

***“We lachen anders huilen we”:***

***Hoe anti-moslim racisme de identiteit van islamitische mannen in Nederland  
beïnvloedt***

Titel: “We lachen anders huilen we”: Hoe anti-moslim racisme de identiteit van islamitische mannen beïnvloedt

Amber Lynn Potjes

S1014486

Begeleider: Martijn de Koning

24083 woorden

25-04-2024

*Scriptie ter verkrijging van de graad "Master of arts" in de theologie en religiewetenschappen Radboud Universiteit Nijmegen*

*'Hierbij verklaar en verzeker ik, Amber Lynn Potjes, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.'*

## ***Inhoudsopgave***

<b><i>Samenvatting</i></b>	3
<b><i>Inleiding</i></b>	4
<b><i>Hoofdstuk 1: Complexe concepten: Islamofobie, ras en racisme</i></b>	7
<i>Wat is islamofobie, en hoe verhoudt het zich tot het concept ras en racisme?</i>	
<b><i>Hoofdstuk 2: Maatschappelijk en politiek discours:</i></b>	23
<i>Nationale identiteit, integratie, seculariteit, (on)veiligheid en (potentieel) risico</i>	
<i>Welke hedendaagse discourses omtrent moslims en de islam zijn te onderscheiden in de Nederlandse maatschappij en politiek, en welke rol speelt gender hierin?</i>	
<b><i>Hoofdstuk 3: De formatie van (mannelijke) identiteit</i></b>	39
<i>Wat zijn de mogelijke effecten van racistische discourses op de identiteitsvorming van Nederlandse moslims?</i>	
<b><i>Hoofdstuk 4: Identiteit, onzekerheid, respectability en ambassadeurschap</i></b>	52
<i>Wat zijn de ervaringen van de geïnterviewde respondenten met anti-moslim racisme en welke invloed heeft dit op hen?</i>	
<b><i>Hoofdstuk 5: Conclusie</i></b>	65
<b><i>Literatuurlijst</i></b>	68
<b><i>Bijlagen: vragenlijst interviews</i></b>	74
<b><i>overzicht codes</i></b>	77

### ***Samenvatting***

In dit onderzoek staat de vraag centraal welke impact anti-moslim racisme heeft op het leven en de identiteit van Nederlandse moslim mannen. Het onderzoek richt zich specifiek op de ervaringen van mannen, omdat hierover slechts weinig bekend is, terwijl zij wel geconfronteerd worden met agressieve stereotypingen over hun identiteit. Het onderzoek is opgebouwd uit literatuuronderzoek en uit kwalitatief onderzoek door middel van interviews met vier respondenten. De ervaringen van de respondenten komen overeen met de literatuur, in zoverre dat ambassadeurschap en de *politics of respectability* ook voor de respondenten belangrijke strategieën vormden voor de onderhandeling en vormgeving van hun identiteit. Deze strategieën worden voor de respondenten (mede) ingegeven door onzekerheid over hoe situaties en het gedrag van anderen te begrijpen.

## *Inleiding*

In de afgelopen jaren is er in de media en politiek regelmatig aandacht geweest voor het etnisch profileren van mensen met een migratieachtergrond op basis van hun 'Arabische' of 'islamitische' (uiterlijke) kenmerken of buitenlands klinkende naam en tweede nationaliteit, bijvoorbeeld door de politie en marechaussee, maar ook door de Belastingdienst in de *Toeslagenaffaire* (IslamOmroep 2023) (Van der Wurff 2022, *Trouw*). Bij het etnisch profileren van deze organisaties werd duidelijk dat zij zich specifiek richtten op bepaalde (groepen) mensen, waaronder specifiek ook 'moslims', op basis van etniciteit en de (negatieve) eigenschappen die zij op basis daarvan aan deze (groepen) mensen toeschreven (Control Alt Delete). Deze vooroordelen, en, zo wordt in deze scriptie betoogd, het racisme dat daaraan ten grondslag ligt, kunnen beschouwd worden als een specifieke vorm van racisme jegens moslims: anti-moslim racisme. In het bovenstaande heb ik ervoor gekozen uitdrukkingen als een 'Arabisch of islamitisch uiterlijk' en 'moslims' tussen aanhalingstekens te plaatsen. Daarmee wil ik laten zien dat het hier gaat om een identiteit die mensen toegeschreven krijgen, in dit geval door de politie, marechaussee en de Belastingdienst, en nadrukkelijk níét om hoe deze mensen *zichzelf* beschouwen en omschrijven. Dit toeschrijven van veronderstelde denkbeelden, kenmerken en eigenschappen aan (groepen) mensen heeft alles te maken met het proces van racialisering. De werking van dit proces speelt zowel een belangrijke rol bij het begrijpen van de beeldvorming van moslims in het maatschappelijke en politieke klimaat, als bij het begrijpen van de ervaringen van Nederlandse moslims. In het eerste hoofdstuk van deze scriptie zal de term racialisering an sich en de werking ervan nader besproken worden.

Racialisering, of de veronderstelling dat hier sprake van is, heeft onder andere als gevolg dat moslims zich continu moeten verhouden tot discriminerende praktijken en racistische discoursen. Zij moeten hierdoor in wisselende contexten, met wisselend publiek, steeds opnieuw hun identiteit onderhandelen (De Jong 2012, 18 en 31). In het wetenschappelijk onderzoek naar hoe moslims hiermee omgaan, welke strategieën zij hierbij aanwenden en welk effect dit heeft op hun leven en op henzelf als persoon, is met name aandacht besteed aan de ervaringen en strategieën van islamitische vrouwen (Van Es 2016) (Van Es 2019) (Najib & Hopkins 2019) (Zempi 2020). Hier valt zeker iets voor te zeggen, aangezien (zichtbaar) islamitische vrouwen ook het grootste deel van het anti-moslim racisme en daaruitvoorkomende fysieke en verbale aanvallen te verduren krijgen, zo blijkt

uit een rapport van de Stichting Meld Islamofobie (Abaâziz 2019, 23) (Najib & Hopkins 2019, 103). Dat wil echter niet zeggen dat islamitische mannen géén anti-moslim racisme ervaren. Naar hun ervaringen daarmee, en de strategieën die zij ontwikkeld hebben om daarmee om te gaan, zijn echter slechts enkele wetenschappelijke onderzoeken gedaan (Farahani 2012, Huizinga 2022, Koshravi 2009). Het is echter interessant, en wetenschappelijk relevant, om juist ook de ervaringen van islamitische mannen verder te onderzoeken, aangezien zij op een andere manier gestereotypeerd worden, en daardoor wellicht op een andere manier met anti-moslim racisme te maken krijgen, dan voor islamitische vrouwen het geval is. Waar vrouwen (onder andere) gestereotypeerd worden als onderdrukte slachtoffers die niet beter weten, worden islamitische mannen gezien als de daders van deze onderdrukking, en als potentiële daders van criminele vergrijpen, verkrachting en terrorisme, en dus als (potentiële) (be)dreiging (Bracke 2012, 242) (Boulila & Carri 2017, 287). Het zijn dan ook juist de ervaringen van islamitische mannen met anti-moslim racisme en de strategieën die zij ontwikkeld hebben om daarmee om te gaan, die in deze scriptie centraal staan. Aangezien er, zoals gezegd, slechts weinig onderzoek gedaan is naar hun ervaringen, vormt kwalitatief onderzoek middels interviews een belangrijke component van deze scriptie.

In deze scriptie zal de discriminatie die moslims ervaren, zoals in het bovenstaande ook al naar voren is gebracht, in verband worden gebracht met racisme. In zoverre, zo zal in Hoofdstuk 1 van deze scriptie worden beargumenteerd, dat er gesproken kan worden van een specifieke vorm van racisme tegen moslims: anti-moslim racisme. Anti-moslim racisme gaat voor de mensen die dit ervaren gepaard met een gevoel van uitsluiting en het gevoel niet compleet jezelf te kunnen of mogen zijn. Slootman & Duyvendak waarschuwen dat anti-moslim racisme (zij gebruiken zelf de term islamofobie) ervoor kan zorgen dat moslims vervreemd raken van de Nederlandse samenleving en overheid (Slootman & Duyvendak 2015). Om religieuze (en etnische) minderheden daadwerkelijk volwaardig onderdeel te kunnen laten zijn van de Nederlandse samenleving, is het van belang aandacht te hebben voor processen die hun gevoel van *belonging*, 'thuis zijn', kunnen ondergraven. Dat maakt het onderwerp van deze scriptie dan ook van groot maatschappelijk belang.

Naar aanleiding van het voorgaande zal de volgende hoofdvraag centraal staan in deze scriptie:

*Wat is de invloed van anti-moslim racisme op de manier waarop Nederlandse islamitische mannen hun identiteit als persoon én als moslim invullen, beleven en uitdragen, en hoe beïnvloedt dit hun gevoel van belonging?*

Om deze vraag te kunnen beantwoorden, zullen relevante (deel) onderwerpen in verschillende hoofdstukken besproken worden:

*Hoofdstuk 1: Wat is islamofobie, en hoe verhoudt dit zich tot het concept ras en racisme?;*

*Hoofdstuk 2: Welke hedendaagse discoursen omtrent moslims en de islam zijn te onderscheiden in de Nederlandse maatschappij en politiek, en welke rol speelt gender hierin?;*

*Hoofdstuk 3: Wat zijn de mogelijke effecten van racistische discoursen op de identiteitsvorming van Nederlandse moslims? En;*

*Hoofdstuk 4: Wat zijn de ervaringen van de geïnterviewde respondenten met anti-moslim racisme en welke invloed heeft dit op hen?*

## 1. Complexe concepten: Islamofobie, ras en racisme

### ***Wat is islamofobie, en hoe verhoudt het zich tot het concept ras en racisme?***

In maatschappelijk en politiek debat en discussie over de islam en (de ervaringen van) moslims, is het de term islamofobie zelf die regelmatig, en voor velen, een steen des aanstoets vormt. De legitimiteit van de term islamofobie wordt in twijfel getrokken, omdat sommigen ervan overtuigd zijn dat deze slechts ten doel heeft (terechte) kritiek op, en discussie omtrent, de islam te criminaliseren, door deze kritiek gelijk te stellen aan racisme. Ook het bestaan van racisme jegens moslims wordt daarbij in twijfel getrokken, of verworpen (De Koning 2019, 5). Deze verwerpingen worden onderbouwd door middel van (dug)redeneringen en mythen, waar zij hun waarheidsclaim aan ontlene, en welke in verschillende vormen tevens terug te zien zijn in media en politiek (De Koning 2019, 1-2). De Koning constateert dat er vijf, steeds terugkerende, mythen zijn die in het debat en maatschappelijk en politiek discours naar voren komen:

1. Islamofobie is een uitvinding van de Iraanse ayatollah Khomeini, bedoeld om kritiek op de islam onmogelijk te maken;
2. Islamofobie is de (gerechtvaardigde) angst voor de islam (en voor moslims als uitdragers van de islam);
3. Islamofobie kan geen (vorm van) racisme zijn, want moslims zijn geen ras;
4. Islamofobie is niet dodelijk; en
5. Islamofobie bestaat niet (De Koning 2019).

Hoewel De Koning in zijn werk helder uiteenzet wat de discussies en debatten omtrent islamofobie zijn, en waarom islamofobie volgens hem wel degelijk als een vorm van racisme beschouwd kan worden, lijkt hij de discussie hieromtrent voor eens en voor altijd te willen beslechten. Hierdoor kan hem verweten worden de discussie slechts eenzijdig te belichten, en geen recht te doen aan de andere stemmen en argumenten in het debat. Toch is het in het kader van deze deelvraag niet onbelangrijk de *Vijf Mythen Over Islamofobie* aan te halen. De vijf genoemde mythen laten namelijk zien hoe verwarrend en beladen de discussie omtrent het fenomeen islamofobie is, en hoe zeer de discussie omtrent islamofobie raakt aan de discussie omtrent ras en racisme.

Vooral de derde mythe: *islamofobie kan geen (vorm van) racisme zijn, want moslims zijn geen ras*, is in het kader van deze deelvraag interessant. Dit omdat men er in het hedendaagse wetenschappelijke discours veelal wel degelijk van uitgaat dat islamofobie als een specifieke vorm van racisme beschouwd kan worden (Meer 2013; Garner & Selod 2014; Cheng 2015). Dit zal later in dit hoofdstuk nader uitgewerkt worden, door aandacht te besteden aan de (lange) geschiedenis van ras en racisme (en de rol die religie hierin speelt), en hoe deze geschiedenis de racialisering<sup>1</sup> van moslims informeert. De kern van dit hoofdstuk bestaat uit de uitwerking van hoe racisme en racialisering functioneren, en hoe culturele en religieuze kenmerken de basis kunnen vormen voor de racialisering van moslims. Daarbij kies ik ervoor te spreken over een specifieke vorm van racisme die moslims treft: anti-moslim racisme.

### *Ras, racisme en islamofobie in historisch perspectief*

Het ontstaan van het moderne begrip 'ras'<sup>2</sup> wordt veelal geplaatst in de tijd van de ontdekking van de Amerika's door Europeanen in de 15e eeuw. Door het ontstaan van het begrip ras in dit licht te plaatsen, lijkt het alsof iets dergelijks als ras vóór de ontdekking van de Amerika's en de confrontatie van Europeanen met de lokale bevolking aldaar, niet bestond. Hierdoor kan het beeld ontstaan dat het concept ras wellicht meer hoort bij de 'nieuwe wereld' (de Amerika's) en niet, of niet zozeer, bij de 'oude wereld' (Europa). Dit is ook de indruk die volgens Junaid Rana gewekt wordt in de invloedrijke publicatie van Omi & Winant 'Racial formation in the U.S: From the 1960's to the 1990's', wanneer de auteurs stellen dat de manier waarop Europa in de 15e eeuw omging met haar twee primaire buitenstaanders (joden en moslims), slechts beschouwd kan worden als een *voorbereiding* op het denken in rassen, en nog niet als racisme *per se*. Omi & Winant beargumenteren dit door te stellen dat de religieuze tegenstelling tussen het christelijke Europa en de joodse en islamitische religieuze minderheden alleen als een *religieuze*, en dus niet als een *biologische of raciale*, tegenstelling werd begrepen. De categorisering van groepen mensen, zoals fundamenteel voor een geracialiseerde sociale structuur, werd volgens hen voor het eerst zichtbaar in de context van de Amerika's, waar de Europeanen zich geconfronteerd zagen

---

<sup>1</sup> Het begrip racialisering zal later in dit hoofdstuk nader worden toegelicht.

<sup>2</sup> De term 'ras' wordt in deze scriptie gebruikt om te spreken over hiërarchische sociale constructen, en niet als aanduiding van biologisch verschil of onderscheid tussen groepen mensen.

met mensen met een huidskleur en gewoonten en gedragingen zoals zij die nog niet eerder hadden gezien. Als gevolg hiervan werden Europese ideeën over wie een mens is, en hoe een mens zich gedraagt, in vraag gesteld. Precies deze vragen, en de antwoorden die op die vragen werden gegeven, zijn volgens Omi & Winant essentieel voor het ontstaan van een geracialiseerde sociale structuur en de sociale constructie van rassen (Omi & Winant in Rana 2007, 151).

Hoewel Omi & Winant stellen dat joden en moslims in Europa *slechts* als religieuze, en niet als raciale, Anderen werden beschouwd (maar nadrukkelijk wel als Anderen), en dat er daardoor in Europa nog geen sprake was van denken over ras, en daaruit voortkomend racisme (maar wel van een voorbereiding hierop), zetten onder andere Rana (2007), Selod & Embrick (2013), Topolski (2018) en Jansen & Meer (2020) hier vraagtekens bij. Volgens deze onderzoekers was het idee van ras al vóór de vijftiende eeuw diep geworteld in het denken, doen en betekenis geven van Europa, maar werd dit op een andere manier vormgegeven en in woorden gevat dan later (in de Amerika's) het geval zou zijn. Dit wordt duidelijk aan de hand van het beroemde 16e eeuwse woordenboek van Sebastian de Covarrubia, waarin het woord 'ras' een synoniem vormt van de woorden 'bloed' en 'religie' (Jansen & Meer 2020, 3). Dit maakt duidelijk dat men deze begrippen destijds met elkaar in verband bracht. Voornoemde onderzoekers stellen dan ook dat religie in Europa in die tijd niet enkel, of überhaupt niet, stond voor een persoonlijke (of collectieve) geloofsovertuiging, zoals tegenwoordig veelal het geval is, maar dat religies stadia in de menselijke evolutie representeerden. Het (katholieke) christendom stond daarbij voor het hoogste niveau van beschaving, waaraan het jodendom en de islam als ondergeschikt werden beschouwd omdat deze zouden neigen naar barbaarsheid (Rana 2007, 152) (Selod & Embrick 2013, 646) (Topolski 2018, 63). Toen Europeanen in aanraking kwamen met de inheemse bevolking van de Amerika's, die in de ogen van de Europeanen geen godsdienst beoefenden, ontstond de vraag of deze mensen wel een ziel hadden, en of men eigenlijk wel kon spreken over *mensen*. In feite is hier een glijdende schaal, een hiërarchie, zichtbaar van de (katholieke, Europese) beschaving naar het minder of niet-menselijke (Selod & Embrick 2013, 646).

Verdere aanwijzingen voor de aanwezigheid van vroege ideeën over een hiërarchie binnen het menselijk ras vindt men in de Reconquista<sup>3</sup>; de christelijk-Spaanse verovering van

---

<sup>3</sup> De term Reconquista ('herovering') heeft een sterke ideologisch nationalistische lading, en dient ter ondersteuning van het narratief dat de Spaanse christenen het Iberisch schiereiland rechtmatig zouden hebben *heroverd* op de daar aanwezige moslims (García-Sanjuán 2020).

het Iberisch schiereiland op de daar aanwezige moslims, die in de 16e eeuw uitmondde in een raciaal soort antisemitisme. Niet langer werd de godsdienst van joden, die te veranderen was middels bekering, als problematisch beschouwd, maar was het *de essentie* van joden (en moslims) die als probleem werd beschouwd. De doctrine van de *limpieza de sangre* (bloedzuiverheid) kwam voort uit dit denken, en maakte dat bekering tot het christendom, voor zowel joden als moslims, niet langer voldoende was om als volwaardig 'Spanjaard' (of zelfs mens) door te gaan (Meer & Modood 2009, 344) (Selod & Embrick 2013, 646) (Winant in Rana 2007, 152). Hier komt ook duidelijk naar voren dat er een link werd gelegd tussen religie en biologie, in de vorm van bloed, en het idee dat er zoiets zou bestaan als *bloedzuiverheid*. Selod & Embrick stellen dan ook dat religieuze identiteit een biologische component in zich droeg, die niet simpelweg gebaseerd was op cultureel verschil (Rana 2007, 152) (Selod & Embrick 2013, 646) (Topolski 2018, 63) (Meer & Modood 2009, 344). Jansen & Meer voegen hieraan toe dat er voldoende bewijs is om aan te nemen dat religie en fysieke (biologische) kenmerken sterk aan elkaar gelinkt werden in de vorming van religieuze categorieën, zelfs nog vóór de Reconquista en de articulatie van ras in de Amerika's en de trans-atlantische slavenhandel die daarna op gang kwam (Jansen & Meer 2020, 3). Ook Topolski verwijst naar de sterke link die bestond tussen raciale categorieën en religie. Zij gebruikt de term *race-religion constellation* om te refereren aan de praktijk van het classificeren van (groepen) mensen in rassen aan de hand van categorieën die we nu met de term 'religie' associëren (Topolski 2018, 59). Deze redenering volgend, was (en Topolski volgend: is) het niet mogelijk op een betekenisvolle en duidelijke manier onderscheid te maken tussen religieuze en raciale categorieën, omdat deze (te) sterk met elkaar verweven zijn.

Een vroege link tussen religie en biologische fenotypen kan volgens Topolski gevonden worden in het Bijbelse boek *Genesis* (Topolski 2018, 63). In Gen. 9:22 wordt verteld dat Cham zijn vader, Noach, in een roes van drank naakt ziet liggen, waarna hij dit vertelt aan zijn broers Sem en Jafet. Wanneer Noach erachter komt wat Cham gedaan heeft, spreekt hij:

*Gen. 9:25* Vervloekt zij Kanaän,  
knecht van zijn broers zal Kanaän zijn,  
de minste van alle knechten.

Gen. 9:26 Geprezen zij JHWH, de God van Sem;

knecht van Sem zal Kanaän zijn.

Gen. 9:27 Moge God ruimte geven aan Jafet

hem laten wonen in de tenten van Sem;

knecht van Jafet zal Kanaän zijn. (NBV StudieBijbel, 33)

De afstammelingen van Kanaän, die de zoon is van Cham, worden in deze verzen vervloekt, en zijn gedoemd voor altijd ondergeschikt te zijn aan de zonen van Jafet en Sem (Topolski 2018, 63). In de interpretatie van deze verzen werd Cham (betekenis: warm of heet) geassocieerd met Afrika, en dus met een donker getinte huid. Jafet (betekenis: uitbreiden of vergroten) werd daarentegen geassocieerd met de 'Ariërs', waartoe zowel delen van Azië als de Europese civilisatie gerekend werden. Sem werd begrepen als de voorvader van de Semieten in wat nu het Midden-Oosten is. Door de verzen op deze manier te interpreteren, en de namen van de zonen van Noach op deze manier te duiden, ontstond, *vanuit religie*, een legitimatie (en onderbouwing) voor het bestaan van een hiërarchie binnen het menselijk ras, en het kolonialisme dat daaruit is voortgekomen (Schlözer in Topolski 2018, 66). Topolski onderscheidt drie stadia in de ontstaansgeschiedenis van wat we nu ras noemen. Vanaf de 16e eeuw werd religie, als manier om mensen mee te classificeren, zowel geconstrueerd als gepolitiseerd. Tot grofweg het einde van de 17e eeuw werden mensen ingedeeld op basis van wat wij nu als religieuze categorieën beschouwen; christen, joods, mohammedaans en de rest (polytheïst, heiden etcetera). Onder leiding van de wetenschappelijke revolutie die uitmondde in de Verlichting ontstond er grote interesse de wereld, en alles wat zich op de wereld bevond, te begrijpen en classificeren. Grote drijfveer hierbij was de vraag wat de rol en de betekenis van de mens was in de Schepping (Topolski 2018, 64). Dit eerste stadium duurde tot de 18e eeuw, die zich kenmerkte door een verlies van autoriteit van de theologie (en dus van de kerk), hetgeen leidde tot de opkomst van de nieuwe wetenschap van de filologie (taalkunde). De filologie genereerde een nieuw type onderscheid tussen volken, op basis van drie verschillende taalgroepen: Semitisch (Hamitisch-Semitisch), Arisch (Indo-Europees) en Turaans (Turkse talen), waarbij de kenmerken van de Semitische taalgroep maakten dat deze als intellectueel onvolwassen en daardoor als inferieur aan de Arische taal groep werd beschouwd (Topolski 2018, 65). Hoewel de filologie claimde geseculariseerd en vrij van theologische invloeden te zijn, werd

de religieuze hiërarchie uit het verleden hierdoor toch geïncorporeerd, en door de wetenschappelijke claim ook *genaturaliseerd*. Topolski beschouwt dit als de eerste stap in het maskeren van de relatie tussen religie en ras. In de politieke context van begin 19e eeuw, waarin naties zich probeerden te unificeren of juist van elkaar te distantiëren, en waarbij een centrale rol was weggelegd voor cultuur en in het bijzonder taal, verbreidde het gebruik van de taalkundige categorieën zich voorbij de wetenschap (Topolski 2018, 65). De categorieën ontwikkeld voor de bestudering van talen, met name de categorie Semitisch, werden hierbij al snel gebruikt voor de classificering van mensen en volken, waarbij tevens vaak werd verwezen naar de hierboven genoemde hoofdstukken uit Genesis. Het is ook vanaf deze periode dat de term 'ras' gebruikt begint te worden in relatie tot deze taalkundige categorieën (Topolski 2018, 66). Vanaf het einde van de 19e eeuw veranderde de inhoud van de taalkundige categorieën onder leiding van de antropologie en de biologie, hetgeen ertoe leidde dat de categorieën *geracialiseerd*<sup>4</sup> werden. Het antisemitisme dat ontstond ging uit van het filologische onderscheid, maar linkte dit aan de nieuwe, op de biologie gebaseerde, terminologie van ras. De link met het jodendom als religie, in de uitleg van de filologische categorieën nog zichtbaar, werd gecamoufleerd. Hierdoor is de relatie tussen religie en ras, die volgens Topolski essentieel is om te begrijpen wat ras is, nog verder uit zicht geraakt (Topolski 2018, 68). Hoewel ook Arabieren (moslims) tot de semitische (taal)groep behoort(en), richtte dit antisemitisme zich nagenoeg exclusief op joden. Dit heeft onder andere te maken met het feit dat Arabieren (moslims) als een 'externe vijand' werden beschouwd, terwijl men de in Europa aanwezige joden als een bedreiging van binnenuit zag (Topolski 2018, 73).

