

# Islam is islam. Punt uit?

*Martijn de Koning\**

## Samenvatting

Marokkaans-Nederlandse jongeren vertonen een grote mate van verscheidenheid in de wijze waarop zij hun moslimidentiteit formeren en de mate waarin en de wijze waarop zij de islam praktiseren. Ongeacht deze verscheidenheid is de scheiding tussen cultuur en religie een belangrijke leidraad voor hen. Deze scheiding wordt door Roy (2004) 'deculturalisering' genoemd. Dit betekent dat jongeren in de praktijk de islam zouden willen zuiveren van culturele invloeden van het Westen en die van hun ouders en zo willen terugkeren naar de essentie van de islam. Roy's these is zeer invloedrijk zowel in wetenschappelijke kringen als in beleidskringen, maar roept vragen op over de wijze waarop hij cultuur en religie heeft geconceptualiseerd. Op basis van mijn onderzoek in Gouda (De Koning, 2008a) zal ik in dit artikel laten zien dat deculturalisering uitgaat van een onduidelijke cultuuropvatting, waardoor de ontwikkelingen onder moslimjongeren niet adequaat geanalyseerd kunnen worden. In plaats van een daadwerkelijke scheiding tussen cultuur en religie, zijn het zoeken naar een 'zuivere' islam en de uiteindelijke inhoud ervan producten van een culturele context. In deze context construeren jongeren hun identiteit in relatie met anderen, waardoor zij compromissen moeten sluiten tussen hun ideeën over de islam en die van anderen binnen de beperkingen van de alledaagse werkelijkheid.

## Inleiding

In september 2001 kwam er een nieuwe imam in moskee An Nour in Gouda. Imam Abdellah wordt al snel populair onder jongeren (vooral bij jongens). Onder ouderen kan hij echter in toenemende mate op zeer felle kritiek rekenen. Zijn uitlatingen over muziek die niet is toegestaan en vrouwen die niet mogen

fietsen en geen hogere opleiding nodig hebben, worden door de ouderen afgedaan als ongeschikt voor jongeren in Nederland. Voor jongeren is echter wat de imam vertelt de waarheid. De kritiek van ouderen dat zijn boodschap ongeschikt is, versterkt die opvatting, omdat het in de ogen van jongeren aantoonde dat hij zijn boodschap (over de islam) niet aanpast aan de Nederlandse cultuur.

Hij is eerlijk. Hij is gewoon wat God zegt en wat de profeet zegt. Je moet natuurlijk naar nu kijken. Hij zegt, wij zijn er nu geweest. Kijk naar onze dochters, hoe ze er nu bij lopen. Kijk naar onze zonen, hij zegt wij zijn helemaal niks. Naar de omgang met elkaar, die verraadt die, die, die, die praat over die, die vecht met die. Snap je? Waar gaan we daar naartoe? [...] Er zijn natuurlijk mensen die dat erg vinden, die niet tegen de waarheid kunnen. Slecht geweten. Dat hoor ik wel ja en dat hij te streng is voor Nederland. Dan kom ik terug op het eerste. Ze vinden hem streng, maar het gaat er niet om hoe de imam is; je moet kijken naar het geloof. Er is geen Nederland, Afrika of Marokko, islam is islam. Punt uit (Rachid, 20 jaar, informeel gesprek).

In 2002 liep het conflict met de imam hoog op. Het moskeebestuur en diverse oudere bezoekers wilden de imam ontslaan, maar de imam weigerde op te stappen. Op het moment dat deze patstelling duidelijk werd, leek de groep moskeebezoekers zich te splitsen in twee kampen: ouderen en jongeren. Uiteindelijk moest de imam toch inbinden en hij vertrok in de herfst van 2002 naar een andere moskee in Nederland.

De casus van de imam is exemplarisch voor mijn onderzoek in Gouda en een voorbeeld van het gegeven dat jongeren nauwelijks nog spreken in termen van 'tussen twee culturen zitten', wanneer het gaat om de constructie van een eigen identiteit, maar dat zij cultuur en religie van elkaar proberen te scheiden. Roy (2004) noemt dit proces 'deculturalisering' en ziet het als de motor voor de huidige ontwikkelingen onder moslims. Bij het concept deculturalisering kunnen echter de nodige vraagtekens worden gezet. Op basis van mijn onderzoek in Gouda (De Koning, 2008a) laat ik in dit artikel zien dat deculturalisering uitgaat van een onduidelijk cultuurbegrip, waardoor de ontwikkelingen onder moslimjongeren niet adequaat geanalyseerd kunnen worden. Tegelijkertijd bespreek ik de bevindingen van Entzinger en Dourleijn (2008). Ik ga allereerst in op de achtergronden en methodiek van mijn onderzoek en vervolgens toon ik aan dat het idee van jongeren over de 'zuivere' islam een cultureel product is. Vervolgens laat ik zien dat ook de uiteindelijke inhoud het product is van een culturele context. Jongeren zijn daarbij niet vrij om te doen en laten wat zij willen, maar zij moeten hun identiteit creëren in relatie tot anderen. Daardoor moeten zij compromissen sluiten tussen hun ideeën over de islam en die van anderen binnen de context van hun alledaagse werkelijkheid.

