

Verbeelde moslims

Over de categorisering van moslims en de islam in het Nederlandse
integratiedebat

Farid El Baktit
Ede, Augustus 2006

Universiteit van Amsterdam
Masterscriptie Politicologie
Afstudeerrichting: Bestuur en beleid
Begeleider: dr. M. Mossink
Tweede beoordelaar: Prof. dr. J. Grin

“O bijgeloof, uw onbuigzame strengheid berooft ook de gevoeligste harten van alle menselijkheid.”
- Voltaire -

Inhoudsopgave

| | |
|---|----|
| Inhoudsopgave..... | 1 |
| Samenvatting..... | 6 |
| Hoofdstuk 1 Van Maatschappelijk Probleem naar Onderzoeksprobleem..... | 7 |
| Nieuw realisme: een nieuwe realiteit | 7 |
| Moslims en islam in het nieuw realisme | 8 |
| De islamitische identiteit als probleem..... | 10 |
| Het nieuw realisme discours ter discussie gesteld..... | 11 |
| Maatschappelijke relevantie, doelstelling en vraagstelling | 13 |
| Methodologie | 15 |
| Methode | 17 |
| Hoofdstuk 2: Theoretisch kader en operationalisering..... | 19 |
| Inleiding..... | 19 |
| Identiteit..... | 19 |
| Persoonlijke en sociale identiteit | 20 |
| Identiteit als verzameling deelidentiteiten..... | 23 |
| Persoonlijke identiteit | 23 |
| Identiteit als discursieve onderhandeling: interne zelfdefinitie en externe categorisering | 24 |
| Religieuze en culturele identificatiegroepen als sociale identiteiten | 28 |
| Categoriseren..... | 30 |
| Categoriseren en identiteit | 30 |
| Beleidsclassificatie..... | 32 |
| Categoriseren, discours en macht..... | 33 |
| Problemen met categoriseren..... | 34 |
| Hoofdstuk 3: Moslims en islam in het Nederlandse integratiedebat | 37 |
| Inleiding..... | 37 |
| Culturele diversiteit als probleem: islam bedreiging voor de vrede. | 38 |
| Argument 1: De islam is een bedreiging voor de Nederlandse democratische rechtsorde en onze scheiding van Kerk en Staat | 45 |
| De sharia als bedreiging voor de rechtsstaat..... | 48 |
| Argument 2: de islam tolereert geen vrijheid van meningsuiting..... | 51 |
| Argument 3: de onderdrukking van de islamitische vrouw | 54 |
| Argument 4: de islam is onverenigbaar met de moderniteit..... | 59 |
| Hoofdstuk 4 Analyse | 64 |
| Inleiding | 64 |
| Confrontatie | 65 |
| De nadruk op verschil tussen ten koste van verschillen binnen categorieën | 65 |
| De islam als ons tegendeel..... | 68 |
| Stigmatisering..... | 72 |
| Zelfdefinitie van moslims in het geding | 74 |
| Conclusie Analyse..... | 77 |
| Hoofdstuk 5 Deliberatie en reflectieve identiteitsvorming | 78 |
| LITERATUURLIJST | 83 |

Samenvatting

Onderwerp van deze scriptie is de vanzelfsprekendheid waarmee 'moslims' en 'de islam' in het nieuw realisme discours over integratie worden gecategoriseerd. Het nieuw realisme discours is de laatste jaren prominent vertegenwoordigd in het Nederlandse integratiedebat, dat hier wordt opgevat als een identiteitsverhaal, waarbij integratieproblemen vooral in verband worden gebracht met de aanwezigheid van de islam en moslims.

Na behandeling van de belangrijkste en relevante theorie over categoriseren in beleid en identiteit, sluit ik hoofdstuk 2 af met een opsomming van de belangrijkste problemen met categoriseren van identiteiten.

In hoofdstuk 3 presenteer ik een deconstructie van het nieuw realisme discours met speciale aandacht voor de wijze waarop de identiteit van moslims en de islam worden geproblematiseerd. De centrale verhaallijn van nieuw realisten luidt dat de islam onze cultuur, en daarmee onze identiteit, bedreigt. Een aantal argumenten keert steeds terug om dat centrale narratief – de islam als bedreiging voor onze identiteit – te schragen: 1. de islam bedreigt onze scheiding van kerk en staat, 2. de islam tolereert geen vrijheid van meningsuiting, 3. de onderdrukking van de islamitische vrouw en 4. de islam is onverenigbaar met de moderniteit.

In hoofdstuk 4 worden deze argumenten en voorstellingen geconfronteerd met de eerder behandelde theorie over identiteit en categoriseren. De wijze van categorisering van de islam en moslims wordt zo geëxpliciteerd en vervolgens ter discussie gesteld in termen van effectiviteit en ethiek. Uit de confrontatie volgt de conclusie dat de islamitische identiteit op een problematische wijze wordt gecategoriseerd, en dat zowel de effectiviteit van het beleid als de menselijke individualiteit en autonomie in het geding komen.

Tot slot presenteer ik in het laatste hoofdstuk een alternatieve wijze van categoriseren in de vorm van een democratische deliberatie waarin ruimte is voor reflectieve betekenisgeving. Deze alternatieve beleidsprocedure is gebaseerd op een uitgesproken sociaalconstructivistische visie op identiteit maar biedt tegelijkertijd de mogelijkheid tegemoet te komen aan de claims van onverenigbare collectieve identiteiten, zonder deze aan te moedigen.

Hoofdstuk 1 Van Maatschappelijk Probleem naar Onderzoeksprobleem

Nieuw realisme: een nieuwe realiteit

Sinds de aanslagen op 11 september woedt er in Nederland en daarbuiten een hevig publiek debat over terrorisme en de integratie van moslims. Helaas worden beide onderwerpen vaak in één adem genoemd. Als islamitische Nederlander heb ik dit debat met bijzondere interesse gevolgd. Mijn sociale omgeving was zich ineens meer dan ooit tevoren bewust van mijn islamitische achtergrond, behalve Farid, student, buurman en vriend was ik plotseling vooral ook moslim. Aanvankelijk gold 11 september als een kans om de islam met mijn omgeving te delen, sorry, mijn islam, zoals ik deze als onderdeel van mijn identiteit beleef. Maar al spoedig gingen gesprekken nog slechts over de problemen ‘veroorzaakt’ door de islam en de problematische integratie van moslims. De verhouding tussen islamitische en niet islamitische Nederlanders werd in toenemende mate gekenmerkt door wederzijds wantrouwen met als gevolg een sterke polarisatie in het publieke debat (Prins, 2004). Ook op mondiaal niveau tekende er zich een duidelijke tweestrijd af tussen ‘wij’ (het vrije westen) en ‘zij’, de wereld van de islam, met toenemende vijandigheid (Gray, 2003; Pels, 2005). Het multiculturele ideaal van erkenning van diversiteit maakte plaats voor een steeds luidere roep om eenheid. Publicist Paul Scheffer had in Nederland de multiculturele samenleving nog voor de dramatische gebeurtenissen van 11 september failliet verklaard (Scheffer, 2000). In de jaren die volgden heeft een reeks dramatische ontwikkelingen zoals internationale terreur aanslagen, de oorlog tegen Irak en de moord op Theo van Gogh door een islamitische extremist een definitieve omslag in de publieke opinie teweeg gebracht: ‘het ideaal van de multiculturele samenleving werd failliet verklaard, het minderhedenbeleid heette mislukt te zijn’ (Prins, 2004:12).

Het is tegen deze achtergrond van een totale ommekeer in het denken over integratie, de multiculturele samenleving en in het bijzonder de islam, dat het ‘nieuw realisme’ is uitgegroeid tot een belangrijk discours in het Nederlandse integratiedebat (Prins, 2004; Pels, 2005; De leeuw&Van Wichelen, 2005). Het nieuw realisme doorbreekt bestaande taboes door te zeggen waar het op staat, maakt zich hard voor de Nederlandse identiteit tegen de dreiging van ‘de islamisering van Nederland’, en komt op voor de onderdrukte allochtone (lees islamitische) vrouw. En dit allemaal in naam van ‘het gewone volk’, dat zo lang door de progressieve elite is genegeerd (Prins, 2004). Het doorbreken van taboes gaat echter gepaard met verbale aanvallen op

de islam en de moslims van Nederland.¹ Het waren niet voor niets de stellige aanvallen van Fortuyn op de islam als een achterlijke cultuur en gevaarlijke Godsdienst, die veel navolgers inspireerde (Pels, 2005:23).

Moslims en islam in het nieuw realisme

Al sinds de jaren '80 woedt er een debat over de rol van de islam in westerse samenlevingen. Daarvoor werd arbeidsimmigratie vooral gezien als een tijdelijke beweging. In dit verband vond er ook een veelzeggende naamswijziging plaats van de betreffende categorieën migranten: 'gastarbeiders' werden 'culturele' of 'etnische minderheden' (Sunier, 2000). Mede als gevolg van een aantal dramatische internationale gebeurtenissen, waaronder de islamitische revolutie in Iran en de Rushdie affaire, werd de islamitische identiteit van de moslim onderwerp van debat (Sunier, 2000). De afgelopen decennia heeft de mythe van het gevaar van de islam hoog op de agenda gestaan van extreem rechtse partijen (Shadid & Van Koningsveld, 1996).

Begin 2000 zorgde een spraakmakend essay van publicist Paul Scheffer voor de doorbraak van het nieuw realisme discours (Prins, 2004). Waar in het verleden de islamitische identiteit van moslims juist door extreem rechts werd geïdentificeerd, werd met zijn essay een periode ingeluid waarin de islam en moslims in brede lagen van de maatschappij onderwerp van kritiek werden.

Nergens in Europa hebben de aanslagen van 11 september tot een grotere ontlasting van openbaar wantrouwen tegenover de islam en moslims geleid dan in Nederland (Prins, 2002). Onder andere de terroristische aanslagen in Casablanca, Bali, Madrid en Londen lijken nieuw-realist in hun overtuiging te sterken. De toon waarop in het verloop van het nieuw realisme over moslims werd gesproken werd na elke aanslag feller (Pels, 2005: 27). Hoewel de positie van veel moslimmigranten en hun Nederlandse kinderen het resultaat is van een complex samenspel van economische, sociaal-politieke en culturele factoren, ligt de nadruk in het integratiediscours op het vermeende bijzondere karakter van de islam. De problemen rondom de integratie van minderheden worden eenzijdig bij moslims geconcentreerd en zouden volgens nieuw-realist causaal te herleiden zijn tot de kern van deze religie. De boodschap luidt daarom dat de islam (of de islamitische identiteit) een succesvolle integratie belemmert. Dit is wat sommige auteurs de

¹ Vandaag (10-04-2006) is door de WRR woensdag een rapport aangekondigd met de naam: 'Dynamiek in Islamitisch activisme'. In een gesprek met het ANP stelt WRR-onderzoeker Jan Schoonenboom dat politici op moeten houden met 'islam-bashen', het beschimpen van de islam. 'Moslims worden voor veel problemen de zondebok gemaakt', zegt Schoonenboom in het interview.

islamisering van het discours hebben genoemd (vergelijk Rath & Sunier, 1993; Sunier, 2000; Azough, 2005; Roy, 2005).

Nieuw-realisten bepleiten het actief uitdragen van trots voor de nationale identiteit. Steeds meer stemmen gaan op om gedragscodes en samenlevingscharters op te stellen die verduidelijken op welke normen en waarden de Nederlandse samenleving gebaseerd is, wat de Nederlandse identiteit is (of zou moeten zijn) en waar Nederlanders trots op zouden moeten zijn. Volgens nieuw-realisten is dit geloof in Nederland en 'de Nederlandse cultuur' noodzakelijk om ons 'culturele minderwaardigheidscomplex' te overstijgen. Nederland heet in een identiteitscrisis te verkeren en alleen door eenheid en daadkracht kunnen we onze kernwaarden verdedigen tegen 'de islamisering van Nederland' (Prins 2004; Pels 2005: 19,20). Dit plaatst ons volgens sommige nieuw-realisten voor een dramatische keuze: '(...) of voor onze traditionele Nederlandse beschaving, als onderdeel van de westerse beschavingstraditie, óf voor een eenzijdige capitulatie die erop neerkomt dat wij toestaan dat aan een andere en vreemde cultuur, met waarden die haaks op onze verworvenheden staan, ruim baan wordt geboden in ons land' (Pels, 2005: 23). In dit vertoog van de politiek als gemeenschapsvorming (Koenis, 2005) lijkt aan de islamitische cultuur de betekenis te worden gegeven van een wereld die het verst afstaat van de Nederlandse cultuur.

Er wordt openlijk getwijfeld aan de loyaliteit van islamitische Nederlanders. Aan hoge minaretten wordt de betekenis gegeven van een ongepast islamitisch imperialisme en hoofddoekjes worden geïnterpreteerd als een absolute afwijzing van westerse waarden (Pels, 2005:25). Zo ook was het zonder veel ophef mogelijk, alsof het een vanzelfsprekendheid betreft, dat de CDA'er Camiel Eurlings, nu Europarlementariër, en de VVD overwogen een partij die zich door islamitische waarden laat inspireren (AEL) te verbieden. Opstelten uit Rotterdam liet weten dat als er gesubsidieerde organisaties in Rotterdam zouden zijn die contact onderhouden met de AEL, hun subsidie onmiddellijk zou worden stopgezet (Benzakour, 2005:116). De islam lijkt synoniem voor staatsgevaarlijk. Mannen met baarden kunnen in de strijd tegen terrorisme enkele dagen preventief vastgezet worden, omdat het als aanhanger van een 'verdachte godsdienst' risicoburgers zijn (Van Gunsteren, 2004:79-81). En in het integratiedebat worden burgers die van islamitische confessie zijn steeds vaker ingedeeld in categorieën die weinig met burgerschap te maken hebben, maar als moslims, Marokkanen en leden van een andere cultuur (Van Den Brink, 2005: 53).

Nieuw-realistische opiniemakers waarschuwen dat door de toename van het aantal moslims in Nederland ons een 'islamitische Tsunami' te wachten staat (Pels, 2005:25). Na de moord op Theo van Gogh, door een Nederlandse moslim extremist van Marokkaanse afkomst,

spreekt een aantal politici en opiniemakers openlijk over een nieuwe 'Koude Oorlog' en wordt als vanzelfsprekend de 'oorlog terug verklaard' (Hajer & Maussen, 2004). Mogelijk waren zij geïnspireerd door de oproep van Hirsi Ali en Geert Wilders tot een 'Liberale Jihad' (in NRC Handelsblad, 12 april, 2003).

Niet alleen de fundamentalistische politieke islam, maar ook de islam als religie wordt in het discours geproblematiseerd omdat 'islam en democratie' niet zouden samengaan. Wat betreft de vermeende onmogelijkheid om als democratisch burger tegelijk de islam te praktiseren, delen de nieuw-realisten paradoxaal genoeg de ideeën van extremistische moslims die zij menen te bestrijden (Pels, 2005; Ramadan, 2003). Deze projecties dienen mogelijk bepaalde cultuurpolitieke doeleinden: om democratisch burger te zijn moet men assimileren in de seculier-liberale *Leidkultur* (Hirsi Ali, 2003; Cliteur, 2004 in den Brink, 2005:43). Maar zulke positioneringen lijken niet bij te dragen aan politieke waarden als wederzijdse tolerantie, integratie en burgerschap. Het publieke debat wordt daarentegen gekenmerkt door wederzijdse radicalisering en 'een harde stigmatisering van een grote minderheid van de bevolking als achterlijk, wezensvreemd en intrinsiek gevaarlijk' (Pels, 2005: 25).

De islamitische identiteit als probleem

De manier waarop in het dominante discours islamitische burgers worden gecategoriseerd ervaar ik als problematisch. Niet omdat er geen serieuze problemen bestaan met de integratie van migranten, extremistische opvattingen van de islam of de rechten van vrouwen en kinderen in bepaalde (migrantengemeenschappen). Maar wel omdat de problemen rondom integratie in het dominante discours causaal lijken te worden herleid tot de islam en de aanwezigheid van moslims. Complexe problemen worden voorgesteld als causaal veroorzaakt door 'de islam'. Als de islamitische identiteit het probleem van tal van problemen is, ligt de oplossing voor de hand. Moslims kunnen pas volwaardig Nederlands burger zijn wanneer ze een deel van hun identiteit opgeven of tenminste veilig in de privé sfeer opbergen. Moslim is steeds meer een stigma en het opgeven van de godsdienst lijkt een impliciete eis te zijn van het integratievertoog.

De betekenis die in het nieuw realisme gegeven wordt aan de term integratie is daarbij niet onomstreden. Wordt integratie niet gelijkgesteld aan assimilatie, en hoe wenselijk is dat? 'Inburgering en integratie vormen een weinig nastrevenswaardig doel als dat slechts inhoudt dat allochtonen te gehoorzamen hebben aan criteria voor inburgering die anderen voor hen opstellen, zonder dat zij *zelf kunnen meebeslissen* over de geldigheid van dergelijke criteria' (De Haan in Fermin, 1999:12; mijn cursivering). Nieuw-realisten lijken burgerschap te propageren dat

gefundeerd is op de nationale identiteit. In deze opvatting is een moslim die vasthoudt aan eigen geloof en cultuur per definitie problematisch.

In het vertoog over integratie lijkt dus over moslims gesproken te worden als zouden ze geen volwaardige burgers kunnen zijn zonder een deel van hun identiteit op te geven. Islamitische Nederlanders worden niet zozeer aangesproken als burgers maar als leden van een culturele of religieuze groep, en daarmee in de eerste plaats als anders. Met de islamisering van het discours over integratie wordt het lidmaatschap van bepaalde identificatiegroepen tegelijkertijd geproblematiseerd. Bert van den Brink constateert dat '(...) wie in publieke debatten niet als burger wordt beschouwd, maar als moslim of behorende tot een bepaalde cultuur, in feite uit de kring van hoeders van de publieke vrijheid (wordt) gestoten' (2005: 53). In het nieuw realisme vertoog lijken moslims buiten *onze* burgermaatschappij te worden geplaatst. Dit risico is mogelijk pregnant aanwezig wanneer de constructie van een conflict tussen een islamitische identiteit en *onze* waarden de rode draad van het integratievertoog vormt.

Het nieuw realisme discours ter discussie gesteld

In navolging van Prins acht ik het aannemelijk het nieuw realisme aan te duiden als een dominant discours in het integratiedebat (2002: 364). Volgens Prins heeft het nieuw realisme de laatste jaren geleidelijk alternatieve discourses over integratie verdrongen. In 1991 veroorzaakte Frits Bolkestein nog de nodige commotie met zijn pleidooi voor de verdediging van onze westerse waarden tegen 'de wereld van de islam'. Indertijd was dit een uitdaging van het dominante discours over integratie dat uitging van culturele diversiteit en de oorzaak van problemen over integratie hoofdzakelijk zocht in sociaal economische achterstand. Maar sinds Fortuyn zijn zaken die voorheen als uiterst recht werden beschouwd een *vanzelfsprekend* onderdeel van het discours over integratie geworden (Prins, 2002).² Volgens Foucault kent elke samenleving een bepaald dominant discours, wat hij aanduidt als een 'regime truth' (in Fischer, 1995: 208). Een discours maakt bepaalde veronderstellingen en ideeën mogelijk maar sluit tegelijkertijd andere uit. Bepaalde lezingen van de werkelijkheid worden acceptabel gemaakt en voor andere is geen ruimte (vergelijk Prins, 2004). Het dominante discours bepaalt zo in grote mate de grenzen van onze sociale realiteit. Deze definitie van sociale realiteit als het dominante discours impliceert de reproductie van stabiele sociale structuren door het dominante discours (Foucault in Fischer, 1995: 208). Er is sprake van discursieve macht om de voorgestelde sociale werkelijkheid in

² Politicoloog Meindert Fennema heeft mijn inziens terecht opgemerkt dat Janmaat op weinig democratische wijze het leven zuur werd gemaakt naar aanleiding van uitspraken die inmiddels als *vanzelfsprekend* worden beschouwd (2002).

concreet handelen om te zetten. Uitgangspunt van het onderzoek is dat het nieuw realisme discours een zekere discursieve invloed heeft verworven op de manier waarop de laatste jaren wordt gedacht over vraagstukken omtrent integratie en met name de rol van de islam. Discursieve macht wordt volgens Hajer manifest in de mate waarin men gedwongen is zich te conformeren aan bepaalde categorisering en mythen (2000). Immers, sociale verhoudingen worden mede bepaald door de manier waarop wij over ze spreken, waarop wij ze interpreteren en betekenis geven (Prins, 2004: 19; Yanow, 1996). Dit is wat Prins (2004) de performatieve kracht van taal noemt.

Deze performatieve kracht is dus een manifestatie van discursieve macht en zo bepaalt de 'nieuw realistische retoriek' in belangrijke mate de politieke agendasetting en welke categorieën worden geconstrueerd. Deze constructies zeggen iets over de identiteit van degenen die zijn gecategoriseerd: 'in naming things and people, categories assert claims about their identity' (Yanow, 2003: 10). Aan de constructie van categorieën in de beleidsdiscussie over integratie liggen bepaalde waarden en veronderstellingen ten grondslag (Yanow, 2003:6). De manier waarop islamitische burgers worden gecategoriseerd vertelt een verhaal over wie zij sociaal gezien zijn en (minstens zo belangrijk) wie moslims niet zijn (Verkuyten, 1999; Yanow, 2003). Het maakt een verschil of je als potentieel terrorist het publieke debat betreedt of als kritische burger, om een karikaturaal voorbeeld te noemen. Categorisering verlenen betekenis, ze bepalen voor een belangrijk deel de geaccepteerde probleemdefinitie en oplossingsrichting. Evenzo dirigeren metaforen als 'islamitische enclaves' en 'capitulatie' ons handelen een bepaalde richting op (Yanow 1996:133).

Als een bepaald discours domineert kan één manier van categoriseren door anderen geïnternaliseerd moeten worden om in de beleidsdiscussie te participeren (Sampson in Verkuyten 1999:24; Yanow, 2003; Prins, 2004). Politici of wetenschappers die in het huidige discours bijvoorbeeld wijzen op de sociaal-economische achterstand van moslim migranten worden als politiek correct gediskwalificeerd. Hetgeen tot hier gezegd is betekent niet dat discours moet worden opgevat als een objectieve noodzakelijkheid die de sociale werkelijkheid determineert, maar wel als vanzelfsprekendheid die actoren eraan geven maar die daarom ook ter discussie kan worden gesteld (Grin, 2004:17). Vanuit een sociaalconstructivistisch of interpretatief perspectief zijn categorieën allerminst vanzelfsprekend. Het zijn geen feiten die we, als we maar voldoende realiteitszin betrachten, kunnen doorgronden. Categorieën zijn menselijke artefacten. 'Nature doesn't have categories, people do' (Stone in Yanow, 2003). Artefacten verlenen net als andere handelingen en taaluitingen betekenis, ze zijn niet een neutrale weergave van de werkelijkheid (Yanow, 1996; 2003). Lakoff heeft aangetoond hoe categorieën het standpunt vertolken van de

mensen door wie ze worden geconstrueerd (in Yanow, 2003). Het zijn (net als teksten) verhalen die verschillend geïnterpreteerd worden. Dienovereenkomstig kunnen we ook het debat over integratie en moslims als een *public identity narrative* opvatten (Yanow, 2003). Het gaat in dit debat niet over wat nu feitelijk problematisch is aan de identiteit van moslims, maar over tegenstrijdige interpretaties van identiteiten vanuit verschillende discoursen. ‘De moslim’ en ‘de islam’ zijn in deze opvatting sociale constructies in plaats van ontologische essenties. Een sociaalconstructivistische kritiek moet zich richten tegen een essentialistische kijk op identiteit. Bestaat er wel zoiets als ‘de ware moslim’. Ik definieer mezelf immers ook als waarachtig moslim zonder mezelf te herkennen in de invulling die iemand als Ayaan Hirsi Ali daaraan heeft. En hoe vanzelfsprekend is de aanname van een duidelijk afgebakende islamitische cultuur die het tegendeel vormt van onze cultuur? De cultuur die ik dagelijks reproduceer – cultuur is immers ook een werkwoord - is voor een deel islamitisch Nederlands? Creëren zulke disposities niet meer de ‘werkelijkheid’ dan dat ze daarvan een realistische weergave geven?

Het **onderzoeksprobleem** formuleer ik daarom als volgt: *de macht van de vanzelfsprekendheid³ waarmee moslims in het integratiedebat worden gecategoriseerd op een manier die de islamitische identiteit problematiseert (of alteriseert).*

Maatschappelijke relevantie, doelstelling en vraagstelling

Hiervoor noemde ik de discursieve macht van een dominant discours. Dit heeft belangrijke gevolgen voor de inhoud van beleid, dat voor een groot deel afhangt van de relatieve invloed van concurrerende discoursen (Dryzek, 2003:9). Wanneer een bepaald discours relatief dominant is zal het trachten alternatieve discoursen naar de achtergrond te drukken waardoor bepaalde voorstellingen en categorisering niet ter discussie worden gesteld (Fischer, 1995). Dit heeft tot gevolg dat genoemde kritische vragen over de identiteit van moslims niet worden gesteld. Het gevaar dreigt dat bij het spreken over (belangrijke) problemen, onvoldoende rekenschap wordt gegeven van de performatieve kracht van taal en het gevaar nieuwe problemen te creëren. Zowel op maatschappelijk niveau, zoals het ontstaan (of vergroten) van gevaarlijke kloof tussen burgers, als op wetenschappelijk niveau. Want behalve de verharde intergroepsverhoudingen en zelfs uitsluiting als gevolg van een stigmatiserend debat, begrijp ik het nieuw realisme discours ook als een ‘systeem van voorstellingen’ over de islam en moslims dat niet tot een werkelijk *verstehen* leidt maar primair politieke doeleinden dient (Said, 2005: 206,261).

³ Zie voor een relevante studie naar de werking van macht en vanzelfsprekendheid in intermenselijke relaties, Aafke Komter (1985), de macht van de vanzelfsprekendheid in huwelijksrelaties.

Als dat leidt tot bepaalde keuzes in beleid waarbij identiteiten worden geconstrueerd in verschillende sociale categorieën, dan kan dit allerlei nadelige gevolgen hebben voor betrokkenen. Het hebben van een bepaalde identiteit gaan namelijk gepaard met rechten en plichten. Iemand die als risicoburger wordt gecategoriseerd kan gemakkelijk slachtoffer worden van wantrouwen van de overheid en haar medeburgers (Van Gunsteren, 2004).

Het ter discussie stellen van een dominant discours is bovendien van belang met het oog op deliberatie ten behoeve van een meer democratische politiek (Fischer, 1995). Fischer pleit vanuit zijn ideaal van een praktische (informele) deliberatie voor het expliciteren en kritisch onderzoeken van normatieve principes en waarden die ten grondslag liggen aan beleidsargumenten. Immers, wanneer normatieve voorstellingen buiten het debat worden gehouden is politieke oordeelsvorming beperkt tot louter instrumentele overwegingen (eerste orde niveau). Geconstrueerde categorisering zijn in deze opvatting niet objectief maar normatief. Vanuit een democratisch ideaal is het van belang deze normatieve veronderstellingen te expliciteren, ter discussie te stellen en zo *public silences* te ontmaskeren. Idealiter participeren wetenschappers in een debat waarbij zowel empirisch-analytische als normatieve *argumenten* een rol spelen. Uitgangspunt is dat er geen objectieve werkelijkheid is en dat geen van de deelnemers aan het debat de objectieve waarheid bezit (Fischer, 1995:215). Bijgevolg moet ook dit onderzoek onderwerp van kritische reflectie zijn.

Het **doel in dit onderzoek** formuleer ik daarom als volgt: *‘het deconstrueren van de machtswerking waarmee de islamitische identiteit van moslims wordt gecategoriseerd en dit bekritisieren in termen van effectiviteit en ethiek.’*

Gesteld doel specificer ik naar vier subdoelen die in deze volgorde aan bod komen: inzicht verkrijgen in de problematiek rondom identiteit en categoriseren, en hoe beide concepten zich tot elkaar verhouden op het gebied van de *constructie* van identiteit; een reconstructie van de wijze waarop moslims in het nieuw realisme discours worden gecategoriseerd en met welke argumenten de islamitische identiteit wordt gecategoriseerd; deze categorisering van de islamitische identiteit expliciteren en ter discussie stellen in termen van effectiviteit; een alternatieve wijze van categoriseren voorstellen.

Uit genoemde doelstelling volgt de volgende **centrale vraagstelling**: *‘Op welke wijze wordt de islamitische identiteit in het dominante discours over integratie gecategoriseerd en welke alternatieve wijze van categoriseren doet meer recht aan de problematiek omtrent categoriseren en identiteit?’*

Evenals de doelstelling heb ik de centrale vraagstelling gespecificeerd in vier subvragen: wat is de betekenis van identiteit en van categoriseren en hoe verhouden deze concepten zich tot elkaar?; hoe wordt de islamitische identiteit van moslims in het discours over integratie

gecategoriseerd; wat is problematisch aan de categorisering van moslims op een wijze waarbij hun islamitische identiteit wordt geproblematiseerd?; en welke alternatieve wijze van categoriseren van moslims doet meer recht aan de problematiek van identiteit en categoriseren?

Hierna behandel ik achtereenvolgens de methodologie en de methode waarmee ik deze vragen zal beantwoorden. Onder 'methodologie' versta ik de wetenschappelijke oriëntatie van het onderzoek, de methode is de praktische uitvoering van de methodologie.

