Tegelijkertijd voelen Joden zich zelf verbonden met Israël, omdat ze aangeven dat het daar makkelijker is om Joods te zijn. Zo lijkt er een wisselwerking te bestaan tussen de Jood die zich verbonden voelt aan Israël en de niet-Jood die Israël en Joods-zijn als hetzelfde beschouwt. Er lijkt hierin een gemene deler te bestaan met de casus van Kirsten, waar de Islam regelmatig gelijk wordt gesteld aan een Turkse of Marokkaanse nationaliteit.

Tot nu toe laat de empirie daarmee zien dat religie en etniciteit Joden (en moslims) zichtbaar tot *suspect* maakt via stereotypering en *framing*, maar het verklaart nog niet op

welke manier Joden (een bepaald deel van) de samenleving zogenaamd zouden bedreigen. De Israëlische regering vormt een fysieke bedreiging voor Palestijnen in Palestina, maar Joden in Nederland lijken niet gezien te worden als een fysieke bedreiging voor moslims in Nederland, maar enkel symbool te staan voor wat de Israëlische regering doet. Volgens de 75-jarige Teun heeft dit uiteindelijk allemaal te maken met één factor, geschiedenis:

“Er heerst veel onvrede onder Turken en Marokkanen, dat is een maatschappelijk probleem en dat moet beter, maar de Joden zijn dan weer de zondebok. Dat idee is er al eeuwenlang en wordt gevoed door wat zij vinden van wat er verkeerd gaat in Israël. [...] Er is dan een grote demonstratie bij de Israëlische ambassade en dat mag, dat is je goed recht in Nederland, maar ik heb nog geen Marokkaan zien demonstreren bij de Chinese ambassade voor wat China de Oeigoeren aandoet, of de Syrische regering die hun eigen volk onderdrukt. [...] Het draait uiteindelijk allemaal uit op de geschiedenis.”

Dit citaat laat zien dat Joden vanuit de geschiedenis een groep mensen zijn die verantwoordelijk kunnen worden gesteld voor allerlei dingen die misgaan in de wereld. Zo wordt onwetendheid over het coronavirus weggenomen door theorieën over Joden en wordt onvrede afgereageerd met behulp van antisemitische acties. Van dit laatste is het bekladden van een Joods monument in Cuijk met de tekst ‘Free Palestina’ een vrij recent voorbeeld (NOS, 2021).

Uit dit citaat blijkt dat de identiteit van *suspect community* aan de Joodse gemeenschap wordt toegeschreven op basis van geschiedenis, waarbij religieuze en etnische karakteristieken het zichtbaar maken van leden van de *suspect community* faciliteren. De religieuze en etnische karakteristieken lijken daarbij met elkaar vermengd te zijn. Zo bleek uit Kirsten’s hoofdstuk dat ‘Marokkanen’, ‘Turken’ en ‘moslims’ vaak als hetzelfde worden beschouwd en blijkt uit dit hoofdstuk tot nu toe dat een synagoge als religieuze instelling als doelwit kan fungeren voor wat de Israëlische regering doet. De volgende paragraaf zal, in tegenstelling tot waarom Joden ‘verdacht’ worden gemaakt, ingaan op andere aspecten zoals representatie in media en politiek. Daarmee wordt er aandacht besteed aan de mate van *sense of belonging*; een concept dat beïnvloedt in hoeverre een gemeenschap zich onderdeel kan voelen van de meerderheid, en daarmee veiligheid kan ervaren. Op deze manier operationaliseert dit concept noties van veiligheid en onveiligheid.

4.3 “Joden worden enkel herdacht”: Joodse identiteit in de Nederlandse samenleving

Zoals besproken in het theoretisch kader is volgens Knott het concept *sense of belonging* fundamenteel voor een onderwerp als integratie tussen minderheden en meerderheden. De natie is hierin de locus van *sense of belonging*, omdat daarbinnen een hiërarchie bestaat waarbij de één meer tot de natie behoort dan de ander (2017, 2). Dit beïnvloedt uiteindelijk in hoeverre een gemeenschap tot de ‘wij’ behoort, en daarmee veilig is. Om deze reden spitst deze paragraaf zich toe op de mate waarin Joodse participanten zich verbonden voelen aan Nederland. In hoeverre is hun Joodse identiteit onderdeel van de Nederlandse samenleving? En hoe uit zich dit in de ervaringen en het handelen van deze *suspect community*?

De derde participant die ik interviewde, was de 33-jarige Yanna. In ons gesprek over de mate waarin de Joodse identiteit onderdeel is van de Nederlandse samenleving, zei ze het volgende:

“De Joodse identiteit in de Nederlandse samenleving begint en eindigt op 4 mei.”

Yanna vertelde dat ze het herdenken op 4 mei ontzettend belangrijk vindt en erg blij is dat er ieder jaar wordt herdacht. Maar tegelijkertijd voelt het voor haar alsof de Nederlandse staat zich nog altijd schuldig voelt en op deze manier van alles goed probeert te maken. Volgens haar zou het beter zijn als de Nederlandse staat de Joden die nu leven meer bij de samenleving te betrekken. Ze gaf hier een voorbeeld van aan de hand van de coronamaatregelen rond de feestdagen:

“Met kerst werd een uitzondering gemaakt om één persoon extra over de vloer te hebben. Met Pesach is die uitzondering niet gemaakt, terwijl ik met mijn zusje nog huilend met mijn ouders gefacetime heb omdat we toen niet bij elkaar konden zijn.”

Het statement dat zij maakte over de Joodse identiteit die begint en eindigt op 4 mei, heb ik als stelling voorgelegd aan alle participanten die ik na Yanna heb gesproken. Vrijwel alle andere participanten waren het met deze stelling eens. Eén participant gaf daarbij aan niet naar de herdenking op de Dam te gaan maar liever naar een ‘Joodse’ herdenking elders. De Joodse identiteit die in de Nederlandse samenleving aanwezig is, en dus zogezegd enkel gebaseerd is op ‘herdenken’, lijkt niet overeen te komen met de manier waarop Joden zelf bij hun geschiedenis stilstaan.

Wat betreft representatie in de politiek, blijkt dat voor participanten niet alleen hun Joodse identiteit een rol speelt. Zo gaven de wat jongere participanten aan bij partijen eerder te letten op klimaat dan op Joodse waarden. Er bleek vooral afschuw te bestaan over partijen die, volgens participanten, voor meer verdeling binnen de samenleving zorgen. Zo vertelde Janne over een partij waar zij nooit op zou stemmen:

“Als de PVV aan het bewind komt, dan ja. Het woord Joden in plaats van moslims hoeft maar één keer te vallen en dan krijg je hetzelfde. In een land waar een partij zomaar groepen uit kan sluiten wil ik niet wonen.”