## Onderzoek onder Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda

De centrale vraag in dit onderzoek luidde als volgt: Hoe construeren Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren tussen 12 en 20 jaar in Gouda hun identiteit als moslim in relatie tot anderen binnen en buiten de eigen groep? Hier ligt een belangrijk verschil met het onderzoek van Entzinger en Dourleijn (2008) en het eerdere onderzoek van Phalet, Van Lotringen en Entzinger (2000). Het onderzoek van Entzinger en Dourleijn (2008) is zeer interessant vanwege de vergelijking met het eerdere onderzoek van Phalet et al. Beide onderzoeken geven een goed inzicht in de samenhang tussen verschillende maatschappelijke processen en de opvattingen van jongeren. Wat betreft religie gaat het in die onderzoeken vooral om de mate van religiositeit en aantallen gelovigen. In mijn onderzoek draait het vooral om de aard van religiositeit, identiteit en ontwikkelingen daarin en de betekenis van het geloof en de moslimidentiteit voor de mensen zelf. Om de vraag te onderzoeken hoe jongeren hun moslimidentiteit construeren in hun alledaagse leefomgeving, is een kleinschalige en intensieve studie noodzakelijk. Grootschalige surveys kunnen wel de meningen en attitudes van jongeren aan het licht brengen, maar niet inzoomen op de dagelijkse interacties en praktijken (De Koning, 2008b).

Mijn werk bij het project Schoolloopbaanbegeleiding (waaronder huiswerkbegeleiding) in Gouda was daarvoor zeer geschikt. Tijdens dit werk heb ik vanaf 1999 tot en met 2005 (de eerste drie jaar als coördinator en later als vrijwilliger) mijn onderzoek uitgevoerd onder de jongens en meisjes (tussen 10 en 20 jaar) die moskee An Nour bezochten voor huiswerkbegeleiding. Deze projecten in Gouda stelden mij in staat intensieve contacten met Marokkaans-Nederlandse jongeren (jongens en meisjes) en hun directe omgeving (vaders en moeders, vrienden, moskeebezoekers) te onderhouden. Het voordeel van onderzoek doen tijdens de huiswerkbegeleiding van moskee An Nour was, dat de onderzochte groep jongeren breder was dan de jongeren die An Nour als gebedshuis bezochten. Sommige van hen gingen voor het bidden naar andere moskeeën of baden thuis of (nog) niet.

Het veldonderzoek in Gouda is begonnen in januari 1999 en geëindigd in juli 2005. Het totale onderzoek is gebaseerd op informele gesprekken met en observaties van 223 jongeren (103 jongens en 120 meisjes) en op interviews met 36 jongeren uit die groep. De observaties en informele gesprekken vonden grotendeels plaats in de moskee, op straat en op school en soms ook bij jongeren thuis. Met 33 van de geïnterviewden heb ik heel intensief contact gehad. Ik heb hen tweeënhalve jaar lang gevolgd. In het laatste half jaar van de onderzoeksperiode zijn er tien jongens bij het onderzoek gekomen die nooit of niet meer de huiswerkbegeleiding bezochten, maar wel steeds vaker in de moskee kwamen. Met drie jongens van die groep zijn ook interviews gehouden. De gemiddelde leeftijd van de jongeren was 15 jaar (in 2002); ongeveer 60% bezocht de mavo of het vmbo. De gemiddelde leeftijd van de 36 geïnterviewden ligt hoger, namelijk 16 jaar. Van hen bezocht ongeveer 80% het vmbo.

In deze studie naar moslimidentiteit gaat het om onderhandelingen over voorstellingen, praktijken en ervaringen die deel uitmaken van de moslimi-

dentiteit van de Goudse Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren (vgl. Eickelman en Piscatori 1996: 21). De constructie van een religieuze identiteit gebeurt in interactie met anderen, binnen en buiten de eigen religieuze of etnische groep en peergroup. De wijze waarop jongeren keuzes maken, lijkt daarom op onderhandelen. Dit proces van onderhandelen, het maken van keuzes en het beargumenteren van deze keuzes, is de basis voor de constructie van hun religieuze identiteit. Het gaat hierbij om 'identity politics': onderhandelingen over de interpretatie van symbolen en over de zeggenschap over instituties die deze symbolen produceren en in stand houden (Eickelman & Piscatori 1996: 4-5). In mijn studie ligt de nadruk daarom op de onderhandelingen van Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren in Gouda over de definities en interpretaties van voorstellingen, praktijken en ervaringen die ten grondslag liggen en uiting geven aan de constructie van hun moslimidentiteit in de Nederlandse samenleving.

## **De keuze voor een 'zuivere' islam**

### *Deculturalisering*

Uit diverse onderzoeken blijkt dat moslimjongeren in Europa hun moslimidentiteit proberen te creëren door cultuur en religie van elkaar te scheiden en religie te 'zuiveren' van culturele invloeden (Vertovec, 1998; Vertovec & Rogers, 1998; Jacobson, 1998; Kibria, 2007; Jacobsen, 2006). Bij het zoeken naar een 'zuivere' islam gaat het in het bijzonder om een nadruk op schriftuurlijkheid (het zo letterlijk mogelijk volgen van de geschreven tradities van de islam), een nadruk op een terugkeer naar de basisprincipes van islam en op de relevantie van islam voor alle aspecten van het leven van het individu en de groep (Kibria 2007: 244). De scheiding van cultuur en religie ofwel het proces van deculturalisering is volgens Roy (2004: 258-259) het beste te begrijpen als een reconstructie van de wereldgemeenschap van moslims (*umma*) op een puur religieuze basis door het decontextualiseren van religieuze praktijken en verwerpen van culturele invloeden. Roy (2004: 272) stelt dat de opkomst van een mondiale islam (mede door moderne communicatiemiddelen) geleid heeft tot een scheiding tussen cultuur en religie. In het bijzonder in de neofundamentalistische (waartoe hij ook de salafi-bewegingen rekent<sup>1</sup>) ideeën over de verbeelde *umma* is er geen enkele verwijzing meer naar etniciteit, ras, taal, cultuur of een specifiek grondgebied. De migratie van moslims naar het Westen, de ouders van de huidige jongeren, heeft geleid tot een verlies aan religieus gezag en een verwatering van een 'ongerepte cultuur', doordat islam niet langer is ingebed in culturele en sociale relaties (Roy 2004: 151).<sup>2</sup> Hierdoor wordt islam een onderwerp van studie en reflectie, waarbij jongeren zouden willen terugkeren naar de bronnen en de originele leer van de islam.