Methodologie

Dit onderzoek is methodologisch verankerd in de interpretatieve en sociaal constructivistische theorie. De werkelijkheid wordt niet als objectief kenbaar verondersteld maar als het product van voortdurende betekenisgeving (vergelijk Yanow, 1996; De interpretatieve methode omschreven op (Fischer, 2003:141). Yanow (1996) laat zien hoe de interpretatieve benadering ontstond als een reactie op de dominante positivistische wetenschapsopvatting van rond de 20^e eeuwwisseling.

Interpretatieve (postpositivistische) wetenschappers benadrukken dat er een verschil is tussen mensen en sociale instituties als objecten van studie enerzijds, en de fysieke wereld anderzijds (Yanow, 1996:4). De aandacht verschuift van het ontdekken van universele en objectieve wetten naar de wijze waarom mensen *betekenis verlenen* aan hun omgeving (1996:5). Instituties en beleid zijn menselijke *constructies*, geen objecten die buiten ons bestaan. Kennis is daarom expressief en contextgebonden: mensen geven op verschillende wijzen betekenis aan hun omgeving. Waar positivisten zoeken naar generaliseerbare wetten ter verklaring van het menselijke gedrag gaat het bij interpretatieve beleidsanalyse om het begrijpen, *verstehen*, van de manier waarom mensen in een bepaalde context betekenis verlenen aan hun omgeving en deze omgeving daarmee mede vormgeven.

Rein en Schön (1994) wijzen erop hoe mensen vanuit een subjectief frame de werkelijkheid om hun heen interpreteren. Om tot *kritische reflectie* in beleid te komen kan daarom niet eenvoudig een beroep worden gedaan op 'de feiten'. Sociale actoren hanteren namelijk verschillende frames om de voor hun relevante feiten te selecteren en te interpreteren. Om werkelijk *verstehen* te bereiken dient de beleidsanalist de normatieve frames van verschillende actoren te expliciteren en *kritisch ter discussie te stellen*.

Ook de *constructie* van identiteiten is met de interpretatieve benadering te onderzoeken, er wordt uitgegaan van een constructivistische visie op identiteit. Identiteit is voorlopige uitkomst van sociale en discursieve onderhandeling. Identiteit komt tot stand in voortdurende interactie

van zelf en ander en identificatieprocessen die voortdurend veranderen en in beweging zijn. Identiteit is geen vaste kern die ontsloten kan worden maar een narratieve constructie die tot stand komt door verhalende betekenisverlening (vergelijk Tempelman, 1999; Benhabib, 2002; Prins, 2004). Categorieën zijn artefacten die bestudeerd kunnen worden vanuit het perspectief van de interpretatieve theorie (Yanow, 2003). Dit onderzoek gaat over de betekenis die in het nieuw realisme discours aan de islamitische identiteit wordt toegeschreven door deze op een bepaalde wijze te categoriseren. De interpretatieve benadering is daarbij nuttig omdat die van meerduidigheid uitgaat in plaats van een eenduidige en objectief kenbare islamitische identiteit. Niet de vraag wat de islamitische identiteit *is* staat centraal, maar de vraag *hoe* de islamitische identiteit wordt geproduceerd en *welke betekenis* daaraan wordt toegeschreven. Het impliceert ook de mogelijkheid om een bepaalde interpretatie *ter discussie te stellen*. In de geest van Fischer (1995) zal dit onderzoek daarom een bijdrage willen leveren aan een meer kritisch en reflectief debat.

Methode

Deelvraag 1: Wat is de betekenis van categoriseren en identiteit en hoe verhouden deze begrippen zich tot elkaar? (beschrijvend)

Het antwoord op deze deelvraag heeft de vorm van een literatuurstudie. Het object van onderzoek is de relevante literatuur over categoriseren en identiteit. Beide concepten worden uitgewerkt aan de hand van verschillende literatuur. Het concept identiteit zal ik uitwerken met Fearon (1999), Verkuyten (1999), Jenkins (1994, 2000) en Gutmann (2003). Inzichten in categoriseren ontleen ik aan De Beus (1986), Jenkins (1994) en in het bijzonder Yanow (2003). Om een volledig theoretisch kader te produceren zullen hier en daar relevante accenten gelegd worden. Bijzondere aandacht besteed ik aan de verhouding tussen beide concepten, de wijze waarop ze elkaar veronderstellen, en de negatieve effecten van het categoriseren van identiteiten. Mechanismen van categorisering die individuen en groepen uitsluiten en stigmatiseren staan centraal in dit onderzoek.

Deelvraag 2: Hoe wordt de identiteit van moslims in het integratiedebat geproblematiseerd? (beschrijvend)

Bij deze vraag staat het nieuw realisme discours over de islam en de integratie van moslims centraal als empirisch onderzoeksmateriaal. Dit discours operationaliseer ik als gedrukte media (krantenartikelen), secundaire analyses zoals te vinden in het werk van Prins en Pels, en in mindere mate elektronisch (nova tv) media. Het betreft hier geen onderzoek naar de invloed van dit discours, wel ligt een deel van mijn motivatie in de aanname dat het nieuw realisme discours discursieve macht genereert (Hajer, 2000). De ongekeerde populariteit van nieuw-realistes als Pim Fortuyn en Hirsi Ali, de prominente aanwezigheid van integratieproblemen en de islam op de politieke agenda van de afgelopen jaren en het standpunt van het kabinet gelden als onderbouwing van deze aanname⁴. In dit hoofdstuk gaat het erom de belangrijkste argumenten te reconstrueren die in het discours het verhaal - de aanwezigheid van moslims en de islam zorgen voor problemen - ondersteunen. Het betreft een narratieve analyse, waarbij ik het geoperationaliseerde debat opvat als een public identity narrative (Yanow, 2003). Dit centrale narratief wordt ondersteund door een aantal argumenten dat stevast terugkeert. Het gegeven dat het steeds om dezelfde argumenten gaat maakt het belang van deze argumenten voor het verhaal

⁴ Zie Strategisch Akkoord op: www.regering.nl/regeringsbeleid/balkenende1/regeerakkoord

van nieuw-realisten duidelijk. De argumenten zal ik ontlennen aan een aantal invloedrijke essays en artikelen van invloedrijke nieuw-realisten.

Elke beschrijving is tevens een vorm van analyse en de analyse bestaat er in de eerste plaats uit dat ik de argumenten behandel die zich aan mij opdringen als zeer kenmerkend voor het nieuw-realisme discours over de islam en moslims.

Deelvraag 3: Wat is in het licht van deelvraag 1 problematisch aan de manier waarop de identiteit van moslims wordt gecategoriseerd in het integratiedebat? (evaluatief)

In dit hoofdstuk tracht ik een kruisbestuiving te produceren van de categorisering van de islamitische identiteit in de argumenten uit het nieuw realisme discours en de theorie over categorisering en identiteit. Ter beantwoording van deze vraag confronteer ik de argumenten in het nieuw realisme discours (deelvraag 2) met de theorie over categoriseren en identiteit (deelvraag 1). Daarbij maak ik tevens gebruik van bestaand empirisch en theoretisch onderzoek naar de categorisering van moslims en de islam in Nederland. Fischer (1995) wijst erop dat er altijd meerdere discourses naast elkaar bestaan, dit impliceert de mogelijkheid van kritische reflectie op discourses. Doel in dit onderzoek is daarom aan te tonen hoe de moslims en de islam worden gecategoriseerd en uitgesloten. Daarnaast het expliciteren en kritiseren van deze categorisering om tot een vorm van kritische reflectie te komen. Door de gangbare categorisering van de islamitische identiteit kritisch ter discussie te stellen beoog ik bovendien ruimte te maken voor alternatieve wijzen van categoriseren.

Hoofdstuk 2: Theoretisch kader en operationalisering

Inleiding

Dit hoofdstuk behandelt de verhouding tussen identiteit en classificatie (categorisering), hetgeen wordt uitgewerkt aan de hand van relevante literatuur. Eerst behandel ik het begrip identiteit. Identiteit kent een persoonlijke (psychologische) en een sociale dimensie. Ten behoeve van het doel van dit onderzoek wordt de sociale identiteit verder geconceptualiseerd. Aansluitend daarop zal ik ingaan op de context waarin identiteiten worden ‘gevormd’. Bij de behandeling van de context stuiten we op de invloed van macht op identiteitsvorming. De conceptualisering van Jenkins dient als uitgangspunt voor een onderscheid tussen interne zelfdefinitie en externe categorisering van (sociale) identiteiten (1994; 2000). De wisselwerking tussen beide staat aan de basis van processen van identiteitsvorming. Na de behandeling van identiteit volgen enkele paragrafen waarin de invloed van categorisering op het vormen van identiteiten aan bod komt. Tot slot zal ik het hoofdstuk afsluiten met een paragraaf over de problematiek met betrekking tot het categoriseren van identiteiten.

Identiteit

Centraal in dit onderzoek staat het begrip identiteit. Maar waar hebben we het over als we spreken over *identiteit*? Van Dale spreekt over iemands eigenheid, individualiteit of persoonlijkheid. Het ligt voor de hand te verwijzen naar het antwoord op vragen als ‘wie ben jij’ of ‘wie zijn wij?’ In de omgang met mensen staat het begrip identiteit centraal. Wie ben ik en wie ben ik in relatie tot de ander? Wat heb ik gemeen met anderen en wat onderscheidt mij van diezelfde anderen? In relatie tot identiteit wordt vaak gesproken in termen van overeenkomsten en verschillen. Het begrip wordt echter vaak en op wisselende wijze gebruikt. Niet alleen in wetenschappelijke literatuur maar ook in het dagelijkse spreken over identiteit (Verkuyten, 1999; Fearon, 1999; Jenkins, 1994). Alles wat iets zegt over ‘wie je bent’ lijkt wel aangeduid te kunnen worden met de term identiteit. Maar ook landen, steden en ondernemingen bezitten een geheel eigen ‘identiteit’. Het begrip is een modewoord, deels te verklaren door de normatieve zin die aan het woord gegeven is. Immers, het ‘hebben van een identiteit’ is goed en gewenst: iedereen heeft *recht* op een ‘eigen identiteit’ (Verkuyten 1999:22,23). Zonder identiteit is een menswaardig bestaan niet mogelijk, het gaat om een eerste levensbehoefte: ‘de zoektocht naar identiteit is zo

algemeen en onontkoombaar dat zij deel lijkt uit te maken van de menselijke conditie' (vergelijk Verkuyten, 1999; Jenkins, 1994). Dit komt de eenduidigheid van het begrip niet ten goede.

Vrij recent is men tot het inzicht gekomen dat identiteit ook een sociaal construct is, de nadruk is meer komen te liggen op de wijze waarop identiteiten met behulp van collectieve *voorstellingen* en *ideologische thema's* situationeel worden gedefinieerd en gelegitimeerd (Verkuyten, 1999:4; mijn cursivering). Het is precies de constructie en legitimering van zulke indelingen die het onderwerp van deze scriptie zijn. Als gevolg van genoemde ambiguïteit zijn echter vele benaderingen van het begrip identiteit mogelijk, waaronder verschillende psychologische en sociologische benaderingen. In navolging van genoemde auteurs hanteer ik het onderscheid tussen de persoonlijke identiteit en de sociale identiteit. Dit conceptuele onderscheid zal hieronder als uitgangspunt dienen.

Persoonlijke en sociale identiteit

Centraal in deze paragraaf staat het onderscheid in de literatuur tussen de persoonlijke en de sociale identiteit en de fundamentele afhankelijkheid die deze relatie kenmerkt (Fearon 1999; Harré in de Beus, 1986; Verkuyten, 1999). De politicoloog Fearon (1999) heeft onderzocht hoe het identiteitsbegrip in zowel het alledaagse taalgebruik als in het (sociaal) wetenschappelijk discours wordt toegepast. De reden voor zijn onderzoek is dat er geen eenduidige definitie van het begrip 'identiteit' bestaat, terwijl het zowel als onafhankelijke als verklarende variabele veelvuldig toepassing vindt in de sociale wetenschappen (1999:2).

Om in te zien waartoe dit onderscheid dient is het belangrijk te wijzen op hoe onze identiteit tot stand komt. Identiteitsvraagstukken verwijzen enerzijds naar de manier waarop iemand zichzelf ziet als uniek individu en anderzijds op wat iemand gemeenschappelijk heeft met anderen. Samengevat betekent dit dat 'identiteit' twee dimensies heeft, namelijk een 'sociale' en een 'persoonlijke': 'In the former sense, an 'identity' refers simply to a *social category*, a set of persons marked by a label and distinguished by rules deciding membership and (alleged) characteristic features or attributes. In the second sense of identity, an identity is some distinguishing characteristic (characteristics) that a person takes a special pride in or views as socially consequential but more-or-less unchangeable' (1999:2).

Een **sociale identiteit** begrijpen we als een sociale categorie: het hebben van een sociale identiteit impliceert het zich indelen (of ingedeeld worden) in een bepaalde sociale categorie (Fearon, 1999:13). Fearon definieert een *sociale categorie* als 'a set of people designated by a label (or labels) commonly given to, or used by, a set of people' (1999:13). Als een groep mensen

regelmatig wordt aangeduid met een bepaald etiket, spreken we van een sociale categorie. Bij categoriale indelingen ligt de nadruk daarom op overeenkomsten in plaats van verschillen. Het gaat immers niet om wat mensen als uniek persoon onderscheidt van anderen maar wat mensen gemeen hebben met een groep mensen (Verkuyten, 1999).

Sociale identiteit noemen we derhalve een relationeel begrip, de verhouding tussen een individu en zijn of haar sociale omgeving staat centraal (Wentholt in Verkuyten, 1999). De vraag luidt hoe iemand in relatie tot die sociale omgeving wordt gedefinieerd (Stone in Verkuyten, 1999). Mensen worden *onderscheiden* aan de hand van bepaalde kenmerken en *samengevoegd* met mensen die dat kenmerk delen. Onderscheiden en samenvoegen gebeurt op basis van categoriale lidmaatschapskenmerken die iemand sociaal gezien plaatsen zoals geslacht, leeftijd, en etnische achtergrond. Sociale identiteiten positioneren mensen ten opzichte van elkaar, het gaat om *categorieën* van mensen (Verkuyten, 1999:23). De relatie tussen sociale identiteiten en sociale categorieën bestaat eruit dat ze elkaar veronderstellen. Bij sociale identiteiten gaat het dus om categorieën van mensen waarmee iemand sociaal wordt gepositioneerd (Fearon 1999, Verkuyten, 1999). Echter, niet elk mogelijke categoriale indeling betekent het bestaan van een sociale identiteit. Welke categorieën sociaal gezien *identiteitsbetekenis* hebben komt hierna aan de orde.

Drie componenten moeten in onderlinge samenhang aanwezig zijn, wil er sprake zijn van een sociale identiteit met identiteitsrelevantie (Wentholt in Verkuyten, 1999:24). De notie identiteitsrelevantie verwijst naar algemeen erkende en herkenbare sociale identiteiten. Een indeling op basis van de kleur van de ogen heeft normaal gesproken geen enkele sociale betekenis en noemen we oppervlakkig en niet relevant (Wentholt in Verkuyten, 1999). Identiteitsrelevantie hangt af van het ontstaan van een sociale categorisering op grond van een of meerdere kenmerken, de daaraan verbonden sociaal gedeelde gedragsverwachtingen en het daaraan verbonden zijnsoordeel (Verkuyten 1999:24).

Deze componenten zal ik nu kort beschrijven. De *sociaal structurele component* van identiteit houdt in dat identiteit een publiek en sociaal gegeven is: de sociale omgeving wordt ingedeeld en die indeling wordt *gebruikt* om iets over mensen te zeggen (1999:24). Het maken van onderscheid tussen en daarmee indelen van mensen komt veelvuldig voor. Dat gebeurt niet alleen in het alledaagse leven, maar is ook een voorwaarde voor een goed functioneren van de samenleving. Zo is het juridisch gezien eerder regel dan uitzondering dat mensen verschillend worden behandeld naar rollen, posities, levensomstandigheden, situationele vereisten en of behoeften. 'Beleid maakt verschil, omdat verschil beleid maakt: classificatie is niet de ontkenning, maar de formele en kunstmatige bevestiging van pluriformiteit' (De Beus, 1986:17). Indeling kan plaats vinden op basis van zichtbare verschillen zoals uiterlijke kenmerken of op basis van categorieën

die geheel sociaal geconstrueerd zijn (Verkuyten, 1999; Fearon, 1999). Maar zoals hiervoor werd opgemerkt heeft niet elke indeling identiteitsrelevantie: een etiket alleen is niet voldoende voor identiteitsbetekenis. Daarvoor is behalve een etiket, of wat Jenkins het *nominale* noemt, ook het *virtuele* nodig (1994:202). Het virtuele verwijst naar de ervaring of gevolgen van een bepaalde indeling. Het gaat in de woorden van Verkuyten (1999:25) om ‘gedragsmanifestaties, gedragsconsequenties en (stereotiepe) gedragsverwachtingen’. Deze *culturele component* van identiteit geeft een bepaalde indeling sociaal gewicht (Verkuyten, 1999; Jenkins, 1994). De indeling van een persoon in een sociale categorie impliceert bepaalde gedragsverwachtingen: we verwachten van een politieagent ander stereotype gedrag dan van een buschauffeur, terwijl het in beide gevallen om dezelfde persoon kan gaan. Elke ‘rol’ heeft een andere ‘inhoud’ (Jenkins, 1994; Fearon, 1999). Vaak staan bij deze verwachtingen impliciet stereotyperingen centraal, dit zijn gestandaardiseerde noties over waarin een groep zich cultureel zou onderscheiden. Het gevaar van stereotypen is inherent aan categoriale indelingen zoals we later zullen opmerken. Stereotype verwachtingen kunnen negatieve gevolgen hebben, variërende van een geringschattende houding tot wettelijke uitsluiting (Verkuyten,1999: 25,26). De derde component is de bijbehorende beoordeling van de aard van de individuen die worden ingedeeld (Verkuyten,1999:26). Hier gaat het om een psychologisch oordeel over wie en wat iemand is dat in het sociale verkeer prominent is. Iemand beleeft zijn identiteit bijvoorbeeld als ‘Nederlander’ en niet als ‘Duitser’ en wordt sociaal ook als Nederlander getypeerd. Verkuyten stelt in navolging van Wentholt dat aan alle drie de componenten voldaan moet zijn wil er sprake zijn van sociale identiteiten. Samengevat is een sociale identiteit dus de relatie tussen de sociaal gestructureerde indeling (categorisering) op basis van herkenbare en eenduidige kenmerken, duidelijke gedragsconsequenties- en verwachtingen én een geaccepteerde zijnsdefinitie (in Verkuyten, 1999:27,28).

Deze componenten staan in continue wisselwerking met elkaar. Ze vormen samen de aanknopingspunten voor de voortdurende productie van sociale identiteiten. Zo kan de inhoud van een bepaalde categoriale indeling, bijvoorbeeld bepaalde gedragsverwachtingen, met de tijd veranderen terwijl de indeling zelf, het etiket, blijft bestaan. Dit is wellicht het geval geweest bij Molukkers die in de jaren ’70 veel negatiever werden beoordeeld dan tegenwoordig. Interessant is nu de vraag wie het bij het tot stand komen van deze indelingen (en invullingen!) voor het zeggen hebben en wie bestaande indelingen ter discussie stelt. Dit kan door individuen zelf gebeuren maar ook door de sociale omgeving. Een antwoord op deze vraag zal verderop aan bod komen.

Identiteit als verzameling deelidentiteiten

Mensen worden voor een belangrijk deel gevormd door de groeperingen waartoe ze behoren (Verkuyten, 1999:32). Er zijn vele indelingen in groepen mogelijk, hetgeen impliceert dat mensen vaak meerdere sociale identiteiten bezitten. Met dit inzicht is het eenvoudig begrijpen hoe de sociale identiteit van een individu een onderdeel is van de persoonlijke identiteit, maar hier niet mee samenvalt. Eén en dezelfde persoon bezit meestal meerdere sociale identiteiten. Dit is wat Verkuyten **deelidentiteiten** noemt (1999:28). Behalve Marokkaan kan iemand tegelijk moslim, man en student zijn. Welke sociale (deel)identiteit op de voorgrond treedt, en daarmee in de sociale omgang centraal komt te staan, hangt af van de *context*. Het centraal stellen van een bepaalde deelidentiteit kan door een persoon zelf gebeuren of extern, door maatschappelijke omstandigheden (1999:30). Door iedere afzonderlijke sociale identiteit als een deelidentiteit te zien wordt voorkomen dat datgene wat mensen allemaal zijn, wordt gereduceerd tot één enkel kenmerk dat op voorhand wordt verondersteld te domineren (1999:28). Over het belang van de context bij processen van identiteitsvorming komen we later nog te spreken.

Persoonlijke identiteit

‘Sociale identiteit is aldus een deel van het zelfconcept maar valt daar niet mee samen’ (Tajfel in Verkuyten 1999:39). De notie zelfconcept verwijst naar het geheel van gedachten en gevoelens dat mensen ten opzichte van zichzelf als object hebben. Bij het zelfconcept, of wat Fearon de **persoonlijke identiteit** noemt, draait het in de eerste plaats niet om sociale indelingen, als wel om persoonlijke eigenschappen, wensen, opvattingen, vaardigheden en persoonlijk stijl (1999:23). Waar het bij sociale identiteit ging om het onderscheiden en samenvoegen op basis van categoriale groepskenmerken, gaat het bij persoonlijke identiteit veel meer om datgene wat iemand als uniek individu *onderscheidt* van anderen (Harré in De Beus, 1986; Fearon, 1999). Verschillen in plaats van overeenkomsten staan centraal. Iemands lengte of een bepaald persoonlijk talent, zoals het talent om grappen te maken, kunnen bron voor positieve onderscheiding van anderen zijn. Dit sluit niet uit dat een belangrijk onderdeel van de persoonlijke identiteit bestaat uit lidmaatschap van een of meer sociale categorieën. Een of *meer*, omdat zoals hiervoor duidelijk werd, een enkel individu doorgaans meerdere sociale identiteiten heeft (Verkuyten, 1999; Gutmann, 2003:36). Het behoren tot een sociale categorie is vaak een bron voor identiteitsvorming. Waar het om gaat, is dat dit geen noodzakelijk voorwaarde voor het bestaan van een persoonlijke identiteit is. Identiteit in deze laatste zin kan immers ook

gebaseerd zijn op het doelbewust vermijden van lidmaatschap van enig groepsverband (Fearon 1999:21,22). Of het bij de persoonlijke identiteit nu gaat om fysieke kenmerken, lidmaatschap van bepaalde groepen of het (persoonlijke) geloof in zingevende waarden, ook bij persoonlijke identiteit gaat het onvermijdelijk om een sociaal proces. Om zich als individu te onderscheiden, moeten er *anderen* bestaan om zich van te onderscheiden. Zelfs de meest persoonlijke identiteit is in de eerste plaats het product van een sociale constructie van het zelf (het bewustzijn) en een sociale context (Jenkins 1994:218). Het voorgaande impliceert een zekere opvatting van het 'zelf'. Jenkins baseert dit op de inzichten van verschillende auteurs die een scherpe analytische grens tussen het zelf en de andere in twijfel hebben getrokken (Giddens, 1991)

Naar aanleiding van hetgeen hiervoor gezegd is, is de volgende stap in te zien hoe een persoonlijke identiteit, wanneer het een sociale dimensie krijgt, kan uitgroeien tot een sociale identiteit. Iemand die uitzonderlijk grappig is wordt sociaal gezien niet als zodanig ingedeeld en aangesproken. Net als in het voorbeeld van de blauwe ogen heeft deze indeling sociaal nauwelijks betekenis. Dit in tegenstelling tot iemand die moslim is en in Nederland in het sociaal verkeer als moslim gezien wordt. Als de eigenschap 'grappig' zou uitgroeien tot een sociaal herkende en erkende categorie met bepaalde gedragspatronen en verwachtingen dan zou er sprake zijn van een sociale identiteit.

Identiteit als discursieve onderhandeling: interne zelfdefinitie en externe categorisering

Tot nu stond het verschil tussen de persoonlijke en sociale identiteit centraal. We hebben gezien hoe een sociale identiteit een onderdeel kan zijn van de persoonlijke identiteit van een individu. Daarbij hebben we drie componenten onderscheiden, waaraan voldaan moet zijn willen we spreken over een relevante sociale identiteit. Deze componenten staan in wisselwerking met elkaar, en vormen samen de aanknopingspunten voor de voortdurende onderhandeling over sociale identiteiten. In deze paragraaf gaan we hier nader op in. Daarna zal aandacht worden besteed aan wie het daarbij voor het zeggen heeft en de onvermijdelijke rol van macht. Ten behoeve van enige conceptuele verheldering staan we eerst kort stil bij een gangbaar wetenschapsfilosofisch verschil tussen individu en samenleving.

Bij de behandeling van persoonlijke identiteit hierboven werd duidelijk hoe belangrijk sociale identiteiten kunnen zijn als onderdeel van de persoonlijke identiteit. Daarbij is mogelijk de suggestie ontstaan dat de drie componenten van de sociale identiteit eerst en vooral externe constructies zijn. Hoewel het belang van externe categorisering voor de vorming van sociale identiteit niet kan worden overschat, zijn mensen niet totaal overgeleverd aan de sociale

omstandigheden waarin ze verkeren. De sociale omgeving is met andere woorden niet in elke situatie doorslaggevend. Verkuyten stelt wat dit betreft terecht dat we moeten waken voor een sociaaldeterministische kijk op identiteitsvorming (1999:34). Daarmee zou namelijk voorbij worden gegaan aan de wijze waarop mensen zelf vorm en inhoud geven aan categoriale indelingen.

Bij identiteitsvraagstukken wordt een verbinding gelegd tussen individu en samenleving (Verkuyten 1999:8; Jenkins 1994:199). Het is in de literatuur evenwel gangbaar een dergelijke verbinding te combineren met een keuze voor het één of het ander. Het gaat dan om een keuze tussen de samenleving die het individu zou determineren of een keuze voor het individu dat de sociale omgeving met zijn handelen construeert. In het eerste geval spreken we over een deterministisch en in het tweede van een voluntaristisch mensbeeld (Verkuyten 1999). Er wordt zo een keuze afgedwongen tussen de maakbaarheid van mensen en volledige autonomie van mensen.

In deze scriptie wordt geen keuze gemaakt tussen samenleving en individu maar is uitgangspunt dat beide elkaar veronderstellen en sturen. Dit inzicht is voor een belangrijk deel gebaseerd op de 'structuratietheorie' van Giddens (1991). Deze theorie verwerpt het onderscheid tussen samenleving en individu en plaats daarvoor in de plaats de 'dualiteit van structuur', waarbij structuur deels het resultaat en deels de determinant van ons handelen is (Giddens, 1991). Beide begrippen, structuur en individu, veronderstellen elkaar en kunnen derhalve niet los van elkaar bestaan. Welke implicatie de structuratietheorie voor categoriseren en macht heeft komt verderop ter sprake. Op dit moment is het van belang te erkennen dat identiteit tot stand komt door de interacties tussen individu en samenleving, of anders geformuleerd: hoe we onszelf zien, hoe wij anderen zien en hoe anderen ons zien (Jenkins, 2000:7).

Identiteitsvraagstukken betreffen dus zowel sociaal-culturele constructies als persoonlijke verwerking en betekenisgeving. Er is sprake van een wisselwerking. Dit impliceert dat een bestaande categorisering niet altijd door betrokkenen wordt overgenomen. De sociale omgeving kan het erover eens zijn dat een persoon tot een bepaalde groep behoort, maar de persoon zelf kan hier heel anders over denken (Verkuyten, 1999:39). Individuen en groepen hebben de mogelijkheid om een bepaalde indeling te weigeren. Het gaat bij de constructie van identiteiten altijd om een proces van *onderhandeling* in een voortdurend debat. Onderhandeling heeft plaats over elk van de drie componenten. Het kan gaan over de vraag of een bepaalde categorie wel of juist niet moet worden gedefinieerd en benadrukt. Ook kan het gaan over de betekenissen en verwachtingen die aan bestaande indelingen en situaties worden verbonden, of over zijnsdefinities die eruit volgen (Verkuyten, 1999:34).

Nu we hebben vastgesteld dat sociale identiteiten geen statische gegevens zijn maar veranderlijk, stellen we de vraag welke gevolgen dit inzicht heeft voor de vorming van identiteiten. Wie heeft het bij voorbeeld voor het zeggen bij sociale indelingen? Wie maakt dat er onderhandeling plaatsvindt rondom de drie genoemde componenten? De antropoloog Jenkins maakt onderscheid tussen interne – en externe identificatie. Jenkins ontwikkelt een interactieve benadering voor zowel individuele als collectieve identificatie, waarbij enerzijds de wisselwerking tussen overeenkomst en verschil wordt benadrukt en anderzijds de dialectische verhouding tussen interne zelfdefiniëring en externe categorisering door anderen (Jenkins 1994; 2000 o.a. gebaseerd op Mead 1977; Goffman 1959; Barth 1969; en Giddens 1991). Identiteit is dus niet een statisch gegeven, maar een voortdurende constructie en het product van wederzijdse identificatie. Jenkins vat de vorming van identiteiten als volgt samen: ‘It is in the meeting of internal and external definition that identity, whether social or personal, is created’ (1994:199).