Religie kreeg in deze periode steeds meer de betekenis van persoonlijk gekozen geloof, en werd daarmee steeds meer in de privésfeer geplaatst. Dit ging hand in hand met de noodzaak voor andersgelovigen, zoals joden, zich te assimileren en te seculariseren. Hanna Arendt constateert dat hierbij onderscheid gemaakt werd tussen 'het jodendom' als collectief toegeëigende (religieuze) traditie ('*de joods-christelijke traditie*'<sup>5</sup>) enerzijds en

---

<sup>4</sup> Het begrip racialisering zal later in dit hoofdstuk nader worden toegelicht. Voor nu volstaat het te zeggen dat bepaalde (veronderstelde) fysieke en mentale kenmerken werden toegeschreven aan de verschillende taalgroepen. Hierdoor werden de taalgroepen gelinkt aan verschillende menselijke 'rassen'.

<sup>5</sup> Ook tegenwoordig wordt er regelmatig verwezen naar 'de (onze) joods-christelijke traditie', bijvoorbeeld door politici. Echter krijgt dit begrip daarmee veelal een andere invulling dan de betekenis die Arendt er hier aan geeft. Dit zal in Hoofdstuk 2 naar voren komen wanneer het gaat over de politicus Pim Fortuyn.

‘joodsheid’ als geprivatiseerde, raciale categorie anderzijds. Joden zelf werden als gevolg hiervan steeds meer als uniform collectief beschouwd (Arendt in Jansen & Meer 2020, 4). Topolski stelt dat het juist hierdoor mogelijk werd religieuze anti-joodsheid los te zien van biologisch antisemitisme. Dit is volgens haar exemplarisch voor de scheiding tussen vroegmodern-religieus Europa en modern-seculier Verlicht Europa, waardoor de sterke relatie tussen religie en ras lang verbloemd kon worden (Topolski 2018, 59). Arendt, en in mindere mate Topolski, laat hiermee ook zien dat hoe men joden beschouwd; als religie of natie, als een volk of als een ras, als een staat of als een stam, afhankelijk is van hoe niet-joden, in wiens midden joden leven (of leefden), naar zichzelf kijken. Het heeft echter geen enkele verbinding met enige kennis *over* joden (Arendt in Jansen & Meer 2020, 4). Op deze manier vormt het jodendom als beeld, als concept en als religie van de Ander een belangrijk onderdeel van Europese conceptualisering van de eigen identiteit (Jansen & Meer 2020, 5). Dit blijkt des te meer uit het feit dat onder andere politici nog altijd verwijzen naar de (zogenaamde) intellectuele en culturele verworvenheden van de ‘joods-christelijke traditie’, ditmaal met name als reactie op en tegen (‘de cultuur’) van moslims. Jansen & Meer stellen dan ook dat de rol die voorheen vervuld werd door joden en het jodendom, nu vervuld wordt door moslims en de islam (Jansen & Meer 2020, 4-5). Dit zal in Hoofdstuk 2 verder uitgewerkt worden.

### *Racisme als sociaal-maatschappelijk product*

Ondanks claims dat Europa, sinds de verschrikkingen van de shoah, *post-raciaal* zou zijn, vormt racisme voor velen een werkelijkheid waar zij dagelijks mee geconfronteerd worden (Topolski 2018, 72). Hoewel vaak het idee wordt gewekt dat racisme zich (exclusief) richt op huidskleur, of andere uiterlijke of (pseudo) biologische kenmerken, blijkt uit de vorige paragraaf dat dit pas een relatief recente ontwikkeling is. Vanuit het geschetste historische perspectief gezien blijkt dat ideeën over ras voortkomen uit (en ondersteund worden door) andere elementen, zoals religie, taal en cultuur. Religie, taal en cultuur spelen dan ook een grote rol in de manier waarop racisme functioneert en zich uit, en tevens ook in de manier(en) waarop racisme gelegitimeerd wordt. In deze paragraaf zal verder ingegaan worden op verschillende ideeën over wat racisme is, of kan zijn, en hoe racisme werkt. Aan de hand daarvan zal tevens besproken worden waarom en wanneer islamofobie als een specifieke vorm van racisme beschouwd kan worden. Garner & Selod maken in dit kader het

voorbehoud dat dé definitie van racisme niet bestaat. Racisme, en alle vormen die racisme aan kan nemen, zijn per definitie dynamisch van aard, en aan specifieke historische, culturele, geografische en politieke contexten gebonden (Carr & Haynes 2015, 24) (Garner & Selod 2014, 14). De manier waarop racisme zich manifesteert is dan ook sterk contextgebonden. Garner & Selod stellen dan ook dat, wil men racisme definiëren, men daarbij uit moet gaan van Wittgensteins theorie over *family resemblances*. Alle denkbare vormen van racisme delen bepaalde kerneigenschappen, maar verschillen ook van elkaar op andere punten. De kerneigenschappen, die alle leden van de racisme-familie met elkaar delen, zijn volgens Garner & Selod:

1. "Een set ideeën (ideologie) waarin het menselijk ras wordt onderverdeeld in verschillende rassen, elk met verschillende 'natuurlijke', of als natuurlijk gepresenteerde, kenmerken afgeleid uit fysiek voorkomen, cultuur of beide;
2. Een historische machtsrelatie waarin groepen *geracialiseerd* worden, dat wil zeggen dat alle leden van die groep behandeld worden als zouden bepaalde eigenschappen natuurlijk en aangeboren ('*innate*') zijn;
3. Vormen van discriminatie die uit het bovenstaande voortvloeien, welke in een spectrum geplaatst kunnen worden met het ontzeggen van toegang tot bepaalde (materiële) bronnen enerzijds en genocide aan het andere uiterste" (Garner & Selod 2014, 11).

De definitie die Garner & Selod aan racisme hangen, is een definitie die *niet exclusief* gebaseerd is op 'biologische, natuurlijke' kenmerken en fenotypes, zoals dit in meer klassieke, historische definities en begrip van racisme wel het geval is. Echter maken zij in de tweede stap van hun redenering wel gebruik van de sterk biologisch geladen term *innate*. Hierdoor lijkt het alsof Garner & Selod 'ras' onderaan de streep toch terugvoeren tot biologisch of natuurlijk verschil tussen mensen. Echter kan gezegd worden dat het feit dat bepaalde eigenschappen als natuurlijk en specifiek voor een bepaalde groep gepresenteerd worden, ook per definitie de kern vormt van hoe racisme te werk gaat. Dat maakt het ook lastig het idee van 'aangeboren' eigenschappen compleet los te laten in het spreken en denken over ras en racisme. Immers, juist de presentatie van bepaalde eigenschappen *als zijnde aangeboren* (en daaruitvolgend ook als onveranderlijk en onvermijdelijk) vormt de kern van de constructie van ras en daaruit voortkomend racisme. Bovendien wijzen Garner &

Selod er in hun definitie ook op dat zowel fysieke als culturele eigenschappen als natuurlijk en aangeboren gepresenteerd kunnen worden, zowel in combinatie met of los van elkaar).

Reisigl & Wodak stellen dat 'cultureel racisme', zoals 'nieuwe' vormen van racisme ook wel beschouwd worden, in feite een tautologie is. Volgens hen is ook de rassenleer en het daaruit voortkomende 'oude', biologische, racisme in essentie een cultureel fenomeen, en dus een sociaal construct. Immers, er bestaat geen wetenschappelijk bewijs dat het bestaan van verschillende menselijke rassen onderbouwd. Alle ideeën over verschil binnen het menselijk ras, waarbij de ene groep op de één of andere manier superieur zou zijn aan de andere, komen dan ook voort uit cultureel, religieus, en politiek geïnspireerde denkbeelden. Reisigl & Wodak onderscheiden vervolgens verschillende praktijken en processen waaruit racisme is opgebouwd:

1. "Fysieke en culturele verschillen worden gestereotypeerd, en dienen als *markers*, waardoor een gegeneraliseerd beeld van bepaalde groepen of gemeenschappen kan ontstaan en waarbij de vermeende leden van die groep of gemeenschap te herkennen zijn aan de hand van de *markers*;
2. De fysieke en culturele verschillen worden beide als aangeboren en biologisch gepresenteerd. Hierbij worden (vooral zichtbare) eigenschappen verbonden aan (vermeende) sociale, culturele en mentale eigenschappen, die als gebreken worden gepresenteerd;
3. Als gevolg van deze constructie ontstaat een hiërarchie, waarin de Ander (en het Zelf) geplaatst worden;
4. Deze hiërarchie wordt vervolgens als natuurlijk en logisch gepresenteerd. De machtsverschillen tussen het Zelf en de Ander en de sociale en politieke exclusie van de Ander die hier het gevolg van is, wordt op deze manier gelegitimeerd en verantwoord" (Reisigl & Wodak in Cheng 2015, 565).

Aan de hand van het voorgaande, bestaan er twee denkwijzen over de vraag of de discriminatie die bepaalde (groepen) mensen ervaren als racistisch te benoemen is. Enerzijds zijn er zij die argumenteren dat, wil er sprake zijn van racisme, een verwijzing naar biologische (fysieke) kenmerken én een link tussen deze kenmerken en andere eigenschappen (zoals culturele kenmerken) noodzakelijk is. Het is in deze denkwijze niet

mogelijk om aan de hand van culturele kenmerken (waaronder religie) alléén, dus zonder verwijzing naar biologische kenmerken, een ras te construeren (Cheng 2015, 565). In deze denkwijze is het hierdoor niet mogelijk dat religie (op zichzelf) geracialiseerd wordt, of de basis vormt voor de racialisering van een groep:

1. "Religieuze groepen worden niet gedefinieerd door *natuurlijke* scheidingen van groepen mensen op basis van hun uiterlijk. Centraal aan racisme staat het lichaam;
2. Alle grote wereldreligies kennen een variëteit van aanhangers van alle raciale groepen, dit geldt ook voor de islam;
3. Racisme focust zich op één of meer geracialiseerde groepen;
4. Als de punten 1, 2 en 3 kloppen, dan kan islamofobie (hier door de onderzoekers gedefinieerd als alle vormen van discriminatie gericht tegen, en ervaren door, een multiraciale groep die zichzelf als moslim beschouwt) geen vorm van racisme zijn" (Garner & Selod 2014, 12) (Eigen vertaling).

Punt 3 behoeft enige verduidelijking. Bedoeld wordt dat racisme slechts voor kan komen bij groepen die geracialiseerd *kunnen* worden. Religie kan in deze redentatie per definitie nooit de basis vormen voor racialisering, omdat de volgers van een religie 'raciaal' (wat uiterlijke kenmerken betreft) zeer uiteenlopend zijn. Het is daardoor, deze redentatie volgend, niet mogelijk religie aan bepaalde uiterlijke kenmerken te verbinden, en als gevolg daarvan is het ook niet mogelijk leden van een religieuze groep te racialiseren.

Anderzijds zijn er ook onderzoekers, zoals Garner & Selod en Cheng, die stellen dat culturele eigenschappen de plaats van (pseudo) biologische eigenschappen in kunnen nemen. Dit gebeurt op het moment dat culturele eigenschappen dusdanig geracialiseerd worden, dat deze eigenschappen als de *essentie* van een bepaalde (groep) mensen beschouwd gaan worden, waardoor deze mensen onderscheiden kunnen worden als aparte groep (Cheng 2015, 565). Deze denkwijze volgend is het wél mogelijk dat religie als cultureel kenmerk de basis vormt voor de racialisering van groepen mensen. Het proces van racialisering speelt hierbij een belangrijke rol:

1. "Ras werd historisch gezien zowel aan de hand van fysieke als culturele kenmerken bepaald. De 19e eeuw waarin de fysieke kenmerken sterk op de voorgrond traden, is in het licht van de bredere geschiedenis een afwijking;

2. Op basis van deze definities van ras, werden geracialiseerde groepen (de jure, in het recht, en / of de facto, in de praktijk), in een hiërarchie geplaatst waarin witte Europeanen aan de top stonden. Het proces van racialisering omvat het toeschrijven van een set van eigenschappen die als inherent aan de leden van een groep worden beschouwd op basis van hun fysieke of culturele eigenschappen. Dit blijft niet beperkt tot huidskleur, maar strekt zich uit naar taal, kleding en religieuze praktijken. Als gevolg van dit proces worden deze eigenschappen als raciaal beschouwd. Door middel van racialisering kunnen we over oude en nieuwe vormen van racisme spreken die niet alleen of niet exclusief gebaseerd zijn op huidskleur.
3. Moslims zijn historisch gezien een groep die bloot wordt gesteld aan dergelijk racisme, evenals andere op religie gebaseerde groepen, zoals joden. Hun racialisering vindt niet alleen plaats door middel van verwijzing naar religie, maar ook door middel van verwijzing naar culturele aspecten zoals fysiek voorkomen (waaronder, maar niet alleen, kleding).
4. Moslims kunnen dus geracialiseerd worden, en de manieren waarop dit zich manifesteert kunnen begrepen worden als uitingsvormen van islamofobie.
5. Islamofobie moet daarom begrepen worden als een specifieke vorm van racisme gericht tegen moslims, en racialisering is een concept dat helpt vast te leggen en begrijpen hoe dit werkt, op verschillende manieren, op verschillende tijden en plaatsen." (Garner & Selod 2014, 12) (Eigen vertaling)

Deze perceptie van racisme maakt het mogelijk de ervaringen van religieuze gemeenschappen, zoals moslims, te beschrijven en begrijpen in het kader van racisme (Cheng 2015, 565). Aan de hand van het voorgaande definieert Lauwers racisme als: een ideologie waarin als negatief beschouwde eigenschappen verbonden worden aan een sociaal geconstrueerde groep (racialisering), waarvan het lidmaatschap wordt toegeschreven op basis van het bezit van bepaalde *markers* (kenmerken) die als onveranderlijk en aangeboren worden beschouwd. Deze als negatief beschouwde kenmerken vormen de rechtvaardiging voor sociale hiërarchieën, uitsluiting, vijandigheid en geweld (Lauwers 2019, 312).

### *Racialisering als contextgebonden proces*

In het voorgaande wordt gesproken over het concept en proces racialisering. Garner & Selod definieerden het proces van racialisering hierboven als een proces dat *“het toeschrijven van een set van eigenschappen omvat die als inherent aan de leden van een groep worden beschouwd op basis van hun fysieke of culturele eigenschappen. Dit blijft niet beperkt tot huidskleur, maar strekt zich uit naar taal, kleding en religieuze praktijken. Als gevolg van dit proces worden deze eigenschappen als raciaal beschouwd.”* (Garner & Selod 2014, 12).

Vanuit het perspectief van het concept racialisering is niet ras an sich het onderwerp van studie, maar de processen waardoor en waarmede ras zich kan manifesteren in sociale relaties (Garner & Selod 2014, 14). Het is dan ook in sociale relaties dat racialisering zich manifesteert: door middel van racialisering wordt een grens getrokken tussen wie er bij een bepaalde groep hoort en wie niet, en daarmee wordt tevens een gevoel van *groupness*, ‘groepsgevoel’, gevoed binnen de eigen groep. Brubaker definieert *groupness* hierbij als een dynamisch proces van groepsvorming dat continu doorgaat en een reactie vormt op de context waarin een groep zich bevindt (Brubaker 2002, 167 en 170-171). Door middel van racialisering kunnen (negatieve) ideeën over eigenschappen van een groep, waar een groep vandaan komt, in geloof en de manier waarop een groep zich sociaal en cultureel organiseert, aan alle (veronderstelde) leden van een groep toegeschreven worden. Hierdoor kunnen ook groepen die ‘biologisch’ gezien ‘wit’ zijn, zoals joden, Oost-Europeanen en Roma en Sinti, maar óók moslims, geracialiseerd worden (Garner & Selod 14, 2014). Hoewel door middel van racialisering zeer verschillende individuen tot een homogeen blok gereduceerd kunnen worden, is de context waarin het individu zich bevindt wel van invloed op de manier waarop iemand geracialiseerd kan worden. Rijke toeristen uit Koeweit die aan het winkelen zijn in Parijs, worden op een andere manier als ‘Arabier’ gezien en geracialiseerd dan een jonge Algerijnse man in een Parijse banlieue (Fassin 2011, 423).

Dat heterogene groepen als homogeen blok geracialiseerd kunnen worden heeft volgens Garner & Selod niets te maken met een veronderstelde gelijkheid in uiterlijk of ras, maar heeft veel meer van doen met de uniciteit van de blik waarmee men in Europa en Noord-Amerika naar deze groepen kijkt. Met andere woorden: zij die representaties van deze groepen (waaronder moslims) produceren, absorberen en reproduceren, hebben de macht om cultureel en fenotypisch zeer verschillende individuen die (verondersteld) binnen bepaalde bureaucratische categorieën vallen (migrant, asielzoeker, vluchteling), of die

simpelweg dezelfde religie aanhangen (moslims), te transformeren tot een homogeen blok. Dit is de basis van de racialisering van moslims (als proces) en anti-moslim racisme (een mogelijke uitkomst van dit proces) (Garner & Selod 2014, 14). Het proces van racialisering helpt om de veranderende en contextgebonden betekenis van ras en racisme op een bredere en complexere manier te begrijpen, doordat het ruimte laat ras en racisme, als dynamische en fluïde processen te begrijpen in het licht van politieke, culturele en economische contexten (Selod & Embrick 2013, 649 en 645). Racisme kán een uitkomst zijn van deze processen, maar dit hoeft niet per definitie het geval te zijn. Vooruitlopend op Hoofdstuk 4, waarin de uitkomsten van de gehouden interviews besproken zullen worden, kan gezegd worden dat de respondenten zich dusdanig aangesproken leken te voelen door (de toon waarop) debatten over de islam en moslims gevoerd werden, dat dit *aangesproken voelen* an sich een gevolg van het proces van racialisering lijkt te zijn. Dit zal in Hoofdstuk 4 verder toegelicht worden.

#### *Islamofobie, moslimfobie of anti-moslim racisme?*

Zoals eerder al werd aangehaald, staat de term islamofobie niet zelden ter discussie. Enerzijds vanwege de 'eerste mythe': islamofobie is een uitvinding (van Khomeini), bedoeld om (terechte) kritiek op de islam onmogelijk te maken. Anderzijds wordt de legitimiteit van de term ook door onderzoekers ter discussie gesteld, omdat betwist wordt of islamofobie wel de *juiste* term is om de ervaringen van moslims, en de realiteit van de racialisering van moslims, mee te benoemen. In de literatuur over islamofobie bestaat er echter wel consensus over twee belangrijke kenmerken. Ten eerste is men het erover eens dat islamofobie wezenlijk anders van aard is dan religiekritiek, en dat islamofobie altijd veroordeeld moet worden. Anders dan religiekritiek bestaat islamofobie uit de bevooroordeelde afwijzing van moslims, en niet uit de onderbouwde kritiek op bepaalde aspecten van de islam (Lauwers 2019, 308). Ten tweede bestaat er relatieve consensus over het idee dat islamofobie zowel bestaat uit vijandigheid jegens moslims, als vijandigheid jegens de islam. Het is in islamofobe narratieven veelal niet mogelijk op een betekenisvolle manier onderscheid te maken tussen moslims en de islam (Miles & Brown in Klug 2012, 676) (Lauwers 2019, 309).

Zoals wellicht al is opgevallen in de inleiding en in het eerste deel van dit hoofdstuk, lopen de termen islamofobie en anti-moslim racisme enigszins door elkaar. Hoewel ik in deze paragraaf zal toelichten waarom ik er zelf voor kies te spreken over anti-moslim racisme, en niet over islamofobie, is het ook moeilijk de term islamofobie helemaal terzijde te schuiven. De term islamofobie heeft inmiddels een lange geschiedenis opgebouwd en ontwikkeling doorgemaakt, vooral ook in het wetenschappelijk onderzoek (Klug 2012, 666). Hoewel de term islamofobie al zo vroeg als 1877 genoemd wordt in een Britse publicatie, kreeg islamofobie, in zijn huidige context, pas bredere bekendheid vanaf 1997 door de publicatie van een rapport van de *Runnymede Trust* (De Koning 2023). In dit rapport werd islamofobie gedefinieerd als *ongefundeerde vijandigheid jegens de islam*. Dit begrip van islamofobie wordt door meerdere auteurs, vanwege verschillende redenen, als problematisch beschouwd. Zo stellen Meer & Modood dat het spreken over ongefundeerde vijandigheid problematisch is, omdat hierdoor interpretatie en criteria noodzakelijk zijn, om te bepalen of er sprake is van *gefundeerde* of *ongefundeerde* vijandigheid (Meer & Modood 2009, 340-341).

Halliday brengt een ander belangrijk kritiekpunt naar voren, wat betreft de term islamofobie zelf. Islamofobie dekt volgens hem niet de lading van de discriminatie die moslims ervaren. Halliday stelt dat moslims discriminatie ervaren *als moslims*. Het is volgens Halliday niet langer islam de religie die aangevallen wordt (zoals bijvoorbeeld tijdens de kruistochten het geval was), maar moslims, en eenieder die als moslim *gezien wordt* (Halliday 1999, 895). Wanneer islamofobie geïnterpreteerd wordt als een vijandbeeld, dan is de vijand niet een geloof, religie of cultuur, maar een bevolkingsgroep of 'volk'. Halliday stelt dat *anti-moslimisme* dan ook een meer accurate term is dan islamofobie (Halliday 1999, 898). Volgens Meer & Modood verklaart een dergelijke scheiding tussen islamofobie en anti-moslimisme echter niet waarom moslims méér discriminatie ervaren op het moment dat zij er meer opvallend als moslim uitzien. Dit is bijvoorbeeld het geval wanneer een moslima een hijab draagt. Hierdoor wordt het irrelevant en onmogelijk te bepalen of de discriminatie voortkomt uit het 'eruitzien als moslim' of het 'eruitzien als een volger van de islam' (Meer & Modood 2009, 341-342). Na de aanslagen van 9/11 in New York en de aanslagen in Londen, Madrid, Brussel en Parijs is het geweld en de discriminatie tegen moslims sterk toegenomen, waarbij vooral mensen werden getroffen die er, *volgens de*

*aanvallers*, 'uitzagen als moslim'. Als gevolg hiervan worden ook sikhs en anderen, waarvan men op basis van uiterlijke kenmerken denkt dat de persoon in kwestie 'moslim' is, aangevallen (Meer & Modood 2009, 342). Het gaat bij zulke aanvallen dus niet om wie of wat iemand daadwerkelijk is, maar om wat, in dit geval de belagers (met de blik van waaruit zij kijken) denken te zien (Meer & Modood 2009, 342) (Selod & Embrick 2013, 651).

Cheng vraagt zich af of de term islamofobie wel de juiste is om de ervaringen van moslims mee weer te geven. Immers, treft de vijandigheid (ook als deze zich inhoudelijk meer lijkt te richten op de islam als religie) uiteindelijk de uitdragers en belijders van deze religie: moslims. Cheng stelt dat vijandigheid jegens de islam als religie onderscheiden moet worden van vijandigheid jegens moslims *als moslims*. In het eerste geval kan er gesproken worden over islamofobie, aangezien de vijandigheid zich richt tegen de islam als religie. In het tweede geval zou men moeten spreken over moslimfobie, omdat de vijandigheid gericht is tegen mensen (Cheng 2015, 564). Hoewel islamofobie en moslimfobie in theorie twee verschillende concepten zijn, kunnen ze nooit helemaal los van elkaar bestaan. Islamofobie moet in praktijk gepaard gaan met moslimfobie, omdat een religie niet kan bestaan zonder mensen die de religie belijden. Bovendien treden de problemen die men heeft met de islam als religie alleen op, op het moment dat er ook mensen (moslims) zijn om de islam te praktiseren. Moslimfobie daarentegen kan ook op zichzelf voorkomen, dus zonder directe verbinding met islamofobie. Aan moslims toegeschreven eigenschappen zoals onbetrouwbaarheid en onwil om te integreren hebben immers geen inhoudelijke verbinding met de islam als religie (Cheng 2015, 573-574). De term moslimfobie benadrukt an sich ook (veel duidelijker dan de term islamofobie) dat er sprake is van de problematisering van moslims op basis van veronderstelde culturele en religieuze kenmerken, in zoverre dat moslims op basis van deze kenmerken geracialiseerd kunnen worden als aparte (raciale) groep.