We kunnen grote vraagtekens zetten bij de wijze waarop Roy de begrippen cultuur en religie gebruikt. Dit wordt duidelijk, wanneer we kijken naar de wijze waarop de islam in Nederland een belangrijk kader voor identiteitsvorming en reflectie is geworden. Verschillende ontwikkelingen spelen daarbij een

rol waarvan ik er drie toelicht: het islamdebat, de opvoeding door de ouders en de ontwikkelingen rond de positie van meisjes onder Marokkaanse Nederlanders.

### *Islamdebat*

De invloed van de aandacht voor islam in Nederland tussen 1999 en 2005 is vooral te merken doordat jongeren in toenemende mate ervaren dat zij als moslims gecategoriseerd worden. Zij verwoorden zelf ook steeds meer de verschillen tussen hen en autochtone Nederlanders in religieuze termen. Dat jongeren dit doen heeft te maken met de wijze waarop zij hun identiteit als 'Marokkaan' en als 'Nederlander' zien. Het discours 'tussen twee culturen' dat lange tijd gehanteerd werd, laat zien dat zij deze identiteiten als tegenstrijdige identiteiten opvatten: zijn ze 'Marokkaan' óf zijn ze 'Nederlander'? Een dergelijke vraag wijst niet alleen op onzekerheid over wie ze zelf zijn, maar ook op een onvermogen om betekenis te geven aan hun omgeving. Doordat ze niet goed weten wie ze zelf zijn, weten ze ook niet goed wat hun plaats in de wijdere samenleving is. Hun identiteit als moslim overstijgt in hun beleving die tegenstelling. Zoals een van de jongens in mijn onderzoek zegt:

'Je kan net zo goed een Nederlander zijn en een moslim. Je nationaliteit heeft er niks mee te maken, het gaat om wat je gelooft. Als ik een moslim ben, maakt het niet uit of ik een Nederlander of Marokkaan ben' (Ahmed, 15 jaar, informeel gesprek).

Tegelijkertijd resulteert de opmerking van Ahmed in een nogal paradoxale situatie. Volgens de jongeren uit mijn onderzoek is de definitie van islam en moslim-zijn voor veel autochtone niet-moslims een andere dan voor hen. Autochtone Nederlanders zouden op diverse manieren een negatieve invulling geven aan de islam. Vanaf 2001 tot en met 2004 is er sprake van een cumulatief effect, doordat allerlei gebeurtenissen elkaar in snel tempo opvolgden, met als belangrijkste de El Moumni-affaire, '11 september', de verkiezingscampagne met Fortuyn, uitspraken van Hirs Ali, *Submission I* en de moord op Theo van Gogh. De opeenstapeling van die gebeurtenissen en de reacties van autochtone niet-moslims, hebben tot gevolg gehad dat jongeren het gevoel hebben voortdurend ter verantwoording te worden geroepen en dat de islam in discussies met autochtonen steevast een rol speelt. De wijze waarop jongeren het islamdebat ervaren (als een strijd tegen de islam) kan leiden tot het idee dat zij moeten kiezen tussen óf moslim zijn óf 'Nederlander' zijn.

Entzinger en Dourleijn lijken de invloed van het islamdebat op het belang dat jongeren hechten aan een moslimidentiteit te relativiseren. Zij laten zien dat de mate van acceptatie tussen moslimjongeren en niet-moslims is afgenomen in 2006 ten opzichte van 1999 (2008: 106 en 114-116), maar stellen ook dat het islamdebat meer impact gehad zou kunnen hebben dan zij gevonden hebben (2008: 65). De impact van het debat lijkt in mijn onderzoek groter. Dit zou te maken kunnen hebben met een verschil in onderzoeksperiode; het onderzoek van Entzinger en Dourleijn vond plaats in 2006, terwijl het grootste deel van

mijn veldwerk plaatsvond tussen 2000 en 2004; precies de hoogtijperiode met personen als Fortuyn en Hirsi Ali.

### *Religieuze overdracht*

Het islamdebat is in ieder geval niet de enige reden waarom islam zo'n belangrijk kader voor identiteitsvorming is geworden. Van belang is dat jongeren van jongsaf aan te maken krijgen met de overdracht van religieuze tradities. Ouders kaderen het gedrag van jongeren in met behulp van de termen *halal* (toegestaan) en *haram* (verboden). Ook horen jongeren van hun oudere familieleden veel verhalen over de profeet Mohammed, waarin de profeet vooral naar voren wordt gebracht als goed voorbeeld voor jongeren. Veel jongeren leren het bidden van hun ouders en sommige jongens gaan ook met hun vader mee naar de moskee om te bidden. Daarnaast krijgen ze Koranles in de moskee. Op die manier wordt hun dus geleerd dat ze moslim zijn en wat dat zou moeten betekenen.