Vanaf nu zal ik naar het proces van interne en externe definitie verwijzen als de discursieve onderhandeling over identiteit. Discursief omdat beide processen niet tot elkaar gereduceerd kunnen worden maar elkaar fundamenteel beïnvloeden. Dit omschrijft Jenkins in termen van mechanismen die aantonen hoezeer het externe het interne beïnvloedt en vice versa.

Op collectief niveau bestaat deze discursieve relatie dan bijvoorbeeld uit de volgende drie mechanismen (Jenkins, 2000). Ten eerste ligt externe categorisering aan de basis van interne identificatie met de groep. We bepalen onze identiteit immers door de nadruk te leggen op ‘onze’ verschillen ten opzicht van ‘de ander’. Edward Said stelt vast dat ‘(...) tot op zekere hoogte zowel primitieve als moderne samenlevingen een deel van hun identiteit verwerven door ontkenning van de ander’ (2005:86).

Ten tweede beïnvloedt externe categorisering onze zelfdefinitie, niet in de laatste plaats omdat een bepaalde categorisering het gedrag van anderen jegens ons (mede) bepaalt. We kunnen onze ogen moeilijk sluiten voor sociale indelingen als we worden geconfronteerd met de gevolgen. Een Turk kan zijn sociale identiteit nog zo onbelangrijk vinden, op het moment dat hij als Turk wordt afgewezen voor een baan, is zijn identiteit pregnant aanwezig (Verkuyten 1999:38).

Ten slotte kunnen gevestigde interne definities als bescherming fungeren tegen het opleggen van een externe categorisering. Categorisering kan dan een tegengesteld effect hebben en de bestaande groepsidentiteit verstevigen door de weerstand en reactie die het oproept (Jenkins, 2000). Deze mechanismen werken zoals reeds opgemerkt door op zowel het groepsniveau als op individueel niveau.

De relatie tussen het externe en het interne betekent dat het psychologische het sociale veronderstelt. We kunnen 'ons' als groep moeilijk onderscheiden zonder een verwijzing naar 'hen' als anderen. Op individueel niveau is deze discursieve relatie nadrukkelijk aanwezig in de vorming van het zelf. Volgens een belangrijke grondlegger van de sociale theorie over identiteit, Mead, wordt het 'zelf' gevormd door interactie met anderen. Daarbij maakt hij onderscheid tussen het *I* en het *me*: 'the *I* is that aspect of the self which responds to others, whereas the *me*' comprises the attitudes and responses of others as they are incorporated into the self.' (Mead in Jenkins 1994:203). Dit proces speelt al vroeg in een mensenleven. Tijdens de vroege kinderjaren ontwikkelt ons bewustzijn van het 'zelf' zich in voortdurende interactie met belangrijke 'anderen', vaak ouders. Ons eerste bewustzijn van wie we zijn en wat we behoren te doen in deze wereld ontwikkelt zich in een voortdurende discursieve relatie tussen interne en externe definitie. Het gaat hier niet om de internalisering van ideeën over het zelf door categorisering door anderen. Maar juist om het inzicht dat er ook geen idee van het zelf mogelijk is zonder sociale interactie met anderen. We kunnen de volgende algemene conclusie trekken over processen van identiteitsvorming: onderhandeling over identiteit speelt zich noodzakelijk af binnen sociale relaties (Jenkins 1994).

Ik begrijp processen van identiteitsvorming over elk van de drie componenten van sociale identiteit in navolging van Jenkins daarom als de 'internal and external moments of the dialectic of identification' (2000:7). Ter afsluiting past hier nog de opmerking dat elk van deze processen zich alleen laat begrijpen in voortdurende interactie met de overige processen. Identiteitsvorming gaat om een geheel van continue sociale interacties tussen individuen en groepen over hoe we onszelf zien (als individu en groep), hoe wij anderen zien en hoe anderen ons zien. Ik noem het geheel de discursieve onderhandeling over identiteit.

Hoe werkt de discursieve onderhandeling nu toegepast op de drie componenten van sociale identiteit? We begonnen deze paragraaf met de constatering dat sociale identiteiten geen vaststaande gegevens zijn maar sociale constructies. Mensen kunnen zich verzetten tegen de sociale invulling van elk van de drie componenten. Het verzet kan gericht zijn tegen de eerste component, de externe indeling zelf. Bijvoorbeeld dat er geen onderscheid wordt gemaakt tussen verschillende groepen moslims terwijl men dat wel nodig acht, of dat er juist wel onderscheid wordt gemaakt terwijl men dit niet relevant vindt. Het verzet kan zich ook richten op de bijbehorende stereotypen en eventuele vooroordelen, in plaats van op de indeling zelf of op het gebruik van een categoriaal onderscheid. Niet de indeling, maar de betekennissen en consequenties van de indeling worden dan aangevochten of verworpen. Dit kan het geval zijn wanneer men het niet erg vindt als moslim te worden gecategoriseerd, maar als er een negatieve

stereotypering zoals ‘fundamentalistisch’ mee gepaard gaat. De reactie kan, ten slotte, ook gericht zijn op de zijnsdefinitie zelf, zoals bij het verschijnsel passing, waarbij personen zich voordoen als lid van een andere (etnische) groepering dan die waartoe ze sociaal gezien behoren (Verkuyten, 1999; Yanow, 2003).

Bovenstaande betekent dat in de praktijk sociale identiteiten, bestaande uit genoemde componenten, voortdurend aangevochten worden door de individuen en groepen die het niet eens zijn met een bepaalde categorisering of invulling daarvan. Dit houdt ook in dat sociale identiteiten niet worden gedetermineerd door de omgeving, daar mensen deze omgeving evenzeer beïnvloeden.

Hiermee wordt ook de rol die macht speelt bij identiteitsvorming duidelijk. Hoe iemand anders mij categoriseert kan net zoveel invloed hebben als hoe ik mezelf identificeer.

Religieuze en culturele identificatiegroepen als sociale identiteiten

In navolging van de Amerikaanse antropoloog Geertz omschrijft Tennekes religie als ‘een samenhangend geheel van ideeën en voorstellingen omtrent een algemene zijnsorde met de daaruit voortvloeiende praktijken’ (1991:3). De ideeën en voorstellingen verwijzen naar het culturele karakter van religie en de algemene zijnsorde naar het specifieke karakter. Religie kan in deze context antwoord geven op de vraag *hoe* het leven in te richten. Geertz plaatst religie op deze manier in een breder cultureel geheel, religie wordt begrepen als een culturele uiting. Onder cultuur verstaat Tennekes: ‘het geheel van betekennissen dat de mens oriënteert op de werkelijkheid waarin hij leeft, hem inzicht geeft in de dingen waar het in het leven om gaat en hem duidelijk maakt welke normen en waarden zijn leven richting dienen te geven’ (1991:2). De Israëliische filosoof Avishai Margalit definieert een identificatiegroep als ‘een cultuur die diverse belangrijke aspecten van het leven omvat. De cultuur bepaalt de levensstijl van de leden van de groep, hun handelswijze, aspiraties en verhoudingen’ (Margalit, 2001:127). Cultuur omvat dus vele aspecten van het leven en heeft invloed op *hoe* het leven wordt ingericht en beleefd. Religie is hier een (vaak belangrijk) onderdeel van en verschaft antwoorden op specifieke vragen over het leven. Het feit dat religie in deze visie als een onderdeel van een cultuur wordt gezien, sluit aan bij het uitgangspunt van dit onderzoek dat zowel religie als cultuur geen statische entiteiten zijn. Zij zijn in beweging en worden voortdurend veranderd, en gereproduceerd.

Deze constructivistische visie op cultuur vindt haar pendant in uitgesproken culturalistische visies op identiteit (Tempelman, 1999). Culturele identificatiegroepen vormen volgens culturalisten lotsgemeenschappen, omdat collectieve bindingen biologisch en dus vooraf

gedetermineerd zijn via erfelijkheid en bloedverwantschap en daarmee samenhangend historisch bepaald door een gedeelde culturele geschiedenis, oorsprong en afstamming. Individualisme en persoonlijke betekenisgeving hebben daarin niet of nauwelijks een plaats, maar zijn ondergeschikt aan objectief bepaalde biologische, culturele en historische eenheden. Zij vormen dwingende essenties die nog maar weinig ruimte open laten voor interpretatie, betekenisgeving, discussie en constructie (Pels, 2005, Verkuyten, 1999). Het onveranderlijke, onvermijdelijke en vaststaande karakter van culturele en etnische gemeenschappen impliceert dat zij altijd een continuïteit zullen vormen met het verleden. Cultuur en identiteit worden in deze visie voorgesteld als een ding. Dit ding wordt gezien als een soort homogene traditie die onafhankelijk is van omstandigheden. De culturele kenmerken worden van buitenaf bekeken (*outsider vision*) alsof ze onafhankelijk bestaan van de activiteiten van mensen. Dit essentialisme wordt nog versterkt door de ‘inhoud’ van cultuur gelijk te stellen aan een bepaalde gemeenschap. Er is dan sprake van een reductionistische benadering van culturele kwesties (Tempelman, 1999).

Zolang men daarin gelooft en de definitie aan anderen overlaat, wordt inderdaad een cultureel bewustzijn in stand gehouden (Pels, 2005). Constructivisten zoals Seyla Benhabib bekritisieren een dergelijke holistische cultuuropvatting (2002). Volgens haar zijn culturen geen sterk gescheiden en extern te identificeren entiteiten met duidelijke grenzen, als waren het stukjes van een mozaïek. Integendeel, culturen zijn in dit sociaalconstructivistisch perspectief menselijke creaties en de grenzen tussen ‘wij’ en ‘zij’ zijn de inzet van permanente strijd en onderhandeling (2002:8). Culturele waarden en normen zijn meerduidig en voortdurend aan verandering onderhevig. Haar meerstemmige cultuurbegrip heeft zijn parallel in een identiteitsopvatting dat narratief en dialogisch van aard is. Identiteiten worden niet vormgegeven door een ondubbelzinnig cultureel verhaal, maar in het intra- en interculturele gesprek tussen een verscheidenheid aan verhalen, of ‘complexe culturele dialogen’. De essentie van een collectieve culturele identiteit ligt dan niet in het inhoudelijk culturele verschil, zoals culturalisten geloven, maar in het proces van ‘dichotomisering’: sociale grenzen door culturele elementen in te zetten (Tempelman, 1999). Aandacht verschuift van cultuur als identiteit naar de processen van identificatie, kortom van cultuur naar politiek. We kunnen daarom beter spreken van een wilsgemeenschap, die berust op principiële zelfidentificatie van mensen, hetgeen Anderson ‘de verbeelde gemeenschap’ heeft genoemd (in Pels, 2005).

Benhabib maakt onderscheidt tussen de ‘social observer’ en de ‘social agent’. De eerste is degene, bij voorbeeld een onderzoeker of politicus, die een *verbeelde* eenheid en samenhang toeschrijft aan de cultuur. Maar culturele identiteiten zijn veranderlijk, complex, heterogeen en et open grenzen (Benhabib, 2002).

Tot slot wil ik hier een dimensie toevoegen aan de religieuze identiteit die in het voorgaande constructivistische perspectief onderbelicht blijft. Amy Gutmann (2003) betoogt dat de religieuze identiteit geen geprivilegieerde plek zou moeten innemen ten opzichte van democratische rechten en plichten. In dit opzicht is religieuze identiteit één van verschillende deelidentiteit, verenigd in het individu. Dit betekent echter niet dat een religieuze identiteit altijd hetzelfde is als willekeurig welke persoonlijke of sociale identiteit. Een belangrijk verschil met sommige andere (culturele) identiteiten is volgens Gutmann namelijk de ‘ethische dimensie’ aan religie (2003:171). Religie kan onderdeel zijn van het geweten en de ‘morele identiteit’ van een individu en zo zeer belangrijk zijn voor de identiteitsbeleving van een individu of groep.

Categoriseren

In de voorgaande paragrafen over identiteit is veelvuldig het begrip categoriseren gevallen. De rest van dit hoofdstuk staat in het teken van een verdere conceptualisatie van categoriseren in de beleidspraktijk. Allereerst zal ik aantonen hoe identiteit en categoriseren met elkaar in verband staan en elkaar bovendien veronderstellen. Daarna komen vragen aan bod als wie categoriseren en natuurlijk waarom er wordt gecategoriseerd. Het doel van categoriseren impliceert echter de mogelijkheid van zowel succesvolle als problematische classificaties. Dit vormt meteen de brug naar de volgende paragraaf waarin ik aandacht besteed aan problemen met het categoriseren van identiteit. De begrippen categoriseren en classificeren zullen synoniem gebruikt worden.

Categoriseren en identiteit

Iedereen classificeert, dat staat vast. Het maken van onderscheid tussen en daarmee indelen van mensen is een alledaagse aangelegenheid en zelfs cognitieve noodzaak. Het gaat daarbij niet alleen om het onderscheid tussen wij en zij, maar ook het verder indelen van de omgeving in groepen of categorieën. We delen onze omgeving in door in relatie tot onze medemens bijvoorbeeld over vrienden en kennissen, slimmerds en dommeriken of volwassenen en kinderen te spreken. Dit gebeurt niet alleen in het alledaagse leven maar is ook een voorwaarde voor het goed functioneren van onze samenleving (Verkuyten, 1999:25; De Beus, 1986:7; Yanow, 2003:9). Dit is meteen de eerste belangrijke opmerking in dit verband. Niet alleen burgers categoriseren, ook de overheid categoriseert. In het bijzonder dit type categorisering wordt wel gezien als een *beleidsactiviteit*, ofwel een instrument van beleid. Er wordt dan verwezen naar de handeling van het indelen. Tevens kan naar categoriseren worden verwezen als een maatschappelijk *verschijnsel*, als

'het product van een samenleving die haar verscheidenheid weerspiegelt ziet in een even gedifferentieerde beleidspraktijk' (De Beus, 1986). Verschillende auteurs wijzen erop hoe formeel categoriseren zodanig is toegenomen dat het een wezenskenmerk van onze moderne maatschappij genoemd kan worden (De Beus, 1986; van Doorn, 1986). Er wordt daarom wel gesproken over 'de formeel geconstrueerde samenleving' (De Beus, 1986).

Richten we ons nu op de verhouding tussen categoriseren en identiteit. De eerste relevante opmerking is dat identiteit een differentiërend begrip is. Het gaat namelijk om het maken van onderscheid tussen en samenvoegen van mensen of dingen. In het kader van dit onderzoek concentreren we ons uiteraard op de categorisering van mensen. De sociale omgeving wordt door mensen ingedeeld en die indeling wordt gebruikt om iets over mensen te zeggen. Weten wie we zijn en wie anderen zijn is een voorwaarde voor sociale interactie (Vermeulen 1999; Jenkins 2000).

Zoals we gezien hebben is sociale identiteit een relationeel begrip, dit betekent in de eerste plaats een verhouding tot de dingen en de mensen rond ons. Iemand bestaat altijd *ten opzichte van* anderen, dit werd in het voorgaande benadrukt. Het onderscheiden en samenvoegen van mensen gaat logischerwijs gepaard met de vorming van sociale indelingen of categorieën. Deze indelingen kunnen geconstrueerd zijn of bijvoorbeeld gebaseerd zijn op zichtbare verschillen, zoals geslacht of huidskleur. In het geval van sociale identiteiten zijn het precies deze sociale indelingen, ofwel categorieën, waar het om draait. Het hebben van een (sociale) identiteit veronderstelt daarom categoriseren, door de omgeving en door het individu zelf. Andersom geldt hetzelfde, categoriseren veronderstelt het bestaan van verschillende identiteiten. Er zijn nu eenmaal verschillen tussen personen en groepen. We beschouwen niet iedereen als onze vrienden, we onderscheiden oude en jonge mensen en mensen met of zonder handicap. Is er sprake van categoriseren dan worden mensen op basis van een dergelijk categoriaal kenmerk onderscheiden van mensen die dit kenmerk niet bezitten, en samengevoegd met mensen die dat kenmerk wel bezitten (Verkuyten, 1999:23; Yanow, 2003).

De vraag die zich nu laat stellen is wie er betrokken zijn bij wat wel het grote 'classificatiespel' wordt genoemd en welk doel wordt nagestreefd (De Beus, 1986). Alvorens categoriseren vanuit beleidsmatige invalshoek te behandelen, richten we ons eerst op de menselijke behoefte aan het indelen van de omgeving, ergo categoriseren. Sociale indelingen bepalen volgens Verkuyten (1999) denken, voelen en doen op drie manieren. Ten eerste vervullen ze de behoefte aan organisatie en ordening. Ze geven houvast doordat mensen weten wat van hen verwacht wordt en wat van anderen te verwachten valt. De aan een groep toegeschreven kenmerken worden gebruikt om hun gedrag te verklaren en te voorspellen. Zij vormen als het

ware een plattegrond van onze samenleving (De Beus, 1986:7). Categorisering en voorspelling hangen nauw met elkaar samen. Ten tweede is daar de behoefte aan sociale waardering en erkenning. Mensen willen graag gewaardeerd worden om wie zij *zijn* en wat zij doen. Sociale identiteiten vormen een centraal aspect van hoe men zichzelf ziet. Een aanval op of belediging van de groep trekken groepsleden zich vaak persoonlijk aan. Ook wordt een opvallende prestatie van groepsleden gezien als een verdienste van de gehele groep. Deze toeschrijving gebeurt van binnenuit en van buitenaf. Juist door deel uit te maken van een groep die door een gedeelde geschiedenis en oorsprong één is, ligt door lidmaatschap van die groep erkenning om wie je bent al vast vanuit de groep. Ten slotte vervullen sociale identiteiten een deel van de menselijke bindingsbehoefte. Mensen willen bindingen aangaan met de sociale omgeving, de behoefte zich thuis te voelen in een bepaalde omgeving is een zeer menselijke (Verkuyten 1999)

Beleidsclassificatie

De overheid categoriseert ook, dit wordt aangeduid met de term beleidsclassificatie. De Beus heeft beleidsclassificatie gedefinieerd als '(...) het indelen van de bevolking volgens expliciete maatstaven door een overheid die is gericht op realisering van ordening – en verdelingsdoelstellingen en die ondersteund wordt door een uitvoeringsapparaat, dat ernaar tendert een indeling niet alleen te handhaven maar ook expansie en intensivering ervan te bevorderen' (De Beus 1986:10). Categoriseren is dus een middel om classificaties in beleid aan te brengen met het oog op twee doelstellingen. Ten eerste is er het doel van een voor de samenleving geldige ordening ofwel stabilisering van verhoudingen. De complexe werkelijkheid wordt door categorisering 'beheersbaar' gemaakt, er is sprake van differentiërende ordening met als doel inzicht en doelmatige beleidsinterventie (Bovens, 2001; De Beus, 1986; Van Doorn, 1986). De classificatie dient om complexe systemen van scholing, productie en dergelijke mogelijk te maken (Van Gunsteren, 1986:182). Het tweede doel is een toedeling van waarden. Teneinde uiteindelijk werkelijke gelijkheid te realiseren worden burgers nu gecategoriseerd en ongelijk behandeld (De Beus, 1986; Van Gunsteren, 1986).

Los van deze meer instrumentele functie van categoriseren gericht op doelmatige beleidsinterventie, behandelt Yanow (2003) de expressieve functie van categoriseren. Vanuit een interpretatieve benadering kan het nieuw realisme discours begrepen worden als een 'expressieve tekst' waarin de constructie van de eigen (Nederlandse) identiteit centraal staat (Yanow, 2003:7). De beleidsdiscussie over de integratie van moslims is een vorm van een collectief verhaal, waarin nieuw-realistten een 'meaning sharing community' vormen. Identiteiten worden met de

constructie van categorieën geproduceerd en gereproduceerd (2003:7,8). Categorisering moet worden beschouwd als een complex en collectief identiteitsverhaal gericht op het communiceren van betekenissen. Het is vooral in ‘public discourses’ waar ‘identity narratives’ zich afspelen, bijvoorbeeld het publieke debat over ‘de islam’.

Categoriseren, discours en macht

Bij categoriseren gaat het altijd over machtsverhoudingen, dit komt tot uiting in de vraag wie het voor het zeggen hebben bij de constructie en het in stand houden van sociale categorieën. Categoriseren is daarom een inherent politieke handeling, er is voortdurend sprake van normering (De Beus, 1986; Eijsbouts, 1986; Yanow, 2003). Daarbij komen categorieën tot stand in relatie tot het verleden, ze zijn een uiting van politieke betekenisgeving op een bepaald moment (Yanow, 2003). Ergo, categorieën in het politieke discours zijn niet neutraal maar representeren politieke belangen.

Volgens Jenkins is in de literatuur externe categorisering te lang buiten beschouwing gelaten voor de verklaring van processen van identiteitsvorming (1994:210). Identiteit wordt geproduceerd en gereproduceerd door de voortdurende interactie van ‘embodied individuals’ in wat Jenkins geïnstitutionaliseerde contexten noemt (2000:14), of wat Cornell en Hartmann metaforisch aanduiden als construction sites (in Jenkins, 2000:14). ‘Identiteiten worden geconstrueerd met bestaande categorieën en in een voortdurende onderhandeling met maatschappelijke anderen en instellingen. Het gaat altijd om krachtmetingen tussen individuen en instellingen in alle samenlevingen’ (Said, 2005:412). Als belangrijkste construction site geldt in dit onderzoek het politieke debat of de beleidsdiscussie over integratie waarin zich een ‘public identity narrative’ over de Nederlandse identiteit in relatie tot de islam en moslims afspeelt. Cruciaal is het inzicht dat externe categorisering in belangrijke mate grenzen stelt aan de mogelijkheid en flexibiliteit van zelfdefinitie. Zo is er meestal sprake van voorgestructureerde categorieën, die gedefinieerd worden door de dominante partijen in het discours (Yanow, 2003). De ‘krachtmetingen’ gaan dus niet tussen gelijkwaardige partijen, ergo het belang van macht. Macht kan zich weerspiegelen in taal, en taal kan macht constitueren en bestendigen. Categorieën in het beleid worden geproduceerd en gereproduceerd waarbij de taal dienstdoet als instrument (Yanow, 2003).

Het belang van taal laat zich ook gelden bij het definiëren van identiteiten. Het plaatsen van mensen gebeurt aan de hand van een vertoog waarin sociale categorieën worden afgebakend, gedefinieerd en (on)aanvaardbaar gemaakt. Mensen worden onderworpen aan zulke verhalen en

voorstellingen die hen in een bepaalde categorie plaatsen (Verkuyten, 1999). In deze ‘teksten van identiteit’ worden categorieën op vanzelfsprekende wijze gedefinieerd (Yanow, 2003). Vanzelfsprekend in de betekenis die John Grin eraan geeft wanneer hij vaststelt hoe structuur werkt: ‘niet als ‘noodzakelijkheid’, maar als ‘vanzelfsprekendheid’ (2004:24). Het nieuw realisme discours is een structuur in die betekenis waarin machtsverschillen worden geïmpliceerd en bestendigd. Een bepaalde tekst kent bijvoorbeeld impliciet zeggenschap en handelingsbekwaamheid toe aan sommige actoren en niet aan anderen. Daarom stelt Jenkins dat de moderne conditie meer nog door de praktijk van externe categorisering (en negatieve gevolgen) wordt gekarakteriseerd dan door het reflexieve karakter van het individu en de mogelijkheid door zelfdefinitie categorieën ter discussie te stellen (Jenkins, 2000:23).

Grin wijst op de praktische waarde van het ‘spiegelbeeld’ van de constatering dat structuur bovenal een werkwoord is, namelijk ‘dat de invloed van structuur op ons handelen dus kan veranderen door die betekenis ter discussie te stellen’ (2004:24).

Problemen met categoriseren

Met categorisering in een pluriforme en gefragmenteerde samenleving lijkt op het eerste gezicht weinig aan de hand, temeer omdat een bepaalde behoefte aan categoriseren onvermijdelijk is (Bovens, 2001; De Beus, 1986). Het indelen van onze omgeving is immers een cognitieve noodzaak. Categoriseren in beleid is echter per definitie niet zonder problemen, omdat de werkelijkheid continu veranderd en categorieën per definitie nooit volmaakt zijn. Hierna behandel ik een aantal belangrijke kenmerken van categoriseren en de problemen die het veroorzaakt met betrekking tot identiteitsvorming.

1. In de eerste plaats gaat het bij categoriseren altijd om het benadrukken van verschillen tussen categorieën en overeenkomsten binnen categorieën (Yanow, 2000:49; 2003:9). Schuyt beschouwt categoriseren als het distilleren van een boodschap of situatie, tot haar alles-of-niets elementen overblijven, waarbij ‘winst’ wordt geboekt aan ‘informatie en systematiek’, maar verlies aan ‘betekenis, zin en context’. Deze kritiek is fundamenteel. Ze beschouwt classificatie op zichzelf in elk geval als verliespost aan zin, betekenis en context. Deze waarden schuilen volgens Schuyt in het tegendeel van digitale, in ‘analoge’ boodschappen of situaties. ‘Analoge situaties in het sociale leven worden gekenmerkt door vaagheid, gevoeligheid, continuïteit, concreetheid en veelomvattendheid’ (De Beus, 1986:54). Een verliespost aan zin herkennen we in het Nederlandse integratiedebat bij de dichotomie tussen allochtonen en autochtonen. Turken en Marokkanen worden tot de categorie allochtonen gerekend terwijl bepaalde Turken meer gemeen hebben met autochtone Nederlanders dan met veel Marokkanen (Verkuyten, 1999). Het verschil

ten opzichte van een andere categorie is altijd een kwestie van gezichtspunt, hetgeen een machtsaspect impliceert.

2. Het zelfbeeld, of de eigen identiteit, is het product van sociale processen van identiteitsvorming (Verkuyten, 1999; Jenkins, 1994), voor de constructie van de eigen identiteit is de sociale constructie van 'de ander' vereist. De constructie van een identiteit houdt 'altijd het vastleggen van tegenstellingen met 'anderen' in' (Said, 2005:412). De stelling van Said dat het oriëntalistische beeld van 'de islam' steeds vorm krijgt als het grote complementaire tegendeel van het westen (Said, 2005:90) impliceert dat als ons zelfbeeld verandert, ook onze voorstelling van 'de islam' zal veranderen. Wanneer overeenkomsten met 'de andere' ondergeschikt worden gemaakt aan de verschillen kan dit gemakkelijk leiden tot uitsluiting van de ander.

3. Categorieën benadrukken bepaalde elementen ten koste van andere elementen, die naar de achtergrond worden gedrongen, met als gevolg een 'limited discourse on identity' (Yanow, 2003). In relatie tot identiteit betekent dit bij voorbeeld het benadrukken van één deelidentiteit, ten koste van andere deelidentiteiten (Verkuyten, 1999). Hoewel mensen altijd meerdere deelidentiteiten bezitten is er in sommige gevallen sprake van 'overcommunication' van één bepaalde deelidentiteit. We spreken in dit geval van een 'prototype' of 'stigma-identiteit' (Verkuyten, 1999:30). De indeling moslims – niet-moslims benadrukt de islamitische (deel)identiteit van mensen ten koste van allerlei andere eigenschappen. Het gevaar bestaat dat de islamitische deelidentiteit centraal komt te staan en als 'cultureel draaiboek' wordt voorgesteld, waarmee situationeel bepaald handelen van moslims kan worden verklaard (Zemni, 2002). Als de *culturele component* van die deelidentiteit negatieve betekenis krijgt is sprake van negatieve stereotypering: een categorisering die buitensporig veel aandacht besteed aan een *negatieve* eigenschap van een groep (Margalit, 1996:151). Margalit stelt dat stereotypering situationeel bepaalde negatieve eigenschappen reduceert tot cultureel gedetermineerde eigenschappen. Hier wil ik aan toevoegen dat het negatieve karakter van de eigenschap cultureel en extern *geconstrueerd* kan zijn (Jenkins, 1994).

4. Als een manier van externe categorisering niet overeenkomt of in strijd is met de reflectieve betekenisgeving van betrokken actoren kunnen spanningen ontstaan (Yanow, 2003:92). In het bijzonder minder machtige groepen in de samenleving kunnen hiervan de problemen ondervinden. Enerzijds is het probleem dat gestelde doelen niet bereikt worden wanneer bepaalde categorieën niet samenvallen met sociale indelingen. Verschillen laten zich niet zo gemakkelijk wegdefinieren. Anderzijds komt zoals opgemerkt de individualiteit van betrokkenen in het geding.

In relatie tot de realistische manier van spreken over ‘de islam’ en moslims ben ik geïnteresseerd in de volgende problemen:

Een belangrijk doel van categoriseren in beleid is *inzicht* in de werkelijkheid teneinde *doelmatige* beleidsinterventie mogelijk te maken (Van Doorn, 1986). Wanneer moslims worden gecategoriseerd volgens essentialistische en stereotype *voorstellingen* van de islam, zonder oog voor de complexe context, wordt dit doel bedreigd. Als teneinde het benadrukken van verschillen met de islamitische wereld geen oog bestaat voor de werkelijkheid van een zo pluriforme wereld, leidt dit gemakkelijk tot simplistische kennis die niet tot een werkelijk *verstehen* zal leiden (Said, 2005). Ook de doelmatigheid komt onder druk te staan. De vraag luidt namelijk of betreffende categorieën en bijbehorende gedragsverwachtingen wel bijdragen aan het gestelde doel. Van Doorn wijst erop hoe categorieën zich niet gemakkelijk laten ‘wegdefiniëren’, hetgeen impliceert dat de werkelijkheid vaak niet kan worden gereduceerd tot welomlijnde categorieën of identiteiten.