Waar Cheng islamofobie van moslimfobie scheidt, maakt Lauwers een ander onderscheid. Het overkoepelende fenomeen islamofobie bestaat volgens Lauwers zowel uit anti-moslim racisme, als uit cultureel religieuze onverdraagzaamheid (Lauwers 2019, 307). Lauwers stelt dat het feit dat islamofobie zich ook kan manifesteren als cultureel-religieuze onverdraagzaamheid onvoldoende erkend wordt (Lauwers 2019, 306). Cultureel-religieuze onverdraagzaamheid ontkent dat religies (en culturen) dynamisch zijn, en veronderstelt dat

deze te reduceren zijn tot een essentialistische kern, die verworpen wordt op basis van bevooroordeelde opvattingen. De definitie die Lauwers aan racisme hangt is in grote lijnen hetzelfde als bovengenoemde definitie van Garner & Selod (Lauwers 2019, 313). Cultureel-religieuze onverdraagzaamheid en racisme gaan volgens Lauwers vaak samen, maar kunnen niet tot elkaar gereduceerd worden. Zolang de mogelijkheid tot bekering of assimilatie (en de erkenning hiervan) daadwerkelijk bestaat, kan er niet gesproken worden over racisme (Lauwers 2019, 319). Een vergelijkbaar onderscheid tussen cultureel-religieuze onverdraagzaamheid en racisme is eveneens naar voren gebracht door Hanna Arendt (1951), die een onderscheid maakt tussen 'anti-judaïsme' (voortkomend uit de rivaliteit tussen het jodendom en christendom) en antisemitisme (Lauwers 2019, 318-319). Volgens Lauwers is anti-moslim racisme dominant in het islamofobe politieke discours, maar wordt dit vaak verhuld door anti-islam retoriek (Lauwers 2019, 323). Hier zal nader op ingegaan worden in de volgende deelvraag.

Hoewel er geen consensus bestaat over de manier waarop de vijandigheid die moslims in Europa treft het beste benoemd kan worden, zijn in het voorgaande verschillende beargumenteerde mogelijkheden naar voren gebracht. Veruit de meeste onderzoekers spreken over islamofobie om het racisme te beschrijven dat moslims treft. Echter ben ik van mening dat het goed is nadrukkelijk aandacht te besteden aan het feit dat de discriminatie die moslims ervaren wel degelijk te beschouwen is als een vorm van *racisme*, en dat het ook goed is dit nadrukkelijk als zodanig te benoemen. Zoals aan het begin van het hoofdstuk duidelijk werd, is de term islamofobie ook niet onomstreden en roept deze bovendien heftige reacties op bij mensen. Hoewel de term dient om de ervaringen van moslims te kunnen beschrijven en duiden, zorgt de term er zelf (of in ieder geval de manier waarop deze door sommigen wordt uitgelegd of uitgelegd kan worden) voor dat de polarisatie tussen moslims en niet-moslims nog meer vergroot wordt. Daarom kies ik er in deze scriptie, die immers gaat over de *ervaringen* van mensen, voor de term anti-moslim racisme te gebruiken, omdat deze term zich duidelijk richt op de geleefde ervaringen van mensen en niet op een religie *per se*.

## 2. Maatschappelijk en politiek discours;

### Nationale identiteit, integratie, seculariteit, (on)veiligheid en (potentieel) risico

#### *Welke hedendaagse discoursen omtrent moslims en de islam zijn te onderscheiden in de Nederlandse maatschappij en politiek, en welke rol speelt gender hierin?*

In het vorige hoofdstuk werden de geschiedenis, inhoud en betekenis van de complexe concepten ras, racisme en islamofobie bediscussieerd. Dit hoofdstuk bouwt hierop verder, door te laten zien op welke manieren deze complexe concepten zich manifesteren in de werkelijkheid van het maatschappelijke en politieke discours van de afgelopen decennia omtrent moslims, de islam en de Nederlandse nationale identiteit. Het debat omtrent moslims en de islam vindt in Nederland veelal plaats op drie, met elkaar verweven, terreinen: integratie, seculariteit (seksualiteit), en (on)veiligheid dan wel risico. Deze drie terreinen vormen de leidraad door dit hoofdstuk. Seculariteit en seksualiteit werden met elkaar in verband worden gebracht door politicus Pim Fortuyn, wiens retoriek en nalatenschap van grote invloed zijn geweest op het maatschappelijk en politiek debat en de beeldvorming omtrent moslims en de islam in Nederland. De retoriek van Fortuyn over moslims en de islam, en de rol die seksualiteit en ook gender daarin speelden, zal dan ook aan bod komen in dit hoofdstuk. De racialisering van moslims, zoals besproken in het vorige hoofdstuk, wordt in dit hoofdstuk verbonden aan belangrijke 'sleutelmomenten' die het Nederlandse debat omtrent moslims en de islam sterk beïnvloedt hebben, en hebben geleid tot de herstructurering van 'de Nederlandse identiteit' op een uitsluitende manier. Gesteld wordt dat deze maatschappelijke (en vooral ook politieke) ontwikkelingen van grote invloed zijn op het leven van moslims in Nederland. Deze invloed kan begrepen worden door middel van het concept van interpellatie (Fassin 2011).

#### *Moslims in Nederland in beeld*

Hoewel moslims vaak gepresenteerd worden als 'nieuwkomers' en de islam als een voor Nederland 'nieuwe' religie, doet dit geen recht aan de complexe geschiedenis van Nederland met de islam en moslims in de gekoloniseerde gebieden Suriname<sup>6</sup> en voormalig

---

<sup>6</sup> De kolonisatie van Suriname kwam vanaf 1650 op gang onder leiding van Groot-Brittannië. In 1667 werd de kolonie bij de Vrede van Breda overgedragen aan Nederland (NEMO Kennislink; <https://www.nemokennislink.nl/publicaties/suriname-de-geslaagde-smeltkroes/>)

Nederlands-Indië (Indonesië)<sup>7</sup> (Fadil 2019, 121) (De Koning 2020, 4). Nadat Indonesië (in 1945, hoewel pas in 1949 door de Nederlandse staat erkend<sup>8</sup>) en Suriname (in 1975) onafhankelijk werden, kwam een groot aantal mensen uit deze gebieden naar Nederland (De Koning 2020, 7). Echter waren er al ver voor die tijd moslims in Europa aanwezig. Nog geen eeuw na de openbaring aan de profeet Mohammed arriveerden er in de 7e eeuw moslims op het Iberisch schiereiland (Fadil 2019, 119).

Vanaf de jaren '60 werden als gevolg van een groot tekort aan arbeidskrachten tijdelijke 'gastarbeiders' geworven in (veelal) Turkije en Marokko. Het idee achter de gastarbeiders was dat zij na gedane arbeid terug zouden keren naar hun land van herkomst, en dus slechts 'te gast' waren in Nederland (De Koning & Sunier 2021, 92). Een deel van de gastarbeiders is echter in Nederland gebleven, en zij hebben hun gezin naar Nederland laten komen of hebben hier een gezin gesticht. In 2018 schatte het *Sociaal en Cultureel Planbureau* (SCP) dat 6% van de volwassen bevolking in Nederland moslim was, waarvan het grootste deel met een 'niet-westerse' migratieachtergrond. Het grootste aantal (ruim twee derde van de moslims in Nederland) heeft een Turkse of Marokkaanse achtergrond, maar er zijn ook relatief grote Afghaanse, Iraanse, Iraakse, Somalische en Surinaamse moslimgemeenschappen in Nederland (SCP 2018, 5-6).

De manier waarop moslims in Nederland beschouwd en in beeld gebracht worden hangt sterk samen met (historische) gebeurtenissen in de actualiteit en de maatschappelijke gevolgen hiervan. Er is een aantal sleutelmomenten te onderscheiden in de Nederlandse context, welke ten dele samenhangen met internationale gebeurtenissen, maar ten dele ook specifiek zijn voor Nederland. Een van deze sleutelmomenten is de toespraak 'On the collapse of the Soviet Union' in 1991 gehouden door voormalig VVD-politicus Frits Bolkestein, waarin hij onder andere zegt:

---

<sup>7</sup> Na 450 jaar strijd tussen de Britten, de Portugezen en de Nederlanders kwam de Indonesische eilandengroep in 1816 in Nederlands bezit (NPO Kennis; <https://npokennis.nl/longread/7894/hoe-regeerde-nederland-over-nederlands-indie>)

<sup>8</sup> President Sukarno en vicepresident Mohammed Hatta riepen op 17 augustus 1945 de Indonesische onafhankelijkheid uit. Nederland erkende de onafhankelijkheid niet en het liep uit op een bijna vijf jaar durende onafhankelijkheidsoorlog. Formeel gezien geldt in Nederland de lezing dat Indonesië pas onafhankelijk werd toen Nederland de soevereiniteit aan Indonesië overdroeg op 27 december 1949 (Frakking, Roel, en Hoek, Anne-Lot. 04-03-2020. "Indonesië 75 jaar onafhankelijk: Een Nederlands onderonsje." In *De Groene Amsterdammer* 144 (10).

“Our official policy used to be ‘integration without prejudice to everyone’s own identity’ It is now recognised that this slogan was a bit too easy. If everyone’s cultural identity is allowed to persist unimpaired, integration will suffer. And integration there must be, because Turkish and Moroccan immigrants are here to stay. That is now recognised by all. If integration is officially declared government policy, which cultural values must prevail: those of the non-Muslim majority or those of the Muslim minority? Here we must go back to our roots. Liberalism has produced some fundamental political principles, such as: the separation of church and state, the freedom of expression, tolerance and non-discrimination. We maintain that these principles hold good not only in Europe and North America, but all over the world. In many parts of the Muslim world the principles I have mentioned are not honoured. Islam is not only a religion, it's a way of life. In this, its vision goes counter to the liberal separation of church and state. In many Islamic countries there is little freedom of expression. The case of Salman Rushdie may be extreme but still indicates how far apart we are on this issue. The same goes for tolerance and non-discrimination. The way women are treated in the world of Islam is a stain on the reputation of that great religion. ” (Bolkestein 1991) (mijn nadruk).

In zijn toespraak stelt Bolkestein in feite dat de islam als cultureel complex niet gelijkwaardig is aan ‘onze’ Nederlandse/ westerse beschaving en liberale waarden. Bovendien lijken de (door Bolkestein veronderstelde) culturele en religieuze waarden van ‘de islam’ en de ‘Nederlandse’ of ‘westerse’ kenmerken en waarden in Bolkesteins vertoog niet naast elkaar te kunnen bestaan. De ‘integratie’ waar Bolkestein over spreekt, kan dan ook niets anders betekenen dan een volledige acceptatie en omarming van ‘Nederlandse’ normen en waarden en gedragingen, en een afwijzing van de ‘islamitische’ normen, waarden en cultuur. De ‘integratie’ die hij bepleit is dan ook in feite volledige assimilatie. Hoewel deze ideeën an sich niet nieuw waren, was het wel voor het eerst dat deze door een leider van een *mainstream* politieke partij naar voren werden gebracht. Doordat Bolkestein in zijn toespraak religie verbond aan burgerschap, beschaving en natievorming, opende hij bovendien een nieuw, verdergaand, terrein voor politiek en maatschappelijk debat (Bracke 2011, 30) (De Koning & Sunier 2021, 97). Hoewel de woorden van Bolkestein op veel kritiek konden rekenen, vormden ze een belangrijke aanzet voor het debat omtrent moslims, de islam, de Nederlandse nationale identiteit en de multiculturele samenleving in bredere zin.

Een belangrijke internationale gebeurtenis die voorafging aan de toespraak van Bolkestein, en waarin Bolkestein in zijn toespraak ook op hint, was de 'Rushdie Affaire' in 1989. De publicatie van het boek *Duivelsverzen* van Salman Rushdie in 1988 lokte wereldwijd heftige reacties uit van moslims, die de inhoud van het boek als een belediging van de profeet Mohammed en de voor de islam heilige plaats Mekka beschouwden (Andere Tijden, Rushdie-affaire in Nederland). De Iraanse ayatollah (vooraanstaand geestelijk leider) Khomeini, die ook de hoofdrol speelde in de Iraanse revolutie van 1979, riep een *fatwa*<sup>9</sup> uit waarin hij Rushdie vogelvrij verklaarde. In Europa werd het boek van Rushdie door moslims op straat verbrand. Vooral dit laatste heeft een belangrijke rol gespeeld in de beeldvorming van de islam en moslims in Nederland (en breder gezien in 'het westen'), omdat de boekverbrandingen uitgelegd en begrepen werden als resultaat van het feit dat moslims de vrijheid van meningsuiting niet zouden begrijpen en respecteren. Als gevolg hiervan ontstond het beeld dat moslims en de islam een gevaar vormen voor vrijheden en waarden die 'wij' heel belangrijk vinden. Het is dan ook hierom dat Bolkestein in zijn toespraak het belang van de vrijheid van meningsuiting voor de 'Nederlandse liberale identiteit' benadrukt. Hierbij speelt mee, dat het boek van Rushdie in de westerse wereld juist zeer goed werd ontvangen, en zelfs een belangrijke Britse literatuurprijs won (Andere Tijden, Rushdie-affaire in Nederland).

De Koning & Sunier signaleren dat waar moslims in Nederland eerder (vóór of aan het begin van de jaren '80) vooral werden begrepen in termen van hun nationaliteit en economische klasse, zij vanaf het einde van de jaren '80 steeds meer worden begrepen vanuit hun (veronderstelde) religieuze achtergrond en hun status als migrant (en daarmee impliciet als 'vreemd'). Zij spreken in dit verband over de *migrantisering* en de *islamisering* van moslims in Nederland (De Koning & Sunier 2021, 95) (De Koning 2020, 7). Deze verschuiving van nationaliteit en economische klasse naar religie en migratiestatus heeft veel invloed gehad op de aard van het islamdebat in Nederland (De Koning & Sunier 2021, 91-92). Uit het onderzoek van Bonjour & Duyvendak blijkt echter dat er wellicht niet zozeer een *verschuiving* heeft plaatsgevonden, maar dat economische klasse, religie en cultuur

---

<sup>9</sup> Een fatwa is een islamitisch juridisch advies, dat gegeven wordt als reactie op een gestelde vraag. Sadik al-Azm argumenteert dat het nog maar de vraag is of de door Khomeini uitgesproken fatwa in feite wel als een fatwa beschouwd kan worden. Dit omdat het volgens hem vooral als een politieke reactie beschouwd kon worden, en niet als een antwoord op een vraag over de houding of interpretatie van het geloof (Al-Azm 1993, 27).

steeds meer met elkaar *vermengd* zijn geraakt (Bonjour & Duyvendak 2018, 882). Economische klasse is volgens deze auteurs evenals gender en etniciteit een sociaal construct, welke impliciet (maar integraal) onderdeel is van de manier waarop we 'onszelf' en 'de ander' presenteren (en racialiseren) (Bonjour & Duyvendak 2018, 884) (Carr & Haynes 2015, 22) (Fassin 2011, 423).

### *Integratie*

De schok die de Rushdie Affaire teweegbracht had als gevolg dat de islam, en in het verlengde daarvan ook moslims, met steeds meer argwaan werden bekeken. Desalniettemin spraken christelijke partijen zich destijds nog openlijk uit over het belang van de integratie van een islamitische zuil in de samenleving, en streefden sociaaldemocraten expliciet de waarborging van culturele en religieuze vrijheden na. Voor liberale en rechtse politici, waaronder Bolkestein, markeerde de Rushdie affaire echter een keerpunt in hun denken over de positie van de islam en moslims in de maatschappij. Hoewel Bolkestein stelde dat integratie van moslim-migranten noodzakelijk was, klonk in zijn woorden ook al door dat hij zich afvroeg in hoeverre moslims *in staat waren* te integreren in 'onze' cultuur. Immers, beschouwde Bolkestein de islam als een alomvattende manier van leven die haaks staat op de liberale scheiding van kerk en staat en liberale waarden (Bolkestein 1991). De aanwezigheid van de islam en moslims werd daardoor niet langer gezien als (slechts) een zaak van culturele aanpassing van een groep religieuze nieuwkomers. Steeds meer ontstond het beeld dat het karakter van Nederland op het spel stond (De Koning & Sunier 2021, 97).

Het debat en het denken omtrent moslims en de islam werd in deze periode ook sterk beïnvloedt door Samuel Huntington's *Clash of civilizations*, dat voor het eerst als artikel gepubliceerd werd in 1993, en in 1996 als boek verscheen. Huntington betoogde dat de primaire bron van conflicten tussen naties en regio's in de toekomst cultureel van aard zou zijn, in plaats van economisch of politiek, zoals tot dan toe het geval was (De Koning & Sunier 2021, 97). Hoewel Huntington in zijn werk niet specifiek of primair moslims en de islam aanwijst als bedreiging, werd zijn werk wel gebruikt om moslims en de islam in te kaderen, en het beeld van moslims en de islam als bedreiging mee te rechtvaardigen en bewijzen. De uitspraken van Bolkestein, waarin de 'islamitische' manier van leven tegenover de 'westerse' manier van leven wordt geplaatst, kunnen volgens Bracke vanuit deze blik

begrepen worden (Bracke 2011, 30). In deze periode lijken moslims vooral beschouwd te worden als een cultureel gevaar. Echter, na de aanslagen van 11 september 2001 werden zij ook steeds meer beschouwd als gevaar voor 'onze' veiligheid. Hierdoor werd ook Huntington's publicatie met andere ogen bekeken. Als gevolg van de toegenomen beeldvorming van de islam en moslims als gevaar, ontstond ook de wens om de loyaliteit van moslims aan Nederland bevestigd te zien. Het idee hierachter was dat (jonge) (moslim) migranten misschien wel op een succesvolle manier economisch en sociaal kunnen integreren, maar dat het maar de vraag is in hoeverre zij, *als moslims*, te vertrouwen zijn (De Koning & Sunier 2021, 98).

Als gevolg van de economische recessie aan het einde van de jaren '90 en het begin van de jaren 2000 ontstond er veel aandacht voor de overrepresentatie van migranten in statistieken over werkloosheid en schoolverlating. Hoewel de positie van migranten met een islamitische achtergrond de uitkomst was van een complex samenspel van economische, sociale, politieke en ideologische factoren, werd de veronderstelde aard van de islam als de verklarende factor beschouwd (Buijs 2009, 427)(De Koning & Sunier 2021, 95). Hierbij ontstond geleidelijk het beeld in de maatschappij dat alle (veronderstelde) problemen waar Nederland zich voor gesteld zag met betrekking tot de islam, toegeschreven konden worden aan het uitgesproken multiculturalistische overheidsbeleid van de jaren '70 en '80. Echter was er van een dergelijk multicultureel *integratie*beleid in feite geen sprake. Wel speelde, vooral in de jaren '70 het idee van de tijdelijkheid van de toenmalige 'gastarbeiders' een grote rol. Een zekere mate van integratie in Nederland was wenselijk, maar het was vooral de bedoeling dat migranten hun eigen culturele identiteit zouden behouden. Dit zou terugkeer immers eenvoudiger maken. In dit kader werd er gesproken over *integratie met behoud van eigen identiteit* (Commissie Blok 2004, 517). In de jaren '80 ontstond het besef dat (een deel van) de gastarbeiders niet terug zou keren naar hun land van herkomst. Het overheidsbeleid richtte zich nu op de emancipatie van migranten in de Nederlandse samenleving, met gelijke rechten, plichten en kansen. Het idee was dat deze (economische) emancipatie het best zou slagen, wanneer dit 'in de eigen kring' gebeurde. Hoewel het beleid niet meer uitging van '*integratie met behoud van eigen identiteit*', bleef deze indruk wel bestaan in de maatschappij, hetgeen ook blijkt uit de publicatie van '*Het multiculturele drama*' (Commissie Blok 2004, 518-519) (De Koning & Sunier 2021, 104) (Slootman & Duyvendak 2015, 149).

In januari 2000 publiceerde historicus, publicist en PvdA prominent Paul Scheffer een opinieartikel in het NRC getiteld *'Het multiculturele drama'*. Hierin ageert hij tegen de, volgens hem, welwillende en te vrijblijvende manier waarop politici tot dan toe met immigratie en integratie waren omgegaan. Hierdoor hadden zij volgens Scheffer een 'multicultureel drama' over de Nederlandse samenleving afgeroepen. Volgens hem is er tot dan toe nauwelijks sprake geweest van integratie, waardoor " *hele generaties allochtonen achterblijven, en er zich een etnische onderklasse gevormd heeft.*" Hoewel uit de studie van het SCP 'rapportage minderheden' uit 1999 blijkt dat er grote verschillen zijn binnen groepen etnische minderheden, is de algehele situatie volgens Scheffer op dat moment zorgwekkend. Het gaat volgens hem om " *enorme aantallen achterblijvers en kanslozen die de Nederlandse samenleving in toenemende mate zullen belasten*". Dit gezegd hebbende haalt hij aan dat volgens het SCP de helft van de bevolking van de vier grote Nederlandse steden in 2015 zal bestaan uit 'allochtonen' (Scheffer 2000, 1).

De manier waarop Scheffer dit naar voren brengt doet denken aan een doembeeld. Dat de integratie van (islamitische) 'allochtonen' faalt lijkt volgens Scheffer bovendien (ook) te wijten te zijn aan de aard van de islam an sich. Het ligt volgens hem in de islamitische leer besloten dat de scheiding van kerk en staat en de gelijke rechten voor mannen en vrouwen *nooit* door moslims geaccepteerd kunnen worden. Het is volgens Scheffer dan ook om die reden dat de aanwezigheid van de islam in Nederland als van een heel andere orde beschouwd moet worden dan de aanwezigheid van christelijke godsdiensten (Scheffer 2000, 2). De presentatie van de liberale democratie als een neutrale arena waarbinnen culturen kunnen botsen en versmelten is volgens Scheffer bovendien niet (meer) kloppend, omdat de *Rushdie Affaire* volgens hem heeft aangetoond dat deze arena wel degelijk zijn grenzen kent. Tolerantie, hetgeen de liberale democratie kenmerkt, moet worden verdedigd tegen (islamitische) gewetensdrang. Hierbij merkt hij op dat deze opvatting over de liberale democratie geen genoegdoening zal geven aan etnische groepen die hierin de weigering lezen om hun cultuur als van gelijke waarde te erkennen. Als gevolg hiervan concludeert Scheffer dat er onder de oppervlakte van het openbare leven een zee van verhalen drijft over 'de botsing van culturen', die niet of nauwelijks worden gehoord (Scheffer 2000, 2-3). Hoewel Scheffer terecht signaleert dat er grote problemen waren binnen de Nederlandse migrantengemeenschappen, zoals schoolverlating en werkloosheid, lijkt hij dit te wijten aan de aard van de islam en de 'islamitische cultuur'. De 'islamitische cultuur' lijkt volgens hem

dusdanig een probleem te vormen, dat hij spreekt over een 'botsing van culturen', waarbij de aanwezigheid van de islam als godsdienst in Nederland, niet als hetzelfde beschouwd kan worden als de christelijke godsdiensten in Nederland. In de uitspraken van Scheffer klinken ook duidelijk de woorden van Bolkestein en het denkkader van *The Clash of Civilizations* door.