### *Gender*

Naarmate jongeren ouder worden, zien we dat zij het idee van een 'zuivere' islam inzetten als strategische keuze. Vooral bij meisjes is dit zeer duidelijk. De beeldvorming onder jongeren is, dat de machtsbalans tussen meisjes en jongens aan het veranderen is doordat meisjes het beter zouden doen dan jongens in het onderwijs én doordat meisjes geëmancipeerder zouden zijn dan oudere vrouwen. Deze emancipatie wordt niet altijd positief beoordeeld, maar vaak als 'foute integratie' bestempeld door ouderen en jongens (en soms ook door meisjes). 'Foute integratie' betekent dat meisjes zich (deels) buiten de groep plaatsen door hun 'te Nederlandse' gedrag. Het gedrag en het lichaam van meisjes vormen belangrijke symbolische grenzen tussen wat men ziet als de eigen groep en buitenstaanders. De waarden betreffende vrouwelijk gedrag en kleding dienen volgens Buitelaar (2002) om de integriteit van de groep in stand te houden. Meisjes zijn daarbij geen willoze slachtoffers en proberen gelijkwaardigheid tussen de seksen te bewerkstelligen. Dit doen zij bijvoorbeeld door erop te wijzen dat eisen met betrekking tot maagdelijkheid ook voor jongens gelden. Hun argumenten kunnen onder Marokkaanse Nederlanders aan kracht winnen, doordat zij stellen dat het idee dat maagdelijkheid voor jongens minder belangrijk zou zijn vanuit de 'Marokkaanse' cultuur komt, in plaats vanuit de islam. Deze strategische inzet tonen ze niet alleen naar andere moslims, maar ook naar niet-moslims door stereotypen als de onderdrukte moslimvrouw te bekritisieren met behulp van argumenten uit de islamitische tradities en een verwijzing naar de 'zuivere' islam.

### *Kiezen uit culturele repertoires*

De keuze voor islam als centrale *identity marker* dient derhalve om de tegenstelling met autochtone niet-moslims te overbruggen zonder zich helemaal te conformeren aan autochtone niet-moslims. Tevens neemt men afstand van de

ouders zonder een breuk met die ouders te forceren. Tegelijkertijd krijgen Marokkaans-Nederlandse jongeren zowel in de opvoeding als in de omgang met niet-moslims voortdurend de boodschap mee dat zij moslim zijn. Of Marokkaans-Nederlandse jongeren nu willen of niet, zij bevinden zich in het veld waarin verschillende definities van moslim-zijn een rol spelen en waarin zij slechts een van de spelers zijn. Hun beroep op een 'zuivere' islam is een gevolg van deze ontwikkelingen, maar ook een strategische zet om hun eigen definitie van moslim-zijn kracht bij te zetten (Ketner, 2008; Jacobson, 1998; De Koning & Bartels, 2006; Buitelaar, 2006).

Het beroep op de 'zuivere' islam gebeurt voortdurend met een verwijzing naar een authentieke islam uit de tijd van de profeet Mohammed. Op basis van het voorgaande is het echter duidelijk dat er verschillende definities kunnen zijn van islam of de 'zuivere' islam. We moeten dan ook voorzichtig zijn met het als vanzelfsprekend overnemen van dit idee. Dit lijkt Roy wel te doen met zijn idee van scheiding tussen en cultuur en religie. Dit idee is in ieder geval essentialistisch in die zin dat Roy de cultuur van de landen van herkomst van de ouders of religie ziet als duidelijk herkenbare en homogene grootheden. Met name Roy's verwijzing naar 'pristine cultures' is daarvan een voorbeeld. Er bestaat niet zoiets als een 'pristine culture', aangezien cultuur altijd aan verandering onderhevig is en altijd betwist wordt, zoals onderzoeken naar conflicten onder Marokkaanse en Turkse Nederlanders laat zien (Sunier, 1996, 2006; Strijp, 1998; Yerden, 2001). Essentialisme zien we ook terug in de onderzoeken van bijvoorbeeld Phalet et al. (2000) en Entzinger en Dourleijn (2008), wanneer zij religiositeit van moslims reduceren tot het gebed, moskeebezoek, deelneming aan de Ramadan en het dragen van een hoofddoek. Nog duidelijker is dit het geval bij Entzinger en Dourleijn (2008), wanneer zij aangeven dat conformisme betekent dat mensen de leer van hun geloof volgen (in tegenstelling tot individualisten die het geloof op een meer persoonlijke manier zouden invullen en beleven). Zij stellen daarbij dat moslimjongeren conformistischer zijn geworden en dat er voorlopig geen sprake is van secularisering, maar ook niet van een toename van het belang van het geloof (2008). Ook hier lijken religie en de conclusies daarover gebaseerd te zijn op de opvatting over religie als een homogene, vanzelfsprekende, duidelijk herkenbare en niet-veranderende grootheid.

Een dergelijke opvatting is echter onhoudbaar, aangezien uit mijn Goudse onderzoek blijkt dat er verschillende ideeën kunnen zijn over wat islam nu precies is: ouderen en jongeren hebben verschillende ideeën, zoals blijkt uit de casus met imam Abdellah en ook de ideeën van meisjes en vrouwen kunnen afwijken van die van anderen. In plaats van cultuur en religie als vanzelfsprekende velden te zien, kunnen we deze beter zien als repertoires van mogelijkheden en beperkingen bij het inrichten van het menselijk bestaan en het kennen en ervaren van de werkelijkheid (Tennekes, 1990). Een repertoire heeft een min of meer systematische vorm, maar wordt niet altijd (volledig) geactiveerd. Een repertoire is veelzijdig, niet noodzakelijk consistent en ligt niet vast, maar kan veranderen (Droogers, 2003). Dit komt bijvoorbeeld tot uiting wanneer mensen zeggen 'later (als ze gaan trouwen bijvoorbeeld) wil ik wel een goede moslim zijn, maar nu ben ik het nog niet'. Of met betrekking tot de

hoofddoek, wanneer meisjes zeggen dat ze er nog niet aan toe zijn, of juist wel. Door het maken van keuzes uit culturele repertoires, creëren jongeren hun eigen identiteit. Meer dan andere generaties zijn jongeren gedwongen hun keuzes en die van anderen te beargumenteren en daarop te reflecteren. Het maken van keuzes, stelt Bartels (2005), is daarmee een kernactiviteit geworden in het construeren van een eigen identiteit. De keuze voor een 'zuivere' islam is voor de jongeren uit Gouda nauw verbonden met actuele ontwikkelingen in het islamdebat, de religieuze overdracht en de positie van meisjes. Daarmee is deze keuze een product van de huidige culturele context.