Nadia zei hierover het volgende:

“Bijl draait om inclusiviteit en dat vind ik heel goed, maar toch voel ik mij als Jood niet gerepresenteerd in de partij. Het is erg pro-Palestijns en dan dus ja, anti-Israël.”

Behalve dat sommige participanten aan hebben gegeven bij het stemmen te letten op een mogelijk verbod op ritueel slachten of religieus onderwijs, lijkt er verder meestal niet te worden gezocht naar specifiek Joodse normen en waarden in een partij. Wel blijkt diversiteit en integratie een belangrijk onderwerp. Het zou kunnen dat het behoren tot een *suspect community*, waardoor iemand weet hoe het is om niet altijd onderdeel te kunnen zijn van de meerderheid, een bepaald stemgedrag creëert waarbij zulke onderwerpen belangrijk zijn.

Op het gebied van representatie in en gebruik van media, ondervinden alle participanten dat nieuwsberichtgeving over Israël vaak niet klopt. Er wordt door sommige participanten zo nu en dan actie genomen om dat te verhelpen, wat wordt uitgelicht in de volgende paragraaf. Participanten die gebruik maken van sociale media, voelen zich over het algemeen veilig om berichten te plaatsen over het jodendom, zoals het wensen van een fijne Joodse feestdag. Hierbij zijn ze zich bewust van de veilige kring die zij online creëren, zoals Tara aangaf:

“Ik kies zelf wie mij wel en niet mag volgen natuurlijk, dus daardoor weet ik wel dat ik bepaalde Joodse dingen gewoon in mijn stories [van Instagram] kan zetten.”

Hiermee doelde Tara bijvoorbeeld op het toewensen van een fijne Joodse feestdag. Echter, lijkt er wel een grens te zitten aan wat er op het gebied van Joodse onderwerpen online kan

worden gezet. Dat is vooral het geval wanneer het gaat om meningen over het conflict Israël-Palestina. De Zo 24-jarige Emile vertelde over het online Jood-zijn:

“Het is niet een identiteit waarmee ik de slingers uit kan hangen.”

Ondanks dat de participanten zich niet helemaal gerepresenteerd of begrepen voelen in de politiek, media of het herdenken van hun geschiedenis, wat een gevolg is van het *suspect* zijn en tegelijkertijd de ervaring van het *suspect* zijn ook in stand houdt, gaven veel participanten aan ‘met beide benen in het leven te staan’. Dat wil zeggen: ze leven een Joods en een niet-Joods leven, wat onder andere te maken heeft met de kleine omvang van hun gemeenschap. Zo zijn er participanten die, na het volgen van Joods basisonderwijs, bewust voor een niet-Joodse middelbare school hebben gekozen. Dat hun sociale kring bestaat uit zowel Joden als niet-Joden, is voor veel participanten ‘gewoon zo gelopen’. Dit heeft onder andere te maken met het feit dat er geen institutioneel racisme bestaat jegens de Joodse gemeenschap. Ze hebben de mogelijkheid zich in allerlei posities te ontwikkelen, waardoor het te verklaren is dat er ook niet-Joden deel uitmaken van hun sociale kring. Bovendien heeft een aantal participanten aangegeven blij te zijn naast hun Joodse identiteit een niet-Joods leven te leiden. Omdat hun gemeenschap in Nederland maar klein is, wordt de Joodse wereld ook wel als ‘beklemmend’ ervaren. Dit laat zien dat het gebrek aan *sense of belonging* van Joden als *suspect community* niet in elke context opgaat voor het individu. Noties van sociale en fysieke onveiligheid lijken in deze casus zichtbaarder te zijn wanneer het gaat om handelingen als collectief, zoals het organiseren van een Joods evenement.

Het is interessant dit aspect te vergelijken met de casus van Kirsten, omdat het ‘uitzetten’ van de status *suspect community*, wat voor een Jood als individu soms een mogelijkheid is, niet zomaar opgaat voor individuen van andere *suspect communities*. Dit geeft de relevantie weer van de karakteristieken van *suspect communities*. De manier waarop een ‘verdachte gemeenschap’ uiterlijke kenmerken heeft (donkere huidskleur of een ketting die je weg kunt stoppen) of een rol speelt in de geschiedenis van de natie waar het zich in bevindt (‘gastarbeider’ zijn of overlevende van de Holocaust), beïnvloedt de ervaringen en handelingen van leden van de gemeenschap. Om verder in te gaan op de invloed die een individu kan hebben, wordt in de volgende paragraaf ingegaan op de *agency* van Joodse participanten als individu. Eerder werd aangekaart dat er een acceptatie lijkt te zijn wat betreft de beveiliging die nodig is bij Joodse instellingen, omdat een status/identiteit niet makkelijk te veranderen is. Door een focus te leggen op deze acceptatie en de acties die

Joden zelf ondernemen, kan beter begrepen worden hoe de collectieve identiteit van *suspect community* wel of geen invloed kan hebben op het individu.

4.4 Joods (in)activisme

Bij veel participanten is gebleken dat ze bepaalde acties ondernemen om onbegrip of desinformatie tegen te gaan. Tegelijkertijd laten participanten weten het gevoel te hebben dat er nooit iets aan hun status zal veranderen en ondernemen daarom bepaalde acties toch maar niet. Deze paragraaf gaat in op dit (in)activisme van Joden, om daarmee meer inzicht te krijgen in de manier waarop de status *suspect community* tegen te werken valt en in hoeverre er sprake is van *agency* bij leden van zo'n gemeenschap. Eerder is in dit hoofdstuk aangegeven dat participanten ervaren dat de nieuwsberichtgeving over Israël niet juist of erg gekleurd is. Een voorbeeld hiervan is de kop van een artikel van RTL Nieuws over het vaccineren in Israël en Palestina: 'Israël vaccineert iedereen razendsnel, behalve de Palestijnen'. Participanten vertelden dat deze kop suggereert dat het de taak is van Israël om inwoners binnen het Palestijnse grondgebied te vaccineren, terwijl in de Oslo-akkoorden van 1993 vastgelegd staat dat Palestina zelf verantwoordelijk is voor haar gezondheidszorg en dus ook het verzorgen van vaccins. Een aantal participanten liet weten hier soms een bericht over te sturen naar bepaalde media. In enkele gevallen werd de berichtgeving aangepast, maar vaak ontvingen ze geen reactie of een standaard reactie. Dat participanten actie ondernemen tegen dit soort online nieuwsberichten, komt omdat de online omgeving een plek is waar veel antisemitisme voorkomt. Emile, die veel gebruik maakt van sociale media, vertelde:

"Als je antisemitisme wil zien, moet je de reacties onder nieuwsberichten kijken over Israël van bijvoorbeeld de NOS."