Een ander punt van kritiek op genoemde mechanismen is het gevaar voor de menselijke autonomie. We hebben gezien dat het dominante discours weliswaar ter discussie kan worden gesteld door reflexieve betekenisgeving, de macht van groepen om bestaande indelingen ter discussie te stellen kan evenwel zeer beperkt zijn. Daar dominante groeperingen discursieve macht uitoefenen om categorieën te creëren en te reproduceren komt de reflectieve zelfdefinitie, en dus de *individualiteit* en *autonomie* van andere groepen en individuen in het geding. Ondersteboven

Hoofdstuk 3: Moslims en islam in het Nederlandse integratiedebat

Inleiding

In dit hoofdstuk zal ik het nieuw realisme discours over de islam en moslims reconstrueren aan de hand van de belangrijkste argumenten. In navolging van Hajer begrijp ik een discours als ‘min of meer samenhangende ensembles van ideeën, concepten en *categorisering*en die we in bepaalde discussies (...) terugvinden’ (Hajer, 2000:14; mijn cursivering). Centraal in dit onderzoek staat de discussie over de integratie van moslims. Rondom een discours verzamelen zich verschillende discourscoalities, aldus Hajer. Een discourscoalitie is vergelijkbaar met wat Yanow een ‘interpretive community’ heeft genoemd: een groep actoren die dezelfde interpretatie van de werkelijkheid delen (Yanow, 1996:47; 2000:10,11). Vanuit een interpretatief perspectief bestaan er evenveel interpretaties van een bepaald verhaal (of tekst) als er lezers zijn. In de werkelijkheid gaat het echter meestal om groepen (of coalities) met een gedeelde notie van hoe het verhaal geïnterpreteerd moet worden (Fish, 1989). Willekeurig welke tekst kan niet worden begrepen zonder een gedeelde notie over wat bepaalde termen betekenen en hoe ze moeten worden geïnterpreteerd. Het is ons gezichtspunt, of *frame*, dat de uitleg van een tekst (verhaal) voor een belangrijk deel determineert (Rein&Schön, 1994). Dit gezichtspunt komt echter tot stand door sociale interactie, het is sociaal geconstrueerd. Een centrale premisse van dit onderzoek stelt dat nieuw-realist, ondanks hun interne diversiteit (neoconservatieven en verlichtingsliberalen), op twee punten eenzelfde frame delen. Het belang van de Nederlandse identiteit en het beeld van de islam als grootste bedreiging daarvan. Laatstgenoemde heeft mijn bijzondere belangstelling. Dit narratief (van wat is) wordt ondersteund door een aantal argumenten die de sprong van ‘wat is’ naar ‘wat zou moeten zijn’ rechtvaardigen (Fischer, 2003). Dit hoofdstuk wordt opgebouwd volgens de belangrijkste argumenten in het nieuw-realisme discours.

Het hoofdstuk heeft de vorm van een analytische beschrijving. Aan de hand van teksten van auteurs die het nieuw realisme onderschrijven zal ik een aantal onderwerpen behandelen die zich aan mij opdringen. De teksten zijn om verschillende redenen gekozen, ofwel ze waren bepalend voor het discours (bij voorbeeld het Multiculturele Drama), ofwel ze geven de argumenten in het discours goed weer. Elke beschrijving is een vorm van analyse, er wordt immers geselecteerd uit een veelheid van teksten. Ik tracht een selectie te maken die representatief kan worden geacht voor de manier van spreken over moslims in het nieuw realisme discours, door de reconstructie van het centrale narratief en daaraan ten grondslag liggende argumenten. Uiteraard kan (en wil) ik als interpretatief analist niet ontkennen dat ook dit

onderzoek zijn vorm krijgt door de lens van mijn persoonlijke frame (Rein&Schön, 1994). Waar het om gaat is dat dit onderzoek een analyse maakt van de wijze waarop volgens theorieën over identiteit en categoriseren de islamitische identiteit wordt geproblematiseerd, op een manier die problematisch is in termen van effectiviteit en ethiek.

Vertrekpunt van dit hoofdstuk is het spraakmakende essay van publicist Paul Scheffer, het ‘multiculturele drama’, destijds gepubliceerd in het NRC Handelsblad (2000). Hoewel de punten die in dit essay worden aangesneden niet nieuw waren, was de daarop volgende discussie over de multiculturele samenleving van een buitengewone intensiteit.

Scheffer concludeerde dat de multiculturele samenleving geen kans van slagen had, en zelfs uitliep op een drama. Het Nederlandse pacificatiemodel is volgens Scheffer uitgewerkt omdat de culturele verschillen tussen de islam en het westen zo groot zijn dat zij niet vatbaar zijn voor plooiën, schikken en afkopen. De realiteit was er volgens hem een van de vorming van een ‘etnische onderklasse’ temidden van een natie die verkeerde in ‘culturele verwarring’ (Scheffer, 2000). De centrale these in het essay van Scheffer is dat integratie met behoud van de eigen (culturele) identiteit onwenselijk is. Culturele diversiteit leidt tot segregatie en langs elkaar heen leven en dit is ‘dan ook de grootste bedreiging voor de maatschappelijke vrede’. De politieke elite heeft te lang ontkend dat er ‘onder de oppervlakte van het openbare leven een zee van verhalen schuil gaat over de botsing van culturen’ (Scheffer, 2000). In het bijzonder de islam vormt een probleem, omdat bepaalde aspecten van de islam de integratie (van moslims) zou belemmeren. ‘In het openbare leven behoort geen plaats te zijn voor stromingen die de scheiding van kerk en staat of de gelijke rechten van man en vrouw willen opheffen’ (Scheffer, 2000).

In dit hoofdstuk gaat mijn belangstelling uit naar de vraag hoe het centrale narratief oordeelt over moslims en welke argumenten daaraan ten grondslag liggen. De eerste paragraaf behandelt het centrale narratief, namelijk de islam als bedreiging voor de sociale cohesie, de paragrafen die daarop volgen behandelen de belangrijkste argumenten.

Culturele diversiteit als probleem: islam bedreiging voor de vrede.

Frits Bolkestein reageerde instemmend op de waarschuwing van Scheffer. Hij had al in 1991 gewaarschuwd dat onze westerse liberale waarden door ‘de oprukkende islam’ onder druk stonden (Bolkestein, 1991). Destijds luidde hij de noodklok door erop te wijzen dat universele waarden regelmatig worden geschonden door islamitische staten, en mochten wij onze eigen cultuur hoog willen houden, dan moest integratie van minderheden het devies zijn. Vooral niet

westerse (moslim) immigranten vormden in zijn ogen een probleem omdat deze groep van oorsprong uit ‘inferieure’ samenlevingen komt. Zijn zorgen lichtte hij nog eens toe in een reactie op het essay van Scheffer:

‘Elders heb ik uiteengezet dat de islam op deze punten (westerse waarden) een povere staat van dienst heeft. Het moge duidelijk zijn dat de islam zich op het punt van de scheiding van kerk en staat moeilijk verhoudt met het westerse liberale en democratische gedachtegoed en met de Verlichting. Hier eindigt dus de dialoog en dient stelling te worden genomen. De hiervoor genoemde beginselen zijn niet onderhandelbaar. Daar kan niet mee gemarchandeerd worden. Ook niet een klein beetje (...) Deze overwegingen dienen te worden meegenomen in ons denken over het probleem van de integratie van immigranten in de Nederlandse samenleving’ (Bolkestein, 2000).

Hier wordt de islam door Bolkestein afgezet tegen ‘het westerse liberale en democratische gedachtegoed’. Bolkestein constateert dat de vergelijking onder andere op het gebied van de scheiding van kerk en staat in het nadeel van ‘de islam’ uitvalt. De vanzelfsprekende conclusie luidt volgens hem dat er stelling genomen moet worden in naam van onze Nederlandse waarden, die immers niet onderhandelbaar zijn. Om deze waarschuwing kracht bij te zetten drukt hij zich krachtiger uit, er dient niet met onze waarden ‘gemarchandeerd’ te worden! Onze waarden moeten verdedigd en zo nodig opgelegd worden. Het is voor Bolkestein duidelijk dat onze universele (westerse) waarden worden bedreigd door het ‘particularisme’ van de islam (Prins, 2004:27). In het vertoog over integratie zoals het met name sinds het essay van Scheffer wordt gevoerd wordt de culturele eigenheid van ‘minderheden’ steeds vaker gewaardeerd als iets negatiefs. Prins wijst erop hoe gedurende de hoogtijdagen van het minderhedendebat en passant etnische minderheden werden uitgesloten van het debat zoals dat door voornamelijk autochtone mannen gevoerd werd. ‘Wij bepalen wat we van “hen” accepteren’, zo luidde het adagium (2004:33). Voor Bolkestein is het integratievraagstuk primair een probleem van integratie van immigranten in de Nederlandse samenleving. Waar immigranten niet voldoende integreren in de reeds aanwezige Nederlandse samenleving, treden problemen op. Aan integreren wordt de betekenis verleend van een eenzijdig proces waarbij de immigrant (de moslim) zich moet aanpassen. Er wordt bijvoorbeeld niet gesproken over autochtonen die met een nieuwe (diverse) werkelijkheid moeten leren leven.

Bolkestein reageerde zoals gezegd met bovengenoemde stelling instemmend op het essay van Scheffer in de het NRC Handelsblad (2000). Scheffer betoogde al jaren dat ons ‘zwakke identiteitsbesef’ een vorm van tolerantie was die neerkwam op langs elkaar heen leven. Door het gebrek aan een ‘wij gevoel’ verloochenen we onze eigen cultuur en hebben we nieuwkomers niets te bieden. Immigratie is bedreigend zodra men ‘niet meer goed weet wie men is’ (Scheffer in Pels,

2005:138). In zijn essay 'Het multiculturele drama', betoogt hij dat de integratie is mislukt dankzij de lankmoedigheid van multiculturalisten die weigerden in te zien dat er onder de oppervlakte van alledag een 'multicultureel drama' aan het voltrekken was. Te lang heerste er in Nederland een soort cultuurrelativisme en dit was ontaard in 'een cultuur van morele onverschilligheid' (Scheffer, 2000). De politieke elite vertrouwde nog teveel op strategieën van vreedzame coëxistentie op basis van overleg en compromissen. Daarbij werd volgens Scheffer onvoldoende rekening gehouden met verschillen tussen de nieuwe situatie en de tijd van de verzuiling. Hij spreekt van een 'gebrek aan culturele samenhang' en stelt vast dat er 'weinig bronnen voor saamhorigheid' zijn. Het onderdeel van deze 'nieuwe situatie' dat het meest nadrukkelijk in verband wordt gebracht met de reeks problemen die Scheffer noemt, is de aanwezigheid van de islam.

'Ook de rol van de islam is niet zomaar te vergelijken met die van de christelijke godsdiensten in Nederland. 'Een mogelijk bindende factor aan allochtone zijde is gelegen in het blijvend hoge aandeel van de moslims in de minderhedenbevolking,' schrijft het SCP bij wijze van 'geruststelling' in zijn rapport. Het gaat naar schatting om de helft van de minderheden. Dat wil zeggen, straks is zo'n miljoen inwoners van Nederland moslim. Ook al weten we dat velen de islam in een verwaterde vorm zullen belijden, dan nog is dat geen vanzelfsprekend gegeven, net zomin als scholen op islamitische grondslag dat zijn' (Scheffer, 2000).

Het is volgens Scheffer allerm minst geruststellend dat een blijvend hoog aandeel van de allochtonen moslim is. Sterker nog, in de toekomst is *maar liefst één* miljoen inwoners van Nederland moslim. Stone stelt vast dat getallen in beleidsdiscussies vaak de vorm van politieke beweringen hebben over 'where to draw the line' (2002:167). Scheffer merkt ter geruststelling op dat veel moslims de islam in een verwaterde vorm zullen belijden, maar toch is dat volgens hem geen vanzelfsprekend gegeven. De teneur van het essay is dan ook dat moslims die de islam in 'vaste vorm' blijven belijden een bedreiging vormen voor de sociale vrede. De roep om ingrijpen wordt in het discours opvallend vaak vergezeld door een onheilspellende verwijzing naar het cijfer van één miljoen. De 'normatieve sprong' die het getal ondersteunt (Stone, 2002:167) leidt tot de aanname dat teveel 'ware' moslims een bedreiging voor de sociale cohesie zijn.

Op kritiek van bij voorbeeld links, vaak gericht tegen de expliciete verbinding van de aanwezigheid van moslims aan problemen, reageren nieuw-realist en afwijzend. Meestal wordt zulke kritiek op de probleemdefinitie van nieuw-realist en weggewuifd als naïef of politiek correct. Voor sommigen is het kennelijk evident dat de aanwezigheid van moslims een probleem vormt.

‘Wie de vraag opwerpt of de islam debet is aan een vertraagde integratie van etnische minderheden, krijgt te horen dat men moslims niet mag demoniseren of stigmatiseren’ (Cliteur, 2004:42).

De instrumenteel rationele oplossing (Fischer, 1995) volgens nieuw-realisten is eenvoudig. Moslims moeten integreren en daar draait het vertoog om. Centraal in het vertoog staan derhalve de eigenaardigheden van de islam die de integratie van moslims belemmeren. Waar men de integratie van één groep (namelijk de moslims) centraal stelt wordt een normatieve sprong gemaakt van een bepaald probleem naar een bepaalde oplossing (Fischer, 1995). Enkele impliciete veronderstellingen worden gemaakt. Ten eerste moet men veronderstellen dat moslims op dit moment nog geen (echt) onderdeel uitmaken van de samenleving. Ten tweede geeft het frame ook richting aan de voor de hand liggende oplossing: moslims moeten zich eerst aan de samenleving zoals die op dit moment bestaat aanpassen, om te kunnen integreren. Tot slot wordt hier, en het betreft een steeds terugkerend denkbeeld, de islam voorgesteld als een ding ‘met tal van eigenschappen en karakteristieken (...) waardoor het een eigen leven begint te leiden’ (Zemni, 2002). De islam heeft in het nieuw realisme discours inmiddels de status van een cultureel draaiboek gekregen dat de moslims zou programmeren dingen te doen.

‘Niemand kan dat een geruststellende gedachte vinden. Want het is duidelijk dat de razendsnelle demografische verandering enorme aanpassingsproblemen schept. In alle sectoren van de samenleving zijn de problemen legio: in de gezondheidszorg, het onderwijs, de rechtspraak, de volkshuisvesting en de arbeidsmarkt. Een voorbeeld uit vele: over vijftien jaar zal Nederland rond de een miljoen asielzoekers herbergen’ (Scheffer, 2000:7).

Getuige de boodschap van het essay is de demografische verandering die het meest problematisch is, de toegenomen culturele diversiteit. Impliciet worden allerlei problemen, van de gezondheidszorg tot de rechtspraak verbonden aan de aanwezigheid van allochtonen en in het bijzonder moslims.

Ook de uitgesproken atheïst Philipse is ervan overtuigd dat de integratie van ‘grote groepen kansarme allochtonen’ is mislukt (2003):

‘Deze gegevens roepen het schrikbeeld op van een ontwikkeling die kan uitmonden in een verregaande tribalisering van de grote steden in Nederland. Een situatie dreigt te ontstaan waarin cultureel sterk verschillende bevolkingsgroepen weinig contact met elkaar onderhouden en elkaar onvoldoende vertrouwen om in goed burgerschap samen te leven’ (Herman Philipse, 2003:7).

De conclusies van de commissie Blok⁵ worden niet verwonderlijk door de meeste realisten als irrelevant en zelfs naïef gekenschetst. De idee als zou integratie met behoud van eigen identiteit mogelijk zijn wordt verworpen. De moord op één van hen door een extremistische moslim deed nieuw-realisten nog meer overtuigd raken van hun eigen gelijk. De Nijmeegse hoogleraar internationale betrekkingen zei in een reactie op deze moord:

‘Nederland maakt kennis met een werkelijkheid die veelkleuriger is, maar ook rauwer en minder beschaafd. Dat is wennen, niet alleen voor de moslims die zich ondanks hun toenemende getal in de verdrukking voelen zitten. Maar ook voor keurig Nederland, dat conformering eist en tegelijk zijn geliefde ‘leven en laten leven’ op de proef gesteld ziet worden’ (Van Baar, 2004:28).

Nederland *is* keurig en beschaafd en de werkelijkheid is met een toenemend aantal moslims veelkleuriger dan weleer, maar daarmee vooral ook rauwer en minder beschaafd. De aanwezigheid van moslims wordt gekoppeld aan een rauwer en onbeschaafde werkelijkheid. Het keurige Nederland, waar islamitische Nederlanders kennelijk geen deel van uitmaken, is in wezen het slachtoffer omdat zijn geliefde ‘leven en later leven’ *op de proef gesteld wordt*. En niet ‘de moslims’ die zich ten onrechte in de verdrukking voelen zitten, hun *aantal* groeit immers. In het vertoog wordt vaak gesproken over moslims enerzijds en de Nederlandse samenleving anderzijds. Alsof het twee gescheiden werelden betreft. Aan het keurige Nederland wordt de reële vrees voor grote aantallen moslims toegeschreven en de moslims (alsof het niet om Nederland gaat?) moeten vooral niet klagen gezien hun toenemende aantal. Moslims *voelen* zich in de verdrukking zitten, het gaat om een ervaring die niet rationeel te verklaren is, maar voortkomt uit het slachtofferschap dat moslims nu eenmaal eigen is. Nederlanders echter, worden *feitelijk* op de proef gesteld door de aanwezigheid van steeds meer moslims. De symbolische betekenis die aan de numerieke aanwezigheid van moslims wordt gegeven is hier sprekend.

‘Rotterdam kent een van de hoogste percentages moslims in Nederland. Onderzoek laat zien dat er in Rotterdam de laatste jaren grote vooruitgang geboekt is op het gebied van veiligheid. Niet alleen vooruitgang in de aanpak van criminaliteit, maar ook in het gevoel van veiligheid bij de inwoners. Rotterdam bleef rustig tijdens deze crisis (Van Aartsen, 2004:240).

Van Aartsen wil hier blijkbaar aantonen dat de aanwezigheid van moslims ook *zonder problemen* kan uitpakken. Maar door eerst te wijzen op het hoge percentage moslims wat in Rotterdam woont en daarop te volgen met het benoemen van een reeks problemen wordt impliciet de link gelegd tussen moslims en problemen. De deelidentiteit moslim voert de boventoon en hoewel het om een zeer diverse groep mensen gaat worden deze mensen als moslims afgezet tegen de

⁵ De commissie concludeerde dat de integratie deels tot geheel een succes was, maar dat het overheidsbeleid hier niet aan heeft bijgedragen (<http://nl.wikipedia.org/wiki/Commissie-Blok>)

rest van Rotterdam, die bijgevolg als niet-moslims worden gepositioneerd. Door erop te wijzen dat Rotterdam ondanks het percentage moslim inwoners niet perse een onveilige stad is, wordt deze deelidentiteit negatief ingevuld.

Het vertoog van nieuw-realisten gaat gepaard met een dringende oproep voor het erkennen van de noodzaak van urgentie. De problemen die veroorzaakt worden door de islam en moslims moeten nu benoemd en hard aangepakt worden omdat de cijfers klare taal spreken. De bevolkingsgroei in de steden zal voor een groot deel afkomstig zijn van islamitische allochtonen en daarom staat ons als het ware een islamitische Tsunami te wachten (Pels, 2005:25). Het aandeel moslims op het totaal van de bevolking (in de grote steden) groeit bovengemiddeld en daarom is ingrijpen nu noodzakelijk.

‘Vooral onder invloed van politiek links ontwikkelde zich een verstikkend proces van politieke correctheid. Er mocht op straffe van sociale uitstoting, geen kritisch woord gezegd worden over allochtonen. (...) Mede door dit alles werd het aandeel van niet-westerse allochtonen in de criminaliteit zeer hoog. Daarbij viel vooral het onaangepaste gedrag van Marokkaanse en Turkse jongeren op. Die terroriseerden zwembaden, randden Nederlandse meisjes aan, of waren betrokken bij groepsverkrachtingen. Ze plunderden supermarkten en winkelcentra. Ook beledigden of bedreigden zij joodse burgers en tiranniseerden op school hun leerkrachten. Westerse vrouwen waren in hun ogen slechts hoeren, voor wie zij geen respect behoeften te hebben. Hun haat tegen homo’s escaleerde soms tot gewelddaden. Het kernprobleem zit in hun mentaliteit. In het land van herkomst heerst meestal een typisch autoritaire machostructuur. (...) Met deze achtergrond is het begrijpelijk dat vooral de niet-westerse allochtone jongeren in het algemeen geen respect hebben voor Nederlanders met hun softe overlegmaatschappij en hun afkeer van autoritair gedrag’ (...) Er heerst tussen de westerse en de islamitische cultuur een zeer groot verschil. (Smalhout, 2005, p. 229 - 231).

Marokkaanse en Turkse jongeren zijn niet aangepast en maken zich volgens deze redenering daarom schuldig aan verkrachtingen en plunderingen. Tevens bedreigen zij joodse *burgers*. Hun haat tegen homo’s escaleerde ‘slechts’ soms tot gewelddadigheden maar het is kennelijk evident dat diezelfde haat altijd aanwezig is bij Marokkaanse en Turkse jongeren. Volgens Smalhout ligt de kern van het probleem in *hun mentaliteit*. De mentaliteit van deze jongeren wordt vervolgens verklaard vanuit de landen van herkomst. De slot conclusie is dan eenvoudig, er is sprake van een groot verschil tussen de beschaafde westerse cultuur en de islamitische cultuur die tot overlast leidt.

Het eenrichtingsverkeer van het debat kwam ook tot uitdrukking in de zogenaamde islamdebatten, georganiseerd in Rotterdam. De meningen over de inhoud van de debatten waren

verdeeld, maar op de vraag waarom de debatten waren georganiseerd antwoordde Wethouder Pastors dat een gesprek nodig was:

‘over een groot aantal dingen in de islamitische cultuur die niet passen in een westerse samenleving (...) Anders zaten we hier vanavond niet. Het gaat erom dat hier moslims willen wonen en dat daar problemen mee zijn. In de praktijk functioneert het niet.’ (In G.Pama 2004)

De problemen worden eenzijdig bij de islam gelegd, de normatieve opvatting over integratie luidt dat moslims zich aan ons moeten aanpassen. Daarmee gaat er een grote normaliserende en idealiserende werking uit van de eigen groepering. De sociaal gangbare opvattingen over wat en hoe je moet zijn, zijn de vanzelfsprekende en onbesproken criteria waaraan het gedrag van minderheidsgroeperingen wordt afgemeten. Deze normaliserende werking zorgt ervoor dat in discussies de problemen van minderheden centraal staan, terwijl de impliciete en dominante opvattingen over identiteiten buiten beeld blijven (Verkuyten, 1999:32).

‘Sinds de publicatie van het stuk is steeds duidelijker geworden dat de integratie van moslims in de Nederlandse samenleving zal staan of vallen met de richting waarin de islam zich in ons land zal ontwikkelen. Of de multiculturele samenleving een tragedie of alsnog een succes story wordt, is vooral afhankelijk van de één miljoen Nederlandse moslims en hoe de Nederlandse overheid hen tegemoet treedt.’ (Eerdmans, 2006)

Het is dus evident dat nieuw-realisten de culturele diversiteit, die volgens hen het sterkst tot uitdrukking komt in de aanwezigheid van moslims, problematiseren. Nu rijst de vraag met welke argumenten dit vertoog wordt geconstrueerd (Fischer, 2003). Hierna volgen een aantal belangrijke argumenten die in het discours over moslims en de islam dienen om de ‘normatieve sprong’ te maken van ‘wat is’ naar ‘wat zou moeten zijn’ (Rein&Schön in Fischer, 2003:145). Het zijn de argumenten die in het vertoog moeten aantonen waarom de islam een probleem vormt voor de maatschappelijke vrede.

‘Wij staan voor de uitdaging om de islam, die als culturele bron een steeds grotere rol speelt in de westerse wereld en ook in Nederland, te verbinden met de waarde van onze rechtsstaat (...) Er moet daadwerkelijk een connectie ontstaan tussen hun cultuur en identiteit en de Nederlandse rechtsstaat. Ik pleit voor een Europese islam en een Europese Leitkultur. Westerse waarden dienen voorrang te krijgen: individuele mensenrechten, een democratie die op scheiding van kerk en staat is gebaseerd, vrijheid van meningsuiting, gelijkheid van man en vrouw, cultureel pluralisme en seculiere tolerantie’ (Verhagen, 2004:149).

Argument 1: De islam is een bedreiging voor de Nederlandse democratische rechtsorde en onze scheiding van Kerk en Staat

Het nieuw realisme vertoog wordt geconstrueerd rondom een aantal argumenten waaruit de problematische kenmerken van de islam blijken. Deze kenmerken belemmeren moslims in hun integratie, zo luidt de impliciete (vaak ook expliciete) veronderstelling. In de eerste plaats is de islam problematisch vanwege zijn weigering de scheiding van staat en kerk te *accepteren*:

‘Waar het vooral om gaat, is dat de scheiding van staat en kerk niet werkelijk is aanvaard in islamitische kring. Af en toe wordt iets zichtbaar van wat door imams wordt gepreekt en hoort men voorbeelden van haatdragendheid tegenover de samenleving waarvan ze geacht worden deel te zijn’ (Scheffer, 2000).

Volgens Scheffer is in islamitische kring de scheiding van staat en kerk niet werkelijk *aanvaard*. Misschien lijkt het zo aan de oppervlakte, maar af en toe worden we geconfronteerd met de ‘realiteit’ waarvoor Scheffer waarschuwt, waarin imams haatdragende preken houden gericht tegen de Nederlandse samenleving. Uit de voorbeelden die hij aandraagt spreekt volgens Scheffer de noodzaak niet langer weg te kijken van ‘culturele verschillen die niet vatbaar zijn voor plooiën, schikken en afkopen’ en daarmee een bedreiging voor onze identiteit zijn (Scheffer, 2000:9). Gezien de voorbeelden die in het essay de revue passeren staan vooral de verschillen met ‘de islamitische cultuur’ centraal. Verschillen die niet vatbaar zijn voor verandering en onderhandeling maar die essentieel zijn en het gedrag van moslims determineren. Door de terminologie van het discours worden de verhoudingen bestendigd. Moslims moeten de scheiding van staat en kerk *aanvaarden*, met andere woorden zich daar niet langer tegen *verzetten*. Dit afdwingen vereist een einde aan de vrijblijvendheid. De impliciete veronderstelling luidt dat ‘de moslims’ de scheiding van staat en kerk zouden verwerpen, terwijl impliciet aan alle niet-moslims een tegengestelde (positieve) houding wordt toegeschreven.

Plooiën, schikken en afkopen wordt door nieuw-realistenaars als een teken van naïviteit geïnterpreteerd en zelfs als onzekerheid over de eigen Nederlandse identiteit. Nederland moeten leren dat sommige waarden ononderhandelbaar zijn, daarmee valt niet langer te ‘marchanderen’ (Bolkestein, 2000).

‘In het openbare leven behoort geen plaats te zijn voor stromingen die de scheiding van staat en kerk of de gelijke rechten van man en vrouw willen opheffen. Religieuze symbolen als hoofddoekjes horen bij het priveleven en niet bij een openbare functie als de politie’ (Scheffer, 2000).

De open samenleving (die kenmerkend wordt geacht voor de Nederlandse identiteit) moet worden verdedigd tegen culturele diversiteit. Vooral bepaalde (islamitische) stromingen moeten in het openbare leven worden beperkt omdat die 'de scheiding van staat en kerk en de gelijke rechten van man en vrouw willen opheffen'. Dit zijn twee belangrijke argumenten in het verhaal over de islam en moslims. Als voorbeeld noemt Scheffer de hoofddoek, die daarom moet worden teruggedrongen naar het privé leven. In het verzoeken van Scheffer wordt aan de hoofddoek de betekenis gegeven van het zich verzetten tegen de scheiding tussen staat en kerk en van de ondergeschikte positie van de vrouw. De normatieve assumptie luidt dus in de eerste plaats dat een hoofddoek in een openbare functie de neutraliteit van de staat aantast. En verder dat een hoofddoek de emancipatie van vrouwen bemoeilijkt. Ook voor Scheffer symboliseert een hoofddoek onderdrukking.

Steevast wordt de herwaardering van de Nederlandse identiteit genoemd als de oplossing voor de 'talrijke' problemen met de multiculturele samenleving. De terminologie van Scheffer (*accepteren, verdediging*) symboliseert het apocalyptische karakter van de boodschap zoals die door het nieuw realisme wordt verkondigd. De gedeelde veronderstelling luidt dat we ons moeten verdedigen tegen de islamisering van Nederland.

Hetzelfde verzet tegen de eigen culturele positie van etnische minderheden zien we in dezelfde periode bij de directeur van het SCP Paul Schnabel, die net als Bolkestein veel aandacht geeft aan de Nederlandse identiteit die niet onderhandelbaar zou zijn (2000). Schnabel zet zich af tegen het idee dat er in Nederland een nieuwe gemengde cultuur ontstaat. Onze cultuur is een voorbeeldcultuur voor in Nederland aanwezige allochtonen. 'De' Nederlandse cultuur is dominant en moet niet wijken voor vreemde culturen die nu eenmaal inferieur aan de westerse zijn. Maar waar Scheffer zich als pleitbezorger opwierp van een openlijke 'botsing van culturen' in het publieke domein (om de frustraties onder de oppervlakte te kanaliseren) stelt Schnabel een model voor waarin religieuze en culturele uitingen van moslims teruggedrongen dienen te worden naar de privé sfeer (2000:24).

