

Steunpunt Gelijkekansenbeleid – consortium UA en UHasselt – 2005

ISBN 90-77271-16-3

Wettelijk Depot: D/2005/3680/01

NUR 747

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Druk- en bindwerk : Drukkerij Peten



ISLAMBELEVING BIJ HOOGOPGELEIDE MOSLIMJONGEREN IN VLAANDEREN

Gelijke Kansen vanuit een moslimperspectief

Katrien Van der Heyden

Steunpunt Gelijkekansenbeleid (SGKB)

Johan Geets

Els Vanderwaeren

Onderzoeksgroep Armoede, Sociale Uitsluiting en de Stad (OASeS)

Promotor: Prof. Dr. Christiane Timmerman

Steunpunt Gelijkekansenbeleid (SGKB)

Onderzoeksgroep Armoede, Sociale Uitsluiting en de Stad (OASeS)



Inhoudstafel

VOORWOORD	1
DEEL 1: ONDERZOEKSCONTEXT	3
1. MIGRATIE NAAR WEST-EUROPA ALS ACHTERGROND	5
1.1. Moslims in West-Europa.....	5
1.2. De institutionalisering van islam	6
1.3. Islam als continuïteit en verandering	9
1.3.1 Gezagsbronnen en geloofsbasis in een historisch perspectief.....	9
1.3.2 Het ‘universele’ versus ‘lokale’	11
1.3.3 Van islam in Europa naar een Europese islam?.....	14
1.4. Hoogopgeleide moslimjongeren.....	19
2. ONDERWIJSCONTEXT VAN VLAAMSE MOSLIMS	25
3. ONDERZOEKSKADER	29
3.1. Doelgroep	29
3.2. Drempels om rekening mee te houden	29
3.3. De biografische diepte-interviews	30
3.4. Respondenten in profiel	32
3.5. Na de afname van de interviews	37
DEEL 2: ANALYSE VAN DE INTERVIEWS & ONDERZOEKSRISULTATEN	41
4. SITUATIE TIJDENS DE JEUGD: PRIMAIRE EN SECUNDAIRE SOCIALISATIE	43
4.1. Een islamitische primaire socialisatie van thuis uit.....	43
4.1.1 Migratiegevolgen in de opvoeding.....	44
4.1.2 Islamitische waarden in de opvoeding	52

4.1.2.1	Verwijzing naar bronnen voor islamitische waarden	53
4.1.2.2	Wat is een islamitische opvoeding?.....	55
4.1.3	Diversiteitsvariabelen in een islamitische opvoeding.....	59
4.1.3.1	Over etnische origine en etnisch-religieuze identiteit.....	60
4.1.3.2	Genderaspecten in de islamitische opvoeding.....	64
4.1.3.3	Leeftijdsgebonden islamitische aspecten	78
4.1.3.4	Seksuele geaardheid	81
4.1.4	Sanctioneringsmechanismen in een religieuze opvoeding	82
4.2.	Een gehinderde secundaire socialisatie via onderwijs.....	86
4.2.1	Drempels en stimulansen op weg naar het hoger onderwijs.....	87
4.2.2	Islamonderwijs op school.....	93
4.2.3	Waardevol onderwijs?	97
5.	IDENTITEIT EN POSITIONERING	105
5.1.	Conflicthantering en positionering.....	106
5.1.1	Ten opzichte van de eigen gemeenschap	106
5.1.2	Positionering ten opzichte van de autochtone gemeenschap.....	118
5.2.	Uitlichting van religie?	121
5.3.	Godsbeeld & islamitisch waardensysteem	134
5.4.	Relatievorming en huwelijk.....	148
5.5.	De kwestie van de 'hoofddoek'.....	156
5.6.	Vatbaarheid voor fundamentalisme bij de jongere generatie	165
6.	DE BELANGRIJKSTE ONDERZOEKSRESULTATEN SAMENGEVAT	171
7.	ALS EPILOOG: IS EEN (INTERCULTURELE) DIALOOG MOGELIJK?	179
	BIJLAGE II: LEXICON	191
	BIBLIOGRAFIE	195