Uitspraken van imam Al-Moumni in het televisieprogramma NOVA veroorzaakten in 2001 grote ophef in de samenleving. In dit programma zei Al-Moumni onder andere "dat homoseksualiteit volgens de islam een zonde is, hetgeen bij alle moslims bekend is". Hierbij gaf hij duidelijk de kanttekening dat hij geweldpleging tegen homoseksuelen niet goedkeurt. Deze kanttekening werd echter niet door NOVA opgenomen in de uitzending. Naast vragen over de (islamitische) houding ten opzichte van homoseksualiteit en homoseksuelen, kreeg Al-Moumni ook vragen over of de islam zich aanpast aan 'de Nederlandse mentaliteit', en na de constatering dat hij geen Nederlands spreekt, over of hij de Nederlandse samenleving wel kan begrijpen (Loof 2002, 1012). An sich werden er legitieme vragen gesteld over thema's waarover in de samenleving zorgen bestonden (en bestaan), waarbij het begrijpelijk was dat de uitspraken van Al-Moumni als problematisch en wellicht ook als schokkend ervaren en beschouwd werden. Echter laat de keuze voor de gestelde vragen en de thema's die daarmee aan bod werden gebracht ook duidelijk zien vanuit welk kader de islam en moslims op dat moment werden bekeken. Dit kader komt duidelijk voort uit onder andere de woorden van Bolkestein en Scheffer, en speelt in op de aangewakkerde angst 'de Nederlandse cultuur' en 'liberale normen en waarden' kwijt te raken. Bovendien bevestigde het interview met Al-Moumni het beeld dat de islam niet in Nederland en de Nederlandse cultuur thuis hoorde. Dit werd versterkt door het feit dat juist het fragment waarin Al-Moumni expliciet afstand neemt van het plegen van geweld tegen homoseksuelen uit de reportage is geknipt.

Publiek debat over het veronderstelde falen van het Nederlandse integratiebeleid, welke volgde op de publicatie van Scheffers 'Het *multiculturele drama*', wekte in toenemende mate de indruk dat het beleid tot dan toe gebaseerd was op naïeve en ineffectieve maatregelen (De Koning & Sunier 2021, 95). In het onderzoek van de parlementaire commissie Blok werd gesteld dat de rijksoverheid in de jaren '70 en '80 de spanning tussen een nationale verzorgingsstaat en internationale migratie te lang heeft onderschat, en als gevolg daarvan onvoldoende beleid heeft ontwikkeld met betrekking tot

arbeidsparticipatie. De hoge werkloosheidscijfers onder migranten die hier het gevolg van waren, hebben bijgedragen aan de (al bestaande) beeldvorming van migranten als onder andere 'luid' mensen die naar Nederland zijn gekomen om te profiteren van onze welvaartsstaat (Commissie Blok 2004, 257). De commissie concludeerde echter dat de integratie van veel 'allochtonen' geheel of gedeeltelijk geslaagd was, maar dat het moeilijk aantoonbaar was of dit het resultaat was van het integratiebeleid (Commissie Blok 2004, 522). Hoewel er dus aanzienlijke vooruitgang was geboekt met betrekking tot integratie, werden de woorden van een "geheel of gedeeltelijk geslaagde integratie" politiek uitgelegd als een voor het overige *mislukte* integratie. Hierdoor bleef het dominante beeld dat van een totaal falen (De Koning & Sunier 2021, 95). Als gevolg van een samenloop van omstandigheden heeft het stuk van Scheffer veel aandacht gekregen, en heeft het in de Nederlandse context veel teweeg gebracht. De uitspraken van Al-Moumni, de dood van de populaire rechtse politicus Pim Fortuyn, de aanslagen van 11 september 2001 en de door een Nederlandse moslim gepleegde moord op Theo van Gogh hebben er, naast de al bestaande rechts-liberale retoriek omtrent de islam, samen voor gezorgd dat de islam en moslims steeds meer met argusogen werden bekeken.

#### *Herstructurering van tolerantie*

Voorgaande gebeurtenissen hebben ervoor gezorgd dat eisen met betrekking tot integratie steeds strenger werden en ook steeds nadrukkelijker betrokken werden op het culturele domein en loyaliteit (Buijs 2009, 27) (Van Liere 2014, 192). Dit is in zoverre het geval, dat gesproken kan worden van een 'proces van culturalisatie' met betrekking tot burgerschap, en de 'emotionalisering van burgerschap'. In toenemende mate kwamen als typisch 'westerse' of 'Nederlandse' beschouwde waarden op de voorgrond te staan. Deze waarden speelden al een belangrijke rol in de woorden van Bolkestein en Scheffer. Het hebben van de Nederlandse identiteit ging daarbij verder dan het hebben van een Nederlands paspoort; het ging (en gaat) ook om 'het gevoel hebben Nederlands te zijn' en het volledig gericht zijn op de Nederlandse maatschappij. Omdat dergelijke gevoelens niet objectief waarneembaar zijn, worden bepaalde daden of kenmerken gebruikt om deze gevoelens mee te meten. Voorbeelden hiervan zijn (onder andere) het hebben van een dubbele nationaliteit, het niet-schudden van handen met iemand van het andere geslacht of het dragen van een hijab (Slootman & Duyvendak 2015, 152). Ook waarden als de tolerantie ten opzichte van

homoseksualiteit en de vrijheid van meningsuiting, zijn hierbij steeds meer tot maatstaf geworden om integratie mee te meten. Vooral de vrijheid van seksualiteit en seksuele geaardheid is hierbij een soort *marker* geworden voor het seculiere, rationele en liberale 'westen'. Deze vrijheden worden hierbij bovendien naar voren gebracht in seculiere kritieken op religie, waarbij homorechten gepresenteerd worden als historische fundamenten van de Europese cultuur (Mepschen et al. 2010, 965). De processen van culturalisatie en emotionalisering van burgerschap en de Nederlandse nationale identiteit staan in verband met het proces van racialisering zoals dat in het vorige hoofdstuk besproken is. Immers, wat deze processen in feite doen, is het racialiseren van zowel de Nederlandse (nationale) identiteit, alsook het racialiseren van groepen die van deze identiteit worden uitgesloten (zoals moslims). Paradoxaal genoeg zorgt juist deze culturalisering van burgerschap voor een vernauwing van 'de Nederlandse identiteit', waardoor het voor velen moeilijk of onmogelijk is geworden zich als Nederlander te presenteren en zich Nederlander te voelen (Omlo 2011, 145). De voorbeelden die in het bovenstaande genoemd worden, zoals het hebben van een dubbele nationaliteit, het dragen van de hijab of de houding ten opzichte van homoseksualiteit, zijn bovendien ook niet toevallig gekozen. Immers zijn dit onderwerpen die veelal exclusief geproblematiseerd worden wanneer deze betrokken worden op moslims en de islam, en die daarbij bovendien in verband worden gebracht met ideeën over (on)veiligheid en risico. Dit laat ook zien dat de vernauwing van de Nederlandse identiteit in deze termen zich ook specifiek richt op (of tegen) moslims en hen verder racialiseert als aparte groep.

Politicus Pim Fortuyn speelde een belangrijke rol in het verspreiden en inbedden van dit narratief in het Nederlandse zelfbeeld. Fortuyn presenteerde zichzelf als een vrije, homoseksuele man, wiens manier van leven en culturele voortgang bedreigd werden door links immigratiebeleid (waarin het beeld van 'integratie met behoud van eigen identiteit' doorklinkt) en de 'islamisering' van de Nederlandse cultuur. Fortuyn slaagde er op een succesvolle manier in seksuele vrijheid, secularisatie, feminisme en de participatie van vrouwen tot belangrijkste kenmerken te maken van het moderne, individualistische karakter van de Nederlandse (nationale) cultuur en zelfbeeld, en stelde dit tegenover de verondersteld achtergestelde cultuur en religie van moslims, die de fundamenten en vooruitgang van de 'joods-christelijke' samenleving zou ondermijnen (Mepschen et al. 2010, 968) (Bracke 2011, 33) (Bracke 2012, 239) (De Koning 2020, 8) (De Koning & Sunier 2021,

98). De vruchten van de strijd voor gelijke rechten voor vrouwen en homoseksuelen moesten volgens Fortuyn nu beschermd worden tegen migranten en moslims en de *islamisering van onze cultuur* die zij met zich meebrachten (Bracke 2012, 239) (De Koning & Sunier 2021, 98). Het gebruik van de term 'islamisering' zorgt ervoor dat mensen het gevoel kregen dat hun manier van leven onder druk kwam te staan, en wakkerde daardoor de weerstand tegen (en wellicht ook angst voor) moslims en de islam verder aan (Bracke 2012, 239) (De Koning & Sunier 2021, 98).

Fortuyn gebruikte seksualiteit en feminisme als prisma door middel waarvan cultureel contrast en verschil gezien kon worden als het verschil tussen moderniteit en traditie. De centrale discussies binnen dit discours; moderniteit versus traditie, individualisme versus het gebrek daarvan, tolerantie versus fundamentalisme, hebben ervoor gezorgd dat er een (verondersteld) modern Zelf tegenover een (veronderstelde) traditionele Ander is komen te staan. Hoewel rechten voor homoseksuelen en lesbiennes een korte geschiedenis hebben in Nederland, worden deze toch gemobiliseerd als exemplarisch voor de Nederlandse traditie van tolerantie (Mepschen et al. 2010, 970). Hierdoor hebben homo-identiteiten en politiek die daarop gebaseerd is een vergaand proces van normalisatie ondergaan, waardoor deze als het ware ontdaan zijn van het voormalige afwijkende en radicale karakter. Paradoxaal genoeg verklaart dit gedepolitiseerde karakter van homoseksualiteit volgens Mepschen et al. juist de verwevenheid met neo-nationalistische en normatieve discourses over burgerschap. Homoseksualiteit vormt in dit discours geen bedreiging voor heteronormativiteit, maar helpt in feite het vormen en bevestigen van de contouren van een 'tolerante' en 'liberale' Nederlandse nationale cultuur (Mepschen et al. 2010, 971). Echter gebeurt er hierdoor iets ironisch: in naam van het beschermen van de bijzondere kenmerken van het Nederlandse secularisme wordt dit secularisme in feite op een uitsluitende manier getransformeerd. Bracke constateert dat er hierbij sprake is van een soort 'seculiere nostalgie', waarbij men verlangt naar een tijd *waarin tolerantie nog mogelijk was*. Dit gaat samen met de herstructurering van tolerantie en de manier waarop omgegaan wordt met (culturele en religieuze) diversiteit op een uitsluitende manier, met name met betrekking tot de islam en moslims (Bracke 2011, 33) (Bracke 2012, 245).

Deze herstructurering van tolerantie heeft een onderscheid tussen 'goede moslims' en 'slechte moslims' (of De Koning volgend: acceptabele en onacceptabele moslims) in de

hand gewerkt (De Koning 2020, 6). Zoals hieronder nader belicht zal worden sluit dit aan bij een al bestaand onderscheid tussen acceptabele (apolitieke, private) en onacceptabele (politieke) islam. De grens tussen wat als acceptabel beschouwd wordt en wat niet, staat hierbij echter niet vast, en hangt samen met de plaats die religie, en islam in het bijzonder, toegewezen wordt in de samenleving. Hoewel de Nederlandse politieke structuur relatief toegankelijk is, ook voor religieuze groepen, overheerst het beeld dat religie een beperkte rol zou moeten spelen in de politiek (Buijs 2009, 424-425). Deze beperkte rol geldt wellicht zwaarder voor partijen die hun religieuze grondslag ontleen aan de islam, zoals DENK. DENK werd door de de NCTV (Nationaal Coördinator Terrorisme en Veiligheid) beschouwd als een potentiële bedreiging (namelijk als een podium voor *politiek salafisme* en polarisering), omdat de partij het idee zou verspreiden dat moslims in Nederland anders behandeld zouden worden dan niet-moslims (Kouwenhoven 2022, NRC). Dat dit standpunt verbonden en gelijkgesteld wordt aan (politiek) salafisme, maakt dat DENK-stemmers (of eenieder die zich herkent in het beeld dat moslims in Nederland anders behandeld worden dan niet-moslims) op een gevaarlijke manier weggezet worden als 'salafisten', waarmee hun ervaring gereduceerd wordt tot extremisme en daarmee als het ware ook ongeldig wordt verklaard.

Birt onderzoekt in dit kader hoe de rol van de 'goede imam' (waarbij 'imam' wellicht vervangen kan worden door 'moslim') samenhangt met de mate waarin een imam (moslim) zich houdt aan de scheiding tussen het maatschappelijk middenveld en de (seculiere) publieke sfeer, zoals de politiek en de media (Birt 2006, 687). De plaats van 'geloof' of *goede en integratieve* religie is het maatschappelijk middenveld. Wanneer religie op een meer assertieve manier ruimte opeist in de politiek of de maatschappij, dan kan als positief beschouwd *geloof* omslaan naar onacceptabele *islam*. In dit schema is de goede imam (moslim) degene die de scheiding tussen religie en de seculiere publieke sfeer behoudt, de 'slechte imam' (moslim) overschrijdt deze grens (Birt 2006, 694).

#### *'De politieke islam'*

Vanaf de jaren '90 worden verschillende vormen van islam of islamitische organisaties (zoals de Moslim Broederschap) aangemerkt als 'verkeerde, onacceptabele islam'. In 1998 publiceerde de Binnenlandse Veiligheidsdienst (BVD) (vanaf 2002 Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst - AIVD) een rapport getiteld *'De politieke islam in Nederland'*, waarin de dienst waarschuwde voor de ontwikkeling van een radiale onderstroom binnen de

Nederlandse moslimgemeenschap: het politieke salafisme (De Graaff 2011, 63). Het politieke salafisme, dat er geen geweldsideologie op nahoudt, heeft een belangrijke rol gespeeld in de politisering van de islam in Nederland. Theologische doctrines over de noodzaak tot oorlogsvoering tegen ongelovige regimes werden onder andere door deze groep naar Nederland geïmporteerd, waarbij ook de de plicht te streven naar een zuivere islam een belangrijke rol speelde (De Koning in De Graaff 2011, 64). De uitlatingen van de BVD over de (potentiële) risico's van buitenlandse religieuze en politieke invloeden creëerden veel ophef, waarbij de BVD er, onder andere door politici, van beschuldigd werd de (Nederlands-Marokkaanse) moslimgemeenschap en de islam an sich te stigmatiseren. De aanslagen van 9/11 maakten aan de kritiek op de BVD een einde, en versterkten de invloed en populariteit van anti-islam en anti-migratie retoriek en sentimenten. Politicus Pim Fortuyn speelde hier met zijn Lijst Pim Fortuyn (LPF) een belangrijke rol in, welke versterkt werd door het feit dat hij op 6 mei 2002 vermoord werd (De Graaff 2011, 66). De aanslagen in Madrid in maart 2004, en de moord op filmmaker en columnist Theo van Gogh gepleegd door een Nederlandse moslim later dat jaar, gaven deze retoriek omtrent de islam en het debat omtrent de (radicale) islam in het bijzonder een nieuwe impuls. Hierdoor bleef er steeds minder ruimte over politici en opiniemakers op te roepen tot matiging en terughoudendheid. Als gevolg hiervan zijn de (Europese) veiligheidsdiensten 'terrorisme' ook steeds breder gaan definiëren. In 1998 definieerde de BVD terrorisme als: *"het plegen van of dreigen met op mensenlevens gericht geweld, met als doel maatschappelijke veranderingen te bewerkstelligen of politieke besluitvorming te beïnvloeden"* (De Graaff 2011, 65). In 2004 werd een nieuwe wet aangenomen waarin de definitie van terrorisme sterk verbreed werd naar de *"ontwrichting van sociale structuren' en het 'aanjagen van angst van de bevolking"*.

Maar: de precieze invulling van angst en ontwrichting werd niet nader gedefinieerd, en werd zo voor interpretatie vatbaar. Bovendien bleef onduidelijk of alleen het resultaat van terroristische daden strafbaar werd gesteld, of ook de intentie voor het plegen van dergelijke daden of het aanhangen van bepaald gedachtegoed. De grote rol die op deze manier werd weggelegd voor interpretatie, heeft ervoor gezorgd dat veiligheidsbeleid steeds meer een thema van politiek en maatschappelijk debat kon worden (De Graaff 2011, 68). De dreiging van terrorisme (waarvan de definitie al uitgebreid was) werd mede onder leiding van de Fortuyn-beweging uitgebreid naar *radicalisering*. Als gevolg hiervan werd de

(politieke) islam als geheel steeds meer als bedreiging beschouwd en gepresenteerd, en werd het steeds meer doelwit van beleid. De aanslag op Theo van Gogh vormde in de ogen van veel Nederlanders bovendien het bewijs dat in elke (orthodoxe) moslim een potentiële terrorist school (De Graaff 2011, 69).

### *De onzichtbare dreiging: radicalisering*

Na de aanslagen in 2001 en 2004 verschoof de focus van 'politieke islam' naar radicalisering, en dan met name *home grown* radicalisering van onbevoorrechte jeugd binnen Nederland als een nieuw probleem voor en mét moslims. De overheid startte projecten om vroege tekenen van radicalisering bij islamitische jongeren te herkennen. Deze tekenen werden geïnformeerd door 'orthodox gedrag', zoals bijvoorbeeld (maar iet uitsluitend) het weigeren handen te schudden met iemand van het andere geslacht, het dragen van gezichtsbedekkende kleding of het niet accepteren van homoseksualiteit (De Graaff 2011, 71)(De Koning & Sunier 2021, 129). Begrippen zoals 'politieke islam', 'salafisme' en 'jihad' werden hierbij veel gebruikt, waarbij algemene begrippen (jihad kan immers zowel 'innerlijke strijd' als 'militaire strijd' betekenen, en ook 'het' salafisme is niet eenduidig) gereduceerd werden tot veiligheidskwesties. Het is deze focus op veiligheid en gevaar die maakt dat moslims onder een vergrootglas zijn komen te liggen van de autoriteiten, waarbij deze focus ook maakt dat de problematisering van moslims steeds verder genormaliseerd is geraakt (De Koning & Sunier 2021, 134). De vraag of moslims *als zijnde moslims* überhaupt wel te vertrouwen waren (en zijn) speelde hierbij een belangrijke rol. Dit is in zoverre het geval, dat gesproken kan worden van de constructie van moslims als een 'suspect community', waarbij de (lokale) moslimgemeenschap in zijn geheel als verdacht of als gevaar beschouwd wordt, en daaruitvolgend als legitiem doelwit voor veiligheids- en beleidsmaatregelen (Van Meeteren en Van Oostendorp 2019, 526). Daarbij signaleert De Graaff dat er ook sprake is van een 'moralisering van burgerschap', waarbij de overheid in allerlei programma's en nota's steeds duidelijker en activistischer een cultureel-morele invulling gaf aan burgerschap, om zo het gevaar van polarisatie en radicalisering af te wenden (De Graaff 2011, 74). De overheid wilde daarmee niet meer *slechts* de nationale veiligheid beschermen, maar ook de nationale *identiteit*, zo stelt De Graaff. Dit sluit ook aan bij de eerder beschreven ontwikkeling van de emotionalisering van burgerschap, waarbij steeds strengere eisen worden gesteld aan integratie om 'de Nederlandse identiteit' te

beschermen (Slootman & Duyvendak 2015, 152). Als gevolg van deze ontwikkelingen zijn religie en religieuze orthodoxie an sich op de veiligheidsagenda komen te staan, waarbij moslims als groep, en specifiek moslims die niet expliciet 'westerse waarden' aanhangen of expliciet afstand nemen van de 'jihadistische vijand', als (potentieel) verdacht gekenmerkt worden (De Graaff 2011, 74) (Van Meeteren & Van Oostendorp 2019, 525). Hierdoor kreeg ook het onderscheid tussen 'goede' en 'slechte' moslims verder vorm.

De normalisering van de constructie van moslims als *suspect community*, werkt in de hand dat terroristische daden en terroristisch gedachtegoed primair gepresenteerd kunnen worden als theologisch probleem. Hierbij wordt het idee gewekt dat dergelijke vormen van geweld direct voortvloeien uit een extremistische interpretatie van de islam. Hoewel slechts weinigen zullen stellen dat alle moslims terroristen zijn, lijkt de onderliggende assumptie wel te zijn dat alle moslims vatbaar zijn voor radicalisering, en dus potentieel gevaarlijk zijn. Het resultaat hiervan is dat alles dat, en iedereen die, op een of andere manier aan de islam gerelateerd is (of lijkt te zijn) primair begrepen wordt in termen van veiligheid en dreiging. Moslims worden hierdoor zowel in letterlijke zin onder toezicht gesteld van veiligheidsdiensten, alsook in die zin dat er continu over hen gepraat wordt in termen van hoe gevaarlijk zij zijn (Van Es 2018, 148). Als gevolg hiervan zijn moslims (waarbij het dus kan gaan om iedereen *die door anderen gezien wordt als moslim*) steeds meer in de schijnwerpers komen te staan, en worden zij continu geconfronteerd met de invulling die anderen geven aan hun identiteit. Hierbij spelen ideeën over het geloof, de (vermeende) 'achtergestelde' culturele waarden en de veronderstelde 'aard' van moslims en de islam een belangrijke rol, zoals in de woorden van Bolkestein en Fortuyn naar voren kwam. Moslims (en eenieder die als moslim beschouwd wordt) worden dus op basis van hun (veronderstelde) culturele en fysieke kenmerken geracialiseerd tot 'moslims'. Hierbij worden zij als groep in de schijnwerpers gezet, waarbij er voortdurend aandacht is voor hun vermeende (morele) gebreken die de discriminerende behandeling van moslims (zoals etnsich profileren) rechtvaardigen. De voortdurende aandacht voor (de denkbeelden over) moslims en de islam zorgt er ook voor dat individuele moslims continu worden aangesproken op hun (veronderstelde) identiteit. Dit kan zowel letterlijk het geval zijn (bijvoorbeeld wanneer van moslims verlangd wordt dat zij expliciet afstand nemen van terroristische aanslagen), als indirect (doordat men zich aangesproken *voelt* door wat er over moslims en de islam gezegd en gedacht wordt). Ook de culturalisatie en

emotionalisering van burgerschap, zoals in het voorgaande besproken, vormen een manier waarop moslims worden aangesproken op hun (veronderstelde) identiteit en hun (veronderstelde) eigenschappen die maken dat zij geen onderdeel kunnen zijn van de Nederlandse nationale identiteit (tenzij zij zich aanpassen). Fassin benoemt dit als 'interpellatie', en geeft daarbij het voorbeeld van een persoon die zich omdraait wanneer hij of zij de politie "stop!" hoort roepen. Daarmee bevestigt hij/ zij (zowel voor zichzelf als voor anderen degene te zijn die aangesproken wordt (Fassin 2011, 425). Omdat het voor moslims in principe niet mogelijk is zich aan deze beeldvorming, en het proces van racialisering dat daaraan ten grondslag ligt, te onttrekken (immers zijn het in dit geval anderen die bepalen wie of wat moslims zijn), moeten zij zich hier op één of andere manier toe zien te verhouden. Deze interpellatie, de gevolgen daarvan en de mogelijkheden van het individu om zich daartoe te verhouden vormen dan ook de rode draad door de laatste twee hoofdstukken.

### **3. De formatie van (mannelijke) identiteit**

#### ***Wat zijn de mogelijke effecten van vijandige (islamofobe dan wel racistische) discourses op de identiteitsvorming van Nederlandse moslims?***

In dit hoofdstuk, en ook in het laatste hoofdstuk van deze scriptie, zal verder ingaan worden op de vraag welke invloed de beeldvorming van en over moslims, zoals beschreven in het vorige hoofdstuk, heeft en kan hebben op hun gedrag en wie zij zijn (als individu). Hiertoe zullen ten eerste verschillende theorieën met betrekking tot de vorming van identiteiten verkend worden, waarna verder ingegaan zal worden op ideeën over hoe anti-moslim racistische discourses de vorming van identiteit kunnen beïnvloeden. Vervolgens zal ingegaan worden op wat er in de literatuur bekend is over de strategieën die moslims gebruiken om hun identiteit te onderhandelen wanneer zij zich geconfronteerd zien met discriminatie of anti-moslim racisme. De kern van dit hoofdstuk wordt gevormd door de constatering dat de racialisering van moslims ertoe leidt dat moslims zich steeds bewust (moeten) zijn van hoe anderen naar hen (kunnen) kijken. Hierdoor zijn zij genoodzaakt continu keuzes te maken in de manier waarop zij omgaan met racisme, en hoe zij zich in het licht hiervan presenteren. Fassin (2011) volgend kan dit op drie manieren: men kan de racistische ascriptie proberen te negeren, men kan deze juist overnemen en terugclaimen of men neemt de racistische ascriptie over en 'speelt' de rol die men daarmee toegeschreven krijgt.