'Wat de autochtone woordvoerders van de multiculturele samenleving graag zien is the best of both worlds. Het is misschien wat al te simplistisch om te zeggen dat dit meestal neerkomt op onze waarden en normen en hun eten en muziek, maar het is zeker niet onjuist om te stellen dat het omgekeerde nooit bedoeld wordt. Niemand wil Turkse opvoedingsmethoden in Nederland introduceren en niemand staat te juichen bij de Marokkaanse visie op de vrouw' (Schnabel, 2000:15).

Ook hier wordt in termen van 'wij' en 'zij' gesproken. Er zijn hier twee posities mogelijk, en daarbij wordt de Nederlandse cultuur lijnrecht tegenover die van 'de turken' of 'de Marokkanen' gepositioneerd. Schnabel introduceert het idee van twee werelden, die bovendien ongelijk zijn.

Terloops construeert hij een ‘Marokkaanse visie’ op de vrouw, gezien de verdere inhoud van zijn betoog synoniem voor de islamitische visie, die natuurlijk ‘niet om te juichen’ maar om te huilen is. Het noemen waard is van alleen hun eten en muziek, verder heeft *hun* wereld *ons* niets te bieden.

‘De islamitische wereld kent (nog) niet echt een traditie van democratie en rechtsstaat. Het is de aloude reflex van vrijblijvendheid en politieke correctheid om dat te ontkennen. Er moet een brug worden geslagen tussen de islamitische identiteit van migranten en de Westerse traditie van democratie en rechtsstaat. Daarbij moeten we beseffen dat het uitbannen van de islam uit het openbare leven, zoals door sommigen bepleit, averechts werkt. Dan wordt die brug namelijk nooit geslagen en ontstaan er radicale bewegingen die zich tegen onze samenleving zullen gaan afzetten’ (Verhagen, 2004).

Als exponenten van de islamitische wereld zijn moslim migranten nog niet in staat om volledig te delen in onze traditie van democratie en rechtsstaat. Het handelen van moslims wordt zo verklaard vanuit hun culturele achtergrond, waarbij terloops de islamitische wereld als een monolithisch blok wordt geconstrueerd. Met ‘radicale bewegingen’ die zich tegen *onze* samenleving verzetten bedoelt Verhagen in het bijzonder de Arabische Europese Liga van Dyab Abou Yahia die in deze periode regelmatig in de publiciteit trad. Opvallend is hoe de islamitische traditie wisselend wordt gecontrasteerd met enerzijds de christelijke traditie en anderzijds de seculier - humanistische traditie die beide onze identiteit moeten voorstellen.

‘Waarom is de islam wel degelijk ook als religie een groot maatschappelijk probleem? Het begin van het antwoord op deze vraag is zoals zo vaak te vinden in de geschiedenis. Het belangrijkste verschil tussen de islamitische religie en de op joods-christelijke religie gestoelde westerse cultuur is de scheiding van kerk en staat en dus van vrijheid. Waar in de christelijke leer het aardse gezag losstaat van het religieuze gezag, is voor de islam de profeet Mohammed ook staatsman en veldheer’ (Wilders, 2005).

Samen met de multiculturele samenleving, wordt door nieuw-realisten het idee van een *multiculturele staat* verworpen. Daarvoor in de plaats wordt door de uitgesproken verlichtingsfundamentalisten onder de nieuw-realisten het Franse *laïcité* geroemd. Een bemiddelende instantie zoals de staat kan slechts neutraal zijn, en moet ‘geen partij kiezen in religieuze zaken’ (Cliteur, 2004). Deze schijnbare objectiviteit van Cliteur wordt echter gelogenstraft door zijn uitspraken elders over het ‘misleidende, obscurantistische en onderdrukkende karakter van religie’ (in Pels, 2005:177). De oorzaak waardoor ‘de neutrale staat’ zo moeilijk te verteren is voor ‘de moslimgemeenschap’ ontleent Cliteur aan Bernard Lewis’ constatering ‘dat gedurende het leven van Mohammed de moslims zowel een politieke als ook

een religieuze gemeenschap werden met de profeet als hoofd. Dat is niet gunstig voor een goed ontwikkeld gevoel voor de scheiding van kerk en staat'. Daarom pleit Cliteur ook meer dan sommige anderen voor secularisatie en een definitief afscheid van de islam als spirituele traditie. Deze religie biedt namelijk 'geen enkele ruimte voor een individuele beleving', zo is de strekking van zijn argument (Pels, 2005:193).

De sharia als bedreiging voor de rechtsstaat

Sinds enige tijd valt op dat in het discours over de scheiding van staat en kerk vaker over de sharia wordt gesproken. Maxime Verhagen, fractieleider van het CDA, spreekt in de Tweede Kamer bij elk debat over terrorisme zijn zorgen uit over de dreigende die uitgaat van de sharia en de islamisering van Nederland. De verwijzing naar de sharia krijgt vaak de betekenis van een uiterste gevaar dat dreigt wanneer we geen ernst maken met de integratie. Het onderwerp komt nooit ter sprake uit interesse of nieuwsgierigheid maar altijd als een bewijs van de mislukte integratie en het extremistische gevaar waar we tegen strijden.

Met de komst van de AEL naar Nederland kreeg de discussie over de sharia een extra impuls. Hoewel de AEL nooit werkelijk invoering van de sharia in Nederland heeft beoogt noemde Abou Yahia het desgevraagd een prachtig systeem.⁶ De vileine reacties op deze suggestie ontsluiert de negatieve betekenis die wordt gegeven aan de sharia.

Het is wellicht interessant op dit punt even aandacht te besteden aan de manier waarop de AEL door verschillende politici en opiniemakers werd onthaald. Uit onderzoek is gebleken dat 'de aard van het nieuws over de AEL niet overeen komt met de visie en filosofie van de AEL zoals zij die zelf omschrijven op hun website' (LBR, 2003). Voor een deel wordt deze partij in elk geval geproblematiseerd omdat ze de sharia zouden willen invoeren. De voorman van de partij kreeg bovendien een aantal niet mis te verstane kwalificaties toebedeeld. Zo werd hij als vermeend antisemiet, vanwege zijn voor Nederlandse begrippen felle kritiek op de staat Israël, zowel de 'islamitische Haider' als de 'islamitische De Winter' genoemd. Door nieuw-realist Leon De Winter en Afshin Ellian werd Abou Jahjah een retorische leugenaar genoemd die in 'de ideologische voetsporen van Saddam Hoessein' zou treden (in Benzakour, 2004:116,117). Het was voor sommige Nederlandse politici zelfs overduidelijk dat een partij die zich op islamitische waarden baseerde een bedreiging vormde voor de democratie, weer met een verwijzing naar het invoeren van de sharia.

⁶ Waaraan hij toevoegde dat alleen bij volledige invoering een evenwicht bestaat tussen ongelijke rechten en ongelijke plichten.

‘De droom van de Arabisch-Europese Liga (AEL) om op democratische wijze de sharia in te voeren, moet een droom blijven. Dat de AEL in België inmiddels - althans voorlopig - over haar hoogtepunt heen lijkt, wil niet zeggen dat het radicalisme van deze beweging ook verdwenen is’ (Wilders en Hirsi Ali, 2003).

Uit conservatieve hoek klinkt dezelfde voorstelling van hordes moslims die via een coup de sharia zouden willen invoeren. Over moslims wordt gezegd:

‘(...) dat zij zich in de kern zullen moeten aanpassen aan ons en niet andersom. Dus geen sjaria in Nederland, geen achterstelling van vrouwen en meisjes, geen eerwraak en bloedvetes, geen invoering van islamitische feestdagen, en geen moskeeën en islamitische scholen waar haat en geweld tegen het Westen worden gepredikt’ (Spruyt&Visser, 2004)

Hier wordt de sharia in één adem genoemd met de achterstelling van vrouwen en meisjes, eerwraak en bloedvetes. De betekenis die aan de sharia wordt gegeven is welhaast moorddadig en roept zo bij de lezer beelden op van de bekende stereotypen: het afhakken van ledematen en stening. Maar in het conservatief manifest worden ook islamitische feestdagen en scholen consequent verklaard als een gebrek aan aanpassing en zelfs als uitingen gericht *tegen het Westen*. De reden dat *zij* zich moeten aanpassen aan ons is duidelijk, hun gewelddadige en achterlijke praktijken bedreigen onze beschaving.

‘Het is geen angstvisioen, maar de realiteit (...) De AIVD voorspelt dat in de grote steden volledig geislamiseerde wijken zullen ontstaan. Enclaves waar de sharia heerst. (...) Ik zeg niet: Amsterdam-West of Lombok in Utrecht is nu al een sharia-enclave. Maar ik zeg wel: dit is de tendens, het is reëel, het is geen angstdroom’ (Verhagen, 2005).

‘Ja, het gevaar van de sharia-rechtspraak in de westerse samenleving bestaat dus echt. Het is een doelbewuste strategie van een deel van de moslims om die op termijn in te voeren (...) In elk geval zeggen duizenden moslims dat ze expliciet de sharia nastreven. Een grote meerderheid voelt zich hier wel thuis, maar we moeten voorkomen dat zij zich - door sociale controle - gedwongen voelen om zich straks aan zo'n tribunaal te onderwerpen’ (Verhagen, 2005).

Meestal, zo ook hier, gaat het bij nieuw-realisten over *de realiteit*. Onderdeel van die realiteit is volgens Verhagen het gevaar dat er straks in de grote steden islamitische ‘enclaves’ zullen ontstaan waar de sharia *heerst*. De normatieve aanname, een kwestie van sociale keuze (Fischer, 1995), is dat de sharia iets vreselijks is, een reden zelfs voor angstvisioenen en angstdromen. Het wordt gepositioneerd als tegenbeeld van onze democratische rechtsstaat. Verhagen doet hier een dringende waarschuwing voor de dreiging van de islamisering van Nederlandse steden, die urgentie is kenmerkend voor de eerste periode na de moord op van Gogh. Dat de overheid het gevaar al die tijd zou hebben onderschat is een populaire notie in het vertoog van nieuw-realisten.

De sharia wordt volgens een doelbewuste strategie door een deel van de moslims langzaam maar zeker ingevoerd. De moslims die daarvoor verantwoordelijk zijn, voelen zich niet thuis in Nederland, zo luidt de veronderstelling. Wij moeten ervoor waken dat zij straks ook andere moslims (die geen belangstelling tonen voor de sharia en zich daarom wel thuis voelen) gaan onderwerpen. Hier dient het nastreven van de sharia als het ultieme bewijs van een gebrekkige integratie en loyaliteit. De vraag of deze veronderstelling wel juist is komt niet aan bod. De sharia functioneert in die constructie uiteraard als het negatieve tegendeel van onze waarden. Verhagen spreekt stevast in termen als *onderwerpen*, waarmee hij het repressieve karakter van de sharia benadrukt.

‘Deze alternatieve rechtsstaat is in Nederland weliswaar slechts virtueel aanwezig, maar is daarom niet minder bepalend voor de manier waarop moslims in Nederland met elkaar en met anderen omgaan. Dat mag ook blijken uit het onderzoek van het tv-programma Nova na de moord op Theo van Gogh waaruit bleek dat een kwart van de Nederlandse moslims het niet erg zou vinden als hier te lande de sharia zou worden ingevoerd’ (Eerdmans, 2006).

LPF kamerlid Eerdmans kan zich vinden in de analyse van Verhagen. Een kwart van de moslims in Nederland bleek geen bezwaar te hebben tegen het invoeren van de sharia in Nederland dit is volgens nieuw-realisten een teken van gebrekkige integratie en zelfs vijandigheid jegens de Nederlandse samenleving.

‘De achtergestelde positie van moslimvrouwen, de bedreigingen van homoseksuelen en het antisemitisme onder Nederlandse moslims zijn maatschappelijke problemen die rechtstreeks in verband staan met hun opvattingen zoals die voortvloeien uit de sharia’ (Eerdmans, 2006).

‘Hitler maakte in de jaren dertig misbruik van 'de deur van Weimar' om die om te vormen tot 'een triomfboog van zijn intocht' (Carl Schmitt). Hoe kunnen wij voorkomen dat 'de poort van het Binnenhof' wordt gebruikt tot een 'triumfboog' van de politieke theologie van de islam, die zal leiden tot een opheffing van veel van wat ons dierbaar is? (...) Om het scenario van Weimar te voorkomen en de toekomst van de stad te verzekeren, dient de liberale democratie vanuit conservatieve noties te worden versterkt. Om te beginnen met een uitdrukkelijke bepaling in de Grondwet dat misbruik van grondrechten wordt gestraft met het verlies van die rechten (een bepaling die, niet geheel toevallig, al in de Duitse Grondwet staat), en met het nadrukkelijk uitroepen van een Leitkultur waaraan andere culturen zich hebben aan te passen (Spruyt, 2005a).

De neoconservatief Spruyt is hier helder in het voorstellen van een Leitkultur waaraan andere culturen (lees moslims) zich ondergeschikt moeten maken. In bovenstaande citaat rechtvaardigt

hij deze stellingname door te wijzen op het gevaar van de politieke theologie van de islam die erop uit is om alles wat ons dierbaar is op te heffen.

Argument 2: de islam tolereert geen vrijheid van meningsuiting

De waarschuwingen van nieuw-realisten als Scheffer en Bolkestein kregen in die periode spoedig bijval. Bepaalde conflicten in het bijzonder functioneerden als katalysator van het nieuw realisme. De affaire rondom de Rotterdamse imam el Moumni in het jaar 2000, die in zijn preken homoseksualiteit een ziekte had genoemd, luidde een periode in met wat Prins de ‘radicalere versie van het nieuw realisme’ noemt (2004:41). ‘Het was tijd voor een pittig debat over de plaats van de islamitische cultuur in de verlichte westerse samenleving’. De vrijheid van meningsuiting als vorm van tolerantie werd daarbij een centraal onderwerp van discussie. Het werd geframed als een artefact dat alles waar Nederland voor stond presenteerde (Yanow, 1996). De betekenis van tolerantie transformeerde in deze periode van iets dat een dominante groep verleent aan de aanwezige minderheidsgroepering, naar iets dat de dominante groep eist van de minderheidsgroep.

Provocerende en beledigende uitspraken werden in dit discours gerechtvaardigd door een beroep op de vrijheid van meningsuiting als ononderhandelbare ‘westerse’ waarde tegen moslims die werden gepositioneerd als vijanden van onze tolerantie. De vrijheid van meningsuiting moest niet alleen als middel benaderd worden, maar ook als doel expliciet verdedigd worden tegen de ‘intolerantie van de islam’. Cineast en vooraanstaande opiniemaker Theo van Gogh verwoordt in het volgende citaat hoe de vrijheid van meningsuiting het onderscheidende kenmerk werd van ‘onze’ samenleving van die van ‘de moslims’:

Juist de imams moeten zo vrijuit mogelijk kunnen spreken, want hoe kunnen wij ons moreel superieur wanen aan de geitenneukers als we hen het enige onthouden dat onze samenleving wezenlijk onderscheidt van de hunne? Laat onze imams de pygmeeën blijven die ze zijn, maak van hen geen martelaren’ (van Gogh, 2001)

Met ‘hun’ spreekt Van Gogh over de islamitische Nederlanders die vertegenwoordigd worden door imams. Zoals gezegd is het kenmerkend voor de stijl van het nieuw realisme dat er gezegd mag worden waar het op staat. Voor sommigen was dat een vrijbrief om bepaalde grievende uitlatingen te doen aan het adres van islamitische Nederlanders. De vermoorde cineast Theo van Gogh was zonder twijfel de meest provocerende publieke figuur. Maar ook columnisten als Sylvain Ephimenco verdedigden naar aanleiding van de affaire El Moumni de vrijheid van meningsuiting buitengewoon fel. Ook moslims hadden volgens deze auteurs recht hun ‘achterlijke’ ideeën te verwoorden. De islam was volgens Ephimenco weliswaar een ‘ziekte’ die de

geest aantast, hij voegde daar onmiddellijk aan toe dat de vrijheid van meningsuiting ook voor imams geldt (Prins 2004:41). Pas dan is effectieve bestrijding mogelijk.

Er was in die periode sprake van een verhard debat over immigratie, integratie en de islam en een verslechterde verhouding tussen moslims en niet-moslims. Het was tegen de achtergrond van dit decor, dat de terreuraanslagen van 11 september plaatsvonden. De reactie in de samenleving bestond er onder meer uit de multiculturele samenleving verder ter discussie te stellen. In het bijzonder de islam zou ervoor zorgen dat moslims zich onvoldoende aanpassen aan de Nederlandse samenleving. In de crisissfeer na 11 september verscheen de flamboyante Pim Fortuyn op het toneel. Zijn eigenzinnige stijl ging vergezeld van harde uitspraken over de islam die hij als een ‘achterlijke cultuur’ en ‘gevaarlijke godsdienst’ positioneerde die de Nederlandse identiteit bedreigde (Prins, 2004:43; Pels, 2005:25). Dergelijke uitspraken over de islam en over moslims had Fortuyn al eerder gedaan in zijn boek met de weinig aan de verbeelding over latende titel ‘tegen de islamisering van onze cultuur’. Nu wist hij zich als gekozen politiek leider van Leefbaar Nederland verzekerd van de aandacht van een natie die boos en in verwarring was. Het radicaal realisme werd opgepakt door het hyperrealisme van Pim Fortuyn:

‘Overall waar de islam de baas is, is het gewoon verschrikkelijk. Al die dubbelzinnigheid. Het heeft wel iets weg van die oude gereformeerden. Gereformeerden liegen altijd. En hoe komt dat? Omdat ze een normen- en waardenstelsel hebben dat zo hoog ligt dat je dat menselijkerwijs niet kunt handhaven. Dat zie je in die moslimcultuur ook. Kijk dan naar Nederland. In welk land zou een lijsttrekker van een zo grote beweging als de mijne openlijk homoseksueel kunnen zijn? Daar mag je trots op zijn. En dat wil ik graag effe zo houden.’ (Fortuyn, 2002)

De vrijheid van meningsuiting is onbespreekbaar. We moeten niet doorschieten in onze tolerantie als onze fundamentele waarden daarmee op de tocht komen te staan. Nederland moet haar vrijheid van meningsuiting beschermen tegen de intolerante moslimcultuur. Daarom meent Cliteur dat we te ver zijn gegaan in het tolereren van de ‘intoleranten’ (Cliteur, 2002). Dit betekent dat wij tolerant zijn en dat intolerantie de ander (moslims) eigen is.

De moord op Theo Van Gogh werd door nieuw-realisten geïnterpreteerd als een aanslag op onze tolerantie, waarvan de vrijheid van meningsuiting een fundamenteel kenmerk is. De moord op Fortuyn door een extremistische milieu activist kon nog geïnterpreteerd worden als de waanzin van één man, deze moord door een islamitische Nederlander was hét bewijs dat de islam een bedreiging was voor onze samenleving en onze tolerantie.

Het vertoog in de weken na de moord op Van Gogh bestond langs grote lijnen uit drie 'frames', te weten de frames van vrijheid van meningsuiting, de oorlog aan terreur en een mislukte integratie (Hajer & Maussen, 2004). Het zijn onderwerpen die ook voor de moord de gemoederen bezig hielden. In alle frames worden de islam en moslims in meer of mindere mate geproblematiseerd. De eerste dagen en weken na de moord werd de moord zoals gezegd geïnterpreteerd als een aanval op het vrije woord. Zoals wanneer minister Verdonk opmerkt dat

'(...) wij op dit moment te maken hebben (natuurlijk) in Nederland met een moslimgemeenschap die een lager niveau van incasseren heeft dan de gemiddelde Nederlander, ook de gelovige Nederlander' (Verdonk, 2004).

Hieruit moet blijken dat moslims overgevoelig zijn voor kritiek, eigenlijk stellen ze zich aan. Het kan immers niet de bedoeling zijn 'dat wij naar een lager incasservermogen toe moeten met zijn allen' (Verdonk in Hajer en Maussen, 2004). Alsof het niks is worden alle moslims in Nederland hier indirect aangesproken op de daad van één moordenaar. De idee als zouden moslims een lager incasservermogen hebben werd in deze periode breed gedeeld. Opvallend is hoe deze eigenschap wordt verklaard vanuit de islamitische identiteit. Het schijnt in de cultuur van moslims te zitten dat zij een lager incasservermogen hebben dan de gemiddelde Nederlander. Het *gegeven* dat gelovige Nederlanders (die kunnen kennelijk niet ook moslim zijn?) wel over een incasservermogen beschikken moet dit beeld nog versterken.

'Sinds 2 november weten we dat moslims sneller op hun ziel zijn getrapt (dan christenen) en ook narren op hun woorden zullen moeten letten. In een 'heilige oorlog' worden geen grappen geduld. Jonge moslims mogen dan op hun internetsites een voorkeur hebben voor sick jokes die Amsterdams brutaal aandoen, maar dankzij de zieke humor van Allah en zijn volgelingen is Nederland minder leuk en vrijblijvend geworden' (Van Baar, 2005:26)

Waar het hier om gaat is dat de moord op Theo Van Goght door Mohammed B. het bewijs zou vormen voor de stelling dat moslims sneller op hun ziel zijn getrapt dan christenen. In bovenstaande citaten wordt aan de moord betekenis gegeven vanuit het frame van de aanval op de vrijheid van meningsuiting, dat zegt dat de moord een aanval was op de vrijheid van meningsuiting (Hajer & Maussen, 2004). Jonge moslims worden er impliciet van verdacht een heilige oorlog te voeren, eventuele Amsterdamse grappen en grollen mogen vooral niet worden geïnterpreteerd als een teken van integratie. Door in één zin te spreken over jonge (Amsterdamse) moslims, de zieke humor van Allah en zijn volgelingen, en de problematische staat van Nederland worden jonge moslims in wezen tot daders van vermeende Nederlandse problemen gemaakt.

‘Dat moslims de schuld van de moord op van Gogh niet bij de moslimdader leggen, niet bij een van hen maar bij de vermoorde Van Gogh of bij de zeer ernstig bedreigde Hirsi Ali, moet worden begrepen vanuit de moslimcultuur, die niet bekendstaat om haar vermogen tot zelfkritiek zo is bekend dat Marokkaanse verdachten – ook al zijn ze op heterdaad betrapt, in aanwezigheid van talloze getuigen, blijven ontkennen dat ze dader zijn. Wie schuld bekent, onteert zijn gemeenschap. Niet wie een moord heeft gepleegd maakt zijn gemeenschap te schande, maar wie dat toegeeft’ (Rutenfrans, 2005:57).

Hier wordt door Trouw redacteur Chris Rutenfrans aan de ‘moslimcultuur’ de eigenschap van een beperkt vermogen tot zelfkritiek toegeschreven. Dat moslims niet tegen kritiek kunnen wordt aangenomen als een feit, en dit ‘feit’ wordt vervolgens verklaard door de moslimcultuur.

Argument 3: de onderdrukking van de islamitische vrouw

Zijn stelling leidt Scheffer ertoe religieuze praktijken van moslims in bepaalde gevallen te problematiseren. In sommige contexten zou tolerantie zelfs een uiting van Nederlandse onzekerheid zijn. De normatieve veronderstelling luidt dat religieuze en culturele praktijken van moslims een aantasting van onze waarden betekent. We mogen immers niet accepteren dat moslims *onze* scheiding van kerk en staat et cetera op de proef stellen:

‘Het voorstel van de hoofdcommissarissen om de pet naar believen in te ruilen voor een hoofddoekje of tulband laat goed de onzekerheid zien, die de aanwezigheid van meer en meer migranten in Nederland met zich meebrengt. Zo'n buiging naar religieuze voorkeuren is vast goed bedoeld, maar blijkbaar vraagt men zich niet af of deze koestering van eigen identiteit wel samengaat met het streven naar emancipatie’ (Scheffer, 2000).

Nederland *buigt* volgens Scheffer naar religieuze voorkeuren door hoofddoekjes bij de politie toe te staan. Dit is namelijk op twee manieren problematisch, enerzijds blijkt hieruit wat Scheffer aanduidt als een ‘ontspannen natiebeseft’ of zelfs de onzekerheid van Nederland en anderzijds staat de ‘koestering van (de) eigen identiteit’ bij moslims (hier schijnbaar blijkend uit het dragen van een hoofddoek) volgens nieuw-realisten op gespannen voet met het streven naar emancipatie. De veronderstelling luidt dat een hoofddoek symbool staat voor de onderdrukking van islamitische vrouwen. Emancipatie wordt impliciet voorgesteld als een westerse in plaats van een universele waarde.

De positie van de moslimvrouw is een punt dat stevast terugkeert in het vertoog van nieuw-realisten over de islam. Als er één bewijs is dat het probleem met de islam aantoont is het wel de onderdrukte positie van de moslimvrouw. Het gaat namelijk slecht met ‘de’ moslimvrouw.

In het debat over integratie van moslims wordt daarom de achterstelling van de vrouw in de islam vaak als voorbeeld van de gebrekkige integratie genoemd. Toen Hirsi Ali na enkele felle uitspraken over de islam als een achterlijke religie werd ingelijfd door de VVD eiste zij onmiddellijk de portefeuille integratie en emancipatie op⁷. In de praktijk betekende dit voor Hirsi Ali het ter discussie stellen van de islam en de vreselijke positie van moslim vrouwen daarbinnen. Die vermeende positie wordt veroorzaakt door de islam en in het bijzonder door het voorbeeld wat moslimmannen nemen aan de profeet Mohammed:

'Mohammed is, gemeten naar onze westerse maatstaven een perverse man. Een tiran. Als je niet doet wat hij zegt, loopt het verkeerd met je af. Dat doet mij denken aan al die megalomane machthebbers in het Midden-Oosten: Bin Laden, Khomeini, Saddam. Vind je het vreemd dat Saddam Hoessein er is? Mohammed is zijn voorbeeld. Mohammed is een voorbeeld voor alle moslimmannen. Vind je het vreemd dat zoveel moslimmannen gewelddadig zijn?' (Hirsi Ali, 2003)

Ten eerste is de veronderstelling dat veel moslimmannen gewelddadig *zijn*. Deze aanname wordt niet ter discussie gesteld en lijkt breed gedeeld in het nieuw realisme discours. Een volgende aanname luidt dat de bron van de problemen met moslimmannen erin ligt dat zij het voorbeeld volgen van de profeet Mohammed. In feite wordt in het citaat hierboven het merendeel van de moslimmannen gelijkgesteld aan tirannen als de Irakese ex-dictator Saddam Hoessein. Dat Saddam zich pas sinds enkele jaren op de islam 'beroept' (overduidelijk uit politieke overwegingen) doet even niet terzake. Waar het volgens Hirsi Ali om gaat is dat gelovige moslims in hun aard gewelddadig zijn. Dat er hier sprake is van 'tacit knowledge' blijkt vooreerst uit het gegeven dat zoveel politici en sympathisanten van Hirsi Ali telkenmale haar uitspraken verdedigen met een verwijzing naar de zinsnede 'naar onze maatstaven'. Men lijkt de rest van haar uitspraak voor lief te nemen (Mohammed als voorbeeld voor dictator Saddam Hoessein gevolgd door Mohammed als voorbeeld voor *alle moslimmannen*, laat de logica haar werk doen). Het is misschien omdat ik een van die moslimmannen ben waarnaar Hirsi Ali verwijst dat ik haar boodschap wel begrijp: een gelovige moslim(man) is per definitie gewelddadig.

De gewelddadige aard van de moslimman wordt bevestigd door het beeld van de positie van islamitische vrouwen dat zich in het nieuw realisme ontvouwt. Een grote meerderheid van de moslimvrouwen wordt mishandeld en deze mishandeling wordt door *moslimmannen* gerechtvaardigd en ingegeven door de Koran.

⁷ http://www.emancipatie.nl/home/Dossiers/Dossiers_op_alfabet/Dossiers_H/Hirsi_Ali/

‘(...) de feiten liggen er, deze teksten staan in de Koran. Een grote meerderheid van de moslimvrouwen in de wereld wordt geslagen en geknecht’ (Hirsi Ali in Zomergasten 2004).

De objectieve feiten spreken aldus volgens nieuw-realisten voor zich, wie dat niet inziet is naïef of politiek correct. Volgens Hirsi Ali is een van die feiten dat de grote meerderheid van de moslimvrouwen in de wereld wordt mishandeld, en dat de oorzaak daarvan de islam is. Deze oorzaak vindt zij expliciet in vijf (van in totaal 6.226) verzen uit de Koran, het heilige boek van de moslims. In haar pamflet/film *Submission* vormen deze vijf verzen de oorzaak van het geweld van moslimmannen tegen moslimvrouwen. De omstreden film speelt zich af in de duisternis van ‘Islamistan’ waarin vier halfnaakte en gesluierde vrouwen in naam van God worden geslagen en verkracht. De vrouwen zijn natuurlijk niet zonder reden naakt afgebeeld, volgens de makers illustreert dit dat onder de waas van de islamitische sluier een gewoon mens, een vrouw van vlees en bloed schuil gaat (de Leeuw & van Wichelen, 2005:327).

Ook voor Hirsi Ali symboliseert de *bidjab*, ofwel hoofddoek, de ongelijkwaardigheid van de vrouw ten opzichte van de man binnen de islam. Zij strijdt voor de gelijkwaardigheid van man en vrouw en als je daar achter staat kun je volgens haar:

‘(...) moeilijk de hoofddoek toestaan. Want het is het instrument en het symbool van de onderdrukking van de vrouw’ (Hirsi Ali, 2004) .