Naast online acties, wordt er ook het een en ander offline ondernomen. Een voorbeeld hiervan is van de 78-jarige Cayla, die in een kledingwinkel sprak met een verkoopmedewerkster:

"Nou ik was een keer in een kledingwinkel met mijn kleinkinderen en mijn kleinzoon had een keppeltje op. En toen moest ik een keer terug en vroeg dat meisje: 'U bent Joods he? Ja, ja dat zag ik want uw kleinzoon had een keppeltje op.'" En toen zei ze, ze woonde in de voormalige Jodenbuurt: "Is het waar dat alle Joden echt heel erg rijk zijn?"

Toen zei ik: als je de geschiedenis kent, dan was de buurt waar jij woonde, daar woonde hele erge arme mensen. Die zijn allemaal uitgemoord.” Ik vond het heel schokkend dat ze dat vroeg. Maar goed dat ze het vroeg hoor; maar misschien moeten ze dan op de middelbare school meer onderwijs geven, dat we een groep zijn die hard werkt. Als ze denken dat wij allemaal verschrikkelijk rijk zijn, verschrikkelijk veel invloed hebben, dan krijg je een heel raar beeld van mensen.”

Astrid, die geschiedenisles geeft op een school in Amsterdam, vertelde dat haar collega een les had voorbereid over het conflict tussen Israël en Palestina. Volgens haar klopte niet alle informatie die hij zou gaan vertellen en heeft hem daarom uitgelegd wat er niet klopte of welke informatie nog miste. Uiteindelijk bleek dat hij niets van de informatie die Astrid had gegeven voor zijn les had gebruikt.

Janne vertelde dat er veel educatieve programma's zijn vanuit de Joodse gemeenschap om mensen informatie bij te brengen over het jodendom. Joden gaan dan bijvoorbeeld langs op scholen om daar leerlingen de kans te geven van alles over het jodendom te vragen en hun daar ook van alles over te vertellen. Het activisme houdt dus vooral in dat er geprobeerd wordt om misconcepties te corrigeren en/of gebrek aan informatie op te vullen. Hoewel het interessant zou zijn te onderzoeken in hoeverre acties van Joden tegen onbegrip en desinformatie werkelijk effect hebben, beperkt dit onderzoek zich tot de ervaringen van participanten. Zoals uit het verhaal van Astrid blijkt, zijn bepaalde acties niet altijd succesvol. Sterker nog, het had de band tussen haar en haar collega enigszins vermoeilijkt. Hierover zei ze het volgende:

“Het probleem met het jodendom en mensen in Nederland is, het is nooit 100% veilig om het erover te hebben.”

Hiermee bedoelt ze niet dat een gesprekspartner haar direct fysiek zou aanvallen, maar dat het wel sociaal vervelende gevolgen kan opleveren zoals de collega met wie er onenigheid ontstond. Andere participanten geven niet alleen aan dat het niet altijd veilig is, maar dat het ook geen zin heeft om bepaalde dingen recht te zetten. Dit kwam onder andere van participanten die wel eens een bericht stuurden naar Nu.nl, de NOS of RTL Nieuws en niet de gewenste reactie ontvingen. Een aantal participanten zei dat Nederlanders het jodendom nu eenmaal niet begrijpen. Dit gevoel blijkt vaak naar boven te komen wanneer er Joodse feestdagen zijn en participanten vrij moeten vragen van werk. Astrid zei daarom:

“Ik ben blij als Joodse feestdagen in het weekend vallen. Dan hoef ik niks uit te leggen.”

Ik vroeg participanten of Amsterdammers meer kennis zouden hebben over het jodendom dan mensen die elders in Nederland wonen. Een paar waren het hier wel mee eens, maar het grootste deel is van mening dat het geen verschil maakt. Teun zei hierover:

“In Amsterdam ook niet. Maar ja, we zijn er haast niet meer. We vallen niet meer op.”

Toen ik hem vroeg of en hoe er iets gedaan moet worden om het jodendom op een positieve manier bij de Nederlandse samenleving te betrekken, sprak hij over wat een vriend tegen hem ooit zei:

“Een vriend zei een keer: ik hoef helemaal niks. Ik wil gewoon met rust worden gelaten, dat is het enige wat ik wil.”

De onwetendheid over het jodendom die participanten ervaren, lijkt op deze manier een indicatie te zijn van hun ervaringen als *suspect*. En hoewel participanten af en toe iets proberen te doen tegen hun status als *suspect community*, lijkt er bij participanten een gevoel te heersen dat dat niet mogelijk is. Wanneer ik vroeg naar een visie op de toekomst en daarbij of Joodse instellingen over 10 jaar nog beveiligd zouden moeten worden, kreeg ik van Raiza het volgende antwoord:

“BLEW [Joodse beveiligingsorganisatie] draagt nu zelf kogelvrije vesten. Eerst was dat niet zo. Ik denk dat het [beveiliging van instellingen] zelfs erger wordt.”

Veel participanten gaven aan dat er aanzienlijk minder antisemitisme zou zijn als het conflict tussen Israël en Palestina is opgelost. Een snellere weg naar minder antisemitisme, was volgens een participant dat op school en in de media het jodendom wordt losgekoppeld van wat de Israëlische regering doet. participant Sam is afkomstig uit Israël en werkt als beveiliging bij BLEW. Toen ik hem sprak over zijn visie op de toekomst, vroeg ik of beveiliging nog nodig zou zijn als het conflict was opgelost. Hij refereerde toen naar de andere vorm van antisemitisme: de zondebok zijn en het risico dat iemand de Joodse

gemeenschap vanwege een bepaalde complottheorie iets aan zou willen doen. Om die reden zou de Joodse gemeenschap zich altijd laten beveiligen:

“People will always be willing to pay for that 1% chance.”

De antwoorden van participanten over acties die ze ondernemen en hun visie op de toekomst laat zien dat er een soort realisatie lijkt te zijn dat *suspect community* zijn een onveranderlijke status is of in elk geval een status waar een individu weinig grip op kan hebben. Dit is overigens in lijn met het citaat van participant Teun uit paragraaf 4.2, die aangaf dat Joden vanuit de geschiedenis altijd wel voor iets verantwoordelijk worden gehouden. Aspecten van het *suspect* zijn kunnen daarbij zelfs onderdeel van de identiteit worden, zoals het moeten beveiligen van Joodse instellingen. Opvallend is verder dat bij de Joodse gemeenschap kenmerken kunnen en ook worden weggestopt, zoals een ketting, keppeltje of mezoeza. In Kirsten's casus is het afdoen van je hoofddoek in het openbaar geen optie. Het *suspect community* zijn lijkt voor de Joodse gemeenschap dus een soort identiteit die er altijd zal zijn, maar wel met behulp van bepaalde acties verminderd kan worden.