Lijst van figuren en tabellen

<i>Figuur 1 (links):</i>	Verhouding allochtone versus autochtone hogeschoolstudenten.	26
<i>Figuur 2 (rechts):</i>	Verhouding Turkse, Marokkaanse en andere niet-EU hogeschool- studenten.	26
<i>Figuur 3:</i>	Verhouding mannelijke versus vrouwelijke studenten bij allochtonen (linksboven), autochtonen (rechtsboven), Turkse herkomst (links onder) en Marokkaanse herkomst(rechtsonder).....	27
<i>Tabel 1:</i>	Doorstromingsgraad naargelang het opleidingsniveau op basis van een survey	28
<i>Tabel 2:</i>	Beroepsprofiel van de ouders.....	32
<i>Tabel 3:</i>	Aantal broers en zussen van de respondenten	33
<i>Tabel 4:</i>	Leeftijd	33
<i>Tabel 5:</i>	Origine naar onderwijstype.....	34
<i>Tabel 6:</i>	Studiejaar	35
<i>Tabel 7:</i>	Studiekeuze	36
<i>Tabel 8:</i>	Onderwijsinstelling	37

Voorwoord

Dit onderzoek naar de betekenis van islam bij hoogopgeleide islamitische jongeren kende zijn aanvang in de onderzoekslijn 'Migratie & Etnische Minderheden' van de Onderzoeksgroep Armoede, Sociale Uitsluiting en de Stad (OASeS) aan de Universiteit Antwerpen. Omwille van de maatschappelijke relevantie van het thema stapte de onderzoekscel 'Allochtonen' van het Steunpunt Gelijkekansenbeleid (Universiteit Antwerpen) van bij hun oprichting in 2001 mee in dit onderzoek. Het Steunpunt Gelijkekansenbeleid introduceerde de focus naar gelijke kansen in het onderzoek.

Het Steunpunt beoogt beleidsondersteunend onderzoek te verrichten naar verschillende variabelen die relevant zijn voor het gelijke kansenbeleid: gender, leeftijd, etnisch-culturele origine en seksuele voorkeur. De verschillende teams binnen het Steunpunt zijn ook volgens deze variabelen verdeeld, maar proberen in de mate van het mogelijke aan 'kruisbestuiving' te doen. Zo zult u opmerken dat dit rapport – met als kernvariabele etnisch-culturele origine – ook gender als hoofdvariabele opneemt. Verder is ook leeftijd van belang, aangezien we ervoor kozen om jonge moslims in Vlaanderen (meestal maar niet uitsluitend de 'tweede generatie' migranten) aan het woord te laten. Dit is een groep die momenteel tussen de 18 en 40 jaar oud is. Het gaat dan ook over personen die actief zijn als student en/of (net) participeren op de arbeidsmarkt.

Dit onderzoek kwam tot stand uit een bekommernis om een bijdrage aan een meer genuanceerde kennis over moslims in Vlaanderen te leveren. De aandacht die aan deze bevolkingsgroep wordt besteed, zowel in de media als in onderzoek of vanuit het beleid, beperkt zich vaak tot die subgroepen van de moslimpopulatie waar zich problemen stellen. Met dit onderzoek beogen we bewust te breken met de trend om 'moslim' steevast met 'problemen' gelijk te stellen. We kozen ervoor een subgroep van jonge moslims die maatschappelijk wel adequaat functioneert – en succesvol is (geweest) in het onderwijs – aan het woord te laten.

De jonge moslims, onze respondenten, bevroegen we via diepte-interviews over de inhoud van hun identiteit en hun islambeleving in Vlaanderen. Geboren uit moslimouders is islam voor hen een belangrijk gegeven in hun opvoeding en in hun huidig leven als religieuze minderheidsgroep in Vlaanderen. Ook hun etnische achtergrond, getekend door hun

migratieverleden, blijft een belangrijk referentiekader om zichzelf een plaats in de Belgische samenleving te geven. Hoe deze positionering verloopt en wat hiervan de consequenties zijn, werd de invalshoek van dit onderzoek (zie deel 2). We gaan van start in deel 1 met de onderzoekscontext. Hierin schetsen we kort de migratieachtergrond van moslims in Vlaanderen, waarna we kijken naar hun functioneren in het onderwijs in het algemeen. Vervolgens wordt de methodologische aanpak van het onderzoek uiteengezet. In deel 2 komen de analyses van de diepte-interviews aan bod.