#### *Identiteitsvorming*

Het concept identiteit kan op verschillende manieren gezien en benaderd worden. In het verleden werd identiteit met name beschouwd als een essentialistisch en statisch (onveranderlijk) fenomeen. Tegenwoordig is er meer aandacht voor de contextafhankelijkheid en meervoudige gelaagdheid van identiteit. Dit wordt ook wel de constructivistische benadering van identiteit genoemd (De Jong 2012, 29). In deze benadering wordt identiteit niet langer primair beschouwd als een statisch construct verborgen in het individu, maar eerder als een fenomeen dat onderhandeld en betwist wordt in de interactie met anderen in verschillende sociale contexten. De ontwikkeling van identiteit vindt dus niet 'op zichzelf' plaats, maar wordt gevormd door de interactie met anderen in verschillende sociale contexten. Het belang van context komt ook naar voren in het onderzoek van De Jong. Zij legt een relatie tussen het concept identiteit en de

*Veldtheorie* van Bourdieu (De Jong 2012, 23). Het onderzoek van De Jong naar de ervaringen van Marokkaanse hbo-studenten baseert zich enerzijds op het *veld* van de eigen familie of gemeenschap, en anderzijds ook op het deel (veld) van de samenleving waarbinnen het debat over minderheden plaatsvindt en op het *veld* van de hogeschool omgeving. In elk *veld* geven mensen zichzelf een houding gebaseerd op de verwachtingen en (onuitgesproken) regels die binnen dat veld gelden. Deze opvattingen weerspiegelen volgens Bourdieu de machtsverhoudingen in een veld. Deze machtsverhoudingen zijn gebaseerd op het bezit van *kapitaal*: dit kan economisch zijn (geld), cultureel (opleiding), sociaal (netwerken) of symbolisch (prestige of status). Binnen dit proces kunnen individuen of groepen zich positioneren in relatie tot anderen binnen, maar zeker ook op, de snijvlakken van verschillende *velden* of *werelden* en hierbij gebruik maken van de (onuitgesproken) regels van deze velden (De Jong 2012, 16 en 24).

Als gevolg van het bewegen in verschillende *werelden*, hebben de studenten in het onderzoek van De Jong steeds te maken met wisselende beelden over zichzelf en over anderen. Daarnaast hebben zij ook te maken met wisselende beelden van anderen over hen. Hierdoor zijn de studenten uit het onderzoek, als individu of als groep, gedwongen voortdurend keuzes te maken in de manier waarop zij zich positioneren en gedragen (De Jong 2012, 18 en 31). De theorie van Bourdieu volgend dragen de actoren als gevolg van het bewegen door verschillende *werelden*, ook de *sporen* van die verschillende werelden met zich mee. Echter sluiten de sociale en culturele sporen uit verschillende werelden niet per definitie op elkaar aan, en kunnen zij in sommige gevallen zelfs met elkaar botsen. Dit kan grote spanningen opleveren voor de personen in kwestie (De Jong 2012, 26). Verkuyten spreekt in een vergelijkbaar kader ook wel over botsende deelidentiteiten. Verschillende aspecten van iemands identiteit, bijvoorbeeld op het gebied van etniciteit, nationaliteit, gender, seksuele geaardheid en sociale / economische klasse kunnen in spanning staan tot elkaar, en elkaar uit (lijken te) sluiten (De Jong 2012, 31). Buitelaar beschrijft de constructie van identiteit dan ook als "*Een aanhoudend proces van jezelf plaatsen en door anderen geplaatst worden in sociale verhoudingen*" (Buitelaar in De Jong 2012, 30). Anderen spelen dan ook een belangrijke rol in onze zelfverwerkelijking en in de erkenning (of ontkenning) van ons behoren tot sociale categorieën.

Volgens Amer volgt hieruit dat de manier waarop we begrepen en gezien worden door anderen van invloed is op hoe we onszelf begrijpen in relatie tot de sociale categorieën

waartoe we behoren. De manier waarop we denken begrepen te worden door anderen speelt hierin ook een grote rol (Amer 2020, 533). Volgens Howarth (2012) maakt het hierbij wel uit wie die anderen zijn, en wat hun mogelijkheid of macht is om hun ideeën over bepaalde identiteiten dominant te maken in de maatschappij (Amer 2020, 534). De machtsverhoudingen tussen (bevolkings)groepen zijn het gevolg van gebeurtenissen in de tijd, zowel in het heden als het verleden. De in het vorige hoofdstuk genoemde 'sleutelmomenten' zoals de behaalde populariteit (en het overlijden) van politicus Pim Fortuyn en gebeurtenissen als 9 /11 hebben geleid tot een (verdere) verschuiving in de retoriek en het sentiment jegens Nederlandse moslims. Deze verandering in de houding van een deel van de Nederlandse samenleving, de media en politieke partijen ten opzichte van moslims, kan hieruit volgend een groot effect hebben (gehad) op de identiteitsvorming en ontwikkeling van Nederlandse moslims.

### *Erkenning*

Amer concludeert uit het voorgaande dat de 'erkenning', door Hopkins & Blackwood (2011) gedefinieerd als *de bevestiging van iemands identiteit door anderen*, een belangrijk onderdeel vormt voor ons begrip van en denken over onze eigen identiteit (Amer 2020, 534) (Reicher et al., 2010 in Amer 2020, 534). Sociaal in het oog springende geracialiseerde elementen van identiteit, zoals ras, gender en religieuze kenmerken zoals de hijab, kunnen de erkenning van iemands (andere) deelidentiteiten hierbij in de weg staan. De erkenning van het feit (of de veronderstelling) dat iemand (praktiserend) moslim is, kan de erkenning van het feit dat diezelfde persoon ook Nijmegenaar, arts of moeder/ vader is overschaduwden. Fassin stelt dan ook dat het bij de racialisering van (bijvoorbeeld) moslims net zo sterk gaat om de identiteit die mensen toegeschreven en opgelegd krijgen, als om de identiteit(en) die mensen afgenomen worden (Fassin 2011, 423). Bovendien kunnen deze identiteitskenmerken zowel de basis vormen voor, als doelwit worden van, stigma, stereotypering, discriminatie of racisme (Amer 2020, 535). Zoals in het vorige hoofdstuk naar voren is gebracht kan dit in zoverre het geval zijn, dat (deel)identiteiten, zoals bijvoorbeeld 'moslim' en 'Nederlander', als elkaars tegenpool gepresenteerd kunnen worden.

Het voorgaande hangt ook sterk samen met het veelvuldig gemaakte onderscheid tussen 'goede moslims' en 'slechte moslims'. De 'slechte moslims' passen in het in de vorige

deelvragen gesterotypeerde kader over moslims en de islam, terwijl de 'goede moslims' beschouwd worden 'zoals wijzelf' (in feite ook een stereotypering). Hierdoor wordt geen recht gedaan aan hun culturele, religieuze en etnische identiteitskenmerken (Sadek 2017, 205). Er is geen ruimte voor de verschillende deelidentiteiten waaruit het individu bestaat, hetgeen ook een kenmerk is van racialisering. Immers worden individuen gereduceerd tot het geracialiseerde deel van hun identiteit. Zowel in het kader van de 'goede moslim' als in het kader van de 'slechte moslim' is er daardoor, Sadek volgend, in feite sprake van de 'ineenstorting' van identiteit. De racialisering van identiteit heeft daardoor als gevolg dat *men zich zichtbaar voelt zonder daadwerkelijk gezien te worden* (Farahani 2012, 163) (Sadek 2017, 207). Dit is feitelijk ook precies wat er aan de hand is, aangezien de niet-geracialiseerde identiteitskenmerken volledig buiten beschouwing worden gelaten. Wanneer mensen op zo'n manier individueel of als groep geracialiseerd worden, wordt hen eigenlijk ook (een deel van) hun menselijkheid ontnomen. Aangezien juist de erkenning van het feit dat iemand bijvoorbeeld vader is en in het weekend meehelpt bij de voetbalvereniging (om maar iets te noemen) juist maakt dat we ons in de ander als mens kunnen herkennen.

#### *De integratieparadox*

In het vorige hoofdstuk is naar voren gebracht dat de integratie van mensen met een migratieachtergrond in Nederland in feite steeds meer voor assimilatie is komen te staan, waarbij 'Nederlandse normen en waarden' een steeds belangrijkere rol zijn gaan spelen. Slootman & Duyvendak spreken in dit kader ook wel van de 'emotionalisering van wat het betekent om burger te zijn'. Het idee hierachter is dat het hebben van de Nederlandse nationaliteit meer is dan het hebben van een Nederlands paspoort. Het vormt de expressie van het thuis voelen in de Nederlandse maatschappij, en in haar democratische en juridische stelsel, haar waarden, normen en mentaliteit. Van mensen met een migratieachtergrond wordt in dit discours verwacht dat zij volledig gericht zijn op de Nederlandse maatschappij en cultuur, en hun andere culturele kenmerken naast zich neerleggen (Slootman & Duyvendak 2015, 152).

Uit het onderzoek van Van der Welle blijkt dat het voor sommige jongeren met een migratieachtergrond moeilijk is om een dergelijk gevoel van Nederlander-zijn te claimen, omdat zij zich buitengesloten voelen van 'de Nederlandse identiteit'. Dit komt doordat zij

continu door anderen worden gelabeld als 'allochtoon', als 'moslim', als 'buitenlander' en daarmee impliciet ook als *buitenstaander*. Dit terwijl de meeste respondenten in het onderzoek van Van der Welle benadrukten dat zij zichzelf wel degelijk als Nederlander zagen en 'Nederlander zijn', omdat ze hier geboren en getogen zijn en de taal spreken (Van der Welle 2011, 134). Het *gevoel* hebben Nederlander te zijn is echter een andere kwestie. Uit onderzoek van Omlo onder Marokkaans-Nederlandse respondenten blijkt dat het gevoel Nederlands te zijn sterk samenhangt met de identiteit die de respondenten door anderen toegeschreven krijgen. Alle respondenten in dit onderzoek hadden het gevoel dat zij zich (ergens) in Nederland thuisvoelden, en beschouwden zichzelf als Nederlander omdat ze hier geboren en opgegroeid zijn, de taal kennen, participeren in de maatschappij en bepaalde Nederlandse culturele kenmerken hebben. Maar de respondenten benadrukten ook dat zij het gevoel hebben door anderen niet als Nederlander gezien te worden. Ze ervoeren een scheiding tussen hun zelfidentificatie als (ten minste deels) Nederlands en de externe eenzijdige ascriptie van enkel de Marokkaanse, Turkse of moslim identiteit door anderen (Omlo 2011, 145) (Van der Welle in Slotman & Duyvendak 2015, 157-158).

Uit rapporten van het SCP blijkt dat de tweede en derde generatie burgers met een migratieachtergrond een enorme sprong voorwaarts heeft gemaakt wat betreft opleidingsachtergrond. De kloof met de meerderheidsgroep is hierdoor in dat aspect kleiner geworden (SCP 2020). Het hebben van een hogere opleidingsachtergrond wordt in de klassieke assimilatietheorie (Gordon 1964) in verband gebracht met een betere integratie. De redenatie hierachter is dat hogeropgeleiden met een migratieachtergrond wat betreft sociaal-economische positie beter aansluiten bij de 'autochtone' meerderheid. Hierdoor is het voor hen makkelijker om contact te hebben met Nederlanders, de taal te spreken en zich daaruitvolgend geaccepteerd en 'thuis' te voelen (Geurts 2020, 383). De theorie is dat hogeropgeleiden met een migratieachtergrond hierdoor ook meer positieve contacten hebben met de meerderheidsgroep dan lageropgeleiden, waaruit volgt dat zij ook een positievere houding hebben ten opzichte van Nederland en de Nederlandse meerderheid van de bevolking (Verkuyten 2016, 589).

Echter blijkt uit recente onderzoeken dat een dergelijke redenatie te simplistisch is, of dat er zelfs sprake kan zijn van een tegenovergestelde ontwikkeling. De hoger opgeleide en economisch meer 'geïntegreerde' migranten (of mensen met een migratieachtergrond) kunnen zich ook juist distantiëren van de samenleving. Dit wordt ook wel de

*integratieparadox* genoemd (Verkuyten 2016, 583-584). De integratieparadox houdt in dat hoger opgeleide migranten zich om verschillende redenen relatief gedeprimeerd (kunnen) voelen (ten opzichte van leden van de meerderheidsgroep met een vergelijkbare opleidingsachtergrond) en zich als gevolg hiervan (psychisch) distantiëren van de samenleving (Verkuyten 2016, 585).

Anders dan lager opgeleiden kunnen hoger opgeleiden sterker claimen dat het te wijten is aan de discriminatie die hen treft, en niet aan een gebrek aan inspanningen en vaardigheden, wanneer het hen niet lukt dezelfde economische positie te verwerven als die van Nederlanders zonder migratieachtergrond met een vergelijkbare opleidingsachtergrond. Uit onderzoek van Geurts, Davids & Spierings (2020) blijkt bovendien dat *ongeacht* economische positie, (recente) hoger opgeleide migranten zich minder verbonden voelen met Nederland dan lager opgeleide migranten (Geurts 2020, 385). Dit kan wellicht verklaard worden door het feit dat volgens Kane & Kyyro (2001) en Wodtke (2012) hoger opgeleide migranten zich meer bewust zijn van, of een beter begrip hebben van, processen van discriminatie en de daaruit volgende verminderde kansen in de maatschappij (Verkuyten 2016, 585). Ook uit empirisch onderzoek in Nederland (Gijsberts en Vervoort 2007) blijkt dat hoger opgeleiden geneigd zijn meer discriminatie en een lagere sociale acceptatie waar te nemen. Deze hogere perceptie van discriminatie is niet slechts een perceptie, maar is gebaseerd op daadwerkelijke ervaringen. Hoger opgeleiden met een migratieachtergrond hebben meer negatieve interacties met Nederlanders op de arbeidsmarkt en in verenigingen, waardoor zij zich minder geaccepteerd kunnen voelen en bovendien sterker blootgesteld zijn aan discriminatie (Verkuyten 2016, 586). Ook maken zij vaker gebruik van *mainstream* media kanalen van het land waarin zij wonen, en worden zo vaker geconfronteerd met de expliciete en impliciete negatieve uitlatingen die daarin gedaan worden over migranten of moslims (Verkuyten 2016, 589). Dit kan resulteren in een meer negatieve houding ten opzichte van de meerderheid van de bevolking (Verkuyten 2016, 586). Geurts & Van Klingereren hebben hieraan gerelateerd onderzoek gedaan naar de invloed van positieve én negatieve berichtgeving in de media over moslims en de islam op Nederlandse moslims. De manier waarop moslims reageren op (negatieve) berichtgeving over moslims en de islam, blijkt samen te hangen met de mate waarin men zich identificeert als moslim (en wellicht bijvoorbeeld ook als 'Marokkaan' of als 'Turk'). Mensen die zich sterk identificeren als moslim zijn meer geneigd hier op een manier op te reageren die de positie

van hun groep als geheel kan verbeteren. Mensen die zich daarentegen niet of minder identificeren als moslim en/ of met de Turkse/ Marokkaanse/ (moslim)gemeenschap zullen eerder een strategie kiezen die hun eigen positie of status verbeterd (Geurts & Van Klingeren 2023, 39)

### *De performance van identiteit*

Zoals gezegd is er in de wetenschappelijke literatuur nauwelijks onderzocht welke effecten anti-moslim racisme heeft op moslimmannen, en tot welke strategieën zij zich wenden om met anti-moslim racisme en / of (negatieve) stereotypen om te gaan. Om de resultaten van de interviews die in Hoofdstuk 4 besproken zullen worden in te kaderen, zal hier daarom beschreven worden wat er in de literatuur al wél bekend is over de ervaringen van moslimvrouwen en hoe zij omgaan met anti-moslim racisme en (negatieve) stereotyperingen. Ook zal aandacht besteed worden aan enkele onderzoeken waarin gesproken is met moslimmannen over onderwerpen die raken aan anti-moslim racisme.

Identiteiten zijn ingebed (en worden door anderen ingebed) in historische, maatschappelijke en sociale structuren. Tegen deze achtergrond worden identiteiten onderhandeld. Dit betekent echter niet dat identiteiten hierdoor 'vast' staan. Er is nog steeds ruimte voor het individu om de manier waarop zijn of haar identiteit is ingebed aan te vechten. De *performance van identiteit* kan dienen als een strategie voor de onderhandeling en erkenning van identiteit (Butler, 1990; Hopkins & Greenwood, 2013; Schlossberg, 2001 in Amer 2020). Wanneer iemand *verwacht* dat hij of zij niet of niet correct (h)erkend wordt, kan diegene een bepaalde strategie gebruiken om het deel-zijn van een bepaalde groep te benadrukken (of af te zwakken), in de hoop (h)erkent te worden (Amer 2020, 535). Dit wordt versterkt wanneer men zich, De Jong volgend, steeds door verschillende *werelden* moet navigeren. Hierdoor geldt er steeds een andere dynamiek waar men op in moet spelen. Wanneer een persoon zich genoodzaakt ziet over te gaan tot een bepaalde strategie, betekent dit in de eerste plaats dat die persoon zich persoonlijk aangesproken voelt door een bepaalde beeldvorming omtrent zijn of haar identiteit en/ of zich onzeker voelt over hoe anderen zijn of haar identiteit interpreteren in een bepaalde situatie. Als dit niet zo zou zijn, zou men zich immers niet zo bewust zijn van de interpretatie die aan hun identiteit gegeven kan worden. Fassin volgend, erkent het individu zich in dat geval als geracialiseerd subject. Vervolgens kan de persoon die zich aangesproken voelt (in dit geval als moslim) hier volgens

Fassin op drie manieren op reageren: de (racistische) ascriptie negeren (of doen alsof), de ascriptie overnemen en het gebruiken als 'wapen' of de ascriptie internaliseren en de rol spelen die men daarmee toegeschreven heeft gekregen. Deze mogelijke reacties komen niet per definitie overeen met het daadwerkelijk hebben van een keuze tot welke strategie men zich wendt. De verschillende strategieën komen vaak in relatie tot elkaar voor en worden door elkaar gebruikt, waarbij het bovendien ook afhangt van de context tot welke strategie men zich kan wenden (Fassin 2011, 424). Farahani stelt dat de tactieken die mensen gebruiken gevormd worden door waar, wanneer en met wie zij communiceren. Tot welke tactieken iemand toegang heeft hangt daardoor ook samen met de achtergrond van het individu zelf wat betreft gender, economische klasse, opleidingsniveau en ras. Iedereen reageert anders op een bepaalde context, maar iedereen gebruikt constant de eigen ervaring om om te gaan met (nieuwe) situaties (Farahani 2012, 161). Fassin concludeert hieruit, dat de ascriptie van identiteit door anderen in dialoog staat met de manier waarop het individu de eigen identiteit begrijpt en invult. Men kan zich daardoor (ook)identificeren door middel van de identiteit die men opgelegd krijgt (Fassin 2011, 423). Dit vormt volgens Fassin dan ook de paradox van de strijd die minderheden voeren: zij moeten het wapen van 'de vijand' (de geracialiseerde identiteit) overnemen en claimen, om de invulling ervan weer in eigen handen te krijgen. Fassin haalt in dit kader het voorbeeld van het claimen en omarmen van 'zwartheid' aan door allerlei minderheden, waarbij het (terug)claimen van die identiteit juist een manier vormt de racialisering ervan te kunnen bevechten (Fassin 2011, 424).

De door Fassin genoemde strategieën komen naar voren in de (kwantitatieve) onderzoeken van andere auteurs. Zo signaleert Van Es in haar onderzoek dat sommige moslimvrouwen hun gedrag veranderen of aanpassen (of zich hier in ieder geval heel erg bewust van zijn). Hiermee proberen zij een positiever beeld van de islam en van (vrouwelijke) moslims te presenteren (Van Es 2016, 164). Zij proberen zich bijvoorbeeld te presenteren als 'volledig geëmancipeerd', door hun opleidingsachtergrond of carrière prestaties (of überhaupt het feit dat zij werken) te benadrukken, door terloops aan niet-islamitische collega's te vertellen dat hun man zo goed kan koken of te vertellen over een uitje naar het pretpark in het weekend. Het kan ook zitten in het simpelweg maken van een grapje of het mensen tegemoet treden met een zelfverzekerde houding. In feite kan het om iedere vorm van gedrag gaan die het kader van de 'onderdrukte moslimvrouw' weerlegt

(Van Es 2019, 381-382). Najib & Hopkins voegen hieraan toe dat veel van de door hen geïnterviewde vrouwen de noodzaak voelden continu te laten zien dat zij 'perfecte' vrouwen zijn. Dat wil zeggen: beleefd, grappig, sociaal vaardig en gelukkig, opdat zij continu een positief beeld uitdragen (Najib & Hopkins 2019, 106). Dat deze vrouwen die noodzaak voelen komt voort uit het feit dat zij zich aangesproken voelen door de beeldvorming van moslima's als onderdrukt en niet-geëmancipeerd. In die zin is dit een direct gevolg van het feit dat hun identiteit als moslim geracialiseerd en ingevuld wordt door anderen. Met een dergelijke strategie kunnen zij zelf weer zeggenschap krijgen (of dit gevoel hebben) over hun identiteit. Hoewel het naar buiten toe kan *lijken alsof* deze vrouwen de racialisering van hun identiteit negeren, zijn zij er in werkelijkheid dus juist heel actief mee bezig om de geracialiseerde beeldvorming te veranderen. Als gevolg hiervan zijn deze vrouwen zich extreem bewust van hoe anderen naar hen en/ of hun religie kunnen kijken. Hierdoor hebben zij de (verondersteld negatieve) blik van de Ander als het ware geïnternaliseerd (Van Es 2019, 387-388). Sommige vrouwen in het onderzoek van Najib & Hopkins geven dan ook aan dat dat zij het moe zijn iedereen te moeten 'pleasen' en altijd over te moeten komen als 'de perfecte vrouw' (Najib & Hopkins 2019, 107).

Uit het onderzoek van Najib & Hopkins blijkt dat de meerderheid van de door hen geïnterviewde vrouwen hun leefstijl op één of meerdere manieren heeft aangepast om het risico van anti-moslim racisme of zelfs fysieke aanvallen te verminderen. Sommige vrouwen benoemen dat zij bepaalde plaatsen vermijden, omdat zij daar een verhoogd risico lopen belaagd of aangevallen te worden. Daarnaast gaven sommige vrouwen aan hun moslimidentiteit (soms) te verbergen, bijvoorbeeld door hun niqab of hijab af te doen wanneer zij naar hun werk gaan (Najib & Hopkins 2019, 101). Anderen deden hun hijab weliswaar niet af, maar zorgden er wel voor dat hun hijab er modieus en niet 'te donker' of 'te extreem' uitzag (Najib & Hopkins 2019, 104). Het geracialiseerde beeld van moslims als gevaar komt hier terug in hoe de vrouwen naar zichzelf en naar hun kleding kijken. Het aanpassen van kledingkeuze kan dan ook zowel een strategie vormen om stereotyperende beeldvorming tegen te spreken, als een strategie om afstand te scheppen tussen de eigen identiteit en de geracialiseerde en gestereotypeerde identiteit. Aan de andere kant zijn er ook juist vrouwen die ervoor kiezen hun hijab (of niqab) juist wél te dragen. Zij willen juist hun (onderdrukte) identiteit benadrukken en de invulling ervan daardoor weer in eigen handen hebben.

Een andere veel voorkomende strategie is het 'simpelweg' negeren van discriminerende of racistische ervaringen, en doen alsof er niets gebeurd is, zoals Fassin ook benoemt. Negeren is hierbij een bewuste strategie, die erop gericht is verdere escalatie te vermijden. Doordat de vrouwen veelal fysiek minder sterk waren dan hun veelal mannelijke belagers, zeiden veel vrouwen in het onderzoek van Najib & Hopkins er vaak voor te kiezen het 'gewoon te laten gaan' (Najib & Hopkins 2019, 102). Het is volgens Zempi belangrijk te erkennen dat de interpretatie van de gebeurtenissen als 'normaal' voor veel van de geïnterviewden ook onderdeel is van waarom zij ervoor kiezen het te negeren. Voor de meerderheid van de geïnterviewden is de opeenstapeling van ervaringen van (gender specifieke) discriminatie en anti-moslim racisme de achtergrond van hun dagelijks leven (Zempi 2020, 102). Ervaringen zoals aanhoudend aangestaard worden, genegeerd worden, uitgelachen worden, in de gaten gehouden worden in winkels of lastiggevallen worden door vreemden op straat waren ervaringen die de respondenten van Zempi voortdurend meemaakten. Er kan volgens Zempi dan ook niet gesproken worden van eenmalige incidenten, maar van een fenomeen waar (vrouwelijke) moslims zich iedere dag mee geconfronteerd zien. Er is dan ook eerder sprake van een structureel proces dan van incidentele gebeurtenissen (Zempi 2020, 101).