4.5 Conclusie

Aan de hand van deze casus is een aantal aspecten en karakteristieken over het concept *suspect community* uitgelicht. Allereerst heeft de rol van beveiliging bij de Joodse gemeenschap laten zien dat een gevolg van *suspect* zijn onderdeel kan worden van de identiteit. Bovendien zorgt het *suspect* zijn voor verschillen in het ondernemen van bepaalde dingen als collectief, zoals het organiseren van een evenement, in vergelijking met mensen die niet tot een *suspect community* behoren. Op individueel niveau wordt zelf bepaald hoe die fysieke veiligheid kan worden gewaarborgd (zoals het wel of niet wegstoppen van een Joods kenmerk), maar in de community lijken er dus ongeschreven regels te zijn. In Kirstens hoofdstuk is dit benoemd als een *suspect habitus*: er gelden andere ongeschreven regels dan binnen de *habitus* van de Nederlandse meerderheid. Ook voor de Joodse gemeenschap gaat dit op. Het is door participanten soms niet exact te duiden waarom het Jood-zijn niet een identiteit is waarmee je de slingers uit kan hangen of waarom Joden precies als verdacht worden beschouwd en daarom de ongeschreven regel bestaat dat bij Joodse evenementen altijd beveiliging aanwezig moet zijn. Maar het lijken nu wel eenmaal de spelregels te zijn die inherent zijn aan de identiteit van *suspect community* binnen het grotere ‘systeem’.

De reden waarom antisemitisme in Nederland bestaat, of eigenlijk over de hele wereld bestaat, is te verklaren vanuit de geschiedenis. De gemeenschap wordt verantwoordelijk gehouden voor allerlei gebeurtenissen, waar het op dit moment enigszins gaat over complottheorieën over corona maar vooral het conflict tussen Israël en Palestina een rol speelt. Religieuze en etnische kenmerken faciliteren daarmee het zichtbaar maken van de ‘verdachte’ Joden. Het verschilt wanneer antisemitisme uitingen ontstaan wegens het conflict in Israël of wanneer het draait om iets als een Davidster, wat laat zien dat er een samensmelting bestaat tussen etniciteit en religie.

De Joodse identiteit lijkt niet in Nederland aanwezig te zijn zoals Joodse participanten dat graag zouden ervaren. Daarmee is er niet altijd een sterke mate van *sense of belonging* wat ervoor zorgt dat Joden zich vaak onbegrepen voelen en daarom bepaalde confrontaties uit voorzorg niet aangaan. Dit is mogelijk omdat Joden naast hun Joodse identiteit ook het gevoel hebben een Nederlandse identiteit te bezitten. Deze verdwijnt logischerwijs meer naar de achtergrond wanneer Joden als groep bij elkaar zijn. De Joodse identiteit die in collectieve setting naar de voorgrond treedt, gaat gepaard met een gevoel van onveiligheid en daarom ook de aanwezigheid van beveiliging.

Naast het gevoel dat Joden ook een Nederlandse identiteit hebben, worden er bepaalde acties ondernomen om onbegrip of desinformatie over het jodendom te verminderen, zoals het corrigeren van bepaalde media. Toch heerst ook het gevoel dat het rechtzetten van onwaarheden geen zin zal hebben. Factoren die daarbij een rol spelen zijn waarschijnlijk de kleine hoeveelheid Joden die er in Nederland zijn, de afwezigheid van institutioneel racisme, maar vooral het aspect dat naar voren kwam aan het einde van de laatste paragraaf: *suspect* zijn is een onveranderlijke status en op een bepaalde manier onderdeel van de Joodse identiteit.

Deze casus leert dat het begrip *suspect community* zoals het tot nu toe voorkomt in de theorie uitbreiding nodig heeft. Eerder wordt het concept *suspect community* toegepast op minderheden die niet geaccepteerd worden door *society at large*, terwijl deze casus laat zien dat afkeer ook afkomstig kan zijn vanuit bepaalde segmenten in de samenleving, in dit geval extreem-rechts en de islamitische hoek. Vanuit daar bestaan er bepaalde impressies van de Joodse gemeenschap die Joodse participanten actief proberen tegen te gaan of anders proberen geen rol te laten spelen in het dagelijks leven. Dit is echter complex, omdat er een samensmelting bestaat tussen de karakteristieken die hen zichtbaar verdacht maken (eticiteit en religie) en omdat vanuit de geschiedenis blijkt dat er ooit wel weer andere redenen kunnen

zijn die Joden verdacht maken en daarmee om andere aanpassingen vanuit de gemeenschap kunnen vragen.

Hoofdstuk 5 - Conclusie

Danique Leenstra en Kirsten Smink

In dit bachelorproject hebben we onderzocht hoe noties van (on)veiligheid tot uitdrukking komen in de ervaringen en het handelen van twee verschillende gemeenschappen in Amsterdam: moslims en Joden. Om deze noties beter te kunnen begrijpen, hebben we gebruikgemaakt van het begrip *suspect communities*. Dit concept werd voor het eerst toegepast op Ieren die als *suspect* werden aangemerkt in Engeland. Later is het concept toegepast op de islamitische gemeenschap in Europa, zoals in het theoretisch kader is beschreven. Hier werd duidelijk, met ondersteuning van de theorie van Brubaker, dat religie een onderscheidende rol speelt in het zichtbaar maken van leden van *suspect communities*. Dit onderdeel van het theoretisch kader blijkt meermaals terug te komen in de empirie: moskeeën en synagogen lopen het risico dreigbrieven te ontvangen of doelwit te zijn van aanslagen of andere aanvallen, zoals de met rode verf besmeurde pop uit Kirstens casus, die gevonden werd voor een Turkse moskee in Amsterdam Noord. Verder speelt religie als onderscheidende factor ook een rol doordat participanten zich niet altijd (sociaal of fysiek) veilig genoeg voelen om religieuze kenmerken te dragen. Zo vertelde een islamitische participant dat zij nog geen hoofddoek draagt omdat ze het gevoel heeft daardoor niet door de samenleving als geheel geaccepteerd te zullen worden. Verschillende Joodse participanten hebben aangegeven een kettinkje weg te stoppen of een mezoeza weg te halen wanneer er sprake zou zijn van ontmoetingen met moslims omdat ze dan bang zouden zijn voor vervelende confrontaties.