### **De creatie van een 'zuivere' islam**

Het denken in culturele repertoires betekent dat het discours van onderscheid tussen cultuur en religie, niet daadwerkelijk een scheiding is tussen cultuur en religie (ook al ervaren mensen dat wel als zodanig). Het is op een specifieke manier activeren en ordenen van bepaalde voorstellingen, praktijken en ervaringen van de culturele repertoires. Daarbij kunnen verschillende culturele repertoires met elkaar vermengd worden en als islamitisch benoemd worden, denk bijvoorbeeld aan een mix van religie en jongerencultuur zoals in islamitische rap terugkomt of het concept van *halal fast food* waar Roy (2004) ook op wijst. In Roy's termen is dit een voorbeeld van deculturalisering, maar in termen van repertoires is dit een vermenging van culturele repertoires en een verandering in de betekenis ervan. De term *halal* heeft in dit geval niet alleen betrekking op de wijze van slachten van het dier (zoals gebruikelijk in de meeste islamitische tradities), maar ook op de bereiding van het voedsel. In plaats van een scheiding van cultuur en religie vindt er dus vermenging van repertoires plaats, een verandering in betekenis, en er ontstaan nieuwe culturele vormen onder het label van een 'zuivere' islam. In dit proces is de leer van het geloof dus niet vaststaand en vanzelfsprekend, maar per definitie het product van een culturele context waarin Marokkaans-Nederlandse jongeren zelf actieve producenten en consumenten zijn die hun eigen individuele ervaringen verbinden met een lokaal en mondiaal islamitisch repertoire. Andere voorbeelden hiervan zijn het vermengen van authenticiteit en identiteit en de vragen die jongeren stellen over de islam.

Marokkaans-Nederlandse jongeren hebben net als autochtone jongeren waarden als autonomie en authenticiteit geïnternaliseerd (vgl. Jacobsen, 2006). Authenticiteit kan worden opgevat als het idee dat iemands wijze van bestaan aansluit bij zijn of haar 'echte' identiteit en natuur (Van Harskamp, 2000: 63; Meyer, 2006: 7). De nadruk op islam wordt daarbij gecombineerd met een nadruk op authenticiteit. In het geval van moslims kan dit bijvoorbeeld betekenen dat een persoon niet bepaalde leefregels volgt omdat dat 'zo hoort' of omdat anderen dat zeggen, maar omdat hij of zij dat zelf wil. Een zeer sterke norm daarbij is 'jezelf zijn':

Ik probeer een goede moslim te zijn. Lijkt mij duidelijk. Islam vind ik vrede met jezelf. Islam is geloof wat niet geëvenaard kan worden. De islam is een



geloof dat authentiek is, dat niet aangetast is. [...] Jihad al nafs is de jihad tegen jezelf. Jihad met jezelf, strijden met jezelf, vechten tegen jezelf. Jezelf verbeteren dus (Ilyas, 19 jaar, interview).

De verwijzing naar een ‘zuivere’ islam is voor jongeren daarmee ook een manier om een goede moslim te worden. Een goede moslim worden betekent onder meer kennis verzamelen over wat ‘de islam nu precies zegt’. Deze vragen van jongeren komen voort uit een zoeken naar zingeving en de wens om te voldoen aan religieuze verplichtingen, maar ze zijn ook ontleend aan het sociale en politieke leven op lokaal en mondiaal niveau. Jongeren komen daarbij voortdurend in contact met andere ‘Nederlandse’ culturele repertoires op het gebied van mode, uitgaan, politiek, enzovoort. Ook de wijze waarop jongeren zich op internet manifesteren laat dit goed zien. De vragen die daar gesteld worden hebben betrekking op hun alledaagse leven, op lokale en mondiale politieke ontwikkelingen (het Nederlandse islamdebat, oorlogen in Irak, Afghanistan en de Palestijnse gebieden). Ook hier worden repertoires gemixt met bijvoorbeeld vragen over het gebruik van de pil. Dan worden niet alleen uitspraken van islamitische geleerden gezocht, maar ook informatie van de huisarts en eigen persoonlijke ervaringen worden meegenomen in het uiteindelijke antwoord (De Koning, 2008c). Niet alleen het idee dat er een ‘zuivere’ islam bestaat waarop jongeren kunnen en moeten terugvallen, is dus ontleend aan de hedendaagse lokale en mondiale realiteit, maar uiteindelijk ook de inhoud van de ‘zuivere’ islam die zij creëren. Hiermee is het idee van een ‘zuivere’ islam voor jongeren een lonkend alternatief voor een omgeving die volgens henzelf gevuld is met crises en vragen: hoe moslim te zijn (en jezelf te zijn) in de Nederlandse samenleving, de problematische positie van Marokkaans-Nederlandse jongeren in de Nederlandse samenleving, het onrecht tegen moslims wereldwijd, het negatieve imago van moslims, de zwakke positie van de eerste generatie, de aanvallen van Nederlandse politici op moslims, enzovoort.