‘De schrijnendste slachtoffers van het 'multiculturele drama' zijn stellig de talrijke islamitische meisjes die verlangen naar vrouwenemancipatie, maar daarvan door gewelddadige groepsdwang worden afgehouden. De islam bekrachtigt dit primaat van de groep doordat de gelovige moslim zich moet onderwerpen aan Allah in plaats van zelfstandig zijn weg door het leven te zoeken’ (Philipse, 2003:8).

In bovenstaande citaten wordt de hoofddoek geproblematiseerd als een symbool van onderdrukking. Er heten talrijke islamitische meisjes te zijn die onderworpen aan de islam verlangen naar vrouwenemancipatie. De hoofddoek wordt door nieuw-realisten echter niet uitsluitend geïnterpreteerd als symbool van onderdrukking. Wanneer de moslimvrouw er zelf voor kiest, wat door nieuw-realisten in twijfel wordt getrokken, dan moet het wel de betekenis van algeheel verzet tegen de westerse samenleving hebben.

‘Met name de goed opgeleide Turkse en Marokkaanse meiden krijgen er van mij van langs. Ze laten hun zusters gewoon barsten (...) Dat (emancipatie) verwacht ik ook van die moslimmeiden, in plaats van uit een soort protest een hoofddoekje om te doen. Hang het in de wilgen en zorg dat je zusters niet maar één recht hebben: het aanrecht’ (Fortuyn, 2002)

In een uitzending van Nova bleek echter dat de vrouwen die nieuw-realisten zoals Hirsi Ali, zeggen te vertegenwoordigen het toch niet op prijs stellen dat zij de oorzaak van hun (soms zeer ernstige) problemen in de islam zoekt. Hirsi Ali en ‘de vrienden van Ayaan’ hebben wel een verklaring voor de reactie van deze moslima’s, namelijk hun weigering om de *realiteit* onder ogen te zien:

‘Ik weet dat de vrouwen die zich moslim noemen mij nu nog niet zullen snappen, maar op een dag zullen ze die oogkleppen afdoen’ (Hirsi Ali, 2003).

Die vrouwen zijn simpelweg dom, want ze *snappen* Hirsi Ali (nog) niet. In het vertoog over de moslimvrouw keren dergelijke ‘putdowns’ regelmatig terug. Een putdown is een afkeuring met denigrerende ondertoon (Herman, 1997). Moslimvrouwen die niet accepteren dat ze onderdrukt worden door hun moslimmannen en dat de voornaamste oorzaak hun religie is, worden afgedaan als dom en moeten nodig hun oogkleppen afdoen. Met een dergelijke instelling wordt je tegenwoordig de woordvoerder voor integratie en emancipatie van de VVD. Hoewel op het moment van schrijven toch voorzichtig geconcludeerd kan worden dat moslimvrouwen weinig sympathie hebben voor Hirsi Ali schaarden zich de afgelopen jaren een horde uitgesproken verlichtingsliberalen aan haar zijde.

‘De Nederlandse moslima’s hebben de vrijheid om te kiezen tussen zich aanpassen aan de eisen die de gemeenschap aan hen stelt of verstoten worden. Zij zijn met handen en voeten gebonden aan de koran en kunnen er dus niet onderuit (...)’ (Roele, 2005: 195).

Groepsdwang is een populair thema onder nieuw realisten. Het beeld wordt geschetst van een hechte moslimgemeenschap waaruit ontsnappen onmogelijk is. Islamitische vrouwen zouden het conflict slechts op twee manieren kunnen beëindigen. Ofwel men kiest ervoor zich te onderwerpen aan de religieuze gemeenschap, ofwel men werpt samen met de hoofddoek de religie van zich af en forceert een breuk met de gemeenschap. Hirsi Ali is voor hen het goede voorbeeld.

‘Op een dag - misschien leef ik nog - pakken de oostelijke meisjes hun hoofddoeken, chador en boerka om ze als lijkwade te gebruiken voor de gestorven Allah. Wie is die vrolijke ketter die aan Nederlanders heeft geleerd het woord vrijheid te spellen?’ (Afshin Ellian, 2002)

Afshin Ellian neemt het in het artikel waaruit dit citaat afkomstig is, op voor de bedreigde Hirsi Ali. Zij wordt geëerd als de vrolijke ketter die als een ware martelaar zichzelf niet alleen opoffert voor de vrijheid van de onderdrukte moslima, maar ook voor de vrijheid die ‘Nederlanders’ zijn vergeten te koesteren. De oplossing voor de problemen van moslimvrouwen is volgens deze nieuw-realisten het afwerpen van de hoofddoek en het dood verklaren van Allah. Deze exclusieve aanspraak op de aard en oplossing van problemen is kenmerkend voor het nieuw realisme(Prins, 2004).

Deze oplossingsrichting werd nog eens duidelijk bij een uitzending van het programma Rondon 10. De recente jaren wijdt dit discussie programma vele uitzendingen aan de islam en moslims. De uitzending van 18 mei stond in het teken van de commotie rondom Hirsi Ali en wat zij nu de afgelopen jaren betekent had voor de moslimvrouw⁸. Een scène in het bijzonder acht ik illustrerend voor hoe in het huidige nieuw- realisme discours de identiteit van de moslimvrouw centraal staat. Een van de gasten is Chris Rutenfrans, een bekende ‘vriend van Ayaan’ en hoofdredacteur van dagblad Trouw. In de uitzending maakt hij zijn waardering voor haar kenbaar, met name de kunst van Hirsi Ali om de vinger op de ‘goede plek’ te leggen door ‘waarheden als een koe’ aan te roeren. Een van deze waarheden is volgens hem dat de profeet naar westerse maatstaven een ‘perverse tiran’ is.

Waar het hier om gaat is een scène aan het einde van de uitzending. Op het moment dat een gesluierde moslimvrouw desgevraagd vertelt waarom zij zichzelf als moslimvrouw met sluier niet beperkt voelt maar juist vrij, reageert Rutenfrans:

Rutenfrans: ‘De manier waarop u er bijvoorbeeld uit ziet, waarop u zich kleedt, geeft dat dan niet het signaal af van ik wil eigenlijk helemaal niet bij Nederland horen...’

Delira: ‘Nee absoluut niet want uiterlijk...’

Rutenfrans: (interrumpeert) ‘Dat gevoel heb ik wel...’

Dilara: ‘Het gaat meer om de handelingen en de denkwijze...’

Rutenfrans: ‘Dat kan wel zijn maar u zendt op alle mogelijke manieren de signalen uit...’

Dilara: ‘Het is gevoelsmatig wat u zegt. Want klopt het wel, zijn die signalen wel juist’

Rutenfrans: ‘Het is de eerste indruk wat ik zeg en de meeste mensen gaan uit van de eerste indruk...’

Ik heb weinig toe te voegen aan het antwoord van de moslimvrouw: ‘Het is gevoelsmatig wat u zegt...’ Immers, het feit dat Rutenfrans de kleding van de moslimvrouw die verder overigens

⁸ Het was in dit programma dat zij haar gewraakte uitspraken had gedaan en bekendheid verwierf.

goed Nederlands spreekt en niet op haar mondje gevallen is (geëmancipeerd?) *interpreteert* als een afwijzing van de Nederlandse samenleving is niet meer dan precies dat, zijn interpretatie. Het geeft hoogstens aan dat een uiting van de religieuze identiteit van deze moslimvrouw door anderen negatief wordt gewaardeerd. En dat is precies het onderwerp van deze scriptie.

Argument 4: de islam is onverenigbaar met de moderniteit

Tot slot is een van de meest terugkerende voorstellingen in het nieuw realisme vertoog, de vermeende onverenigbaarheid, of tenminste moeizame verhouding, van de islam met ‘de moderniteit’. De reeds behandelde argumenten vormen hiervan stuk voor stuk een uitdrukking. De ongelijkheid van man en vrouw die de islam zou kenmerken gaat immers niet samen met onze universele beschaving, de idee is dat moslims achter lopen. Het specifieke relatie met het moderniseringsdiscours is dat de moderne mythe inhoudt ‘dat met de vooruitgang van de wetenschap één waardestelsel overal geaccepteerd zal worden’ (Gray, 2003:122). Eén van de centrale uitgangspunten van het moderniseringsdiscours is het bestaan van een universele en door elke samenleving afzonderlijk te doorlopen lineaire ontwikkelingsgang, met als eindstation het westerse maatschappijmodel. Deze benadering impliceert de weigering om de toestand van de wereld en de ongelijke verhoudingen die haar kenmerken (‘ontwikkeling’ en ‘onderontwikkeling’) te zien als resultaat van de dynamiek van één en hetzelfde wereldsysteem. Daarom verklaart dit discours de stagnatie van de Arabische wereld grotendeels vanuit de islam.

Ik behandel hier enkele voorbeelden van teksten in het nieuw realisme vertoog die ‘verklaringen’ zeggen te geven voor het fundamentalisme en de verstarring, dat voor de problemen van de moslimwereld symbool staat en waarmee we ook in Nederland te maken zouden hebben.

De voorstelling van een islamitische cultuur die niet in staat is tot enige vorm van modernisering neemt in het nieuw-realisme soms zeer expliciete vormen aan. Pim Fortuyn zei waar het op stond door de islam als achterlijk te omschrijven:

‘(...) Vanuit ons perspectief gezien, dat van de moderniteit, is veel van wat de islam en haar cultuur uitdraagt verwerpelijk dan wel volstrekt achterlijk (Fortuyn, 2002:154)

‘In mijn boek betoog ik dat de islam - waarbij ik slechts een gradueel onderscheid maak tussen liberale versies van de islam en de fundamentalistische varianten daarvan - op hoofdlijnen daar waar het onze kernnormen en kernwaarden betreft, vijandig

staat tegenover de moderniteit: d.w.z. vijandig staat tegenover de cultuur van het vrije en economische ontwikkelde westen' (Fortuyn, 2002).

De moderniteit wordt door Fortuyn voorgesteld als exclusief westerse verworvenheid, het krijgt een westerse identiteit. Wij zijn modern en zij zijn achterlijk, of tenminste achtergesteld. Opvallend is vooral dat de toestand van 'de islamitische wereld' wordt verklaard vanuit kenmerken die de islam eigen zouden zijn. Fortuyn en Cliteur verdedigen hieronder hun claim dat de islam een achterlijke religie is, door te wijzen op de vele oorlogen die uit naam van de islam gevoerd worden:

'Er is bijna geen conflict ter wereld, of het nu een burgeroorlog betreft of een oorlog tussen twee of meer landen, waar de islam geen prominente rol speelt' (Fortuyn, 2001).

'De islamliefhebbers vergeten, geheel toevallig, te vertellen dat terreur en burgeroorlog en oorlog intrinsiek zijn aan de politieke islam' (Cliteur, 2004)

Pels merkt op dat het met name deze aanvallen van Fortuyn op de islam als een achterlijke cultuur en gevaarlijke godsdienst waren, die veel nieuw-realistten hebben geïnspireerd (Pels, 2005:23). Hirsi Ali stapte in oktober 2002 over naar de rechts liberale partij de VVD. De VVD kelderde in de peilingen dankzij de grote aanhang van de partij van Fortuyn. Met Hirsi Ali werd een populaire politica binnengehaald met uitgesproken opvattingen over de islam en moslims. Ook zij haalde stevig uit met beweringen over de islam als een achterlijke religie. Als politica voelt ze zich desgevraagd genoodzaakt haar eerdere uitspraken over de islam op de volgende wijze te nuanceren:

'(...) eigenlijk zou ik moeten zeggen dat ik mijn woorden heb genuanceerd: ik vind de islam - je overgeven aan de wil van Allah - een achterlijk uitgangspunt, maar dat wil niet zeggen dat ik de dragers van het geloof ook achterlijk vind. Zij lopen achter. Dat is iets anders. Zij kunnen nog vooruit' (Hirsi Ali, 2003)

Deze nuancering is volgens haar eigen zeggen vooral functioneel van aard, want anders zou ze in haar pas verworven rol als politica niet in debat kunnen gaan met mensen die haar 'steeds weer voor de voeten zouden werpen dat (zij) hen achterlijk had genoemd' (2003, Trouw Visser). Moslims zijn niet achterlijk, maar omdat ze een achterlijk geloof aanhangen lopen ze achter op moderne mensen zoals Hirsi Ali zelf die zich tot het secularisme hebben bekeerd.

'Waarom grijpen jonge moslims terug op symbolen die te maken hebben met achterhaalde ideeën uit culturen die uitblinken in onvrijheid, bijgeloof, armoede en

analfabetisme? Wat zit er in de traditionele islam waardoor de Arabisch-islamitische wereld in stagnatie en maatschappelijk onrecht blijft hangen? (Leon de Winter, 2004)

De vraag stellen vormt hier al een deel van het antwoord. Religieuze praktijken zoals de hoofddoek of het laten groeien van een baard worden door De Winter in een cultureel verhaal geplaatst. De traditionele islam is een cultuur die uitblinkt in alles wat precies het tegendeel van ons vormgeeft. Het is de achterlijke cultuur van moslims die de islamitische wereld in stagnatie en maatschappelijk onrecht werpt.

‘In de Arabisch-islamitische wereld is het niet mogelijk om in vrijheid, met ratio en in het licht van de geschiedenis de koran en de islam te bestuderen. In het universum van de traditionele moslim is het heiligschennis wanneer zijn heilige teksten tegen het licht van de westerse Verlichting gehouden worden. Het is een van de belangrijkste oorzaken van de educatieve, culturele en economische stagnatie onder moslims’ (Leon De Winter, 2006).

De Winter zoekt de oorzaak van ‘de problemen onder moslims’ altijd in de vermeende stagnatie in de islamitische wereld. Die wereld wordt voorgesteld als het tegendeel van ons, namelijk onvrij, niet rationeel en zonder zelfkritiek. Hier wordt de traditionele moslim verantwoordelijk gehouden voor de educatieve, culturele en economische stagnatie onder ‘moslims’. Maar behoren alle moslims tot de Arabisch islamitische wereld? Hoe zit het dan met de Nederlandse moslims? Ook wordt wederom benadrukt dat de Verlichting een westerse verworvenheid is, waarmee impliciet de islamitische wereld een eigen Verlichting wordt misgund.

‘De moderne westerse staat, dat wonder van fatsoen en redelijkheid, is het bewijs dat vrees voor Allah en vrome hoop op toegang tot het hiernamaals niet de ultieme bindmiddelen van een samenleving hoeven te zijn. De macht en rijkdom van de democratische westerse rechtsstaat markeren de overbodigheid en zinloosheid van een op Godsvrees georganiseerde islamitische samenleving en daarom is de westerse rechtsstaat het object van haat van de radicale gelovige’ (Leon De Winter, 2005)

Islamitisch extremisme vindt zijn oorsprong in de stagnatie van de islamitische wereld. In een poging om een verklaring te geven voor het islamitisch geïnspireerd terrorisme, haalt ook publicist Leon De Winter enkele oriëntalistisch getinte voorstellingen van stal. De terreur is gericht tegen het westen, het feit dat de meeste aanslagen in de islamitische wereld zelf plaatsvinden is even niet relevant, en wel tegen onze identiteit. Radicale gelovigen haten het westen, omdat onze moderniteit superieur is aan hun islamitische samenleving.

Een ander belangrijke bijdrage aan het discours over de stagnatie van 'de islamitische wereld' komt opnieuw van de hand van Paul Scheffer. Paul Scheffer stelt vast dat geweld gepleegd in naam van de islam onze wereld onzeker heeft gemaakt. Deze paradox veroorzaakt wat Scheffer noemt het 'onbehagen in de islam'.

Onder aankondiging van 'het onbehagen in de islam' (2005) volgt ook hij de gedachtelijn van de bekende historicus Bernard Lewis, die bekendstaat om zijn weinig vleiende teksten over de islam. De islam wordt voorgesteld als een statische religie die al eeuwen in crisis verkeerd, hetgeen haar onbehagen heet te verklaren (Scheffer, 2005). 'De malaise is groot en laat een onvermogen zien om met de uitdagingen van de moderniteit om te gaan', aldus Scheffer (2004). Scheffer dicht de islam gevoelens van onbehagen toe, die voortkomen uit de stagnatie en achterstand van de islamitische wereld ten opzichte van het moderne westen. Het monsterlijke islamitisch terrorisme wordt niet vanuit complexe categorieën verklaard, maar is geboren uit de islam als zodanig, hetgeen Scheffer in zijn onbehaaglijke zoektocht naar een oplossing tot de volgende bedenking brengt: 'wat staat er tegenover deze dreiging van een moslimwereld, die in een diepe crisis verkeert en het monster van de politieke islam heeft gebaard?' (Scheffer, 2004). Zijn antwoord vindt hij overigens in de buitenlandpolitiek van de Verenigde Staten...

In zijn lezing koppelt Paul Scheffer zijn verhaal over het falen van de multiculturele samenleving op deze manier aan het oudere (welhaast Oriëntalistisch aandoende) vertoog over het fiasco van de islam in de moderne tijd. Paul Cliteur meent in een voortborduren op de stelling van Scheffer, dat laatstgenoemde maar één juiste conclusie kan trekken; de islam is intolerant en staat geen variatie toe. Hij verklaart dat er maar één interpretatie van de islam bestaat; de ultieme fantasie van mensen als Mohammed B. Hij stelt dat er alleen een ware islam is en volgens de logica die de islam tot absolute determinant van alle handelen van moslims maakt, zijn Nederlandse moslims alleen in staat tot sympathieke uitspraken *ondanks* de islam. Volgens Cliteur kan er geen individuele beleving van de islam bestaan, hoe graag sommige naïevelingen dat ook willen. Voor deze nieuw-realist is de oplossing van de problemen met integratie dan ook de absolute 'secularisering' van moslims.

'Het probleem met veel autochtone commentaren over de 'islam' is dat het vaak helemaal niet over de islam gaat. De Koran wordt niet gelezen. Men neemt geen kennis van wat in de islamitische cultuur is gebeurd of gebruikelijk is. Men richt zich op sympathieke uitspraken van nieuwe Nederlanders als Karacaer en Bouali en vervolgens zegt men: 'Kijk, zo kan het toch ook?' Wat men vergeet, is dat deze uitspraken voor niets anders staan dan de hoogst persoonlijke opvattingen van Bouali of Karacaer. Die opvattingen hebben zij niet dankzij de islam, maar ondanks de islam.' (Cliteur, 2004).

Scheffer brengt, tot ongenoegen van de rechtlijnige Cliteur, enkele nuanceringsen aan maar de rode draad is ook hier die van de gefrustreerde islam als onverenigbaar met *onze* moderniteit. De islam is een risicofactor in de wereld, een risico dat we met de aanwezigheid van zoveel moslims in Nederland hebben geïmporteerd.

Hoofdstuk 4 Analyse

Inleiding

Deze scriptie bekritiseert de categorisering van de islamitische identiteit in het identiteitsverhaal van nieuw-realisten. In het voorgaande hoofdstuk heb ik het nieuw-realisme discours gereconstrueerd. Dit discours heb ik opgevat als een ‘identity narrative’ over de Nederlandse identiteit die bedreigd heet te worden door de ‘islamisering van onze cultuur’. Ik heb het vertoog geordend aan de hand van argumenten die steeds terugkeerden als de belangrijkste argumenten om ons te onderscheiden van de islamitische ‘ander’. Ik heb laten zien dat het centrale nieuw-realisme narratief gaat over de bedreiging van onze identiteit, door de islamitische cultuur. De boodschap luidt dat de islamitische cultuur zich op een aantal punten conflictueus verhoudt tot onze identiteit. De vrijheid van meningsuiting, de scheiding van kerk en staat en de gelijkheid van man en vrouw vormen de basisargumenten om ons te onderscheiden van de ‘ander’, die niet in staat is de moderniteit te waarderen. Dit neemt vaak een subtiele vorm aan, waarin men enerzijds stelt dat dit universele waarden zijn, maar anderzijds er vanuit gaat dat ‘de islamitische ander’ deze niet deelt.

Het doel van dit hoofdstuk is de in behandelde argumenten aanwezige categorisering van de islamitische identiteit te expliciteren en ter discussie te stellen in termen van effectiviteit. Hiertoe zal ik de argumenten confronteren met de theorie over identiteiten en categoriseren zoals die eerder behandeld is. Het dient benadrukt te worden dat ik dus niet op zoek ga naar een ‘betere’ voorstelling van de werkelijkheid waarnaar de argumenten van nieuw-realisten verwijzen. Mijn kritiek op bij voorbeeld een essentialistische voorstelling van ‘de islam’, zal niet bestaan uit het produceren van een voorstelling van die religie die meer strookt met ‘de werkelijkheid’, maar juist uit een kritiek in termen van effectiviteit op de wijze van categoriseren. Het bleek echter bijna nooit mogelijk te zijn voorstellingen te bekritisieren zonder in te gaan op hun stellingname en ‘voorstelling’ van de werkelijkheid, vanuit mijn persoonlijke frame en bepaalde veronderstellingen over een *andere* werkelijkheid. Blijkbaar kan de analyse van categorisering niet geschieden zonder een oordeel over hun ‘waar- en waarachtigheid’.

Dit hoofdstuk wordt geordend aan de hand van de volgende vier problematische kenmerken van het categoriseren van identiteit. Ik heb in hoofdstuk 2 laten zien dat categorisering onvermijdelijk gaat over het benadrukken van verschillen tussen groepen ten koste van verschillen binnen groepen. Daarnaast impliceert de constructie van een identiteit ‘altijd het vastleggen van tegenstellingen met ‘anderen’. De stelling van Said dat het oriëntalistische beeld van ‘de islam’ steeds vorm krijgt als het grote complementaire tegendeel van het westen,

impliceert dat als ons zelfbeeld verandert, ook onze voorstelling van ‘de islam’ zal veranderen. Ten derde kunnen categorieën bepaalde elementen benadrukken ten koste van andere elementen in de categorie. In relatie tot identiteit betekent dit het benadrukken van één deelidentiteit, ten koste van andere deelidentiteiten. Ten slotte ben ik ingegaan op het gevaar dat een bepaalde manier van externe categorisering die niet overeenkomt of in strijd is met de zelfdefinitie van betrokkenen, naar aanleiding waarvan spanningen ontstaan omdat de autonomie van betrokkenen in het geding komt.

Hierna zullen deze (problematische) kenmerken van het categoriseren van identiteiten geconfronteerd worden met de discoursanalyse in het voorgaande hoofdstuk. Het doel van deze analyse is aan te tonen hoe in het nieuw realisme discours de islamitische identiteit op een wijze wordt gecategoriseerd, die problematische gevolgen (kan) hebben.

Confrontatie

De nadruk op verschil tussen ten koste van verschillen binnen categorieën

‘Categories highlight elements that are deemed to be similar within the boundaries they draw and different from elements beyond those boundaries’ (Yanow, 2003:9). Dit benadrukken van verschillen tussen categorieën en overeenkomsten binnen categorieën is wat Yanow aanduidt als de ‘organising principles or logic around which categories are built’. Het gevaar is dat diverse (verschillende) groepen onder één noemer worden gedefinieerd en dit is een fundamentele eigenschap van het nieuw realisme discours over moslims en de islam.

De essentialistische tweedeling blijkt uit de centrale probleemstelling van realisten met haar talrijke beschouwingen die waarschuwen voor de islamisering van onze cultuur door de aanwezigheid van een blok van één miljoen moslims. Dit blok wordt gecategoriseerd als bestaande buiten onze samenleving. Moslims in Nederland ‘are deemed to be similar’, terwijl er juist sprake is van een zeer diverse groep mensen, gedifferentieerd naar etniciteit, mate van religieuze praktijk, klasse, politieke kleur et cetera (Entzinger, 2000). Er wordt gesproken over ‘de moslims’ waarmee wij problemen hebben en van wie het succes van de multiculturele samenleving afhankelijk is. De essentialistische tweedeling die uit de centrale probleemdefinitie van het nieuw-realisme spreekt is evident.

Een essentialistische opvatting van de islam keert ook terug in het discours over de islamitische vrouw. In het politieke pamflet Submission wordt de koran als de bron van alle kwaad opgevoerd waarmee de vele interpretaties in Nederland en wereldwijd worden gereduceerd

tot 5 versen (De Leeuw & Van Wichelen, 2005:328). Het is kenmerkend voor nieuw-realisten omdat zij spreken over de ware islam, waarbij de ware gelovige volledig wordt gedetermineerd door de Koran teksten en niet in staat wordt gesteld te interpreteren. Het punt waaraan men voorbijgaat is dat een ieder, bewust of onbewust, altijd een interpretatie produceert van willekeurig welke tekst (vergelijk Yanow, 1996). Maar de essentialistische voorstelling van de islam lijkt moslims deze mogelijkheid (of noodzaak) te ontzeggen: moslims interpreteren niet.

De setting van diezelfde film, 'Islamistan', toont een essentialistische opvatting en stereotypering van de islam als achterlijk en despotisch. Er wordt een voorstelling gegeven van een 'prototype' van de islamitische wereld, naar analogie van het Afghanistan onder de Taliban, waarmee de bijna grenzeloze diversiteit van een zo groot deel van de wereld in één homogene categorie wordt teruggedrongen.

Scheffer heeft in zijn analyse van het 'onbehagen in de islam' nauwelijks oog voor diversiteit binnen de islamitische gemeenschap die hij voorstelt als een grote groep mensen die allemaal worstelen met een 'gespleten zelfbeeld' als gevolg van een 'ongepast superioriteitsgevoel'. 'Een scherpe keuze voor of tegen de westerse cultuur' is volgens hem onvermijdelijk, omdat men anders in een 'spagaat' moet leven, hetgeen zou botsen met 'de wezenlijke hang naar eenheid, zuiverheid en superioriteit die de islam nu eenmaal kenmerkt' (Scheffer, 2004). Echter, binnen de moslimwereld is juist sprake van een grote verscheidenheid, en in Nederland is het leven met dubbele loyaliteiten nu juist voor veel migrantenkinderen een werkelijkheid van alledag met zowel problematische, als verrijkende kanten. Scheffer lijkt mensen als ondergetekende een dergelijk 'schipperen' te misgunnen (Pels, 2005).

Cliteur gaat in zijn reactie op Scheffer (2004) nog een stap verder en verklaart dat er maar één interpretatie van de islam bestaat; de ultieme fantasie van mensen als Mohammed B. Hij stelt dat er alleen 'één ware islam' is en volgens de logica die de islam tot absolute determinant van alle handelen van moslims maakt, zijn mensen die een er een eigen interpretatie op na houden alleen in staat tot sympathieke uitspraken *ondanks* de islam. Volgens Cliteur kan er geen individuele beleving van de islam bestaan, hoe graag politiek correcte naïevelingen dat ook willen. Volgens deze nieuw-realist moeten we de oplossing voor de problemen met integratie dan ook zoeken in de 'secularisering' van moslims.

Maar er is iets fundamenteeler aan de hand: de ander is moslim en 'wij' worden, in de woorden van Paul Cliteur gedefinieerd door 'de joods-christelijke en humanistische cultuur'. Hier merken we heel subtiel het fundamentele ongelijkheid van dit beeld. De 'ander' wordt voorgesteld als één homogeen blok, terwijl onze identiteit blijkbaar door een aantal verschillende stromingen wordt gedefinieerd.

In het argument dat de islam zich problematisch verhoudt tot 'onze' scheiding van staat en kerk is een essentialistische cultuuropvatting te herkennen. De scheiding staat en kerk wordt namelijk voorgesteld als is een typisch westerse organisatievorm. Waar het hier om gaat is dat de scheiding van staat en kerk in het nieuw realisme discours wordt voorgesteld als een exclusieve erfenis van een vermeende 'organische ontwikkeling' van het joods-christelijke (en humanistische) westen. Het voortdurend benadrukken van het exclusief westerse karakter van de scheiding van staat en kerk wijst op een cultureel essentialistische kijk op het secularisme (Pels, 2005:102-104). De eigen diversiteit wordt ondergeschikt gemaakt ten behoeve van het benadrukken van verschillen met 'de islamitische cultuur'.

Een dergelijke essentialistische kijk op de islamitische cultuur de complexe werkelijkheid volledig reduceert tot enkele hardnekkige stereotypen. Shadid en Van koningsveld (1994) wijzen erop dat vrijwel alle islamitische landen een seculariseringproces hebben doorgemaakt. De Arabische wereld heeft het grootste deel van de twintigste eeuw een seculier staatsbestel gekend en ondanks het gebruikelijke postkoloniale wantrouwen tegen het Westen gold de VS in die periode als het aantrekkelijke voorbeeld voor de moderne elites. 'Op dit moment beweegt de islam zich in de richting van een positie die sterker verwant is aan die van de westerse godsdienst, met een scheiding tussen kerk en staat', deze woorden uitgesproken in 1956 door de Arabische intellectueel Ishaq Husseni, waren illustrerend voor de tijdsgeest (in Zakaria, 2003:122). Eigenlijk was vanaf de nederlaag van de Turken buiten Wenen de Arabische wereld geïnteresseerd in westerse concepten over de inrichting van de staat. Van een kortstondige opleving van het liberalisme vlak na de eerste wereldoorlog tot aan de invoering van het moderne staatsocialisme, met dramatische gevolgen van dien. Deze complexe werkelijkheid wordt in het identiteitsverhaal van nieuw-realisten gereduceerd tot een scherpe tweedeling waarin 'de islam zich op het punt van de scheiding van kerk en staat moeilijk verhoudt met het westerse liberale en democratische gedachtegoed en met de Verlichting' (Bolkestein, 2000).