Echter, heeft het begrip *suspect communities* verdere uitbreiding nodig dan het concept *religious suspect community* uit het theoretisch kader, wanneer we grondiger kijken naar de twee casussen die behandeld zijn in dit onderzoek. Bij beide gemeenschappen speelt namelijk een andere natie een rol: bij de islamitische gemeenschap gaat dit om Marokko en Turkije en bij de Joodse gemeenschap gaat dit om Israël. Islamitische participanten gaven bij vragen over mediarepresentatie antwoorden die vooral betrekking hadden op mediarepresentatie van Marokkanen en/of Turken. Ook is er in de laatste paragraaf van hoofdstuk 3 aangegeven dat Nederlanders vaak het idee hebben dat moslims in Nederland vaak meer loyaliteit toekennen aan hun land van herkomst dan aan Nederland. Joodse participanten hebben aangegeven dat, hoewel zij zich inderdaad verbonden voelen met Israël, een samensmelting ervaren tussen het Jood-zijn en de acties die de Israëlische regering neemt. Zo worden zij bijvoorbeeld in gesprekken met collega's ter verantwoording geroepen

over wat de Israëlische regering doet. De vermeende banden met een andere natie laten dus zien dat ook etniciteit of afkomst ertoe doen in het zichtbaar maken van leden van een *suspect community*. Concrete gevolgen hiervan voor moslims en Joden zijn dat een moslima bijvoorbeeld wacht met het dragen van een hoofddoek tot ze haar eerste baan heeft en dat een Joodse participant liever niet een Israëlische vlag buiten hangt. Hierbij is het belangrijk te vermelden dat een hoofddoek in eerste instantie een religieus kenmerk is, maar dat dit kenmerk ook etnisch wordt gemaakt doordat er stereotypen en vooroordelen aan worden gekoppeld door de meerderheid die te maken hebben met zowel etniciteit en afkomst als religie. Ook bij de Joodse casus lijken etniciteit en religie aan elkaar gekoppeld te zijn, bijvoorbeeld wanneer een participant haar kettinkje van een Davidster wegstopt wanneer zij met een Syrische statushouder afspreekt. Het religieuze kenmerk zou hierin namelijk symbool kunnen staan voor Israëliësch zijn. Hoe etniciteit en religie precies een onderscheidende rol spelen is dus erg complex en heeft te maken met een samensmelting van deze karakteristieken, wat ook zichtbaar wordt in interviews met islamitische participanten, die de termen Turk, Marokkaan en moslim regelmatig door elkaar halen. De handelingen die het *suspect* zijn teweegbrengen, lijken afkomstig te zijn van een soort *suspect habitus*: er bestaat een systeem van ongeschreven regels waar leden van een *suspect community*, al dan niet bewust, naar handelen. Het blijkt in ieder geval dat het concept *suspect communities* aan de hand van deze twee casussen beter kan worden uitgediept met de bevinding dat etniciteit en religie karakteristieken zijn die het ‘verdacht maken’ faciliteren. Op basis van deze bevindingen volstaat het concept *religious suspect community* niet en zou het concept *ethnoreligious suspect communities* meer recht doen aan de manier waarop moslims en Joden verdacht worden gemaakt. De eerste definitie van *suspect community* uit het theoretisch kader, ‘verdacht zijn op basis van behoren tot een gemeenschap’ zou daarmee moeten worden uitgebreid met het begrip *ethnoreligious suspect community*, dat als volgt wordt gedefinieerd: verdacht zijn op basis van behoren tot een gemeenschap met etnische en religieuze kenmerken, waarbij deze kenmerken (vermeende) leden van deze gemeenschappen zichtbaar maken. Waarom deze gemeenschappen verdacht zijn, kan verklaard worden door een zogenaamde dreiging op fysiek of sociaal gebied of kan afkomstig zijn uit een bepaalde geschiedenis die maakt dat zo’n gemeenschap ter verantwoording kan worden geroepen.

Etniciteit en religie faciliteren dus het aanwijzen van een groep als *suspect community*, maar het vergelijken van de Joodse en islamitische gemeenschap in Amsterdam riep vragen op over de redenen achter het *suspect* zijn van deze groepen. Uit het veldwerkonderzoek blijkt dat moskeeën veel minder zwaar beveiligd worden in vergelijking

met Joodse instellingen. Zoals eerder besproken werd het concept *suspect communities* toegepast op Ieren en moslims die de nationale veiligheid zouden bedreigen. Uit interviews en informele gesprekken met moslims en de daaropvolgende analyses blijkt dat de redenen waarom moslims een *suspect community* zijn in Nederland, vrij overeenkomen met de theorie: moslims vormen een bedreiging voor de sociale en fysieke veiligheid van Nederland. Veronderstellingen dat moslims ‘de Nederlandse cultuur’ bedreigen doordat ze er normen en waarden op na zouden houden die afwijken van die van de meerderheid, vormt hierin de sociale dreiging. Het idee dat moslims criminelen, extremisten of zelfs terroristen zijn vormt de fysieke dreiging. Het *security dilemma* van Posen (1993) kan aan deze laatste vermeende dreiging worden gekoppeld: voorbeelden van islamitische jongens die op straat Nederlanders tegenkomen die bang zijn dat hun tas gestolen wordt, en deze daarom stevig tegen zich aanklemmen en een andere kant op lopen, is hierin de ene kant van het verhaal. Door het vermijden van de jongens, wordt de fysieke veiligheid verhoogd, maar dit creëert wel gevoelens van sociale onveiligheid voor de islamitische jongens doordat zij puur op basis van hun uiterlijk negatief zijn beoordeeld. Weliswaar ervaren zij waarschijnlijk geen gevoelens van fysieke onveiligheid ervaren omdat fysieke onveiligheid bij moslims op basis van de empirie niet kan worden aangetoond, maar in dit soort scenario’s ervaren zij wel sociale onveiligheid: een gevoel van ongewenst zijn.

Bij de islamitische gemeenschap zijn de redenen achter het verdacht zijn vrij duidelijk. Hoe zit het dan met de Joodse gemeenschap, die zelf beveiligd moet worden? Uit empirie blijkt dat geschiedenis hierin een terugkerende factor is: Joden zijn altijd de zondebok geweest en zullen dat altijd blijven. Wanneer het conflict in Israël oplaait, ervaren Joden in Nederland een toename van antisemitisme, zoals het Joods monument in Cuijk dat beklad werd met ‘Free Palestina’. Daarbij vindt er een overdracht plaats van wat men elders doet (de Israëliëse regering) naar *suspects* hier in Nederland (de Joden). Hoewel ‘het waarom’ achter het verdacht zijn van de Joodse gemeenschap op dat gebied minder makkelijk te duiden is dan bij de islamitische gemeenschap in het algemeen (een zogenaamde fysieke en sociale bedreiging), gaat het hier volgens een van de Joodse participanten opnieuw om geschiedenis: dreigingen vanuit de islamitische hoek hadden ook geuit kunnen worden jegens Chinezen omdat in China Oeigoeren worden mishandeld, maar toch ervaart de Joodse gemeenschap alle haat omdat zij vanuit de historie altijd het doelwit zijn. Op deze manier kan gezegd worden dat de reden achter *suspect* zijn niet alleen fysiek is, zoals tot nu toe aanwezig in de theorie. Het kan tevens gaan om sociale dreiging of blijkbaar ook een historische dreiging.