Tot welke van de hierboven beschreven strategieën de vrouwen zich ook wendden, alle strategieën (ook de strategie van het negeren) vormen een actieve manier om met de geracialiseerde beeldvorming om te kunnen gaan. Uit het bovenstaande blijkt dat de geïnterviewde vrouwen continu op een actieve manier bezig zijn hun identiteit vorm te geven en in te spelen op het sentiment in de samenleving. Deze actieve houding staat in contrast met het passieve beeld van de gestereotypeerde moslimvrouw (Najib & Hopkins 2019, 107). Dat de vrouwen, allen op hun eigen manier, zich zo bewust zijn van hun eigen identiteit en hoe anderen daarop (kunnen) reageren, geeft aan hoe zeer zij bezig zijn met deze beeldvorming. Ook geeft het aan hoe zeer zij het gevoel hebben dat deze beeldvorming zich op hen betreft en hen aanspreekt. Zo zeer, dat deze beeldvorming op een bepaalde manier onderdeel is geworden van henzelf en van hun realiteit, in die zin dat 'het alledaagse racisme' door hen als iets normaals wordt beschouwd.

### *Ongewenste masculiniteit: Ik ben (g)een moslim*

Huizinga heeft onderzoek gedaan naar de strategieën van Syrische mannen om zich thuis te voelen in Nederland. Uit zijn onderzoek blijkt dat 'alledaagse' vormen van discriminatie in de publieke ruimte ervoor zorgen dat respondenten zich 'hyper' zichtbaar voelen, doordat (zij het gevoel hebben dat) hun gender, ras en religie geproblematiseerd worden (Huizinga 2022, 11). De respondenten spraken expliciet over ervaringen waarin zij zich gereduceerd voelden tot het zijn van een 'man met een Midden-Oosters uiterlijk'. Doordat zij door anderen gereduceerd worden tot een 'gevaarlijke Ander' (een religieuze, patriarchale, 'bruine' man), ervaren zij moeite om hun 'gewone zelf' te kunnen zijn (Huizinga 2022, 12) (Fassin 2011, 423). Immers worden zij slechts zichtbaar gemaakt als 'moslim' of als 'migrant', en niet als de persoon die zij zijn met hun eigen achtergrond, ideeën en emoties (Koshravi 2009, 592 en 605). Zij zijn hierdoor als het ware 'hyper' zichtbaar, maar ook onzichtbaar tegelijk. Dit zagen we eerder ook al terug in de literatuur van Sadek (2017), en deze reductie van het individu is in feite precies wat racialisering doet. De geracialiseerde identiteit wordt extreem zichtbaar gemaakt, in zoverre dat mensen beroofd worden van al hun andere (deel)identiteiten, die daardoor juist onzichtbaar worden. Hierdoor wordt men als het ware ook minder menselijk.

Koshravi ziet in haar onderzoek dat haar Zweeds-Iraanse respondenten in het algemeen weinig zelfvertrouwen hebben over hun lichaam. In de gesprekken met de onderzoeker vergeleken zij hun lichaam met dat van het Zweedse, esthetische, normatieve mannelijke lichaam. Dat wil zeggen; een lange man met een goed getraind en haarloos lichaam. Lichaamshaar wordt volgens de respondenten in Zweden als onaantrekkelijk beschouwd. Naast lichaamshaar vormt de snor ook een belangrijk thema voor de mannen in het onderzoek van Koshravi. Des te meer omdat het dragen van een snor in Iran juist het symbool vormt voor mannelijkheid. De respondenten stelden dat in Zweden alleen homoseksuele mannen, arbeiders en 'Turken' een snor dragen. Voor de respondenten, allen professionals uit de middenklasse, was het erg belangrijk zichzelf van deze groepen te distantiëren (Koshravi 2009, 604). De snor, en de genoemde associaties die deze in Zweden oproept, zorgt er volgens de respondenten voor zij (extra)('hyper') zichtbaar en opvallend zijn (als moslim of migrant, lijkt dit te impliceren) in de ogen van anderen. Dit is iets wat de mannen als onwenselijk beschouwden en wilden voorkomen (Koshravi 2009, 605). In het onderzoek van Koshravi speelt uiterlijk op meerdere manieren een belangrijke rol. Enerzijds willen de respondenten het geracialiseerde stigma van 'Turken' vermijden, anderzijds willen

zij ook afstand scheppen tussen zichzelf en deze 'Turken' met een lagere sociaal-economische status. Daarbij lijkt het alsof de respondenten vanuit het (veronderstelde) Zweedse idee van wat 'aantrekkelijk' is naar hun eigen lichaam zijn gaan kijken, dat vanuit dit Zweedse perspectief als 'onaantrekkelijk' wordt beschouwd.

Ook sommige respondenten in het onderzoek van Huizinga geven aan afstand te willen scheppen tussen zichzelf en andere migranten. Zij zijn bang om, als zij veel met andere migranten om zouden gaan, zij gezien worden als het gestereotypeerde beeld van een 'niet geïntegreerde' en 'onaangepaste' migrant. Andere respondenten geven in hetzelfde onderzoek juist aan dat sociale contacten met andere migranten hen juist helpen om hun collectieve identiteit te versterken, wat hen juist kracht gaf om kunnen gaan met de negatieve beeldvorming over henzelf en hun groep (Huizinga 2022, 17). Uit het onderzoek van Archer onder moslimjongeren met een Pakistaanse of Bengaalse achtergrond blijkt ook dat voor hen hun moslimidentiteit juist een sterke, positieve identiteit vormt. Het focussen op hun culturele, maar vooral ook religieuze achtergrond, vormt voor deze jongeren een actieve reactie op 'wit' racisme. De respondenten geven bovendien aan dat hun moslimidentiteit hen in staat stelt overal ter wereld 'broeders' te hebben (Archer 2001, 87). Deze positieve identificatie geldt echter niet voor iedereen, zo zijn er in het onderzoek van Huizinga ook respondenten die aangeven zich juist als niet-religieus te presenteren of hun niet-moslim zijn te benadrukken om de beeldvorming omtrent de 'ongewenste mannelijkheid van vluchtelingen' voor henzelf af te wenden (Huizinga 2022, 17). Daarentegen haalt Huizinga in zijn onderzoek ook juist onderzoek van Veronis (2007) aan, waarin respondenten aangeven het idee te hebben dat het juist behulpzaam kan zijn de essentialistische beeldvorming over henzelf te benadrukken, of hierin mee te gaan. Door te voldoen aan de verwachtingen die men over hen heeft, lukt het hen paradoxaal genoeg juist beter erbij te kunnen horen en geaccepteerd te worden (Huizinga 2022, 5).

Aan de hand van het voorgaande is er één ding dat duidelijk is: er bestaat een enorme variëteit in de strategieën die mensen gebruiken om de racialisering van hun identiteit te voorkomen, bevechten of hiermee om te gaan. Ook de redematies die aan de verschillende strategieën ten grondslag liggen zijn zeer divers en persoonlijk. Bovendien kan men zich op verschillende momenten of in verschillende situaties tot andere strategieën wenden. Men kan er op het ene moment voor kiezen zichzelf expliciet te benoemen als onderdeel van een minderheid ("Ik ben moslim en daar ben ik trots op"), maar men kan er

op een ander moment voor kiezen zich te presenteren als onderdeel van de meerderheid ("Ik ben Nederlander, wat anderen daar ook van zeggen")(Fassin 2011, 424). Deze verschillende presentaties hoeven elkaar dan ook niet uit te sluiten. In het volgende - en laatste - hoofdstuk zullen de gehouden interviews besproken worden. Er zal gekeken worden hoe de respondenten zich verhouden tot narratieven en presentaties over moslims in de maatschappij en politiek, en tot welke tactieken en strategieën zij zich wendden om hiermee om te gaan.

#### **4. Moslimmannen en hun ervaring van (anti-moslim) racisme**

##### ***Identiteit, onzekerheid van interpretatie, respectability en ambassadeurschap***

In de vorige hoofdstukken is uitgebreid stilgestaan bij de beeldvorming omtrent moslims en de islam, en op welke manier(en) deze beeldvorming moslims reduceert tot en racialiseert *als moslims*. Uit de in het vorige hoofdstuk besproken literatuur blijkt dat de respondenten zich zeer bewust zijn van de bestaande beeldvorming over hun identiteit en hun religie. Dit beïnvloedt hun doen en laten, en heeft invloed op hoe de respondenten zichzelf in wisselende contexten willen en kunnen presenteren om 'erbij' te horen. In dit hoofdstuk staan de resultaten van de interviews gehouden met islamitische mannen centraal. Hoewel er slechts vier interviews gehouden zijn, is het opvallend dat er bepaalde onderwerpen zijn die in meerdere interviews naar voren komen: (eigen) identiteit, de onzekerheid van interpretatie, *respectability* en ambassadeurschap. Deze onderwerpen, en de samenhang die zowel tussen deze onderwerpen bestaat als tussen deze onderwerpen en het concept van interpellatie zoals eerder al beschreven is, vormen de kern van de bespreking van de interviews in dit hoofdstuk.

##### *Reflectie*

Het vinden van respondenten ging moeizaam, uiteindelijk hebben er dan ook slechts vier respondenten meegedaan aan het onderzoek. Hoewel de respondenten niet op leeftijd of opleidingsachtergrond zijn geselecteerd, zijn zij allen tussen de 28 en 36 jaar oud en hebben zij (minimaal) een HBO opleiding afgerond. De respondenten verschilden echter wezenlijk van elkaar met betrekking tot andere aspecten, zoals woonplaats en de sociaal-economische klasse waarin zij zijn opgegroeid. De namen van de respondenten, evenals informatie die ertoe kan leiden dat zij herkend worden, zullen niet genoemd worden. De respondenten zijn op verschillende manieren benaderd, ofwel persoonlijk (omdat de respondent een bekende of kennis van de onderzoeker is), ofwel via-via, ofwel doordat de respondent zelf heeft gereageerd op een oproep op LinkedIn. Deze verschillen in benaderingswijze hebben het verloop en de uitkomsten van de interviews wellicht beïnvloed. De respondent die zelf gereageerd heeft op de oproep op LinkedIn heeft wellicht al eerder nagedacht over islamofobie en discriminatie; deze indruk werd in het verloop van het interview ook gewekt. De respondent die een bekende van de onderzoeker is kan hierdoor in zijn antwoorden tevens beïnvloed zijn. Wellicht dat hij zich hierdoor meer geremd voelde in het geven van

bepaalde antwoorden, of dat hij juist meer geneigd was antwoorden te geven waarvan hij dacht dat de onderzoeker daarnaar op zoek was.

Interviews 1 en 3 vonden fysiek plaats, respectievelijk in een (rustig) café en op de campus van de universiteit. Interviews 2 en 4 vonden digitaal plaats via Teams. De duur van de interviews varieerde van 45 minuten tot anderhalf uur. Voor mijn gevoel had het geen invloed op de inhoud en het verloop van de interviews of deze online of offline gehouden werden. Bij het interview met respondent 1 was ik zelf erg gespannen omdat het mijn eerste interview was. Dit heeft de kwaliteit van het interview wellicht beïnvloed, in zoverre dat ik beter en specifieker door had kunnen vragen op bepaalde onderwerpen, en dat ik meer de regie had kunnen hebben over het verloop van het interview. Dit lukte bij de andere interviews al beter, ook doordat ik toen beter wist welke vragen 'werkten', en welke minder. Na het eerste interview heb ik enkele vragen dan ook aangepast, weggelaten of juist toegevoegd. De interviews waren opgebouwd uit open vragen, waarbij er ook ruimte was de volgorde van de vragen aan te passen aan de loop van het gesprek en verder in te gaan op onderwerpen die de respondenten zelf ter sprake brachten. De interviewvragen dienden dan ook vooral als een soort rode draad door het interview heen waar ik op terug kon grijpen. De vragen waren daarbij opgedeeld in drie gedeelten: algemene / inleidende vragen, vragen over identiteit en vragen over (ervaringen met) discriminatie/ racisme. Deze volgorde is bewust zo opgesteld, zodat de (naar mijn idee meest gevoelige) vragen pas later in het interview aan bod zouden komen. Hierdoor hoopte ik dat de respondenten zich meer op hun gemak gingen voelen, konden wennen aan het beantwoorden van de interviewvragen en hierdoor ook meer open zouden zijn. Het analyseren van de informatie die uit de interviews naar voren kwam heb ik in de eerste plaats gedaan door de (getranscribeerde) interviews meerdere keren door te lezen en naast elkaar te leggen. De notities die ik hierbij gemaakt heb zijn op te delen in verschillende categorieën, die overeenkomen met categorieën voor het coderen zoals deze ook in het hoofdstuk *Content Analysis* in het *Routledge handbook of research methods in the study of religion* genoemd worden: de aanwezigheid of afwezigheid van bepaalde kenmerken, argumenten of stellingnames en terugkerende patronen of ideeën. Zowel de inhoud (wat er precies gezegd werd) alsook de manier waarop respondenten bepaalde dingen zeiden (toon en manier van uitdrukken) is meegenomen in de codering (Badzinski, Woods & Nelson 2022, 184). Het analyseren van de interviews door middel van deze categorieën maakte het mogelijk de gelaagdheid en de

complexiteit van de verhalen van de respondenten te verhelderen, en op verschillende, door elkaar lopende, niveaus te begrijpen. Ook de contradicties binnen de narratieven van iedere respondent afzonderlijk werden hierdoor zichtbaar. De verschillende categorieën zijn zowel terug te zien in de codering die ik gebruik heb, als in de citaten die in dit hoofdstuk naar voren gebracht zullen worden. De interviews heb ik vervolgens gecodeerd met behulp van AtlasTI, waardoor de verschillen, overeenkomsten en patronen tussen de verhalen van de respondenten ook op deze manier zichtbaar werden.

Ik zou aanraden (mits er genoeg respondenten zijn) enkele interviews als 'proef' te houden. Hierdoor kan de vragenlijst zo goed mogelijk getest worden voordat het 'echte' onderzoek begint. Dit helpt om te leren welke vragen relevant zijn, en welke misschien helemaal niet. Ik heb gemerkt dat dit wel duidelijk wordt aan de hand van de reactie van respondenten, en aan de hand van onderwerpen die zij naar voren brengen. Het proefdraaien helpt bovendien ook om zelf je draai te vinden in het afnemen van interviews, waardoor je je tijdens het interview zelf helemaal op de respondent kan concentreren. Dit is natuurlijk vooral relevant voor mensen (zoals ik), die nauwelijks ervaring hebben met het afnemen van interviews. Ik vond het heel behulpzaam de getranscribeerde interviews meerdere keren door te nemen, omdat steeds nieuwe verbanden opvielen. Ook het maken van aantekeningen op papier vond ik erg prettig, omdat dit naar mijn idee heel overzichtelijk was en letterlijk een gevoel van grip gaf op de data. Dit zou ik ook zeker aanraden aan anderen.

Aangezien de data van de interviews erg beperkt is, gezien het aantal respondenten en het feit dat zij allemaal ongeveer dezelfde opleidingsachtergrond hebben en ongeveer in dezelfde leeftijdsfase zitten, kan op basis daarvan geen gegeneraliseerd beeld geschetst worden. Men moet echter bij ieder onderzoek voorzichtig zijn met het generaliseren van data en het trekken van conclusies. Hoewel er slechts weinig respondenten geparticipeerd hebben in dit onderzoek, is het onderzoek niet nutteloos. De interviews laten duidelijk de complexiteit van het denken en de contradicties in de narratieven van de respondenten zien. Juist doordat de complexiteit zo duidelijk naar voren komt, voegt het ook iets toe aan bestaand onderzoek.

### *Identiteit en de politics of respectability*

Respondent 1 geeft aan van kinds af aan het gevoel te hebben gehad dat hij "anders" was:

*"Ik weet nog dat ik naast mijn ma zat bij een bushokje als klein kind, en dat er 3 van die shabben, weet je van die hardcore types, dat die allemaal zo met een gek stemmetje tegen mijn ma gingen zeggen van "Allah bestaat niet he", "Allah zegt dat je je goed moet gedragen". Zulke shit naar mijn ma, en ik was een klein kind en ik was bang en shit. Dus je groeit op en je denkt, ik ben anders toch..." (Respondent 1).*

Ook Respondent 2 geeft aan dat hij zich vanaf zijn 15e/ 16e jaar bewust werd van het feit dat 'Marokkanen' op een negatieve manier in de belangstelling stonden. Daar Respondent 2 ook 10 jaar ouder is dan Respondent 1, valt het tijdsframe van bewustwording van negatieve beeldvorming voor beide respondenten (begin 2000) wel samen. Zoals in Hoofdstuk 2 besproken werd, is dit ook de periode dat deze negatieve beeldvorming omtrent 'Marokkanen' en 'de islam' op grote schaal vorm kreeg. In deze periode merkte respondent 2 bijvoorbeeld ook dat een mevrouw haar tas extra stevig vasthield op het moment dat hij langsliep. Hij zegt hierover dat:

*"Ik neig te zeggen, door ervaringen, dat ik meer last heb gehad van mijn Marokkaanse achtergrond dan van mijn islamitische achtergrond. Dat is gewoon een soort vermoeden van mij." (Respondent 2)*

Al vanaf vrij jonge leeftijd waren de respondenten zich er door deze ervaringen van bewust dat zij als 'anders' werden gezien en negatief in de belangstelling stonden. De respondenten werden zowel letterlijk aangesproken op hun afkomst, religie en in algemene zin hun 'anders zijn', als impliciet, bijvoorbeeld door de vrouw die haar tas extra stevig vasthield. Deze laatste (impliciete) ervaringen zijn in hoge mate subjectief, ze kunnen immers ook een geheel andere verklaring hebben dan de verklaring die Respondent 2 daar op dat moment (en achteraf) aan gaf. Echter geeft het feit dat hij ervoor koos (waarbij het de vraag is in hoeverre het dan een bewuste keuze betreft) de gebeurtenis als een gevolg van de negatieve beeldvorming over Marokkanen te begrijpen aan dat hij deze beeldvorming op zichzelf betrekt en zich hierdoor aangesproken voelt. Dit sluit aan bij de theorie over het proces en het concept van interpellatie zoals dat door Fassin naar voren is gebracht. De

interpellatie die de respondenten ervaren heeft consequenties voor hoe zij zich voelen en hoe zij naar zichzelf kijken. Dit wordt duidelijk wanneer Respondent 1 aangeeft dat hij echt is opgegroeid met het idee anders te zijn, en dat hij hierbij ook een gevoel van angst ervaarde.

Respondent 4 geeft aan (onder andere) op zijn identiteit te worden aangesproken als gevolg van etnisch profileren door de politie:

*“In Rotterdam, ja af en toe dan word je aangehouden, of Utrecht centraal of iets dergelijks, dat je dan een boa hebt of een agent die dan zegt van ‘Oh ik ga jou even extra agressief behandelen’ terwijl je er gewoon bij staat of iets dergelijks.” (Respondent 4)*

De manier waarop hij dit vertelde (haast achteloos), deed vermoeden dat dit voor hem ‘normaal’ geworden was. Dit kan er wellicht op duiden dat deze respondent in dusdanige mate aangesproken wordt op zijn identiteit, dat ook ‘agressieve’ vormen van interpellatie (zoals etnisch profileren) onderdeel zijn geworden van zijn dagelijks leven. Dit sluit ook aan bij een opmerking van Respondent 1:

*“Als we er een keer over praten [over discriminatie] dan is het echt in grapvorm, want we lachen anders huilen we. En inmiddels is het zo, je bent eraan gewend, waardoor het niet meer een kwestie is van Wat? Is dat gebeurd? Maar meer zo van ‘Oh.. dat is gebeurd / wat is er nu weer gebeurd’ ... Het verbaasd ons niet meer” (Respondent 1)*

Toen Respondent 1 ging studeren en lid werd van een studentenvereniging, hoorde hij op dat moment weliswaar bij die vereniging, maar was hij wel “die Turk met een strikje”. Het is hierbij niet duidelijk of hij bedoelt dat hij gezien werd als “die Turk met een strikje”, dat hij *dacht* dat mensen hem zo zagen of dat hij zich zo *voelde* (wellicht zijn deze drie perspectieven gevoelsmatig ook moeilijk van elkaar te onderscheiden, of speelden ze allemaal een rol). Feit is dat deze typering wel iets met hem deed, daar hij ook aangeeft veel gevochten te hebben puur omdat hij zich niet geaccepteerd voelde bij de studentenvereniging. Als gevolg van het feit dat hij zich niet geaccepteerd voelde ging hij zich uiteindelijk ‘assimileren’, in die zin dat hij zijn best ging doen er niet uit te zien als een Arabier, “maar er net zo uit te zien als Jan of Willem”. Dit deed hij door bijvoorbeeld door zijn haar op een bepaalde manier te dragen en zijn baard weg te halen. Dit hangt samen met het feit dat hij aangeeft zich in die tijd ook beperkt te voelen als Nederlander omdat hij “niet

*100% Nederlander was*". Hij wilde zich als het ware distantiëren van het Arabier zijn, en net zo overkomen als *"de andere jongens bij de studentenvereniging"*. Ook Respondent 4 geeft aan zich erg bewust te zijn van hoe hij over kan komen op mensen en, op momenten, zijn uiterlijk aan te passen om over te komen als een *"net persoon"*:

*"Zeker als ik in een nieuwe, grote groep mensen ontmoet omdat ik een nieuwe functie heb of iets dergelijks, dat ik dan wel echt meteen probeer te ontwapenen. Dat ik wel probeer te laten zien van kijk ik ben een nette jongen, ik ben een net persoon. Dus ik speel toch wel echt in op dat ik moet laten zien dat ik toch wel een net persoon ben, een acceptabel persoon ben. Dat heeft niet altijd met gedrag te maken, maar soms gewoon met hoe ik eruit zie. Ik kom de eerste werkdag bijvoorbeeld volkomen onnodig in pak aan, van kijk deze persoon is gewoon netjes. Want ik denk misschien van als ik dat niet doe dat ze dan denken van oh deze persoon weet niets van normen of de bedrijfscultuur of whatever. Dus ik ben me wel echt bewust als het gaat om nieuwe groepen mensen ontmoeten."* (Respondent 4)

Zoals uit dit citaat naar voren komt is Respondent 4 zich (ook) sterk bewust van hoe anderen naar hem (kunnen) kijken. Hij wil er graag bij horen en niet als 'anders' gezien worden. Het aanpassen van zijn kledingstijl of uiterlijk kan dan ook begrepen worden als een streven om bij een (wisselend) 'ons' te kunnen horen, door maar respectabel genoeg over te komen.