Er wordt door Bolkestein en andere realisten geput uit wat Zemni de 'cumulatieve traditie van de islam' noemt (Zemni, 2002). Dit is het historische deposito van de massa objectieve data van het verleden van een religieuze gemeenschap. Dit deposito bevat zowel de geschriften, de doctrines, de morele codes, mythes, bouwwerken, muziek- en/of kunstvormen etc. Het spreekt voor zich dat dit deposito per definitie historisch is, met andere woorden, het is door mensen gemaakt en geproduceerd. Maar er wordt door nieuw-realisten betekenis gegeven aan de islam alsof deze buiten deze historische context bestaat (Zemni, 2002). Als er al een islamitische cultuur bestaat Ook in de islamitische wereld bestaan vele verschillende stromingen: fascisten, nationalisten, liberalen, socialisten, fundamentalisten, humanisten etc.

De islam als ons tegendeel

Het identiteitsverhaal van realisten lijkt zich tevens schuldig te maken aan het construeren van een positief zelfbeeld ten koste van de islamitische ander. Eerder heb ik vastgesteld dat het zelfbeeld, of de eigen identiteit, altijd het product is van sociale processen (Verkuyten, 1999; Jenkins, 1994). Voorwaarde voor de constructie van de eigen identiteit bleek de sociale constructie van 'de ander'. Ook volgens Edward Said houdt de constructie van een identiteit 'altijd het vastleggen van tegenstellingen met 'anderen' in' (Said, 2005:412). De vraag is hoe in het nieuw realisme vertoog de islamitische identiteit wordt geconstrueerd als onze tegenpool.

In lijn met de aard van het vertoog van nieuw-realisten (zij bedreigen ons) zijn het niet toevallig die tegenstellingen, de verschillen, die worden benadrukt. Het gaat daarbij vaak niet om feitelijke verschillen maar om de betekenis die aan bepaalde veronderstelde verschillen wordt gegeven.

De centrale probleemdefinitie luidt alvast dat 'de islam' als zodanig *onze* westerse cultuur bedreigt. Daarmee zegt het discours dat 'de islam' geen onderdeel uitmaakt van onze cultuur. De islam staat namelijk lijnrecht tegenover ons. Dit is wat ik hier aanduid als 'dichotomisch denken' en het is een andere fundamentele eigenschap van het nieuw realisme discours over (onze verhouding tot) 'de islam': de islam en bijgevolg moslims worden als ons tegendeel geconstrueerd.

Het vindt weerklank in beschouwingen waarin uitsluitend positieve waarden worden geconstrueerd als kenmerkend voor onze westerse cultuur. Deze worden afgezet tegen onze absolute tegenpool, de islamitische cultuur die 'rauw en onbeschaafd' is, en wordt gekenmerkt door waarden als tribalisme, ongelijkheid van man en vrouw, Turkse opvoedingsmethoden et cetera., waarden die zonder uitzondering het tegendeel zijn van onze waarden. Zulke tegenstellingen blijken ook uit bijdragen waarin wordt gesproken over 'twee verschillende werelden' die bovendien ongelijk zijn. Alle goede bedoelingen ten spijt, maar wanneer er gesproken wordt over een 'brug slaan tussen de islamitische identiteit en de Westerse traditie van democratie en rechtsstaat', valt vooral de constructie van een positief zelfbeeld op.

De islamitische cultuur (of religie) kan de seculiere werkelijkheid van het westen niet verteren, zo luidt één van de centrale argumenten. Realisten herhalen in hun polemieken regelmatig dat de scheiding van kerk en staat een inherent onderdeel is van onze 'christelijke waarden', terwijl hervormingsgezinde denkers in de islamitische wereld worden vervolgd en dat de 'ware islam' oorzaak van allerlei achterstanden (ten opzichte van ons) is.

Het is inderdaad opvallend hoe de islam functioneert als ons referentiepunt voor de definiëring van onze Nederlandse identiteit: wij zijn alles wat de islam niet is. Steeds vaker wordt onze cultuur daarom gedefinieerd als 'christelijk'. Dat kan niet te maken hebben met het feit dat wij ons zo christelijk voelen, maar is verklaarbaar vanuit de constructie van ons zelfbeeld via de ander: de andere is islamitisch, dus zijn wij christelijk. De logische conclusie luidt dat alleen na een 'beschavingsoffensief', wanneer de ander ons wordt, er sprake kan zijn van acceptatie van *onze* waarden.

De logica van de constructie van een positief zelfbeeld, blijkt ook uit de wijze waarop er uitgegaan wordt van een ideaalbeeld van het zelf. Een veel gehoorde voorstelling is dat de scheiding van staat en kerk een neutrale staat garandeert. Deze veronderstelling berust voor een deel op een mythe. Is de scheiding van kerk en staat zoals die door nieuw-realisten wordt gepropageerd wel zo neutraal ten opzichte van verschillende identiteiten? Pels stelt dat 'ofschoon (de staat) zich in principe zou moeten onthouden van een positieve keuze tussen verschillende levensbeschouwingen en culturen, (...) hij als actieve drager van waarden als individualisme, vrijheid, democratie, rechtvaardigheid en tolerantie wel degelijk een bepaalde politiek-inhoudelijke tendens (belichaamt)' (2005:175). Pels benadrukt het verschil tussen een politieke en een wetenschappelijke opvatting van neutraliteit. De eerste opvatting gaat over de kritische distantie van een derde partij die tussen andere partijen bemiddelt, in de tweede verdergaande betekenis wordt met neutraliteit 'een waarheidsgebod, gericht op kennistheoretische idealen als waardevrijheid en universaliteit' beoogd (2005:175). Nieuw-realisten vereenzelvigen volgens Pels de politieke en de wetenschappelijke opvatting van neutraliteit, waardoor onder het mom van neutraliteit één bepaalde levensbeschouwelijke overtuiging, de rationeel-wetenschappelijke, wordt bevoorrecht. Een dergelijk superioriteitsgevoel beperkt ons voorstellingsvermogen en begrip voor wat wezenlijk *anders* is. De religieuze identiteit van moslims moet volgens radicale nieuw-realisten naar de privé-sfeer worden teruggedrongen, 'omwille van het monopolie op zichtbaarheid van hun ongodsdienstige staatsgodsdienst' (Den Hartog in Pels, 2005:176).

Zoals we gezien hebben werd aan de aanslag op Theo Van Gogh de betekenis gegeven van een aanslag op onze identiteit in de vorm van de vrijheid van meningsuiting, een belangrijk kenmerk van onze tolerantie. De moord, gepleegd door een islamitische Nederlander, was hét bewijs dat de islam een bedreiging was voor onze samenleving en onze tolerantie. Hieruit blijkt hoe aan tolerantie en de vrijheid van meningsuiting de betekenis wordt gegeven van een centraal onderdeel van onze identiteit. Het wordt als een artefact gebruikt om onze identiteit stevig uit te dragen en tegelijk bepaalde groepen, in dit geval moslims, uit te sluiten van onze 'verbeelde gemeenschap'.

Ook het spreken over de islamitische vrouw kan verklaard worden vanuit de constructie van positief zelfbeeld. Het discours spreekt over ‘de islamitische vrouw’ die het slachtoffer is van de islam. Ten eerste behoeft de dominante voorstelling als zouden vrouwen met een islamitische achtergrond vaker last hebben van (huiselijk) geweld enige nuance. Uit onderzoek van Buro Intomart⁹ uit oktober 2002, blijkt bijvoorbeeld dat het percentage slachtoffers van huiselijk geweld onder autochtone vrouwen relatief het hoogst ligt met 45%. Marokkanen en Turken scoren het laagst; zelfs als we rekening houden met de aanwezigheid van onderrapportage is deze uitkomst reden voor enige terughoudendheid. De bezetting in blijf van mijn lijf huizen bekrachtigt dit beeld (in Benzakour, 2003).

De Egyptisch historica Laila Ahmed meent dat wanneer wordt gedebatteerd over de vrouw, het eigenlijk de collectieve identiteit is waarover wordt onderhandeld. Het onderwerp van de positie van de vrouw moet in het licht van een cultureel verhaal gelezen worden. Zij grijpt in haar onderzoek terug naar de voorstelling van moslimvrouwen in de koloniale periode. ‘(...) the Victorian colonial paternalistic establishment appropriated the language of feminism in the service of its assault on the religions and cultures of Other men, and in particular on islam, in order to give an aura of moral justification to that assault at the very same time as it combated feminism within its own society’ (1992:152). Het meest tot de verbeelding spreekt natuurlijk de dubbele agenda van iemand als Lord Cromer, de Britse consul generaal die als kampioen van het ontsluiten van de Egyptische vrouw, in Engeland zitting nam in verschillende commissies tegen vrouwenrechten zoals het vrouwenstemrecht (Said, 2005, Ahmed, 1992). Het is niet vergezocht hier een parallel te trekken met uitgesproken realisten als Bolkestein en Cliteur, die in Nederland immers niet bekend staan om hun actieve agendering van vrouwenrechten.

In de korte film *Submission* worden de teksten uit de Koran in het Arabisch geschreven en is de setting een verbeeld ‘Islamistan’. De constructie van een positief zelfbeeld blijkt uit de keuze voor een dergelijke ‘Orientalist-Arabic setting’ in plaats van een Nederlandse context en de keuze voor Arabisch sprekende oriëntaals ogende (en sprekende) vrouwen in plaats van Nederlandse moslima’s. Aan huiselijk geweld wordt de betekenis gegeven van iets dat van Arabisch islamitische oorsprong is, in plaats van een Nederlandse aangelegenheid (De Leeuw & Van Wichelen, 2005:329).

In het discursieve proces van identiteitsvorming krijgt op deze manier die ander – moslims – steeds vorm als ‘ons tegendeel’. Een volgende vraag zou zijn of dit zo ver gaat dat wanneer ons zelfbeeld verandert, ook onze denkbeelden over de islamitische ander veranderen? Verschillende voorbeelden lijken dit inderdaad te bevestigen, en de geschiedenis van ons

⁹ *Huiselijk geweld onder Surinamers, Antillianen en Arubanen, Marokkanen en Turken in Nederland*,

medelijden met 'de moslimvrouw' is daar één van. Het beeld van de 'door de islam' onderdrukte vrouw is immers relatief recent. Van Koningsveld benadrukt dat de gedachte van de onderdrukking van de vrouw het rijtje oudere negatieve denkbeelden over 'de islam' pas kwam aanvullen nadat de vrouwenemancipatie in het Westen wortel had geschoten, zeer recent dus (Van Koningsveld, 1994:31). Zulke negatieve denkbeelden dienen om het zelfbeeld te bestendigen. Wanneer overeenkomsten met 'de andere' ondergeschikt worden gemaakt aan de verschillen kan dit gemakkelijk leiden tot uitsluiting van de ander.

Bijdragen die een 'verklaring' voor het islamitisch fundamentalisme zoeken in de 'toestand van de islamitische wereld' construeren die essentialistisch opgevatte wereld als ons tegenpool. De benadering van de islamitische wereld als enerzijds onze vijand en anderzijds als bron van achterlijkheid gaat al terug tot voor de opkomst van het westerse koloniale project in 'het Oosten'. In het Christelijke Europa van voor de middeleeuwen werd de beeldvorming van deze belangrijke andere vooral bepaald door de politieke dreiging die uitging van de islamitische wereld als wereldmacht (Armstrong, 1991). Toen Christelijke legers successen begonnen te boeken in islamitisch Spanje en in de elfde eeuw de Kruistochten naar het Midden Oosten ondernamen, ging dat gepaard met een bredere Europese interesse in de islam. Het nieuwe beeld werd echter uitsluitend gebaseerd op de vroegere anti-islamitische polemieken van christelijke theologen (Armstrong, 1991; Shadid & Van Koningsveld, 1994).

In de moderne tijd is het vooral de Oriëntalistiek geweest die de islam en dus ook de moslim heeft geconstrueerd. De economische, technologische en militaire dominantie van Westerse mogendheden leidde tot de kolonisatie van vrijwel de gehele islamitische wereld. Daarbij verscheen in het discours over de islamitische andere het idee dat de obstakels voor de ontwikkeling van niet-westerse samenlevingen vooral *intern* waren te vinden. De islamitische wereld heet middeleeuws te zijn en dankzij haar achterlijke cultuur blijven zij ver achter op ons. Deze voorstelling vormt voor nieuw-realisten ook de voornaamste verklaring voor 'de educatieve, culturele en economische stagnatie onder moslims' (Leon de Winter, 2003). De verschuiving door de tijd van de voorstelling van de islamitische wereld als gevaarlijk en in alle opzichten een bedreiging, naar middeleeuws en inherent achterlijk wijst op de aanwezigheid van het mechanisme waarmee de ander vorm krijgt als ons tegendeel.

Wanneer nieuw-realisten over terrorisme spreken gaat het daarom opvallend vaak over de bedreiging van *onze* waarden. De suggestie is dat terrorisme gericht is tegen 'modern westerse' waarden, door islamitische fundamentalisten en terroristen die het tegendeel van deze waarden belichamen. Van belang is hier dat een dergelijke voorstelling van zaken berust op een hardnekkige mythe die met de islamisering van het discours meer dan ooit wortel heeft

geschoten. Het gegeven dat extremisme wordt veroorzaakt door een samenloop en wederzijdse beïnvloeding van verschillende factoren impliceert dat het causaal verklaren van terrorisme door de aard van de islam weinig vanzelfsprekend is (Buijs, 2002). Nieuw-realisten stellen echter nadrukkelijk dat islamitisch extremisme gericht is tegen westerse waarden, dus tegen onze identiteit. Andersom menen zij dat de neiging naar terrorisme 'inherent is aan de (politieke) islam'. Daarmee wordt het debat over terrorisme een identiteitsverhaal, van 'wij' tegen 'zij'. Bijgevolg wordt de islamitische identiteit als ons tegendeel gepositioneerd, ze bestrijden immers onze identiteit.

Als we het nieuw realisme discours opvatten als een identiteitsverhaal, dan krijgt onze identiteit inderdaad vorm door de ontkenning van de islamitische cultuur. Wat opvalt is dat 'de moslim' geconstrueerd wordt als 'onze' tegenpool door de 'ander' te meten aan de hand van onze ideaalbeelden. Ideaalbeelden die overigens vaak niet meer zijn, dan precies dat. Deze definiëring staat in nauwe relatie met de zelfdefiniëring, de ander wordt omschreven in wat wij niet (meer) hebben of niet zijn.

Stigmatisering

'Stigmatisering kan ertoe leiden dat mensen op grond van één kenmerk worden uitgesloten, waardoor die bepaalde deelidentiteit vrijwel hun hele denken en doen gaat overheersen' (Goffman in Verkuyten, 1999:30). De persoonlijke identiteit van mensen bestaat uit vele verschillende sociale identiteiten. Het gevaar bestaat dat de islamitische deelidentiteit centraal komt te staan en als 'cultureel draaiboek' wordt voorgesteld, waarmee situationeel bepaald handelen van moslims wordt verklaard (Zemni, 2002). Als de *culturele component* van die deelidentiteit bovendien negatieve betekenis krijgt, is sprake van negatieve stereotypering:

De vraag is nu of inderdaad in het nieuw realisme discours de islamitische identiteit geldt als belangrijkste verklarende deelidentiteit voor het doen en laten van moslims in Nederland. In deze paragraaf ga ik na hoe in het spreken over moslims hun islamitische identiteit steeds wordt benadrukt ten koste van andere kenmerken, en wat hieraan problematisch is.

Wanneer realisten de moord op Van Gogh framen als een aanval op onze vrijheid van meningsuiting, spreekt men over de islam die geen vrijheid van meningsuiting kent of van een moslimcultuur die het ontbreekt aan zelfkritiek. In plaats van de moord te zien in het perspectief van de rechtsstaat, of als de daad van één dwaze extremist, wordt de islamitische deelidentiteit van de moordenaar centraal gesteld. De islamitische identiteit wordt dan voorgesteld als een cultureel draaiboek dat moslims programmeert op een bepaalde manier te reageren. In

beschouwingen die dé moslimgemeenschap voorstellen als zonder zelfkritiek, en dit verklaren vanuit hun ‘moslimcultuur’, wordt van de religieuze deelidentiteit de belangrijkste verklarende variabele gemaakt.

In dit licht past ook de constatering dat de achtergestelde positie van moslimvrouwen verklaard wordt vanuit de islamitische deelidentiteit. Het gaat in het discours over ‘de talrijke islamitische meisjes die verlangen naar vrouwenemancipatie, maar daarvan door gewelddadige groepsdwang worden afgehouden’. Die groepsdwang wordt volgens nieuw-realisten veroorzaakt door de islamitische religie als zodanig. Dat moslimmannen gewelddadig zouden zijn wordt bij voorbeeld toegeschreven aan hun religie, die hen zou voorschrijven vrouwen te ‘slaan en knechten’. De oorzaak van vrouwenmishandeling wordt niet gezocht in een patriarchaal systeem, of in frustraties van werkloze migranten, maar in de koran, zoals Hirsi Ali beeldend laat zien in haar korte film *Submission*. Deze stereotypering leidt ertoe bij alle problemen van islamitische vrouwen de islamitische identiteit te benadrukken, terwijl dit niet noodzakelijk iets verklaart. In Rusland sterven volgens een recent rapport van Amnesty International, momenteel jaarlijks 14.000 vrouwen als gevolg van huiselijk geweld door echtgenoten of mannelijke familieleden, Rusland is geen islamitische staat (Leezenberg, 2005:114).

Ook in de talrijke bijdragen van nieuw-realisten die ingaan op de vermeende verstarring van de islamitische wereld en de oorzaak van het (islamitisch) fundamentalisme zien we hoe één deelidentiteit tot alles verklarende factor wordt verheven. Zo stelt Leon de Winter dat ‘de educatieve, culturele en economische stagnatie onder moslims’ zijn oorzaak vindt in de islam (Leon de Winter, 2003). Ook door Scheffer wordt ‘het onbehagen in de islam’ verklaart met een ‘analyse’ van de interne ‘toestand van de islamitische wereld’ zonder deze toestand in relatie met de rest van de wereld te beschouwen. Door dit frame bezien, is de economische achterstand van de islamitische wereld niet het resultaat van complexe politiek, sociaal-economische en natuurlijk ook culturele factoren maar van de religieuze identiteit van de islamitische wereld. Een veel door nieuw-realisten aangehaalde *mythe* luidt bij voorbeeld dat de islamitische wereld door haar achterlijke cultuur economisch in verval is geraakt. De economische achterstand zou causaal in verband staan met ‘de rol van de islam’. Ik gebruik hier de term ‘mythe’ omdat het gaat om een voorstelling die voor feitelijk wordt aangenomen zonder stil te staan bij de geldigheid (Yanow, 1996). Bovendien dient deze mythe een specifiek doel in het ‘identity narrative’ van de nieuw-realisten, namelijk als bevestiging van de ‘stagnatie van de islamitische wereld’ en de ‘achterlijkheid’ van moslims door eigenschappen die de islam eigen zouden zijn. De economische achterstand die aan de islam wordt toegeschreven blijkt bepaald niet vanzelfsprekend wanneer islamitische landen met een niet-islamitisch buurland worden

vergeleken in plaats van met het welvarende Westen. Daniël Cohen heeft bijvoorbeeld o.a. Indonesië met de Filippijnen, Kosovo met Macedonië, Maleisië met Thailand en Pakistan met India vergeleken en dan vallen de inkomens per hoofd van de bevolking iets hoger of gelijk uit in de islamitische landen (in Roy, 2005:14). Hetzelfde geldt nog sterker voor het populaire cliché als zouden moslims een blijvend hoog geboortecijfer hebben. De conclusie is helder: sociale categorieën zijn bepalend, de religieuze sfeer biedt ‘an sich’ nauwelijks een serieuze verklaring, hoezeer nieuw-realisten dit in navolging van Huntington ook propageren. ‘Net als bij conflicten over de hele wereld, wordt het religieuze aspect vaak benadrukt, terwijl het niet per se iets verklaart’ (Roy, 2005:60).

Deze manier van stereotypering leidt ertoe dat Nederland geïslamiseerd raakt, niet zozeer door de toename van het aantal moslims maar door de wijze waarop deze in het debat worden gecategoriseerd. De islamisering van het discours heeft er bij voorbeeld aan bijgedragen dat jonge moslims zich in toenemende mate als moslim definiëren terwijl ze zich minder bezighouden met de religieuze praktijk (Entzinger, 2000). Enerzijds wordt de islamitische deelidentiteit van moslims door ‘overcommunication’ gemaakt tot een stigma-identiteit en anderzijds wordt daaraan negatieve betekenis gegeven, waardoor er sprake is van negatieve stereotypering.

Door beïnvloeding van onze zelfdefinitie door externe categorisering, niet in de laatste plaats omdat een bepaalde categorisering het gedrag van anderen jegens ons (mede) bepaalt. We kunnen onze ogen moeilijk sluiten voor sociale indelingen als we worden geconfronteerd met de gevolgen. Een moslim kan zijn islamitische identiteit nog zo onbelangrijk vinden, op het moment dat hij als voortdurend als moslim wordt gecategoriseerd en zelfs verantwoordelijk wordt gehouden voor gedrag van andere moslims, is zijn islamitische identiteit pregnant aanwezig (Verkuyten 1999:38).

Zelfdefinitie van moslims in het geding

Self-identification versus other-identification, kan ertoe leiden dat de autonomie van moslims in het geding raakt. De vraag is hoe de zelfdefinitie van moslims in het geding komt in het nieuw realisme discours.

De veronderstelling dat de scheiding van kerk en staat in ‘islamitische kringen’ niet werkelijk wordt *geaccepteerd* werd in eerste instantie gebaseerd op de uitlatingen van enkele radicale imams (Scheffer, 2000). Deze zouden een enorme invloed hebben op islamitische jongeren in Nederland. Maar cijfers suggereren juist het tegendeel, steeds minder islamitische jongeren

bezoeken een moskee, en belangrijker, moslims in Nederland houden er diverse opvattingen op na over zaken als politieke vrijheden en waarden (Entzinger, 2000).

In uitspraken over de scheiding van kerk en staat in de islamitische wereld wordt bovendien uitgegaan van westerse categorieën zoals het secularisme of liberalisme. Het verhaal *over* de islamitische wereld wordt onevenwichtig gevoerd door voorgestructureerde categorieën, waarmee ten onrechte de islamitische wereld de mogelijkheid wordt ontzegd ‘het secularisme te verstaan en te waarderen in het licht van hun *eigen* religieuze en culturele tradities’ (Bielefeldt, 1999; zijn cursivering).

Terug naar Nederland, zagen we hoe ‘Turkse opvoedingsmethoden’ en ‘de Marokkaanse visie op de vrouw’ werden opgevoerd als argument voor onze culturele superioriteit. Maar wat is die Marokkaanse visie door de ogen van Marokkaanse Nederlanders? Zou het werkelijk ‘het aanranden van Nederlandse meisjes’ zijn, en zou dat dan voor alle Marokkaanse Nederlanders gelden?

De betekenis die realisten geven aan de sharia, als bron van bloedwraak, eerwraak en de achterstelling van vrouwen, is een voorbeeld van hoe gedragsverwachtingen worden ingevuld. Wat betekent het als ‘duizenden moslims zeggen dat ze expliciet de sharia nastreven?’. Realisten dringen een enkelvoudige betekenis op van de sharia, die zij extern ‘invullen’ volgens hun verbeelding, gebaseerd op de meest verschrikkelijke praktijken. De negatieve betekenis die aan de sharia wordt gegeven blijkt eigenlijk al aan de context waarin het ter sprake komt: anti terrorisme debatten, debatten na de moord op Van Gogh et cetera. ‘De’ sharia is echter net als de koran niet eenduidig en vindt toepassing in zeer verschillende praktijken wereldwijd. Als moslims in Nederland vanuit hun identiteit over de sharia spreken is het niet ondenkbaar dat het gaat over abstracte waarden als een rechtvaardige verdeling van de rijkdom of verbod op ‘schadelijke’ drugs. Hoezeer men het daar mee oneens kan zijn, als er sprake is van islamitisch activisme zoals in geval van AEL dan is het van belang te erkennen dat dit *potentieel* een constructieve politieke en juridische factor is’ (WRR, 2006:190)

De externe invulling van wat het betekent moslim te zijn zien we ook in het vertoog over de hoofddoek. Deze wordt gecategoriseerd als symbool van onderdrukking of afwijzing van ‘het westen’. Dat vrouwen *kiezen* voor een hoofddoek is voor nieuw-realisten onverenigbaar met hun notie van emancipatie. Dit terwijl de islam zich bij uitstek in het westen manifesteert als een individuele keuze: ‘het is een vorm van zelfverwezenlijking en zelfbevestiging, en niet langer een teken van sociaal conformisme’ (Roy, 2005:78). Omdat de constructie van identiteit plaatsheeft in een reflexief vertoog, wordt het persoonlijke politiek. Het gaat bij life politics om de vraag *hoe* iemand haar leven wil inrichten, terwijl emancipatie primair de voorwaarden schiep om als

autonoom individu deze keuze te *kunnen* maken (Giddens, 1991). Door een hoofddoek te problematiseren als een teken van gebrekkige emancipatie, vult men het *hoe* voor ‘de’ islamitische vrouw extern, vanuit het nieuw realisme discours, in.

Juist omdat realisten de emancipatie van islamitische vrouwen in een cultureel verhaal plaatsen wordt aan islamitische vrouwen de mogelijkheid van emancipatie volgens de eigen culturele of religieuze logica ontzegd. Dat bepaalde islamitische vrouwen een eigen invulling van hun identiteit verkiezen met eigen noties over hoe te leven en wat het precies betekent vrij en *geëmancipeerd* te zijn, wordt hun ontzegd. Eventueel hanteert de islamitische vrouw in haar streven naar vrijheid een islamitisch frame: vrijheid hoeft niet de specifieke vorm aan te nemen van een bepaald cultuurtijdperk (het westerse stereotype beeld van de vrije vrouw), zolang het streven ‘een autonoom bewustzijn (is) dat zijn keuzes maakt in naam van zijn overtuiging’ (Ramadan, 2003:188). Net als bij Cromer en vele van zijn tijdgenoten, lijkt niet het gebrek aan integratie of emancipatie als wel de *keuze* voor de islam onderwerp van kritiek te zijn.

Wat betreft het spreken over de islamitische vrouw valt verder op dat nieuw-realisten weinig oor hebben voor andere stemmen dan die van Afshin Elian en Hirsi Ali, die in het discours gelden als kennisbronnen van reële ervaringen. Maussen en Hajer hebben opgemerkt hoe dit past in het beeld van de ‘realistische visie’. Zij wijzen op het bestaan van andere stemmen. ‘Organisaties van islamitische vrouwen hebben bij herhaling gesteld dat zij Hirsi Ali niet als hun pleitbezorgster zien en de Marokkaanse Erasmusprijswinnares Fatima Mernissi wijst op de snel veranderende positie van de vrouw binnen de moslingemeenschap’ (Hajer en Maussen, 2004). Dit sluit aan op de observatie dat er een ‘islamitisch feminisme’ in opkomst is volgens een ‘feministische hermeneutiek’, waarbij de stem van de vrouw zelf steeds luider gehoord wordt (WRR, 2006). ‘De vrouw wordt benaderd als autonoom wezen, zij claimt vaker en vaak zeer uitgesproken aanwezigheid in het publieke domein en zij bekritisieren bestaande interpretaties van de islamitische bronnen’, aldus Ramadan (Ramadan, 2003:187).

Door de eenzijdige categorisering van islamitische vrouwen zonder interesse in hoe zij zichzelf identificeren, valt de onderhandeling over identiteit uit in het nadeel van de zelfdefinitie. De *virtuele* component van een voor betrokkenen vaak belangrijke sociale identiteit wordt sterk negatief ingevuld door een hoofddoek extern de betekenis van onderdrukt of anti-westers toe te schrijven. *Hoe* islamitische vrouwen en hun organisaties betekenis geven aan hun islamitische identiteit heeft nauwelijks waarde voor realisten. Hiermee raakt het vermogen tot zelfdefiniëring van islamitische vrouwen in het geding, met alle negatieve gevolgen van dien, van uitsluiting tot een geringschattende en paternalistische houding (Verkuyten, 1999).

Hetzelfde gebeurt in de korte film Submission. De vrouwen zijn deels naakt afgebeeld

omdat het zou uitdragen dat het gaat over vrouwen van vlees en bloed en niet om 'dingen' waarmee men kan doen wat men wil. Aan vrouwelijke naaktheid wordt de betekenis gegeven van vrouwelijke autonomie. Seksualiteit is iets dat zichtbaar in plaats van bedekt moet zijn, een betekenis die het ontleent aan de eerste twee Feministische golven (De Leeuw, 2005:332). Een 'alternatief feminisme' wordt islamitische vrouwen ontzegd.

Een aantal realisten stellen dat er alleen één 'ware islam' is, en volgens hen biedt deze religie geen enkele ruimte voor eigen interpretaties. De moslim wordt dus enkel en alleen gedefinieerd door zijn religie, en dan bij voorkeur een zeer krap beeld van die religie: de religieuze fundamentalisten van het politieke islamisme. De islamitische identiteit wordt volgens het stereotype 'religieuze fundamentalist' extern gecategoriseerd: gematigde, liberale en andere moslims zijn immers geen 'ware moslims' volgens nieuw-realisten als Cliteur en Hirsi Ali. Voor deze nieuw-realisten is de oplossing van de problemen met integratie dan ook de absolute 'secularisering' van moslims.