Nu op basis van dit onderzoek duidelijk is wat de redenen zijn waarom bepaalde minderheden *suspect* zijn en de manieren waarop deze minderheden onderscheiden worden van de meerderheid, is het de vraag hoe dit zich uit in de ervaringen en handelingen van leden van *suspect communities* in het kader van veiligheid, zoals de centrale vraag stelt. Beide gemeenschappen zijn zich bewust van eventuele gevaren, maar voelen zich over het algemeen fysiek veilig. Bij de Joodse gemeenschap wordt deze fysieke veiligheid gewaarborgd door de aanwezigheid van beveiliging, waarbij er een vertrouwen bestaat in de staat die de mate van beveiliging regelt: als er op een dag geen marechaussees meer voor de deur van een Joodse instelling zou staan, zou dit de participanten opvallen maar zich niet onveilig laten voelen omdat dit zou aantonen dat het risico op een aanslag blijkbaar niet of nauwelijks aanwezig is. De islamitische gemeenschap voelt zich vooral fysiek veilig doordat zij niet een hoge mate van dreiging ervaren. Zij vinden dat de dreiging hoger ligt in andere landen, waar grootschalige aanslagen of geweldplegingen jegens moskeeën of moslims hebben plaatsgevonden. Anti-islamitische acties ervaren zij dan ook niet direct als gevaarlijk.

Er is een duidelijker verschil aan te wijzen op het gebied van sociale veiligheid. Zo zeggen Joodse participanten dat zij geen institutioneel racisme ervaren en in principe op elke positie benoembaar zijn. Islamitische participanten ervaren dit anders en geven aan zich niet gewenst te voelen. Dit heeft te maken met de verschillen in de redenen achter het *suspect* zijn: Joden worden niet beschouwd als een fysieke of sociale dreiging, maar zijn in historie de zondebok wanneer dat nodig is, bijvoorbeeld wanneer een virus als corona verklaard moet worden of wanneer er beboet moet worden voor de onderdrukking van Palestijnen. Dat maakt het voor Joden verder niet onmogelijk om sociale veiligheid te ervaren, tegenover islamitische participanten die aangeven als sociale dreiging te worden gezien.

Hoewel de redenen waarom deze gemeenschappen ‘verdacht’ zijn verschillen en dit zich ook verschillend uit in de manier waarop zij hun positie in de Nederlandse samenleving beschouwen, lijkt er een overeenkomst te zijn wat betreft het gevoel van *agency* in het *suspect* zijn: in beide casussen is naar voren gekomen dat participanten af en toe actie ondernemen om bepaalde generalisaties of andere desinformatie tegen te gaan. Zo hebben islamitische participanten aangegeven altijd vragen te beantwoorden over hun geloof of afkomst, om het begrip voor hun religie of cultuur te vergroten. Dit is ook het geval bij Joodse participanten, die tevens hebben aangegeven wel eens berichten te sturen naar bepaalde media als zij zagen dat informatie over Israël niet klopte. Jammer genoeg leiden zulke acties zelden tot resultaat, waardoor bij beide gemeenschappen ten behoeve van *coping* een bepaalde acceptatie lijkt te bestaan dat ze *suspect* zijn. Immers: ‘ze zullen het toch nooit

begrijpen’.

Discussie

De uitvoering van dit onderzoek is niet gelopen zoals dat normaal gesproken gaat. Door het coronavirus zijn er geen evenementen doorgegaan en was het lastig fysiek met participanten af te spreken. Er is bij het selecteren van de onderzoekspopulatie veel gebruik gemaakt van facebookgroepen en het sneeuwbaaleffect. Hoewel dit geen verkeerde methodes zijn, is het toch jammer dat er geen participanten geselecteerd konden worden door middel van het bezoeken van evenementen. Op die manier was het makkelijker geweest te vragen naar participanten met een bepaalde (bestuurs)functie. Mails die naar grote organisaties (zoals het CIDI of Meld Islamofobie) zijn gestuurd, zijn namelijk nooit beantwoord. Fysiek ergens aanwezig mogen zijn had het contact leggen wellicht makkelijker gemaakt en ook de poule van participanten diverser kunnen maken. Toch heeft de coronacrisis ook wel voordelen gebracht. Zo was de bereidheid bij (particuliere) participanten die we benaderden om mee te doen groot, omdat ze zich bewust waren van de moeilijkheid om onderzoek te doen in een tijd als deze. Deze medewerking was ontzettend fijn, maar toch blijft de vraag hoe dit onderzoek zonder corona was gelopen bestaan.

Naast het feit dat er minder participerende observaties en fysieke interviews met participanten hebben plaatsgevonden dan gewenst, kent dit onderzoek ook verdere tekortkomingen. De maximale omvang van dit - en de meeste - onderzoeken maakt het onmogelijk alle zaken erbij te betrekken die mogelijk ook relevant zijn. Zo is gebleken dat bijvoorbeeld gender en leeftijd ook een rol kunnen spelen in de ervaring van veiligheid. Vrouwen gaven bijvoorbeeld aan zich niet altijd veilig te voelen als ze ‘s avonds in het donker op straat liepen. Hoewel hun identiteit als Jood of moslim hier niet per definitie een rol in speelt, zegt dit in algemenere zin wel veel over hun ervaring van veiligheid, precies datgene wat hier is onderzocht. Tijdens een etentje bij een van Kirstens participanten thuis gaf de 61-jarige moeder van deze participant terloops aan vaak gediscrimineerd te zijn en zich soms onveilig te voelen. Helaas was er geen tijd om ook met haar een interview te doen, waardoor er in de empirie niks kon worden opgenomen over haar woorden bij gebrek aan verdere uitleg van haar opmerking. Toch lieten de woorden van deze vrouw wel zien dat leeftijd ook een rol kan spelen bij ervaringen. Hier zit ook direct een verdere tekortkoming: er is niet genoeg met moslims gesproken die een hogere leeftijd hebben. Een van Kirstens participanten gaf aan dat onveiligheid eerder ervaren zal worden door kwetsbare mensen, waar hij vooral oudere vrouwen onder verstaat die het Nederlands niet goed machtig zijn.

Daarnaast liet ook Danique's casus zien dat er verschil zit in noties van (on)veiligheid en de leeftijd die je hebt. Zoals het ouderschap dat vragen meebrengt over de manier waarop je je kind openlijk Joods laat zijn. Door de focus op het concept *suspect communities* en de manier waarop dit concept aangepast moest worden om meer adequaat te zijn, was er geen ruimte om stil te staan bij zulke verschillen binnen de gemeenschappen. Verder had ook het verschil in omvang van de gemeenschappen meer belicht kunnen worden. Nederland telt bijna een miljoen moslims en slechts 52.000 Joden. Dit verschil in omvang zou, naast alle andere factoren besproken in de empirie, mogelijk ook verschillen in ervaringen kunnen verklaren. Zo gaf een Joodse participant aan dat er geen uitzondering werd gemaakt tijdens Pesach voor het aantal bezoekers dat ontvangen mocht worden, terwijl dit wel gebeurde tijdens kerst. Ook spelen bedrijven steeds vaker in op de Ramadan en het Suikerfeest, terwijl dit bij Joodse feestdagen niet gebeurt. Het zou kunnen dat deze ervaringen anders waren geweest wanneer de omvang van de Joodse gemeenschap ook een miljoen of meer betreft.