## Beoefenen van de islam

Als islam niet als een eenduidige en ondubbelzinnige traditie te behandelen is, moeten we juist kijken naar de aard van de islam die jongeren scheppen. Het construeren van een ‘zuivere’ islam die niet-Marokkaans en niet-Nederlands is, lijkt wel te suggereren dat er een zeer eenduidige islam ontstaat. Deze indruk wordt nog eens versterkt doordat jongeren het culturele repertoire vooral in termen van *halal* en *haram* categoriseren, zonder daarbij de talloze tussen-categorieën die de islamitische tradities kenmerken, in ogenschouw te nemen (zoals: toegestaan maar wel afkeurenswaardig). Toch is deze eenduidigheid slechts schijn. Zo gaan hun ouders vaak naar de lokale imam, onder jongeren zien we een oriëntatie op een divers palet aan gezaghebbende figuren. In plaats van eenduidigheid resulteert dit in conflicten tussen groepen die de ene of de andere gezaghebbende leraar volgen. In het bijzonder op internet is dit goed te zien, doordat jongeren zich opsplitsen in verschillende online gemeenschappen die zich baseren op verschillende religieuze gezagdragers. Zelfs lokaal komt dit voor, zoals het conflict met de Goudse imam laat zien.

Roy (2004) neemt dat idee van eenduidigheid over door aan te geven dat religie niet langer is ingebed in sociale relaties. Entzinger en Dourleijn (2008: 41) doen in feite hetzelfde, wanneer zij stellen: 'Zoals bekend, kent de islam een aantal voorschriften die goede moslims geacht worden te volgen.' Dit versluiert echter de ambivalentie die de religieuze beleving en praxis van jongeren kenmerkt. Entzinger en Dourleijn (2008: 42-46) laten, net als Roy overigens, die ambivalentie zeer duidelijk zien in hun onderzoeksmateriaal, maar geven hier geen verklaring voor. Net als bij Roy (2004) wordt daardoor niet duidelijk wat nu de verhouding is tussen agency en structuur bij de constructie van identiteit en religieuze beleving. De ambivalentie in de constructie van moslimidentiteit is gelegen in de ogenschijnlijke inconsistentie en grilligheid van het gedrag van jongeren. De ambivalentie wordt in de eerste plaats veroorzaakt doordat jongeren verschillende repertoires kunnen vermengen, zoals hiervoor al aangegeven. Dit betekent dat de vindplaatsen van religieuze praxis en beleving niet alleen betrekking hebben op deelname aan de Ramadan, het gebed en het dragen van de hoofddoek of islamitische sites zoals Entzinger en Dourleijn (2008) stellen, maar ook terugkomt in aspecten van bijvoorbeeld jeugdcultuur zoals muziek en op sites die in eerste instantie geen relatie met islam lijken te hebben (De Koning, 2005; Gazzah, 2008). Ten tweede wordt deze ambivalentie veroorzaakt doordat de levensloop van jongeren laat zien dat zij vooral bij vlagen religieus zijn: na incidenten met moslims die de media halen, gaan zij zich in de islam verdiepen, rondom en tijdens de maand Ramadan wordt hun religiositeit sterker, wanneer ze een nieuwe weg inslaan met betrekking tot onderwijs of werk en na belangrijke gebeurtenissen bij familie en vrienden (zoals overlijden) komen er zingevingvragen op. Op andere momenten krijgen andere alledaagse beslommingen vaak voorrang.

Een derde reden waarom het uiteindelijke resultaat er vaak zeer grillig en tegenstrijdig uitziet, is dat jongeren compromissen moeten sluiten met betrekking tot hun ideeën over de 'zuivere' islam en over authenticiteit. Roy (2004) lijkt de agency die jongeren hebben om hun eigen islam bij elkaar te knippen en plakken te overschatten. Dit wil niet zeggen dat Roy de invloed van structuren en macht volledig ontkent. Hij laat bijvoorbeeld zien hoe moslims gecategoriseerd worden en op welke manier zij hun weg vinden binnen allerlei juridische beperkingen. Doordat hij echter voortdurend de islam bespreekt als iets wat niet langer is ingebed in sociale relaties, blijven machtsverhoudingen onduidelijk. Dit is wel belangrijk zoals bijvoorbeeld Dibbits (2006) laat zien in een artikel over authenticiteit en kledingstijlen. Authenticiteit is geen gegeven, maar komt tot stand door een 'proces van authenticering' waarbij mensen een identiteit creëren rondom noties als echtheid en geloofwaardigheid (vgl. Bucholtz, 2002). Dit geldt eveneens voor ideeën over de 'zuivere' islam. Zowel insiders als outsiders spelen een rol bij het beoordelen van echtheid, geloofwaardigheid, valsheid en ongeloofwaardigheid. Een dergelijk proces zien we terug bij de wijze waarop jongeren op elkaar letten met betrekking tot het dragen van bepaalde kleding (hoofddoek, djellaba), maar ook op internet bijvoorbeeld met betrekking tot de nicknames en avatars (De Koning, 2008c). Een voorbeeld hiervan is ook het volgende onderhandelingspel met

imam Abdellah over de vraag tijdens bijeenkomst of de hoofddoek verplicht is voor een moslimmeisje als de school het juist verbiedt:

Het antwoord luidde: 'Ja, dit is verplicht.' De imam was niet op de hoogte van de situatie van het meisje, een aantal aanwezige volwassen vrouwen was dat wel. Die stelden vervolgens de vraag: 'Maar wat moet je doen als het verboden is?' 'Dan moet je het toch doen, want het is verplicht', was het antwoord. 'Maar wat als je dan van school moet?' 'Je moet ervoor vechten!' 'Wat als de school bij het verbod blijft?' 'Dan moet je met de school gaan praten.' Na ongeveer tien minuten luidde het laatste antwoord van de imam: 'Wanneer je naar school gaat, moet je de hoofddoek dragen. Als je daar bent, doe je deze af en als je naar huis gaat doe je deze weer op.'