Conclusie Analyse

In dit hoofdstuk heb ik aangetoond hoe het nieuw-realisme discours zich bedient van een bedenkelijke wijze van categorisering van de islam en moslims. Dit heb ik bereikt door de in de belangrijkste argumenten aanwezige categorisering van de islamitische identiteit te expliciteren en ter discussie te stellen in termen van effectiviteit. Algemeen kan de geconcludeerd worden dat er inderdaad sprake is van een problematische categorisering van de islam en moslims. De belangrijkste manieren van categorisering zijn de nadruk op cultuur en religie als essenties, de negatieve stereotypering van de islamitische 'ander' in relatie tot de constructie van een positief zelfbeeld, de eenzijdige verklaring van handelen van moslims vanuit de islamitische deelidentiteit hetgeen leidt tot stigmatisering, en tot slot het extern negatief invullen van deze deelidentiteit.

Concluderend kan gesteld worden dat deze wijze van categoriseren van de islamitische identiteit leidt tot de volgende twee algemene, en zeer fundamentele, problemen. Ten eerste leiden reductionistische categorisering tot een gebrek aan werkelijk *verstehen* ten bate van simplistische kennis die gemakkelijk in dienst komt te staan van politieke belangen. Ten tweede, en ook dit is een fundamenteel en ernstig probleem, leiden genoemde wijzen van categoriseren in combinatie met een onevenredige discursieve krachtsverhouding tot een aantasting van de individualiteit en autonomie van moslims omdat het grenzen stelt aan de mogelijkheid en flexibiliteit van zelfidentificatie.

Hoofdstuk 5 Deliberatie en reflectieve identiteitsvorming

‘The capacity of others to constitute the experience of daily living is perhaps the most important contribution of social categorization to individual and group identification’ (Jenkins, 2000:22).

Wat me uiteindelijk interesseert zijn de *gevolgen* van het soort ‘verbeeldende’ categorisering dat ik besproken heb voor de identiteitsbeleving en de relatie tussen groepen individuen in ons land, en de vraag hoe die gevolgen verholpen kunnen worden. Zoals ik aan het begin van deze scriptie al heb opgemerkt, zijn sommige van de problemen waarnaar nieuw-realisten met hartstochtelijke verbeeldingskracht verwijzen te belangrijk om geen prioriteit te verdienen. Het probleem dat hier centraal staat is echter dat het spreken over problemen, en de wijze waarop identificatiegroepen gecategoriseerd worden, evengoed nieuwe problemen creëren. Mijn ambitie is daarom, nogmaals, niet het voorzien in ‘betere’ categorieën in dit specifieke geval: de problemen met extern gecategoriseerde collectieve identiteiten, zoals het ‘dilemma of recognition’, blijven dan op de loer liggen (De Zwart, 2005). Doel is te komen tot een procedure die meer rekening houdt met de negatieve gevolgen van het categoriseren van identiteiten, en waarin *identiteitsverhalen* van groepen en individuen zelf richtlijn vormen van het beleid. Of in de woorden van Benhabib, ‘to move a democratic society toward a model of public life in which narratives of self-identification would be more determinant of one’s status in public life than would designators and indices imposed upon one by others’(2002:80).

Immers, negatieve beeldvorming zou bestreden kunnen worden door positieve beeldvorming. Wanneer dit echter betekent dat tegenover essentialistische opvattingen van de islam even zulke essentialistische positieve informatie over ‘de islam’ en ‘de moslims’ wordt geplaatst (de islam *is* vredelievend, moslims *zijn* voorbeeldige burgers), verdient dit niet mijn voorkeur. Te gemakkelijk zouden we dan de normatieve veronderstellingen van de categorisering die ik juist hier aan de kaak heb willen stellen reproduceren. We moeten de ambitie van iemand als Linda Bogaert, die met ons een indrukwekkende studie van de tekst van de Koran deelt, niet interpreteren als bewijs van de vrouwvriendelijkheid of vredelievendheid van de islam en dus de moslims (Bogaert, 2005). Vanuit sociaal constructivistisch perspectief draait het om betekenisgeving door betrokken groepen en individuen. Aan een door een conservatieve imam geweigerde hand wordt door nieuw-realisten te vanzelfsprekend door externe categorisering de betekenis opgedrongen van een teken van gebrek aan respect voor vrouwen en zelfs een vermeende afwijzing van *onze* identiteit, terwijl voor die islamitische ‘ander’ zijn

handeling niet onwaarschijnlijk de betekenis heeft van respect voor de seksuele integriteit van een voor hem vreemde vrouw. Waar het hier om moet gaan, is dat er net zoveel interpretaties van de Koran zijn als er moslims zijn, hetgeen ons ervan moet overtuigen dat de menselijke betekenisverlening uitgangspunt van ons beleid moet zijn.

De vraag die beslecht moet worden is daarom hoe de moderne conditie van sociale categorisering, met haar ongelijke machtsverhoudingen en negatieve effecten (Jenkins, 2000), kan worden omgebogen naar een conditie waarin werkelijke 'reflectieve zelfidentificatie' mogelijk wordt. Hoewel het altijd deel van ons streven moet zijn, is het echter een illusie te denken dat de onderhandeling over identiteiten volledig machtsvrij gemaakt kan worden. Macht is een dubbelzinnig gegeven met positieve en negatieve gevolgen die niet los van elkaar kunnen worden gezien (Jenkins, 2000; Pels, 2005:234). Mijn doel is ten minste het zichtbaar maken van die processen.

Eerst wil ik kort aandacht besteden aan een aantal oplossingen die terugkeren in de theorie over categoriseren en die niet mijn voorkeur genieten. Categorieën die niet voldoen in een bepaalde beleidspraktijk kunnen worden aangepast. De constatering dat categorieën bijvoorbeeld niet voldoen aan de voorwaarde van uitputtendheid kan aanleiding zijn om nieuwe categorieën toe te voegen (Yanow, 2003). Wanneer categorieën te breed en omvattend dan wel te nauw zijn, kan een oplossing bestaan uit verfijning of verruiming van categorieën. Een andere mogelijkheid is dat (bepaalde) sociale categorieën de continue werkelijkheid onterecht opsplitsen in een statische verdeling en dat categorieën daarom beter helemaal opgeheven kunnen worden (De Beus, 1986, Eijsbouts, 1986, Yanow, 2003).

Dergelijke aanpassingen doen wellicht recht aan een specifiek beleidsprobleem, het zijn altijd 'tijdelijke' oplossingen die alleen blijven gelden zolang onderliggende argumentatie van toepassing blijft, omdat de werkelijkheid voortdurend verandert (Van Gunsteren, 1986). Daarom pleit ik ervoor aandacht te besteden aan *een beleidsproces* waarin werkelijk ruimte wordt gecreëerd voor reflectieve betekenisgeving.

Categorieën behelzen altijd een machtsaspect, reflecterend in de vraag 'similar with respect to what'. Ik pleit voor een democratische deliberatie, die ruimte biedt aan de 'claims van culturen' op een erkenning van hun eigen identiteit en tevens de mogelijkheid schept identiteiten voortdurend kritisch ter discussie te stellen in een 'complex cultural dialogue'. Deliberatie heeft een aantal belangrijke voordelen die hieraan tegemoetkomen. De essentie van dit perspectief is dat de kern van democratie bestaat uit overleg tussen burgers, waardoor beleid een afspiegeling is van de wens van het volk (Fischer, 2003:205). Daarnaast garanderen deliberatieve praktijken legitimiteit hetgeen tot uitdrukking komt in de eis van inclusiviteit: groepen die door beleid

geraakt worden moeten ook de mogelijkheid hebben erover mee te praten (Hajer, 2000). De voorwaarde van inclusiviteit is een waarborg tegen uitsluiting van bepaalde perspectieven. Betrokkenen zijn op deze manier niet langer alleen maar onderwerp van beleid. Met hun bijdrage aan de publieke en politieke oordeelsvorming (public sphere) kan aan verschillende manieren van spreken en denken over identiteit ruimte geboden worden, zijn mensen zich sterker bewust van het belang van de geformuleerde doelen en voelen zij zich medeverantwoordelijk voor het beleid. Op deze manier kan zowel de effectiviteit als de legitimiteit worden verbeterd. Burgers die deelnemen aan een democratische deliberatie 'are set to become more public spirited, tolerant, knowledgeable, and self-reflective than they would otherwise be' (Fischer, 1995:210). Voorts is het zo dat betrokkenen niet alleen als belanghebbenden worden benaderd, maar ook als bronnen van situationele kennis (Grin, 2005). Deliberatie gaat er vanuit dat de probleemdefinitie alsook de oplossingsrichting niet bekend zijn, maar onderwerp van constructieve betekenisgeving van betrokkenen.

Er wordt uitgegaan van een uitgesproken constructivistische visie op identiteit. Met 'reflectie door deliberatie' wordt het mogelijk via kritische reflectie op identiteiten de nadruk te verschuiven naar 'de vele verschillen *binnen* categorieën, alsook de *overeenkomsten* over etnische (en hier ook religieuze en culturele) scheidslijnen in het discours' (Prins, 2004:115; mijn cursivering). In plaats van uitgesproken standpuntdenken zoals we dit zien bij zowel monoculturalisten, als fundamentalisten die het eenheidsbeginsel boven alles stellen, pleit Prins voor een agnostische positie ten aanzien van identiteiten, waarbij men niet precies weet wat het betekent om bij voorbeeld moslim te zijn, en verschuift de interesse naar de wijze waarop 'moslims' aan deze identiteit invulling geven.

Het interessante hieraan is ook de ruimte die het biedt voor verschillende betekenissen, en daarmee ook aan meer dan één waarheid. In plaats van individuele verschillen ten gunste van een bepaald politiek *standpunt* ondergeschikt te maken aan één identiteitscategorie (moslim of niet-moslim), worden vragen over identiteit ingewikkelder gemaakt. De performatieve kracht van deze wijze van categoriseren legt de nadruk op het bestaan van verschillende werkelijkheden, verschillende interpretaties en wenden zich af van de ambitie één harde werkelijkheid te presenteren (Prins, 2004). Processen van identiteitsvorming moeten we opvatten als onderwerp van strijd, strijd om erkenning van de eigen identiteit en leefwijze. Maar daarmee vormen ze eveneens het terrein van verandering en transformatie, van de constructie van nieuwe, hybride identiteiten.

Deliberatie biedt ook uitkomst waar het gaat om elkaar uitsluitende identiteiten, die geen relativistische benadering en daarmee 'zwakke identiteiten' toestaan. De moderne tijd mag dan

gekenmerkt worden door fragmentatie, complexe identiteiten, processen van sociale ontwrichting en internationale migratiestromen (Hajer, 2003); tegelijkertijd vindt er een reconstructie van identiteiten plaats die vaak zeer uitgesproken zijn. Sinds met de ‘Fortuyn revolte’ mensen zich weer zijn gaan identificeren met de politiek, is dit namelijk gepaard gegaan met de uitsluiting van de islamitische ander. Dryzek krijgt in die zin gelijk, dat de ‘culturele herbezinning’ van de laatste jaren (De Jong, 2005) ook heeft geleid tot een scherpere afbakening van identiteitscategorieën in het politieke domein met als gevolg uitsluiting van andere identiteiten. Deze hang naar heldere ‘identiteitsbepalende slogans’ zal in onze globaliserende wereld waarschijnlijk alleen maar toenemen. Er is sprake van aanhoudende onthechting van tradities en reconstructie van nieuwe identiteiten (Roy, 2005). In beide gevallen triomfeert ‘de behoefte aan houvast en zekerheid boven de nuances van waarachtige zelfkennis’, hetgeen ook blijkt uit de vraag naar een kant en klare ‘knip-en-plak-islam’ (De Jong, 2005:81). Precies dat verlangen naar culturele essenties is immers een onderdeel van de ‘verbeelde gemeenschap’ waar verlichtingsfundamentalisten in geloven. En het is onwaarschijnlijk dat fundamentalistische moslims ‘for the sake of the better argument’ in een deliberatie, hun absolute waarheidsaanspraken gemakkelijk zullen relativeren. Daarom zal de deliberatie die ik voorstel zich moeten herkennen in ‘a kind of democracy that can cope with deep differences of identity in divided societies’ (Dryzek, 2003:3).

Om aan beide ambities te voldoen, de reflectieve constructie van hybride (en gezamenlijke) identiteiten én tegemoetkoming aan de claims van onverenigbare collectieve identiteiten, richt ik mij op de discours ethiek van Benhabib, die haar grondslag vindt in universele noties van vrijheid en gelijkheid. Deelnemers aan een deliberatieve democratie moeten voldoen aan drie normatieve voorwaarden, gebaseerd op de universele principes van vrijheid en gelijkheid: 1. *egalitarian reciprocity*. Culturele, religieuze en linguïstische minderheden (identiteitscategorieën) mogen nooit vanwege hun lidmaatschap van een minderheid minder burger, politieke, economische en culturele rechten kennen dan de meerderheid; 2. *voluntary self-ascription*. Zelf identificatie gaat vóór groepslidmaatschap door geboorte, er mag geen automatische toewijzing plaatsvinden; 3. *freedom of exit and association*. Uit een identificatiegroep stappen moet altijd mogelijk zijn. Deze democratische deliberatie biedt zo ruimte aan de ‘claims van culturen’ op een erkenning van hun identiteit zonder dat we vervallen in het ‘dilemma of recognition’ (vergelijk De Zwart, 2005) en het vergroot de ruimte voor reflectieve zelfdefinitie in culturele en religieuze termen (Benhabib, 2002:21).

Het idee van een democratische deliberatie veronderstelt het publieke vrijheidsbegrip waarin alle burgers gelijkwaardig en vrij kunnen deelnemen aan de besluitvorming over hun eigen leven en over het algemeen belang (Fermin, 1999: 11; Slijper, 1999: 12). Burgers hebben niet

alleen het recht maar ook de plicht om zich als burgers in te zetten voor het algemeen belang. Identificatie met de *politieke gemeenschap* komt alleen dan tot stand, wanneer burgers kunnen meepraten en beslissen. Diversiteit en verschil van mening, op zowel moreel als politiek niveau, vormen in dit perspectief voorwaarden voor publieke deliberatie en politieke activiteit (Gutmann & Thompson, 1996; Koenis in Fermin, 1999: 12). Of mensen zich op de eerste plaats als Nederlandse moslim, dan wel als Amsterdammer van Marokkaanse afkomst of Nederlandse volksnationalist identificeren, is van ondergeschikt belang zolang men zich vanuit deze eigen identiteit inzet voor het concreet en vreedzaam samenleven. In het nieuw realisme lijkt echter niet het algemeen belang als wel het belang van de dominante culturele groepering voorop te staan (Den Brink, 2005: 52). Uiteindelijk kies ik dus voor deliberatieve processen die ook de islamitische burgers insluiten in een voortdurende, en werkelijk reflectieve, onderhandeling over wie we zijn en vooral over hoe onze toekomst eruit ziet. Dit vereist van iedereen ten minste een leren leven met diversiteit om een diverse, maar vooral leefbare toekomst voort te brengen.

LITERATUURLIJST

Aartsen, J. van (2005), De staat als beschermer van vrijheid en veiligheid, Hoofdstuk 33 in: Luin, T. van, *Hoe nu verder?; 42 visies op de toekomst van Nederland na de moord op Theo van Gogh*, Utrecht: Spectrum, p. 234-241

Ahmed, L. (1992), *Women and Gender in islam: Historical roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press

Armstrong, Karen (1991) *Mohammed; een westerse poging tot begrip van de islam*. Amsterdam: Anthos.

Azough, Naima (2005), 'De moslim als object', in: Snels & Halsema (red.), *Vrijheid als ideaal*. Amsterdam: Sun

Baar, D. J. Van (2004), 'Wegkijken kan niet meer', Hoofdstuk 4 in: Luin, T. Van, *Hoe nu verder?; 42 visies op de moord op Van Gogh*, Utrecht: Spectrum, p. 25-32

Benhabib, Seyla (2002) *The claims of culture; equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press.

Beus, J.W. de, en J.A.A. van Doorn (red.) (1986) *De geconstrueerde samenleving: vormen en gevolgen van classificerend beleid*. Amsterdam: Boom Meppel.

Benzakour, M. (2004), *Abou Jahjab; nienuwlichter of oplichter?* Amsterdam: L.J. Veen.

Benzakour, Mohammed (2005), in Derksen, G., *Hutspot Nederland; gesprekken over de multi-etnische staat van Nederland*, Uitgeverij Amsterdam & Antwerpen: Atlas, p. 107-129

Bielefeldt, H. (2000) *Muslims in de lekenstaat. Het recht van moslims mee vorm te geven aan de Europese samenleving, deel I en II*: http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE/bielefeldt10_a.htm

Bogaert, Linda (2005) zie voor haar 'Koran notities': <http://www.flwi.ugent.be/cie/bogaert/index.htm>

- Bolkestein, Frits (1991) 'Integratie van minderheden moet met lef worden aangepakt', *De Volkskrant*, 12 september.
- Bolkestein, Frits (2000) 'Niet marchanderen met de Verlichting', *NRC Handelsblad*, 20 mei
- Bovens, (2001), *Openbaar bestuur; Beleid, organisatie en politiek*. Alphen aan den Rijn: Kluwer
- Brink, Van Den (2005), 'Vrijheid heeft geen politieke kleur', in: Snels & Halsema (red.), *Vrijheid als ideaal*. Amsterdam: Sun, p
- Buijs, F. (2002) *Democratie en Terreur; De uitdaging van het Islamitische extremisme*. SPW Books.
- Cliteur, P. (2002), *Moderne Papoea's; dilemma's van een multiculturele samenleving*, Amsterdam & Antwerpen: De Arbeiderspers, p. 172-191
- Cliteur, Paul (2004) 'Onbehaaglijke gedachten over de islam; Het probleem met de Koran en de islam nu juist dat daarin geen enkele ruimte bestaat voor eigen interpretaties', *Trouw*, 25 september
- Doorn, J.A.A. (1986), Classificatie en maatschappij, hoofdstuk 2 in Beus, J. W. de & Doorn, J.A.A. van, *De geconstrueerde samenleving*, Meppel & Amsterdam: Boom
- Dryzek, John S. (2003) *Deliberative democracy in divided societies: alternatives to agonism and analgesia*
- Eerdmans, J. en Pastors, M. (2006) 'Naar een verlichte islam in Nederland' *NRC Handelsblad*, 11 maart
- Ellian, Afshin (2002) 'Wie is die vrolijke ketter?' *Trouw*, 21 september.
- Eijsbouts, W.T. (1986), Over de taal van het 'beleid', hoofdstuk 3 in Beus, J. W. de & Doorn, J.A.A. van, *De geconstrueerde samenleving*, Meppel & Amsterdam: Boom

Phalet, K., Van Lotringen, C., Entzinger, H., (2000), *Islam in de multiculturele samenleving; opvattingen van jongeren in Rotterdam*, Utrecht: Ercomer

Fennema, M. en Maussen, M. 'Het publieke debat als wapen' *De Groene Amsterdammer* 15 mei

Fischer, F. (1995) *Evaluating Public Policy*. Chicago: Nelson-Hall.

Fischer, F. (2003) *Reframing Public Policy; Discursive Politics and Deliberative Practices*. Oxford: Oxford University Press.

Fearon, James D. (1999) *What is identity (as we now use the word)?* Stanford University

Fermin, Alfons (1999) 'Inburgeringsbeleid en burgerschap'. *Migrantenstudies*, Vol. 15, No. 2, p. 96-112.

Fortuyn, P. (2001) 'Koude oorlog met islam', *Elsevier*, 25 augustus

Fortuyn, P. (2002), *De puinhopen van acht jaar paars*, Rotterdam: Karakter Uitgevers B.V.: Uithoorn & Speakers Academy Uitgeverij B.V.

Fortuyn, P. (2002) 'De dreiging van de islam'
<http://www.libertarian.nl/NL/archives/000084.php>

E.G Guba & Y.S. Lincoln (1989) *Fourth Generation Evaluation*. Newbury Park: Sage

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-identity*. Cambridge: Polity Press.

Gray, John (2003) *Al Qaida en de moderne tijd*. Amsterdam: Ambo

Grin, John (2004) *De politiek van omwenteling met beleid*. Amsterdam: Vossiuspers UvA

Grin, John & Maarten Hajer (2005), 'Democratie in meervoud: nieuwe kansen voor vernieuwend bestuur', in: Grin & Hajer (red.), *Meervoudige democratie – een andere kijk op vernieuwend bestuur*. Amsterdam: Aksant

Gunsteren, H.R., van (1986), Classificatie van burgers, hoofdstuk 10 in Beus, J. W. de & Doorn, J.A.A. van, *De geconstrueerde samenleving*, Meppel & Amsterdam: Boom

Gutmann, A. & D. Thompson (1996). 'Conclusion', p. 346-361 in: *Democracy and Disagreement. Why moral conflict cannot be avoided in politics, and what should be done about it*. Cambridge, MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press

Gunsteren, Herman Van (2004) *Gevaarlijk veilig: Terreurbestrijding in de democratie*. Amsterdam: Van Genneep

Guttmann, Amy (2003) *Identity in Democracy*. Princeton: Princeton University Press

Hajer, M. (2000) Democratie in deliberatie of hoe de politiek aan een nieuw leven begint
<http://www.transformaties.org/bibliotheek/demodelihaj.htm>

Hajer, M & Maussen, M (2004) <http://www.transformaties.org/bibliotheek/hamalimo.htm>

Hirsi Ali (2004) in Zomergasten:
<http://www.vpro.nl/programma/zomergasten/afleveringen/17869746/>

Ine Renson (2004) 'Ik ben geen troetelallochtoon meer', *De Tijd* 17 januari

Jenkins, Richard (1994), Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization, and Power. *Ethnic and Racial Studies* vol. 17, no. 2

Jenkins, Richard (2000), Categorization: Identity, social process and Epistemology. *Current Sociology* Vol. 28 No. 3: pp 7-25

Jong, De (2005), 'Modern cultuurrelativisme', in: Snels & Halsema (red.), *Vrijheid als ideaal*. Amsterdam: Sun

Koenis, Sjaak (2005), 'Links en de moraal', in: Snels & Halsema (red.), *Vrijheid als ideaal*. Amsterdam: Sun

Komter, A. (1985), *Omstreden gelijkheid: de macht van de vanzelfsprekendheid in huwelijksrelaties*, Den Haag: Vuga

LBR - Landelijk Bureau ter bestrijding van Rassendiscriminatie (2003), *De AEL in de media, een ware betze?*

Leeuw, Marc De & Van Wichelen, Sonja (2005), 'Please Go Wake Up!' Submission, Hirsi Ali, and the 'War on Terror' in the Netherlands. *Feminist Media Studies*, Vol. 5, No.3

Leezenberg, M. (2005), Doe-het-zelf-islam, Hoofdstuk 113 in: Luin, T. van, *Hoe nu verder?; 42 visies op de toekomst van Nederland na de moord op Theo van Gogh*, Utrecht: Spectrum, p. 113-121

Margalit, Avishai (2001 [1996]) *De fatsoenlijke samenleving*. Amsterdam: Van Genneep

Pels, Dick (2005) *Een zwak voor Nederland: ideeën voor een nieuwe politiek*. Amsterdam: Anthos.

Pama, G. (2004) 'Moslims trekken boetekleed aan maar doen hoofddoek niet af', *NRC Handelsblad*, 2 december

Philipse, Herman (2003) 'Stop de tribalisering van Nederland; veel allochtonen nemen waarden mee die niet passen in onze samenleving' *NRC Handelsblad*, 27 september

Poorthuis, Frank & Hans Wansink (2002) 'De islam is een achterlijke cultuur', *De Volkskrant*, 9 februari

Prins, Baukje (2002) The nerve to break taboos. New Realism in the Dutch Discourse on Multiculturalism', in *Journal of International Migration and Integration* vol.3, no.3&4, 2002

Prins, Baukje (2004) *Voorbij de onschuld: het debat over de multiculturele samenleving*. Amsterdam: Van Genneep.

Ramadan, Tarik (2005 [2003]) *Westerse moslims en de toekomst van de islam*. Amsterdam: Bulaaq.

Rein, M. & Schön, D. (1994), *Frame reflection; toward the resolution of intractable policy controversies*. New York: Basic Books

- Roele, M. (2004), 'Naar een onvrij Nederland', Hoofdstuk 27 in: Luin, T. Van, *Hoe nu verder?; 42 visies op de moord op Van Gogh*, Utrecht: Spectrum, p. 191-199
- Rutenfrans, C. (2004), 'Kruiperij baat niet tegen moslimterreur', Hoofdstuk 8 in: Luin, T. Van, *Hoe nu verder?; 42 visies op de moord op Van Gogh*, Utrecht: Spectrum, p. 56-63
- Roy, Olivier (2005 [2003]) *De globalisering van de islam*. Amsterdam: Van Genneep.
- Said, Edward (2005 [1974]) *Oriëntalisten*. Amsterdam: Mets & Schilt.
- Stone, Deborah (2002) *Policy Paradox; The Art of Political Decision Making* New York: Norton&Company
- Shadid, W.A.R. & P.S. van Koningsveld (1994) 'De islam in het westen: onbekend en onbemind' in: *Nexus* Vol.3 no. 10: p. 18-37
- Shadid, W.A.R. & Van Koningsveld, P.S. (1996) 'Moslims als minderheid: vergruizeling van het westerse islambeeld', in: R. Doom (red.), *Tolerantie getolereerd? Islamitische en westerse opvattingen*. Mys & Breesch, Gent, p. 51-68.
- Scheffer, P. (2000) 'Het multiculturele drama', *NRC Handelsblad*, 29 januari
- Scheffer, P. (2004) 'Het onbehagen in de islam', *Trouw*, 18 september
- Schnabel, P. (2000), *De multiculturele illusie. Een pleidooi voor aanpassing en assimilatie*, Forum, Utrecht, 2000.
- Smalhout, B. (2004), 'Dansen op een vulkaan', Hoofdstuk 32 in: Luin, T. Van, *Hoe nu verder?; 42 visies op de moord op Van Gogh*, Utrecht: Spectrum, p. 227-234
- Slijper, B. (1999), 'Twee concepties van liberale tolerantie in een multiculturele samenleving in: migrantenstudies, 15 (2) Themanummer over 'Multicultureel Burgerschap', p. 83-95
- Spruyt, Bart Jan en Michiel Visser (2004) 'De crisis in Nederland en het conservatieve antwoord',

Spruyt, B. J. & Geert Wilders (2004) 'Stop import islamitische cultuur', *Het Parool*, 22 oktober

Sunier, T. (2000) Moslims als beleids categorie en onderzoeksobject. Lezing voor het Centrum voor Islam in Europa en de Rijksuniversiteit van Gent.

www.flwi.uregent.be/cie/sunier1.htm

Tempelman, S. (1999), Duiken in het duister; een gematigd constructivistisch benadering van culturele identiteit in *Migrantenstudies*, 15 (2), Themanummer over 'Multicultureel Burgerschap', p. 70-82

Tennekes, J. (1991). Een antropologische visie op de islam in Nederland. *Migrantenstudies*, 7 (4) p. 2-22

Verkuyten, Maikel (1999) *Etnische identiteit; theoretische en empirische benaderingen*. Amsterdam: Het Spinhuis

Verhagen, M. (2004) 'Europeaniseer de islam' Hoofdstuk 20 in: Luin, T. van, *Hoe nu verder?; 42 visies op de toekomst van Nederland na de moord op Theo van Gogh*, Utrecht: Spectrum, p. 145-151

Verhagen, M. (2004) 'Integratiebeleid was vrijblijvend en passief', *NRC Handelsblad*, 14 januari

Verhagen, M. (2005) 'De sharia is reële dreiging' *Vrij Nederland*, 2 juli

Visser, A. (2003) 'Ayaan Hirsi Ali', *Trouw*, 25 januari

Wilders, G. & Hirsi Ali, A. (2003) 'Het is tijd voor een liberale jihad; dwang tot democratie VS en Europa nauw verbonden', *NRC Handelsblad*, 12 april

Wilders, G. (2005) 'Den Haag laf tegen islamitisch extremisme; Beantwoord haat en geweld van terroristen met uitsluiting en intolerantie', *NRC Handelsblad*, 22 juli

Winter, L. De (2004) 'Steun Hirsi Ali', *Elsevier*, 26 november

Winter, L. De (2005) 'Beste Geert, je blijft, als een ouderwetse Arabier, onverdroten de schuld bij de Ander leggen' *NRC Handelsblad*, 21 maart

Winter, L. De (2006) 'Van Ardenne is een slordig denker', *NRC Handelsblad*, 2 maart

WRR (2006), *Dynamiek in islamitisch activisme; aanknopingspunten voor democratisering en mensenrechten*. Amsterdam: university press

Yanow, D. (1996) *How Does a Policy Mean? Interpreting Policy and Organizational Actions*. Washington D.C.: Georgetown University Press

Yanow, D. (2003), *Constructing 'Race' and 'Ethnicity' in America: Category-Making in Public Policy and Administration*. Armonk, NY: M.E.Sharpe

Zakaria, Fareed (2003 [2003]), *De toekomst van vrijheid*, Amsterdam/Antwerpen: Contact

Zemni, S. (2002) 'Kritische noten bij het debat rond de islam' website:
<http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE/zemni4.htm#noot>

Zwart, F. De (2005), *The dilemma of recognition: Administrative categories and cultural diversity*. Leiden Universiteit Theory and