Tot slot zijn antropologische onderzoeken typisch gezien kwalitatief van aard en ze worden daarom vaak kleinschalig opgezet. In dit onderzoek is voor Amsterdam gekozen als onderzoekslocatie. Dit maakt het lastig om zonder veldonderzoek iets te zeggen over de ervaringen van de islamitische en Joodse gemeenschap elders in Nederland. Participanten hebben aangegeven zich thuis te voelen in Amsterdam, maar voelen zich minder thuis of minder begrepen in Nederland. Daarom loont het dit onderzoek ook uit te voeren in andere steden of plekken in Nederland die minder divers zijn, waarbij ook de noties van *habitus*, *suspect habitus* en *serious games* verder uitgediept zouden kunnen worden. Deze concepten kwamen in dit onderzoek pas in de empirie naar voren, maar kunnen in vervolgonderzoeken theoretisch gezien uitgebreider worden onderbouwd. Om het concept *suspect communities* nog verder in kaart te brengen is ook het doen van onderzoek naar andere gemeenschappen in Nederland interessant. Kunnen Jehova's getuigen, Polen of boeddhisten ook gezien worden als *suspect communities* of wat maakt dat zij juist niet als *suspect community* gezien kunnen worden? Zo wel, is er bij die groepen ook sprake van een samensmelting van etniciteit en religie die hen zichtbaarder maakt? Zo niet, wat onderscheidt hen dan van de Joodse en islamitische gemeenschap? Met behulp van zulke onderzoeken kan beter begrepen worden waarom bepaalde minderheden niet of in mindere mate geaccepteerd worden en hoe dit hun leven beïnvloedt.

Literatuurlijst

Abbas, Madeline-Sophie. 2019. "Producing 'internal suspect bodies': divisive effects of UK counter-terrorism measures on Muslim communities in Leeds and Bradford." *The British journal of sociology*, 70 (1), 261-282.

Afbeelding 1. *Deze imam en rabbijn doorbreken de beeldvorming die moslims en joden over elkaar hebben gecreëerd*. 17 augustus 2018. De Volkskrant. Bron: De Volkskrant, <https://www.volkskrant.nl/mensen/deze-imam-en-rabbijn-doorbreken-de-beeldvorming-die-moslims-en-joden-over-elkaar-hebben-gecreerd~b196fc392/>. Laatst bewerkt op: 17 augustus, 2018.

Al Abdallah, Somer. 2019. "Moskeeën in Nederland" Laatst bewerkt op 2 april 2019. <https://www.netin nederland.nl/informatie/nieuws/2019/moskee-n-in-nederland.html>

Anderson, B. 2006. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso books.

Appadurai, A. 2006. *Fear of small numbers: An essay on the geography of anger*. Duke University Press.

Berg, H. van den, Blom, H., Wallet, B., & Wertheim, D. Eds. 2017. *Geschiedenis van de joden in Nederland*. Uitgeverij Balans.

Breen-Smyth, Marie. 2014. "Theorising the "suspect community": counterterrorism, security practices and the public imagination." *Critical Studies on Terrorism* 7 (2): 223-240.

Brons, L. 2015. "Othering, an analysis." *Transcience. A Journal of Global Studies*, 6 (1): 69-90.

Brubaker, Rogers. 2015. "Religious dimensions of political conflict and violence." *Sociological Theory*, 33 (1): 1-19.

CBS. 2016. "Helpt Nederlanders is kerkelijk of religieus" Laatst bewerkt op 22 december,

2016.

<https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2016/51/helpt-nederlanders-is-kerkelijk-of-religieus>

CBS. 2018. “Wie is religieus, en wie niet?” Laatst bewerkt op 22 oktober, 2018.

<https://www.cbs.nl/nl-nl/achtergrond/2018/43/wie-is-religieus-en-wie-niet->

Cherney, Adrian and Murphy, Kristina. 2016. “Being a ‘Suspect Community’ in a Post 9/11 World - the Impact of the War on Terror on Muslim Communities in Australia.” *Australian and New Zealand Journal of Criminology* 49 (4): 480–96.

CIDI. 2019. “Grote stijging antisemitische incidenten in Nederland, CIDI roept op tot actie”. Laatst bewerkt op: 11 maart, 2019.

<https://www.cidi.nl/grote-stijging-antisemitische-incidenten-in-nederland-cidi-roept-op-tot-actie/>

CIDI. 2020. “Wat is antisemitisme?”. Geraadpleegd op: 14 december 2020.

<https://www.cidi.nl/antisemitisme/wat-is-antisemitisme/>

DellaPergola, Sergio. 2020. “World Jewish Population, 2019.” *American Jewish Year Book 2019*. Springer, Cham. 263-353.

Demmers, Jolle, 2017. “Identity, Boundaries and Violence” in *Demmers, J. Theories of Violent Conflict*, New York and London: Routledge, pp 20-30.

Gans, E. 2013. “‘ Hamas, Hamas, All Jews to the Gas.’ The History and Significance of an Antisemitic Slogan in the Netherlands, 1945–2010.” In *Perceptions of the Holocaust in Europe and Muslim Communities* (pp. 85-103). Springer, Dordrecht.

Gemeente Amsterdam. n.d. “Amsterdam groeit.” Geraadpleegd op 18 december 2020.

<https://data.amsterdam.nl/specials/dataverhaal/amsterdam-groeit/3fa8c748-34fb-46b0-963a-2d3f638304a3/>

Glück, Zoltán, and Seta Low. 2017. "A Sociospatial Framework for the Anthropology of Security." *Anthropological Theory* 17 (3): 281–96.

Greer, Steven. 1994. "Review of Hillyard, P. (1993), *Suspect Community: People's Experience of the Prevention of Terrorism Acts in Britain*, London: Pluto Press, with Liberty, 1993." *British Journal of Criminology* 34: 510–11.

Greer, Steven. 2008. "Human rights and the struggle against terrorism in the United Kingdom." *European Human Rights Law Review* 2: 163.

Greer, Steven. 2010. "Anti-terrorist laws and the United Kingdom's 'suspect Muslim community': a reply to Pantazis and Pemberton." *The British Journal of Criminology* 50 (6): 1171-1190.