Het realiseren van deze studie was enkel mogelijk dankzij de hulp en steun van ontelbare mensen.

In de eerste plaats danken wij alle respondenten en bevoorrechte getuigen die zo vriendelijk waren tijd vrij te maken om mee te werken aan dit onderzoek.

Voor sturing en toetsing van de onderzoeksgegevens en de literatuurstudie konden wij beroep doen op bevoorrechte getuigen, collegae-onderzoekers in het 'islam' veld en gastprofessoren die de afgelopen jaren in België een lezing gaven. Onze dank.

Tenslotte danken we de collegae van de onderzoeksgroep OASeS en het Steunpunt Gelijkekansenbeleid om hun onmiskenbare steun en bron van inspiratie tijdens dit onderzoek.

Katrien Van der Heyden,
Johan Geets,
Els Vanderwaeren
en Christiane Timmerman

DEEL 1: ONDERZOEKSCONTEXT

1. Migratie naar West-Europa als achtergrond

1.1. Moslims in West-Europa

Momenteel leven er ongeveer 11 miljoen moslims in West-Europa (Dassetto, 2001: 17). De landen met het hoogste aantal inwoners met een islamitische achtergrond zijn Groot-Brittannië (1,6 miljoen), Duitsland (ongeveer 2 miljoen) en Frankrijk (3 tot 4 miljoen). De moslimbevolking in landen als Italië, België en Nederland wordt geschat op ongeveer 400.000 tot 700.000. Wat lager, maar nog altijd boven de 100.000, vinden we Oostenrijk, Zwitserland, Spanje, Zweden, Noorwegen en Denemarken (Dassetto, 2001: 18). Gemiddeld betekent dit 4% van de totale Europese bevolking. Het hoogste aandeel moslims vindt men in Frankrijk (7%), gevolgd door Nederland (4,6%) en België (3,8%). Deze relatief lage percentages staan ietwat in tegenstelling met de hoge zichtbaarheid van deze bevolkingsgroep. Hun aanwezigheid is voornamelijk geconcentreerd in de urbane regio's. In steden zoals Brussel, Berlijn of Bradford bestaat meer dan 10% van de bevolking uit moslims. Uit de nationale statistieken van 1 januari 2004 blijkt dat Marokkanen (81.771) en Turken (41.916) de twee grootste islamitische gemeenschappen in België vormen. De meerderheid van de Turkse migranten en Belgen van Turkse origine woont in Vlaanderen, terwijl de Marokkaanse migranten en Belgen van Marokkaanse origine voornamelijk in Brussel geconcentreerd zijn (Dassetto, 2001: 17).

In sommige Europese steden is er een 'kritische massa' moslims bereikt die het mogelijk maakt in belangrijke mate een 'culturele eigenheid' te behouden. Er zijn families die groot genoeg zijn om onderlinge huwelijken langs traditionele lijnen mogelijk te maken. Er is voldoende draagvlak om een 'etnische' economie draaiende te houden. De omvang en concentratie van de islamitische bevolking zijn voldoende voor de creatie van een zichzelf in stand houdend traditioneel maatschappelijk leven en culturele religieuze activiteiten. Nationale en lokale verschillen in gemeenschapsvorming zijn vastgesteld bij moslims in de verschillende Europese landen. Relatieve minderheidsposities spelen hierbij wellicht een belangrijke rol. Het bestaan van verschillende religies in combinatie met een bepaald seculier staatsbestel beïnvloedt processen van gemeenschapsvorming en van geloofsbeleving.

Zoals in andere Europese naties valt de ontwikkeling van de islam¹ in België samen met een reeks van andere determinerende factoren. Deze omvatten onder meer: de migratiegeschiedenissen en motieven van immigranten, de opeenvolging van generaties en veranderingen in het socio-economische profiel, patronen van lokale gemeenschapsvorming (inclusief de rol van de herkomstlanden), culturele ontwikkelingen bij minderheden en het toenemende belang van individuele autonomie in het privé- en publieke domein, de reactie van de overheid tegenover de groeiende zichtbaarheid van islam en de veranderende relatie tussen staat en religie in het algemeen (Lesthaeghe, 2000: 130).