#### Logboek 2002 (verslag bijeenkomst)

De uitkomst van dit spel kwam overeen met de praktijk van alledag voor alle meisjes op die school met een hoofddoek. De vrouwen die doorvroegen waren ook uit op dat antwoord, zo vertelden ze later. Hoewel de norm dus duidelijk werd gesteld, konden de meisjes zich toch, met instemming van de imam, aan de schoolvoorschriften houden. Dat was belangrijk, omdat zij zich schuldig voelden wanneer ze hun hoofddoek wisselend om- en afdeden. Met een dergelijk onderhandelingspel als hiervoor laten de meisjes en vrouwen zien dat zij de boodschap van de imam niet klakkeloos overnemen en dat ze proberen diverse loyaliteiten (met hun ouders, met school en de Nederlandse samenleving) en hun idee van authenticiteit te managen en met elkaar te verzoenen.

Het sluiten van compromissen om de verschillende relaties in stand te houden is niet zo'n bijzonder fenomeen dat alleen zou gelden voor moslimjongeren. Ambivalentie is een gebruikelijk verschijnsel, aangezien iedereen te maken heeft met meerdere culturele repertoires en verschillende verwachtingen met betrekking tot de gewenste rolpatronen (Zine, 2001). Uit het voorbeeld hiervoor blijkt dat jongeren de verschillende repertoires kunnen mixen en het resultaat daarvan toch als 'islamitisch' kunnen benoemen, als de omgeving dit ook goedkeurt. Zowel jongeren als ouderen zijn daarbij ook van mening dat de 'islam in het hart zit' en dat 'islam geleerd moet worden'. Dit geeft vooral jongens genoeg ruimte om te kunnen schipperen en toch hun idee van authenticiteit te kunnen vasthouden. Dit betekent namelijk dat jongeren niet alles correct hoeven te doen en er ruimte is om te experimenteren. Ze zijn immers jong en kunnen niet alles weten van de islam. Het leerproces en de persoonlijke groei die jongeren moeten doormaken, zijn onderdeel van hun moslimidentiteit. De onderhandelingen van jongeren hebben dan als doel de schijn van grilligheid en inconsistentie ongedaan te maken; zij claimen dat hun gedrag wel degelijk volgens de 'zuivere' islam is en proberen erkenning voor die claim te krijgen. De problemen ontstaan vooral doordat zij de ervaring hebben voortdurend verantwoording te moeten afleggen en duidelijk te moeten maken waar hun loyaliteiten liggen. Jongeren worden dan gedwongen te kiezen tussen of 'Nederlands' of moslim.

## Discussie en conclusie

Het idee van een 'zuivere' islam is leidend bij de vorming van een moslimidentiteit onder jongeren. Deze constructie komt op in een omgeving waar veel nadruk ligt op individualiteit en authenticiteit, waarin jongeren ongeacht de mate en wijze van praktiseren worden gecategoriseerd als moslim en waarin zij de culturele repertoires die zij meekrijgen van hun ouders aanpassen aan de eisen en verwachtingen van de huidige tijd. Vanwege de onvermijdelijke veranderingen van bekende tradities, zullen de oudere generaties daar vaak met enige scepsis en nostalgie naar kijken. Het conflict over de imam is daar de sterkste uiting van. Dit conflict mondde uit in een strijd over de vraag wie nu de juiste versie ('de waarheid') van de islam aanhoudt. Juist doordat Marokkaans-Nederlandse jongeren actieve individuen zijn, kunnen zij hun individuele levensverhalen en ervaringen verbinden met het grotere collectieve verhaal van de islam als wereldwijde religieuze traditie en met de *umma*. Dit betekent echter ook dat Roy's deculturaliseringsthese niet houdbaar is. Zijn religie- en cultuurbegrip is verwarrend. Aan de ene kant is het begrip essentialistisch en statisch. Aan de andere kant lijkt hij het vermogen van jongeren om naar geloven een eigen islam te scheppen te overschatten. Op basis van mijn onderzoek blijkt dat de islam geen vaststaand gegeven is, maar een verzameling van repertoires waaruit jongeren keuzes maken wat betreft hun opvattingen, houding en gedrag en die ze kunnen mengen met andere repertoires. Het gaat om het activeren, ordenen en betekenis geven aan een cultureel repertoire dat jongeren als islamitisch labelen. Daarbij zijn jongeren niet vrij om te doen en laten wat ze willen, maar moeten ze onderhandelen over de definities en interpretaties van geloofsvoorstellingen, praktijken en ervaringen. Dit is een product van de culturele omgeving en de wijze waarop identiteitsvorming verloopt. Het is derhalve nauw verbonden met veranderingen op lokaal, nationaal en mondiaal niveau.

De inzichten uit mijn onderzoeken roepen vragen op over de tegenstelling tussen individualisering en conformisme, zoals dat in de onderzoeken van Entzinger en Dourleijn (2008) en Phalet et al. (2000) naar voren komt. Er lijkt niet zozeer sprake te zijn van óf individualisering óf conformisme, maar van beide. Wanneer jongeren stellen dat zij de leer van het geloof navolgen, is dat in de ogen van Entzinger en Dourleijn conformisme (en geen secularisering), maar wanneer de relevantie, betekenis en praxis vervolgens verschillen van die van de ouders van de jongeren, dan zou men net zo goed kunnen beargumenteren dat er sprake is van individualisering met behulp van de islam (Fadil, 2005). Door het moslim-zijn vervolgens af te meten aan een 'aantal bekende voorschriften' en zonder te letten op de discussies hierover in de islamitische tradities en onder moslimjongeren, projecteren de onderzoekers een bepaald uniform en statisch beeld van islam op de jongeren. Dit doet geen recht aan de grillige en soms nogal paradoxale beleving en praxis onder jongeren. Het is dan ook niet de islam die het gedrag van jongeren verklaart, maar de omgang van jongeren met bepaalde culturele repertoires in relaties met anderen die verklaard dient te worden.