Greer, Steven. 2014. "Reply to Marie Breen-Smyth, "Theorising the 'suspect community': counterterrorism, security practices and the public imagination." *Critical Studies on Terrorism* 7: 468-471.

Herzfeld, N. 2007. "Lessons from Srebrenica: the danger of religious nationalism." *Journal of Religion & Society*, 2: 110–16.

Het Parool, 2010. "Circa helpt Israëlische Joden niet religieus." Geraadpleegd op: 10 januari 2021. <https://www.parool.nl/nieuws/circa-helpt-israelische-joden-niet-religieus~be933c35/>.

Het Parool. 2020a. "Versterkte gebedsoproepen bij 15 tot 20 moskeeën in Amsterdam." Laatst bewerkt op 17 juni, 2020. <https://www.parool.nl/amsterdam/versterkte-gebedsoproepen-bij-15-tot-20-moskeeen-in-amsterdam~b3cbf0ed/>

Het Parool. 2020b. "Extra beveiliging voor orthodoxe synagogen na aanslagen in Wenen" Laatst bewerkt op 3 november, 2020.

<https://www.parool.nl/amsterdam/extra-beveiliging-voor-orthodoxe-synagogen-na-aanslag-in-wenen~b994b7b9/>

Holbraad, Martin, and Morten Axel Pedersen. 2013. *Times of Security : Ethnographies of Fear, Protest, and the Future*. Routledge Studies in Anthropology. New York: Routledge

Jamil, Uzma, en Rousseau, Cécile. 2012. "Subject positioning, fear, and insecurity in South Asian Muslim communities in the war on terror context." *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 49 (4), 370-388.

Jenkins, Richard. 2014. *Social Identity*, chapters 1 and 2, London and New York: Routledge.

Knott, E. 2017. Nationalism and belonging: introduction. *Nations and Nationalism*, 23(2), 220-226.

McCrone, D., & Kiely, R. 2000. "Nationalism and citizenship." *Sociology*, 34(1): 19-34.

Meld Islamofobie. 2020. "PERSBERICHT: PUBLICATIE ZWARTBOEK BOERKAVERBOD." Laatst bewerkt op 21 september 2020. <https://www.meldislamofobie.org/persbericht-publicatie-zwartboek-boerkaverbod/>

Mepschen, Paul, Jan Willem Duyvendak, and Evelien H Tonkens. 2010. "Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands." *Sociology* 44 (5): 962–79.

Minhas, Rashid. 2018. "'Suspect' Community Stereotyping and Criminal Investigations: "In pursuit of higher transparency": A study of how police officers in England and Wales are believed to investigate people from the Muslim community." Thesis, De Montfort University

<https://dora.dmu.ac.uk/bitstream/handle/2086/17554/Rashid%20Minhas%20PhD%20Thesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Moors, Annelies. 2009. "The Dutch and the Face-Veil: The Politics of Discomfort." *Social Anthropology* 17 (4): 393–408.

Mythen, Gabe, Sandra Walklate, and Fatima Khan. 2009. "'i'm a Muslim, but I'm Not a Terrorist': Victimization, Risky Identities and the Performance of Safety." *The British Journal of Criminology* 49 (6): 736–54.

Nagra Baljit, en Maurutto Paula. 2016. "Crossing Borders and Managing Racialized Identities: Experiences of Security and Surveillance among Young Canadian Muslims." *Canadian Journal of Sociology* 41 (2): 165–94.

Norris, P., Kern, M., & Just, M. 2003. "Framing terrorism." *Framing terrorism: The news media, the government, and the public*, 3-23.

NOS. 2016. "Steeds meer beveiliging bij religieuze instellingen" Laatst bewerkt op: 17 oktober 2016.
<https://nos.nl/nieuwsuur/artikel/2137939-steeds-meer-beveiliging-bij-religieuze-instellingen.html>

NOS. 2020. "Aanslagpleger Christchurch krijgt zwaarste straf ooit opgelegd" Laatst bewerkt op: 27 augustus 2020.
<https://nos.nl/artikel/2345557-aanslagpleger-christchurch-krijgt-zwaarste-straf-ooit-opgelegd-in-nieuw-zeeland>

NOS. 2021. "Joods monument in Cuijk beklad met verf en tekst 'free Palestina'" Laatst bewerkt op: 16 mei, 2021.
<https://nos.nl/artikel/2380946-joods-monument-in-cuijk-beklad-met-verf-en-tekst-free-palestina>

Ortner, Sherry B. 2006. *Anthropology and Social Theory : Culture, Power, and the Acting Subject*. E-Duke Books Scholarly Collection. Durham: Duke University Press.

Pantazis, Christina, and Simon Pemberton. 2009. "From the 'Old' to the 'New' Suspect Community: Examining the Impacts of Recent UK Counter-Terrorist Legislation." *The British Journal of Criminology* 49 (5): 646-666.

Posen, Barry. R. 1993. "The security dilemma and ethnic conflict." *Survival*, 35(1), 27-47.

Rijksoverheid. n.d. "Waarom is er een gedeeltelijk verbod op gezichtsbedekkende kleding?" Geraadpleegd op 13 december 2020. <https://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/gezichtsbedekkende-kleding-in-de-media-boerkav-verbod/vraag-en-antwoord/waarom-is-er-een-gedeeltelijk-verbod-op-gezichtsbedekkende-kleding>

Sagy, S., Ayalon, A., & Diab, K. 2011. "Perceptions of the narrative of the 'other' among Arab and Jewish adolescents in Israel: between peace talks and violent events." *Intercultural Education*, 22 (2): 191-206.

Schwell, Alexandra. 2014. "Compensating (In)Security: Anthropological Perspectives on Internal Security." In *Anthropology of Security: Perspectives from the Frontline of Policing, Counter-Terrorism and Border Control*, edited by Mark Maguire, Catharina Frois and Nils Zurawski, 83-103. London: Pluto Press

Shadid, Wasif A. 2006. "Public Debates Over Islam and the Awareness of Muslim Identity in the Netherlands." *European Education* 38 (2): 10-22.

Sniderman, Paul M, and A Hagendoorn. 2009. *When Ways of Life Collide : Multiculturalism and Its Discontents in the Netherlands*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Solinge, Hanna van, and Carlo van Praag. 2010. "De Joden in Nederland anno 2009: Continuïteit en verandering." *AMB*.

Stock, Femke J. 2017. *Home and Migrant Identity in Dialogical Life Stories of Moroccan and Turkish Dutch*. Muslim Minorities, Volume 24. Lieden: Brill.

Trouw. 2019. "Joodse gemeenschap moet zelf betalen voor beveiligen instellingen" Laatst bewerkt op 19 oktober, 2019. <https://www.trouw.nl/nieuws/joodse-gemeenschap-moet-zelf-betalen-voor-beveiligen-instellingen~bf3d583d/>