Dit streven 'respectabel' over te komen wordt in de literatuur benoemd als de *"politics of respectability"*. Dazey (2021) omschrijft *respectability politics* als *"Het proces door middel waarvan geprivilegieerde leden van gemarginaliseerde groepen zich voegen naar dominante sociale normen om de positie van hun groep te verbeteren"* (Eigen vertaling). *Respectability politics* kunnen begrepen worden als een strategie van (leden van) gemarginaliseerde groepen om om te kunnen gaan met de negatieve (racialiserende) beeldvorming over henzelf en hun groep en hier tegenwicht aan te bieden door 'respectabel' over te komen. Meer sociaal (-economisch) geprivilegieerde individuen kunnen er ook voor kiezen zichzelf als respectabel te presenteren door juist expliciet afstand te nemen van onrespectabele groepsleden (met een lagere status)(Dazey 2021, 580-581). Dit laatste kwam ook naar voren in de in Hoofdstuk 3 besproken onderzoeken van Koshravi (2009) en Huizinga (2022). Of men ervoor kiest om de beeldvorming over de groep (en daaruitvolgend ook de beeldvorming over het zelf) te verbeteren, of er juist in de eerste plaats voor kiest primair de beeldvorming

van het zelf te verbeteren, hangt sterk samen met de mate van binding die men ervaart met de groep waartoe men behoort of gerekend wordt (Geurts & Van Klingereren 2023). Dit kwam in het vorige hoofdstuk ook naar voren in het onderzoek van Koshravi (2009), waarin het weghalen van hun snor voor de respondenten (professionals uit de middenklasse), ook een strategie vormde om afstand te creëren tussen zichzelf en andere leden van 'hun groep' met een lagere status, om zo hun eigen positie te verbeteren (Koshravi 2009, 604). Ook bij de respondenten die in het kader van dit onderzoek geïnterviewd zijn lijkt er een verband te bestaan tussen de mate van binding die zij ervaren met de groep waartoe zij gerekend worden/ waartoe zij zichzelf rekenen, en de binding die zij wel of niet met deze groep ervaren. Respondenten 2, 3 en 4 ervaarden een sterke binding met hun geloof en geloofsen/ of etnische gemeenschap. Overeenkomstig de theorie van Geurts & Van Klingereren, waren zij meer geneigd een strategie te gebruiken die zowel hun groep als henzelf positief kon beïnvloeden. Zo geeft Respondent 2 aan actief in gesprek te gaan over de 'problemen' die 'Nederlanders' ervaren met 'zijn groep'. Respondent 4 probeert actief te laten zien dat hijzelf een 'net' (respectabel) persoon is (bijvoorbeeld door te letten op zijn gedrag en kledingkeuze). Dit streven plaatst hij expliciet in het kader van het niet willen benadelen van moslims als groep. Respondent 1 heeft, anders dan de andere respondenten, afstand genomen van de islam. Ook lijkt hij een haat-liefdeverhouding te hebben met "de Arabische gemeenschap" (woordkeuze van de respondent). Uit zijn verhaal blijkt ook dat hij soms meegaat in stereotyperende / discriminerende beeldvorming en de rol speelt die men van hem verwacht om zijn eigen positie te verbeteren (ook één van de strategieën die Fassin benoemt). Zoals uit één van de citaten hierboven naar voren komt, paste Respondent 1 (in het verleden) ook zijn uiterlijk aan, in de hoop meer respectabel over te komen. Echter lijkt hij deze strategie te kiezen om in eerste instantie zijn eigen positie te verbeteren, en niet, zoals bij Respondent 4 het geval is, de positie van moslims als groep. Dit komt overeen met het onderzoek van Geurts & Van Klingereren waarin zij ook laten zien dat mensen die een zwakkere binding ervaren met de geracialiseerde groep eerder geneigd zijn tot strategieën te wenden die in de eerste plaats hun eigen positie verbeteren (Geurts & Van Klingereren 2023, 39). Of de respondenten zich nu wenden tot een 'individuele' strategie of een 'collectieve' strategie, het feit dat zij zich überhaupt genoodzaakt zien zich actief tot een strategie te wenden laat zien dat zij zich zowel individueel en als groep aangesproken voelen

door de negatieve (racialiserende) beeldvorming. Als gevolg hiervan staan zij continu in een soort onderhandeling met deze beeldvorming. Respondent 1 zegt hierover:

*“Dus het voelt altijd als een soort keuze die je moet maken, zo van: Ik ben dit wel van deze cultuur, maar dat dan weer niet. Maar hier kan ik niet te veel dit laten zien en moet ik dat maskertje op. Zo ben ik heel de tijd door.” (Respondent 1)*

### *De onzekerheid van interpretatie*

Het bovenstaande citaat van Respondent 1 laat (ook) zien dat de respondent zich onzeker voelt over de interpretatie die anderen aan zijn identiteit geven. Met de onzekerheid van interpretatie hangt ook samen, dat alle respondenten aangaven weliswaar *het gevoel te hebben* dat zij (zoms) te maken hebben met discriminatie of racisme, maar dat zij hier niet altijd de vinger op kunnen leggen, het niet hard kunnen maken of bewijzen. Respondent 1 stelt dan ook expliciet dat er een *“bewijslast”* ligt bij degene die de discriminatie ervaart, maar dat het moeilijk of onmogelijk is hieraan te voldoen. Deze onzekerheid draagt voor hem bij aan het gevoel dat hij nooit helemaal zichzelf kan zijn. Om zijn weg te navigeren in, in zijn geval de dienstverlenende sector, zet hij ook actief zijn achtergrond in om zichzelf vooruit te helpen:

*“Als ik door mijn ervaring een beetje toe te passen die coole, net andere allochtoon kan zijn bij de directeur en hem aan het lachen krijg. En hij denkt dat is een gevatte jongeman met lef, ik zeg maar wat, waarom the fuck zou ik dat niet doen. Als ik voordeel kan halen uit mijn diversiteit, dan doe ik dat ook. Dus you're gaming the system waar je in zit. In plaats van dat je zegt wees maar gewoon lekker jezelf, neeman ik kan niet lekker mezelf zijn. Dan zou ik anders praten, dan zou ik anders reageren op bepaalde situaties, zou ik niet lachen om bepaalde grappen. Dus januskoppen ofzo man. Dat is een skill die je moet hebben... of nou ja moet... het ligt eraan wat je ambities zijn. Wil je hoog in de dienstverlenende sector komen, politiek of whatever, dan moet je tegen een grapje en een stootje kunnen.” (Respondent 1)*

Ook Respondent 4 spreekt hierover. Wanneer hij het gevoel heeft dat er sprake is van discriminatie, is het voor hem moeilijk te duiden welk aspect van zijn identiteit hier de aanleiding toe vormt; zijn uiterlijk, zijn identiteit als Turk of zijn identiteit als moslim. Het

gevoel hebben dat er sprake is van discriminatie (maar hier niet concreet de vinger op te kunnen leggen of te kunnen bewijzen) brengt ook een gevoel van onzekerheid met zich mee met betrekking tot hoe het gedrag van anderen begrepen moet worden. Respondenten 1, 3 en 4 geven aan dat zij mensen, en breder gezien "het systeem" (Respondent 4) hierdoor ook minder zijn gaan vertrouwen. Respondent 3 zegt hierover:

*"Dat ik op een gegeven moment wel gewoon dacht van: Hey eh.. ik voel me niet vertegenwoordigd in de politiek en ik voel me dan in die zin op zo'n moment niet echt een Nederlander... Toen heb ik wel even een moment gehad van dat ik dacht ik voel me niet door deze mensen vertegenwoordigd, en dan ga je toch weer naar de Afghaanse cultuur toe. En dan ga je je daarin een beetje verschuilen, en krijg je te maken met mensen die hetzelfde ervaren. Turkse mensen die dan zeggen van 'Ik voel me ook niet Nederlands, ik voel me ook niet Marokkaans.' Maar dat is gelukkig dus maar op een heel kort moment geweest."* (Respondent 3).

Uit dit citaat lijkt ook te spreken dat de respondent (op dat moment) zowel geen aansluiting vond bij de Nederlandse samenleving als bij de Afghaanse gemeenschap. Hij viel als het ware tussen twee werelden in. Dit komt ook naar voren in het onderzoek van Geurts, Davids & Spierings, waaruit blijkt dat (recente) Turkse migranten zich zowel uitgesloten voelen van de Nederlandse samenleving (doordat verwacht wordt dat men strenggelovig en nationalistisch is), als door de 2e generatie Turkse Nederlanders (door wie men te seculier en modern gevonden wordt) (Geurts 2020, 386).

Respondent 2 zegt soms aangesproken te worden op zijn identiteit of afkomst, maar hij kiest ervoor dit niet persoonlijk op te nemen. Hij lijkt er over het algemeen vanuit te gaan dat mensen er niets kwaads mee bedoelen, dat zij gewoon nieuwsgierig zijn of zich zorgen maken over een bepaalde groep in de maatschappij, en dat dit normaal en menselijk is.

*"Want ik vind dat je ten alle tijden problemen moet erkennen. En het begint bij erkennen. Je kunt wel wegduiken, nee, ik vind dat je echt problemen aan de kaak moet stellen, want dat komt ook de samenleving ten goede."* (Respondent 2)

Aan de andere kant geeft hij later in het interview aan dat steeds meer mensen met een Marokkaanse achtergrond een hogere opleidingsachtergrond hebben, maar dat je over

dergelijke ontwikkelingen *“helaas te weinig hoort in de media”*. De positieve ontwikkelingen blijven volgens hem nog steeds onderbelicht. In dit kader spreekt hij ook over de politiek:

*“Wat het ook is... In statistieken van de overheid en dan met name de Tweede Kamer, omdat die wel een voorbeeldfunctie heeft voor heel Nederland zou het wel heel fair zijn om, als je statistieken gaat gebruiken voor een bepaald artikel, om alles te benoemen. Wat je dan bijvoorbeeld wel vaak hoort, Geert Wilders die gebruikt dan net die statistieken die het negatieve waar hij dan op uit is, voor zichzelf bevestigt.”*

Hoewel Respondent 2 aangeeft nauwelijks discriminatie te ervaren, lijkt hij zich wel aangesproken te voelen door negatieve berichtgeving in de media en politiek, en zich hier toe te verhouden, juist door in te gaan op ‘problemen met zijn groep’ waar anderen hem mee confronteren, en in die zin op te treden als een soort zegsman en ambassadeur.

Het reageren op stereotyperende of discriminerende beeldvorming en ervaringen, en het onderhandelen van identiteit tegen de achtergrond daarvan, wordt ook door Fassin geschetst wanneer hij benoemt op welke manieren geracialiseerde subjecten hier op kunnen reageren: negeren en doen alsof er niets aan de hand is/ gebeurd is, de beeldvorming overnemen en het gebruiken als ‘wapen’, of de beeldvorming overnemen en de rol spelen die men daarmee toegeschreven krijgt. Bij Respondent 1 lijken het negeren van discriminerende ervaringen / beeldvorming en het overnemen ervan en ‘de rol spelen’ die hij daarmee krijgt toegewezen (*“You’re gaming the system waar je in zit”*) op verschillende momenten of samen voor te komen. Respondent 2 lijkt er juist eerder voor te kiezen de discriminerende ervaringen te negeren of deze te accepteren als ‘legitiem’ door deze te rechtvaardigen. Het *“erkennen van problemen”* naar ‘Nederlanders’ toe vormt voor hem wellicht ook een manier om met negatieve beeldvorming om te gaan.

Respondenten 1 en 3 geven aan een ontwikkeling te hebben doorgemaakt in de manier waarop zij zich presenteren: van het ontkennen van het Arabier-zijn naar het omarmen ervan (Respondent 1), en het nauwelijks bezig zijn met religie naar het zich verdiepen in religie en het (ook in de buitenwereld) belijden ervan (Respondent 3).

*Toen ik daar aankwam [in Amman] zag ik dat iedereen daar op mij leek. Op straat, weetjewel, zwart haar bruine ogen. Veel haar, of niet. Toen dacht ik bij mezelf van, maar*

*waarom ben ik de hele tijd zo aan het doen alsof ik niet op hen lijk. Terwijl ik lijk er zeker wel op. Wat is er mis met mijn haar, en wat is er mis met omarmen van het Arabier zijn, whatever the fuck weet je. Toen kwam ik terug, twee jaar geleden, en sindsdien laat ik alles staan. Ik laat mijn baard groeien, ik heb zulke krullen, het maakt allemaal niets uit. Dus het ging van assimileren naar ont-assimileren I guess. Maar dat is ook Nederlandschap voor mij. In die zin, ik voelde me haast beperkt dat ik niet een 100% Nederlander was. Nu zie ik het als mijn kracht, dat ik en in Nederland ben geboren, en vloeiend Arabisch spreek en van meerdere culturen en talen wat kan. Dus in zekere zin, ik wil niet zeggen ik voel me beter, maar breed. Een brede Nederlander.” (Respondent 1)*

*“ Mensen zien wanneer iemand kunstmatig wat anders probeert te zijn, is mijn stelling. Als je dat allemaal loslaat en je zegt dit is wie ik ben, dit is hoe ik eruit zie, wat mijn geaardheid, of mijn religie of mijn gebruiken zijn, daar kunnen mensen wat van vinden. Maar één ding wat ze niet van je kunnen zeggen is je bent een fakerd. Een wannabe of je doet iets na wat je niet bent. Ik heb ook zoiets, authenticiteit, ook naar jezelf toe ontzettend rustgevend is, weet je.” (Respondent 1).*

*“ Ik ben juist heel respectvol ontvangen zegmaar. Er is heel respectvol omgegaan [met dat hij bidt op zijn werk]. Dat motiveert je nog meer om standvastig te zijn naar je geloof toe.” (Respondent 3).*

De respondenten geven aan dat deze verandering hen heeft geholpen in het (terug)vinden en omarmen van de authenticiteit van hun eigen identiteit, en dat deze authenticiteit juist positief gewaardeerd en gerespecteerd wordt door buitenstaanders. Het omarmen van geloof en ‘arabische’ uiterlijke kenmerken, welke beide ook onderdeel zijn van de racialisering van moslims, helpen deze respondenten (naast andere strategieën) dus ook *juist* in het terugclaimen van hun identiteit. Of dit altijd en overal het geval is, wordt hier niet duidelijk.

### *Ambassadeurschap*

Respondenten 3 en 4 spreken beiden over het dragen van verantwoordelijkheid voor (de beeldvorming over) moslims als groep of gemeenschap. Zij benoemen dat wanneer een moslim iets slechts doet, hij of zij daarmee alle moslims als groep benadeelt:

*“Voor mij als identiteit betekent het dat ik een bepaalde achtergrond heb, dat ik me op een bepaalde manier moet gedragen in Nederland als ik niet wil dat ik een grote groep ten nadele doe als ik iets verkeerd doe” (Respondent 4)*

Respondent 3 benoemt ook expliciet dat op het moment dat iemand (die toevallig ook moslim is) iets slechts doet, het vergrootglas komt te liggen op diens (geracialiseerde) identiteit als moslim, en niet ‘gewoon’ op diens identiteit als crimineel. Respondent 3 zegt over ambassadeurschap:

*“Wij moslims zijn ambassadeurs eigenlijk en als ik nu hier zo mensen ga lopen lastigvallen of ga zeggen van hey eh.. klootzak of ik ga mensen beroven. Je hoort toch.. Ze gaan toch zeggen van, hoe zal ik het zeggen, van kijk die moslim heeft dat gedaan. Dus als je iets doet als moslim zijnde, dan wordt er toch sneller naar je islam-identiteit gekeken. Dus ik ben in dat opzicht altijd een beetje van dat ik zeg van nou ja ik probeer altijd goed te zijn voor de mensen, omdat je toch ambassadeur bent van je geloof.” (Respondent 3)*

Dit sluit aan bij de bevindingen die Van Es doet in haar onderzoek onder moslimvrouwen. Van Es signaleert dat de vrouwen in haar onderzoek zich extreem bewust zijn van mogelijke vooroordelen die mensen jegens hen of hun religie koesteren (Van Es 2016, 165) (Van Es 2019, 387). Zij vergelijkt dit bewustzijn van de blik van de (gegeneraliseerde) Nederlandse Ander met een panopticon. Evenals gevangenen in een panopticon zien moslimvrouwen zich genoodzaakt zich te gedragen alsof zij altijd in de gaten gehouden worden. Hierdoor hebben zij de (verondersteld negatieve) blik van de Ander als het ware geïnternaliseerd (Van Es 2019, 387-388). Dit bewustzijn in combinatie met de druk om continu als een perfecte vrouw over te willen/ moeten komen legt een serieuze druk op de schouders van de geïnterviewde vrouwen (Van Es 2016, 293) (Najib & Hopkins 2019, 106).

Het gevoel ambassadeur te zijn voor de moslimgemeenschap sluit ook aan bij de *politics of respectability* zoals hierboven beschreven. Het streven - vanuit de ambassadeursrol- over te komen als een geëmancipeerde vrouw, is in feite ook het streven over te komen als een ‘Nederlandse, respectabele’ vrouw. Hoewel dit niet zo expliciet naar voren kwam uit de interviews, is het plausibel dat de mannelijke respondenten eenzelfde soort druk ervaren. Bovendien kunnen de hierboven genoemde strategieën van de mannen

om in bepaalde situaties hun uiterlijk aan te passen en respectabel over te komen, ook vanuit dit kader van ambassadeurschap begrepen worden. Het worden aangesproken en aangekeken op identiteit loopt ook door de andere thema's ambassadeurschap en *politics of respectability* heen, in die zin dat beide in feite ook een uitdrukking en reactie vormen op het, weliswaar niet altijd uitgesproken, aangesproken worden op identiteit. Hoewel niet alle respondenten zeiden (letterlijk) te worden aangesproken op hun identiteit, blijkt uit hun spreken over andere thema's dat dit hier wel impliciet aan is, en daar een reactie op vormt. Dit blijkt ook duidelijk uit het verhaal van Respondent 1, die zichzelf beschrijft als culturele moslim. Hiermee bedoelt hij dat hij niet gelovig is, maar zich wel thuis voelt in de taal van de islam (het Arabisch), zich thuis zou kunnen voelen in een moskee en een soort spirituele soelaas ervaart wanneer hij bijvoorbeeld *alhamdulillah* zegt. Echter, doordat anderen hem wél zien als moslim, wordt hij gedwongen zich toch continu te verhouden tot de islam en de moslimgemeenschap. Ambassadeurschap kan dus zowel een uitdrukking zijn van het eigen gevoel van verantwoordelijkheid jegens andere moslims, als van het feit dat men door anderen verantwoordelijk wordt gezien (als ambassadeur) voor (het doen en laten van leden van) die gemeenschap. In die zin is ambassadeurschap eigenlijk in beide gevallen een product van de racialisering van moslims:

*“Als een Marokkaan iets doet, dan word ik aangesproken. Als Turken iets deden dan werd ik aangekeken. Als een moslim zichzelf ergens opblies, dan werd ik aangekeken. Dus je bent ineens een soort ambassadeur voor alle shit en klachten die mensen hebben over jouw soort mensen. En je loopt altijd met een achterstand de zaal in.” (Respondent 1)*

Het gevoel dat men een ambassadeur is voor zijn of haar geloof en de geloofsgemeenschap, en daardoor verantwoordelijkheid draagt en een voorbeeldfunctie vervult, staat dan ook in direct verband met de wens en het streven als respectabel over te komen. Het verband tussen ambassadeurschap en de *politics of respectability* bestaat bij de gratie dat men zich aangesproken voelt door negatieve beeldvorming en discriminatie jegens de groep waar men bij hoort (of toe gerekend wordt). De strategieën die de respondenten zeggen te gebruiken om hiermee om te gaan en die zij gebruiken om hun positie in de maatschappij te onderhandelen sluiten dan ook aan bij de strategieën die Fassin benoemt als reactie op en gevolg van het ervaren van interpellatie.

## 5. Conclusie

De hoofdvraag die aan het begin van deze scriptie gesteld werd was:

*Wat is de invloed van anti-moslim racisme op de manier waarop islamitische mannen hun individuele, culturele en religieuze identiteit beleven, invullen en uitdragen in Nederland, en hoe beïnvloedt dit hun gevoel van belonging in Nederland?*

Om deze vraag te kunnen beantwoorden is er in de voorgaande hoofdstukken onderzocht op welke manier(en) religie de basis kan vormen voor de racialisering van moslims (en mensen die voor 'moslim' aangezien worden). Religie stond vanaf de 17e eeuw aan de basis van de racialisering van religieuze minderheden (joden en moslims) in Europa. Hoewel er niet over hen gesproken werd in 'biologische' termen van ras, werden 'bloed' en 'religie' wel met elkaar in verband gebracht, zo blijkt uit het 16e eeuwse woordenboek van Sebastian de Covarrubia. Verschillende auteurs hebben uiteengezet hoe de constructie van ras op basis van religie, en zodoende ook de racialisering van religie, precies in zijn werk gaat. De Mythe dat moslims geen racisme kunnen ervaren, omdat zij geen ras zijn, kan daarmee dan ook verworpen worden.

De racialisering van moslims heeft de afgelopen decennia gestalte gekregen in het politieke en maatschappelijke debat. Als gevolg van enkele ingrijpende gebeurtenissen zijn moslims steeds meer in de schijnwerpers komen te staan als problematische groep, waarbij religie (islam) en migratiestatus (*integratiestatus*) steeds meer aandacht kregen. Als gevolg van de toegenomen beeldvorming van de islam en moslims als gevaar, ontstond de wens om de loyaliteit van moslims aan Nederland bevestigd te zien. (Jonge) (moslim) migranten konden/ kunnen misschien wel op een succesvolle manier economisch en sociaal integreren in Nederland, maar het was of is maar de vraag in hoeverre zij, *als moslims*, uiteindelijk te vertrouwen zijn (De Koning & Sunier 2021, 98). Het idee dat moslims fundamenteel *anders* zijn, en het wantrouwen dat uit deze veronderstelling voortvloeit, vormt een invloedrijke grondslag voor het politieke en maatschappelijke debat over moslims en de islam in Nederland. De manier waarop dit fundamentele wantrouwen jegens moslims en de islam gestalte krijgt in de media en politiek, zorgt ervoor dat moslims specifiek geracialiseerd worden als een *aparte* groep. Op basis van de (veronderstelde) kenmerken die aan moslims worden toegeschreven worden moslims (en de islam) uitgesloten van de Nederlandse

nationale identiteit, waardoor het ook voor hen als individu moeilijk is zich te kunnen presenteren (en voelen) als Nederlander.

Muslims worden in hun dagelijks leven dus zowel geconfronteerd met de racialisering van hun identiteit, als (soms) met al dan niet uitgesproken anti-moslim racisme. Zowel uit de bestudeerde literatuur als uit de gehouden interviews komt het beeld naar voren dat dit (mannelijke) muslims beïnvloedt in de manieren en mogelijkheden die zij hebben om hun individuele identiteit te kunnen beleven, en ook in de mogelijkheden zij hebben om hun identiteit in te kunnen vullen en uit te kunnen dragen. Uit de literatuur en de interviews komt het beeld naar voren dat de mogelijkheden die zij hebben hun identiteit in te kunnen vullen en uit te kunnen dragen (ook) samenhangt met de context afhankelijke strategieën waartoe zij zich (kunnen) wenden als reactie op de ervaring van interpellatie.

Zowel uit de literatuur als uit de interviews met enkele respondenten komt het beeld naar voren dat zij gezien worden (en/ of zichzelf zijn gaan zien) als ambassadeurs voor de moslimgemeenschap. Dit ambassadeurschap uit zich in een sterk bewustzijn van het eigen doen en laten en hoe dit wellicht over kan komen op anderen. Ambassadeurschap kan zich ook uiten in het aanpassen van uiterlijke kenmerken, zoals kleding of gezichtsbehaaring, in de hoop 'respectabel' over te komen. Dit voortdurende bewustzijn van de blik van anderen brengt een gevoel van druk met zich mee, waardoor de respondenten het gevoel hebben dat zij altijd een beetje extra hun best moeten doen. De respondenten lijken daardoor de (veronderstelde) blik van de ander geïnternaliseerd te hebben. Dit brengt met zich mee dat de respondenten niet (compleet) zichzelf kunnen zijn, omdat zij continu bezig zijn met hoe zij op anderen over (kunnen) komen. In iedere nieuwe context of situatie moeten zij hun identiteit opnieuw onderhandelen, wat ook een gevoel van onzekerheid met zich meebrengt over hoe situaties of opmerkingen te plaatsen en te interpreteren. De respondenten geven aan soms wel het gevoel te hebben dat er sprake is van discriminatie, maar dat het moeilijk is hier precies de vinger op te leggen, laat staan dit te bewijzen. Zij geven aan dat deze onzekerheid nadelige gevolgen heeft voor hun vertrouwen in anderen en in de maatschappij en politiek in bredere zin. Hoewel dit gevoel van onzekerheid van interpretatie door alle respondenten geuit werd, is dit geen fenomeen dat in andere onderzoeken nadrukkelijk naar voren is gekomen. Het zou dan ook goed zijn dit verder te onderzoeken. Zowel de internalisatie van de blik van de 'Ander', als de onzekerheid hoe die (veronderstelde) blik in

wisselende situaties te begrijpen kunnen beschouwd worden als gevolgen van interpellatie, dus gevolgen van (het gevoel hebben) aangesproken te worden op identiteit.