## Noot

- \* Martijn de Koning is werkzaam bij de Radboud Universiteit Nijmegen en ISIM in Leiden. Correspondentie: m.dekoning@isim.nl
1. Dergelijke religieuze bewegingen claimen terug te willen naar de tijd van de profeet Mohammed en de eerste generaties moslims om op die manier de islam te zuiveren van de 'corrumperende' invloed van culturele gebruiken en moderne fenomenen (zie Meijer, te verschijnen).
  2. 'Ongerepte cultuur' is een vertaling van Roy's term 'pristine culture'.

## Literatuur

- Bartels, E. (2005). Wearing a headscarf is my personal choice. *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations* 16(1), 15-29.
- Bucholtz, M. (2002). Youth and cultural practice. *Annual Review of Anthropology* 31, 525-552.
- Buitelaar, M. (2002). Negotiating the rules of chaste behaviour: re-interpretations of the symbolic complex of virginity by young women of Moroccan descent in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies* 25(3), 462-489.
- Buitelaar, M. (2006). *Islam en het dagelijks leven*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas.
- Dibbits, H. (2006). Marokkaans-Nederlandse jongens en de authenticering van kledingstijlen. *Migrantenstudies* 22(2), 86-107.
- Droogers, A. (2003). The power dimensions of the christian community: an anthropological model. *Religion* 33(3), 263-280.
- Eickelman, D. & Piscatori, J. (1996). *Muslim politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Entzinger, H. & Dourleijn, E. (2008). *De lat steeds hoger. De leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: Van Gorcum.
- Fadil, N. (2005). Individualising faith, individualising identity: Islam and young Muslim women in Belgium. In: J. Cesari & S. McLoughlin (red.), *European Muslims and the secular state* (pp. 143-154). Aldershot: Ashgate.
- Gazzah, M. (2008). *Rhythms and rhymes of life: music and identification processes of Dutch-Moroccan youth*. Amsterdam: AUP.
- Harskamp, A. van (2000). *Het nieuw-religieuze verlangen*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Jacobsen, C. (2006). *Staying on the straight path. Religious identities and practices among young Muslims in Norway*. Bergen: University of Bergen.
- Jacobson, J. (1998). *Islam in transition – Religion and identity among British Pakistani youth*. Londen & New York: Routledge.
- Ketner, S. (2008). *Marokkaanse wortels, Nederlandse grond. Exploratie, bindingen en identiteitsstrategieën van jongeren van Marokkaanse afkomst*. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Kibria, N. (2007) The 'new Islam' and Bangladeshi youth in Britain and the US. *Ethnic and Racial Studies* 31(2), 243-266.
- Koning, M. de (2005). 'Dit is geen poep wat ik praat'. De Hirsi Ali Diss nader belicht. *ZemZem* 1(1), 36-41.
- Koning, M. de (2008a). *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Koning, M. de (2008b). 'Wie denk je wel niet dat je bent?' Etnografisch onderzoek onder moslimjongeren in Gouda. *Kwalon. Tijdschrift voor Kwalitatief Onderzoek* 13(1), 81-96.
- Koning, M. de (2008c). *Identity in transition. Connecting online and offline internet practices of Moroccan-Dutch Muslim youth*. Londen: London Metropolitan University – Institute for the Study of European Transformations (ISET). [http://www.londonmet.ac.uk/londonmet/library/c52116\\_3.pdf](http://www.londonmet.ac.uk/londonmet/library/c52116_3.pdf).
- Koning, M. de & Bartels, E. (2006). For Allah and myself. Religion and Moroccan youth in The Netherlands. In: P.H.F. Bos en W. Fritschy (Red.), *Morocco and The Netherlands. Society, Economy, Culture* (pp. 146-156). Amsterdam: VU Publishers.

- Meijer, R. (2009, te verschijnen). Introduction. In: Roel Meijer (ed.), *Global Salafism. Islam's new religious movement*. Londen: Hurst.
- Meyer, B. (2006). *Religious sensations. Why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Phalet, K., Lotringen, C. van & Entzinger, H. (2000). *Islam in de multiculturele samenleving. Opvattingen van jongeren in Rotterdam*. Utrecht: Ercomer, Universiteit Utrecht.
- Roy, O. (2004). *Globalised Islam. The search for a new ummah*. Londen: Hurst.
- Strijp, R. (1998) *Om de moskee. Het religieuze leven van Marokkaanse migranten in een Nederlandse provinciestad*. Amsterdam: Thesis Publishers.
- Sunier, T. (1996). *Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Sunier, T. (2006). The Western mosque. Space in physical place. *ISIM Review* 18, 22-23.
- Tennekes, H. (1990). *De onbekende dimensie. Over cultuur, cultuurverschillen en macht*. Leuven/ Apeldoorn: Garant Uitgevers.
- Vertovec, S. (1998). Young Muslims in Keighley, West Yorkshire: cultural identity, context and 'community'. In: S. Vertovec & A. Rogers (Red.), *Muslim European youth: reproducing ethnicity, religion, culture* (pp. 87-102). Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.
- Vertovec, S. & Rogers, A. (1998). Introduction. In: Steven Vertovec & Alisdair Rogers (Red.), *Muslim European youth: reproducing ethnicity, religion, culture* (pp. 1-24). Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.
- Yerden, I. (2001). *Ik bepaal mijn eigen lot. Turkse meisjes in conflictsituaties*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Zine, J. (2001). Muslim youth in Canadian schools: education and the politics of religious identity. *Anthropology & Education Quarterly* 32(4), 399-423.