Ambassadeurschap en the *politics of respectability* kunnen beschouwd worden als twee verschillende strategieën, maar zij staan ook in relatie tot elkaar, waarbij dit verband gevormd wordt door het feit dat de respondenten zich *aangesproken voelen* (en dus interpellatie ervaren) door bepaalde gebeurtenissen, opmerkingen, ervaringen en discoursen. Het is echter de vraag of het aanpassen van uiterlijke kenmerken of gedrag (en daardoor het minder zichtbaar maken van het zelf) er daadwerkelijk toe leidt dat men zich kan onttrekken aan de racialisering van identiteit door anderen. In het vorige Hoofdstuk gaven Respondenten 1 en 3 aan dat het hen gelukt is hun identiteit als respectievelijk Arabier en moslim te omarmen, waardoor zij meer rust ervaren en het hen ook (beter) lukt om op een meer zelfverzekerde manier zichzelf te kunnen zijn. Zij geven ook aan het idee te hebben dat dit respect afdwingt bij anderen, en dat zij ook als meer authentiek overkomen op anderen. Hier lijkt dus sprake te zijn van een omgekeerde ontwikkeling: juist doordat de Respondenten zichzelf *meer* zichtbaar hebben gemaakt, leidt dit er via authenticiteit en de waardering daarvan door anderen toe dat zij paradoxaal genoeg (het gevoel hebben) juist *minder* zichtbaar te zijn geworden. Zowel op het moment dat moslims hun uiterlijk en/ of gedrag aanpassen (door middel van de *politics of respectability* en/ of door ambassadeurschap) aan de verwachtingen van anderen, als op het moment dat zij hun authenticiteit terug claimen, kan dit in beide gevallen leiden tot een positieve waardering daarvan door anderen. Echter kan het ook zo zijn dat zij wellicht (slechts) meer zichtbaar zijn geworden als *het goede voorbeeld* of *de uitzondering op de regel*. Zonder dat zij er iets aan kunnen doen leidt dit er (ook) toe dat zij daarmee (tot op zekere hoogte) de bestaande (en diep gewortelde) overtuigingen over de negatieve eigenschappen van zowel de islam als van 'andere' moslims wellicht juist versterken. Deze verminderde zichtbaarheid is bovendien wellicht tijds- en contextgebonden. Op het moment dat moslims en de islam op wat voor manier dan ook negatief in het nieuws zijn, zullen mensen wellicht toch weer anders naar hen gaan kijken. Het proces van racialisering is immers doorlopend en staat in verband met gebeurtenissen in de maatschappij.

## Literatuur

Abaâziz, Ibtissam. 2019. "Alledaagse islamofobie in Nederland: Een verkennend onderzoek". Stichting Meld Islamofobie. Geraadpleegd op 08-03-2024, via

[https://www.meldislamofobie.org/app/uploads/2019/09/Rapport-Meld-Islamofobie\\_Alledaagse-Islamofobie-in-Nederland\\_-def\\_27092019.pdf](https://www.meldislamofobie.org/app/uploads/2019/09/Rapport-Meld-Islamofobie_Alledaagse-Islamofobie-in-Nederland_-def_27092019.pdf)

Amer, Amena. 2020. "Between Recognition and Mis/Nonrecognition: Strategies of Negotiating and Performing Identities Among White Muslims in the United Kingdom". In *Political Psychology* 41 (3): 533-548

Andere Tijden. "Rushdie-affaire in Nederland". Geraadpleegd op 10-08-2022, via <https://anderetijden.nl/aflevering/445/Rushdie-affaire-in-Nederland#:~:text=Op%203%20en%204%20maart,het%20hoofd%20van%20de%20schrijver.>

Archer, Louise. 2001. "'Muslim Brothers, Black Lads, Traditional Asians': British Muslim Young Men's Constructions of Race, Religion and Masculinity". In *Feminism & psychology* 11 (1): 79-105.

Badzinski, Diane, M., Woods, Robert, H., en Nelson, Chad, M. 2021. 'Content Analysis.' In *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, geredigeerd door Steven Engler en Michael Stausberg, 180-193.

Birt, Jonathan. 2006. "Good imam, bad imam: Civic religion and national integration in Britain post-9/11." In *The muslim world* 96 (4): 687-705.

Bolkestein, Frits. 1991. "On the collapse of the Soviet Union". Geraadpleegd op 17-06-2022, via <https://www.republiekallochtonie.nl/userfiles/files/Bolkestein%201991.pdf>

Bonjour, Saskia en Duyvendak, Jan-Willem. 2018. "The "migrant with poor prospects": racialized intersections of class and culture in Dutch civic integration debates." In *Ethnic and racial studies* 41 (5): 882-900.

Bracke, Sarah. 2011. "Subjects of debate: secular and sexual exceptionalism, and muslim women in The Netherlands." In *Feminist review* 98: 28-46.

Bracke, Sarah. 2012. "From 'saving women' to 'saving gays': rescue narratives and their dis/continuities." In *European journal of women's studies* 19 (2):237-252.

Brubaker, Rogers. 2002. "Ethnicity without Groups." In *European Journal of Sociology* 43 (2): 163-189.

Buijs, J. 2009. "Muslims in The Netherlands: social and political developments after 9/11." In *Journal of ethnic and migration studies* 35 (3):421-438.

Boulila, Stefanie, C., en Carri, Christiane. 2017. "On Cologne: *Gender*, migration, and unacknowledged racisms in Germany." In *European journal of women's studies* 24 (3): 286-293.

Carr, James en Haynes, Amanda. 2015. "A clash of racializations: The policing of 'race' and anti-muslim racism in Ireland." In *Critical sociology* 4 (1): 21-40.

Cheng, E, Jennifer. "Islamophobia, muslimophobia or racism? Parliamentary discourses on islam and muslims in debates on the minaret ban in Switzerland." In *Discourse & society* 26 (5): 562-586.

Commissie Blok. Vergaderjaar 2003-2004. "Bruggen bouwen: Onderzoek integratiebeleid". Tweede Kamer der Staten-Generaal. Kamerstuk 28 689.

Control Alt Delete. "Etnisch en religieus geladen risicoprofielen bij belastingdienst". Geraadpleegd op 05-03-2024, via <https://controlealtdelete.nl/articles/etnisch-en-religieus-geladen-risicoprofielen-bij-belastingdienst#gsc.tab=0>

Dazey, Margot. 2021. "Rethinking respectability politics". In *The British journal of sociology* 72 (3): 580-593.

Es, van, Margaretha. 2016. "Stereotypes and self-representations of women with a Muslim background: the stigma of being oppressed." Cham (Zwitserland): Palgrave MacMillan.

Es, van, Margaretha. 2018. "Muslims denouncing violent extremism: competing essentialisms of islam in the Dutch public debate." In *Journal of Muslims in Europe* 7 (2018): 146-166.

Es, van, Margaretha. 2019. "The promise of the social contract: Muslim perspectives on the culturalization of citizenship and the demand to denounce violent extremism." In *Ethnic and racial studies* 42 (16): 141-158.

Fadil, Nadia. 2019. "The anthropology of islam in Europe: A double epistemological impasse." In *The annual review of anthropology* 48: 117-132.

Farahani, Fataneh. 2012. "Diasporic masculinities: Reflections on gendered, raced and classed displacements." In *Nordic journal of migration research* 2 (2): 159-166.

Fassin, Didier. 2011. "Racialization - How to do Races with Bodies." In *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, geredigeerd door Frances E. Mascia-Lees. 419–434. Oxford: Wiley-Blackwell.

García-Sanjuán, Alejandro. 2020. "Weaponizing historical knowledge: The notion of *Reconquista* in Spanish nationalism." In *Imago Temporis*: 133-162.

Garner, Steve, en Selod, Saher. 2014. "The racialization of Muslims: Empirical studies of islamophobia." In *Critical sociology* 4 (1): 9-19.

Geurts, Nella. 2020. "Waarom voelen hoger opgeleide migranten zich minder verbonden met Nederland? De integratieparadox vanuit meerdere methoden." In *Mens & Maatschappij* 95 (4): 383-387.

Geurts, Nella. 2020. "In de etalage: Waarom voelen hoger opgeleide migranten zich minder verbonden met Nederland? De integratieparadox vanuit meerdere methoden." *Mens & maatschappij* 95 (4): 383-387.

Geurts, Nella, en Klinger, van, Marijn. 2023. "Do religious identity and media messages join forces? Young Dutch Muslims' identification management strategies in the Netherlands." In *Ethnicities* 23 (1): 26-45.

Graaff, de, Beatrice. 2011. "Religion bites: religieuze orthodoxie op de nationale veiligheidsagenda." In *Tijdschrift voor religie, recht en beleid* 2 (2): 62-80.

Halliday, Fred. 1999. "Islamophobia reconsidered". In *Ethnic and racial studies* 22 (5): 898-902.

Heath-Kelly, Charlotte. 2013. "Counter-terrorism and the counterfactual: producing the 'radicalisation' discourse and the UK PREVENT strategy." In *The British journal of politics and international relations* 15: 394-415.

Huizinga, Rik. 2022. "Carving out a space to belong: Young Syrian men negotiating patriarchal dividend, (in)visibility and (mis)recognition in the Netherlands." In *Ethnic and Racial Studies* (Ahead of Print): 1-22.

Islam Omroep. 2023. "Hof verbiedt etnisch profileren marechaussee". Geraadpleegd op 04-02-2024, via <https://www.islamomroep.nl/2023/02/14/hof-verbiedt-etnisch-profileren-marechaussee/>

- Jansen, Yolande, en Meer, Nasar. 2020. "Genealogies of 'jews' and 'muslims': Social imaginaries in the race-religion nexus." In *Patterns of prejudice* 54 (1-2): 1-14.
- Jong, de, Machteld Annet. 2012. "Ik ben die Marokkaan niet! Onderzoek naar identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse hbo-studenten". *Academisch proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Vrije Universiteit Amsterdam*.
- Klug, Brian. 2012. "Islamophobia: A concept comes of age". In *Ethnicities* 12 (5): 665-681.
- Koning, de, Martijn. 2019. *'Vijf mythen over islamofobie'*. Antwerpen: Yunus Publishing/ Kif Kif.
- Koning, de, Martijn. 2020. "From Turks and renegades to citizens and radicals; The historical trajectories of 'good' and 'bad' muslims in The Netherlands." In *Trajecta religion, culture and society in the Low Countries* 29 (1):3-26.
- Koning, de Martijn en Sunier, Thijl. 2021. "'Page after page I thought, That's the way it is' . Academic knowledge and the making of the 'islam debate' in The Netherlands." In *Journal of muslims in Europe* 10 (2021): 85-112.
- Koning, de, Martijn. 2023. "A brief, and incomplete, history of the term "islamophobia"". Geraadpleegd op 01-02-2024, via <https://religionresearch.org/closer/2023/01/19/a-brief-and-incomplete-history-of-the-term-islamophobia/>
- Koshravi, Shahram. 2009. "Displaced Masculinity: Gender and Ethnicity among Iranian Men in Sweden". In *Iranian Studies* 42 (4): 591-609.
- Kouwenhoven, Andreas en Poel, van der, Romy. 02-05-2022. "NCTV waarschuwde jaren voor 'polariserende' politieke partijen. *NRC*.
- Lauwers, Anna Sophie. 2019. "Is islamophobia (always) a form of racism?" In *Critical philosophy of race* 7 (2): 306-332.
- Liere, van, Lucien. 2014. "Teasing islam: 'islam' as the Other side of 'tolerance' in contemporary dutch politics." In *Journal of contemporary religion* 29 (2): 187-202.
- Loof, Jan Peter. 2002. "Vrijspraak El-Moumni: over godsdienstige uitingen en hun "context"". In *NJCM-bulletin* 27 (8): 1012-1019.
- Meer, Nasar, en Modood, Tariq. 2009. "Refutations of racism in the 'Muslim Question'."

In *Patterns of prejudice* 43 (3-4): 335-354.

Meeteren, van, Masja en Oostendorp, van, Linda. 2019. "Are Muslims in The Netherlands constructed as a 'suspect community'? An analysis of Dutch political discourse on terrorism in 2004-2015." In *Crime, law and social change* 71: 525-540.

Mepschen, Paul., Duyvendak, Jan Willem., en Tonkens, Evelien H. 2010. "Sexual politics, orientalism and multicultural citizenship in The Netherlands." In *Sociology* 44 (5): 962-979.

Najib, Kawtar en Hopkins, Peter. 2019. "Veiled Muslim women's strategies in response to Islamophobia in Paris." In *Political Geography* 73: 73-111.

NBV Studiebijbel: De nieuwe bijbelvertaling met uitleg, achtergronden en illustraties. 2014. "Genesis". Pagina's 17-94. Heerenveen: Royal Jongbloed.

Omlo, Jurriaan. 2011. "Integratie én uit de gratie? Perspectieven van Marokkaans-Nederlandse jongvolwassenen." Ph.D. diss., Universiteit van Amsterdam.

Pilkington, Hilary en Acik, Necla. 2020. "Not entitled to talk: (Mis)recognition, inequality and social activism of young muslims". In *Sociology* 54 (1): 181-198.

Rana, Junaid. 2007. "The story of islamophobia." In *Souls* 9 (2): 148-161. DOI: 10.1080/10999940701382607

Sadek, Noha. 2017. "Islamophobia, shame and the collapse of Muslim identities". In *International journal of applied psychoanalytic studies* 14 (3): 200-221.

Scheffer, Paul. 29-01-2000. "Het multiculturele drama". NRC.

Selod, Saher en Embrick, G, David. 2013. "Racialization and muslims: Situating the muslim experience in race scholarship." In *Sociology compass* 7-8: 644-655.

Slootman, Marieke en Duyvendak, Jan-Willem. 2015. "Feeling Dutch: The Culturalization and Emotionalization of Citizenship and Second-Generation Belonging in the Netherlands." In *Fear, anxiety and national identity*, geredigeerd door Nancy Foner en Patrick Simon, 147-168.

Sociaal en Cultureel Planbureau. 2018. "De religieuze beleving van moslims in Nederland: diversiteit en verandering in beeld".

Sociaal en Cultureel Planbureau. 2020. "Werk in ontwikkeling: Veranderingen sinds begin deze eeuw in de arbeidsmarktpositie van personen met een niet-westerse migratieachtergrond"

Topolski, Anya. 2018. "The race-religion constellation: A European contribution to the critical philosophy of race." In *Critical philosophy of race* 6 (1): 58-81.

Verkuyten, Maykel. 2016. "The Integration Paradox: Empiric Evidence From the Netherlands." In *American Behavioral Scientist* 60 (5-6): 583-596.

Welle, van der, Inge C. 2011. "Flexibele burgers? Amsterdamse jongvolwassenen over lokale en nationale identiteiten." Ph.D. diss., Universiteit van Amsterdam.

Wurff, van der, Hannah. 2022. "Belastingdienst wist begin 2019 al van etnisch profileren, maar wordt niet strafrechtelijk vervolgd." *Trouw*. Geraadpleegd op 04-02-2024, via <https://www.trouw.nl/binnenland/belastingdienst-wist-begin-2019-al-van-etnisch-profileren-maar-wordt-niet-strafrechtelijk-vervolgd~b3dc2f18/>

Zempi, Irene. 2020. "Veiled Muslim women's responses to experiences of gendered Islamophobia in the UK." In *International Review of Victimology* 26 (1): 96-111.

## ***Bijlage 1: Interviewguide***

### ***Algemene inleidende vragen***

1. Zou je je eens willen voorstellen en iets over je achtergrond willen vertellen? Waar woon je, waar liggen je wortels, wat voor werk doe je, wat voor opleiding heb je gevolgd, wat zijn je hobby's, heb je een partner, heb je kinderen etc)
2. Ben je ook opgegroeid in je woonplaats?
3. Heb je veel familie om je heen hier (in Nederland)?
4. Wat deden / doen je ouder(s) voor werk?
5. Wat zijn de belangrijkste dingen (normen en waarden) die je in je opvoeding hebt meegekregen? (Gewoon in algemene zin, niet per definitie religieus of cultureel)
6. Was er in het gezin waarin je bent opgegroeid veel aandacht voor religie? Zo ja; op welke manier werd hier aandacht aan besteedt?
7. Speelt religie een belangrijke rol in je leven nu? Zo ja; op welke manier dan?
8. Wat betekent het voor jou om moslim te zijn?
9. Welke rol speelt het moslim-zijn in jouw dagelijks leven?
10. Hebben jouw ouders je voorbereid op het zijn van een multicultureel persoon?

### ***Identiteit en belonging***

1. Hoe zou jij jezelf als persoon (je identiteit) omschrijven? Wat zijn jouw eigenschappen, hoe sta jij in het leven?
2. Is jouw identiteit veranderd? Hoe ben je veranderd tov van je tiener / twintiger jaren? zijn je eigenschappen of je gedrag veranderd?
3. Ben je trots op wie je nu bent? Of was je dat altijd al?
4. Ga je vooral om met moslims of juist ook met mensen met een andere etnisch-religieuze achtergrond?
5. Waar is thuis voor jou? / Wat betekent je thuis voelen voor jou?
6. Is het voor jou eenvoudig om je identiteit als Nederlandse moslim te combineren met je identiteit als moslim, Marokkaans(...)?
7. Heb je het gevoel dat anderen jouw identiteit(en) erkennen?
8. Zijn er situaties waarin dit moeilijk is?
9. Ben je op je werk een ander persoon dan thuis? Hoe uit zich dat?

10. Hebben gebeurtenissen als 9/11 of de aanslagen in Parijs invloed gehad op jouw gevoel van Nederlander of Nederlandse-moslim zijn?
11. Voel jij je geaccepteerd? / Heb je het gevoel dat je jezelf kan zijn (bv op je werk, of op de school van je kinderen)

***Nu wil ik graag een aantal vragen stellen over jouw ervaringen met discriminatie***

1. Wat is discriminatie in jouw ogen en heb je hier voorbeelden van?-> Heb je dit bv wel eens meegemaakt in je werk, op school, op straat.
2. Hoe merkte je dit?, in welke situatie gebeurde dit?
3. Hoe vaak heb je zulke ervaringen gehad?
4. Hoe ging/ ga je hiermee om? Hoe reageer je hierop?
5. Probeer je te vermijden dat je op je religie, afkomst of cultuur wordt beoordeeld? Zo ja; Op welke manier doe je dit? -> gaat het dan vooral om religie, of etniciteit / cultuur /uiterlijk?
6. Lukt het om dit te vermijden?
7. Heb je het gevoel dat discriminatie een grote rol speelt in jouw leven, in die zin dat je er rekening mee houdt dat het kan gebeuren?

***Invloed***

1. Beïnvloeden deze ervaringen jou als persoon? Ga je je anders gedragen in bepaalde situaties bijvoorbeeld of probeer je situaties te vermijden?
2. Beïnvloeden deze ervaringen hoe jij naar jezelf kijkt?
3. Beïnvloedt dit hoe jij naar anderen (de maatschappij, de wereld om je heen) kijkt?
4. Beïnvloedt dit hoe je op bepaalde situaties reageert?
5. In de wetenschappelijke literatuur wordt er ook wel gesproken over islamofobie, anti-moslimracisme of moslimhaat, hoe kijk jij tegen deze termen aan?
6. Waarom kies je voor deze benaming en niet voor een andere?
7. Kun je met de mensen om je heen over ervaringen met discriminatie spreken?
8. Heb je een uitlaatklep om met ervaringen van discriminatie om te kunnen gaan?

### ***Cooling down***

We gaan het interview zo afronden.

1. Is er nog iets wat je toe wil voegen of kwijt wil?
2. Als jij dit interview zou doen, zou er dan een vraag zijn die je nog toe zou voegen?
3. Hoe heb je het interview ervaren? Hoe was het om over je ervaringen te vertellen?

## ***Bijlage 2: Overzicht codes***

### ***Respondent 1:***

Naam (sturend)

Periferie (Stad)

Opleidingsniveau (WO)

Ouders gescheiden

Achtergrond (Egyptisch-Iraaks)

Cultureel moslim

Leeftijd (eind 20)

Gezin (hecht)

Familie: Geen contact (o.a. vader)

Bijstandskinderen

Sociaal-economische positie

Religie: Spirituele soelaas

Religie: Warmte

Stad: Racisme perfect gestoord

Als kind: Bang

Opgroeien: Gedachte ik ben anders

Andere wereld

Buitenstaander

Assimilatie

Uiterlijk

Omslagpunt

Omarmen van Arabier-zijn

Assimileren -> ont-assimileren

Beperkte Nederlander

Brede Nederlander

Arabier

Nederlander

Frame: Veranderde met de tijd

Identificatie: Context

Baan: Zelfvertrouwen  
De Nederlander bestaat niet  
Huidskleur  
Authenticiteit -> rustgevend  
Bewijslast  
Familietraditie uitkering  
Het systeem  
9/11 erger om moslim te zijn  
9/11 Fucking bewust meegemaakt  
Allochtonen op 1 hoop  
Identiteitsvrijheid  
Ambassadeur  
Altijd achterstand  
Vroeger: Vooroordelen omzeilen  
Bespelen publiek  
Voordeel halen uit diversiteit  
Ik kan niet mezelf zijn  
Januskoppen  
Mentaliteit: Eigen recht halen  
Meer acceptatie moslims  
Gevolgen discriminatie reëel  
Schild tegen discriminatie: escapisme  
Je bent eraan gewend  
"Allies" in witte wereld  
Ik ben Nederlander  
Identiteit al ingevuld  
Ieder voor zich  
Falen ander straalt af  
Culturen: keuzes (wat ben ik wel/ niet)?  
Maskers  
Interne strijd Arabieren / allochtonen  
Vertrouwen mensen (minder)

**Respondent 2:**

Leeftijd (eind 30)

Naam (sturend)

Gastarbeiders (vader)

Als kind naar NL

Stad (volkswijk)

Opleidingsniveau (HBO)

Getrouwd, kinderen

Stad -> dorp

Gezin: redelijk hecht

Vrouw uit Marokko

Media vroeger: negatief

Media nu: meer positief

HBO uitzondering

Religie: met identiteit verweven

Sociale kring: buren

Ik voel me (ook) Nederlands

Als kind achtergrond geen issue

Wilders: Kern waarheid

Sociaal wenselijk antwoord

Mensen oprecht nieuwsgierig

9/11 wel invloed: Marokkaanse identiteit

Incidenten op 1 hand te tellen

Onderschatting op school

Dikke huid

Eigen weg uitstippelen

**Respondent 3:**

Leeftijd (eind 20)

Naam (sturend)

Opleidingsniveau (HBO/ WO)

Achtergrond (Afghaans)

Geboren in NL  
Ouders gevlucht  
Gezin (redelijk hecht)  
Familie (nauwelijks contact)  
Sociaal-economische positie  
Aandacht religie (basis)  
Religie nu: grote rol  
Invechten: erbij horen  
Authenticiteit-> respect  
Profeet als voorbeeld  
Sociale kring vooral migratieachtergrond  
9/11 nauwelijks invloed  
Vergrootglas  
Discriminatie als excuus  
Individuele opstelling maatschappij  
Niet vertegenwoordigd (vertrouwen verliezen)  
Niet-NL'er voelen  
Wilders: Kern waarheid  
Ambassadeurs  
Islam-identiteit  
Schild tegen discriminatie: vriendengroep  
Loslaten discriminatie: geloof  
Blik van anderen (niet bewust)  
Politiek betrokken (niet meer)  
Blik op maatschappij zelfde

***Respondent 4:***

Leeftijd (eind 20)  
Stad  
Achtergrond (Turks)  
Gastarbeiders (grootvaders)  
Opleidingsniveau (WO)

Gezin (hecht)  
Sociaal economische positie  
Ouders: Hard werken erbij horen  
Jeugd mix wat betreft normen  
Cultuur en religie  
Religie en identiteit verweven  
"Praktiserend moslim"  
"Ambassadeur" (niet letterlijk)  
Blik van anderen  
Inspelen op perspectief  
Ontwapenen  
Net persoon  
Gedrag  
Uiterlijk  
Naam (niet-sturend)  
Goede school  
Breed netwerk (mix)  
9/11 niet bewust  
Meer acceptatie moslims  
Discriminatie niet zwart-wit (bewijs)  
Blik van anderen (zeer bewust)  
Weinig vertrouwen in maatschappij  
Gedrag: rustiger  
Discriminatie en racisme in de media  
Vertrouwen in systeem  
Politiek betrokken (meer)