1.2. De institutionalisering van islam

De moskeeën en Koranscholen (madrasa - madâris)² worden vaak als de belangrijkste reproductie-instrumenten gezien van islam, zoals ook het islamonderricht in de staatsscholen. De moslim-migranten ervaarden, omwille van hun migratie naar niet-islamitische landen, de nood aan openbare expressie van hun religieuze identiteit. Enkele jaren na hun vestiging, ziet men dan ook religieuze symbolen opduiken, gaande van islamitische slagers tot kleine moskeeën en gebedsruimtes met Koranschooltjes (Kanmaz, 2002).³

De inplanting van islam ging gepaard met de vestiging van een groot aantal gebedsruimtes en moskeeën in de gemeenten.⁴ De moskeeën werden enkel voor een klein gedeelte door islamitische regeringen gefinancierd. Voor het overgrote deel zijn zij financieel zelfbedruipend en het resultaat van collectes onder gelovigen (Leman, 1992).

¹ Het gebruiken van een bepaald lidwoord voor het zelfstandig naamwoord 'islam' is dubieus. Er bestaan immers zeer verschillende vormen van islam. Wanneer we in dit rapport spreken over 'de islam' dan wijzen we afhankelijk van de context naar islam als 'het geheel van islamitische geloofswijzen' of naar 'de institutionalisering van deze religie'.

² Bij gebruik van religieuze concepten hebben we ervoor gekozen om de Arabische termen tussen haakjes weer te geven in enkel- en meervoud.

³ Het islamitisch onderwijs werd ook in de officiële scholen geïntroduceerd. In het midden van de jaren negentig geeft een zevenhonderd leraren, betaald door de Belgische staat, godsdienstles over de islam en dit over het hele publieke net in het basis- en secundair onderwijs (dit is ongeveer de helft van de Belgische schoolgaande bevolking) (Swyngedouw & Martinello, 1998: 145-148).

⁴ In tegenstelling tot de situatie in Franstalig België en in het bijzonder Brussel beschikken we voor Vlaanderen over onvoldoende gegevens: hoewel het cijfer van 200 moskeeën circuleert voor Vlaanderen, hebben we slechts voor 162 de concrete gegevens teruggevonden (Kanmaz e.a. 2004: 15).

Het islamitische landschap is in België – zoals in de buurlanden – behoorlijk versnipperd. De Turkse en de Marokkaanse gemeenschap, de twee grootste moslimgemeenschappen in Vlaanderen, kennen interne ideologische en etnische verschillen. Deze verschillen zijn vooral te wijten aan verschillen in islambeleving in de respectievelijke landen van herkomst (Lesthaeghe, 1997). Beide gemeenschappen hebben eigen organisaties en moskeeën. De diversiteit is niet uitsluitend het resultaat van etnische verscheidenheid. Er ontstaan nieuwe trends in islambeleving buiten de vertrouwde etnische affiliaties, onder meer door de activiteiten van talrijke meer militante organisaties. Men kan zelfs spreken van een proces van verzuiling waarin elementen van cliëntelisme en proselitisme duidelijk te vinden zijn (Timmerman e.a., 1999: 8).

Imams ('imâm – 'a'ïmma) blijken veel meer invloed te hebben in de diaspora dan in de herkomstlanden. Gedeeltelijk valt dit te verklaren door de rol en de autoriteit die hen wordt toegekend door de lokale overheid en de diversiteit van functies die de moskee opneemt op sociaal-cultureel vlak. De imam is het meest herkenbare gezicht verbonden aan een moskeeorganisatie, ofschoon de eigenlijke controle over de moskee vaak door een handvol verkozenen in een ruimer comité wordt uitgeoefend. Dit comité staat in voor het dagelijkse bestuur van de moskee en hoeft niet te beschikken over speciale religieuze kennis. Wel zijn het deze leden die de imam selecteren en hem eventueel vervangen indien hij niet voldoet. Zij bepalen niet rechtstreeks de religieuze visies, maar zetten de krijtlijnen uit waarbinnen de imam kan functioneren. Bij moslimjongeren die hier opgroeien, bestaat een relatief wijdverspreid ongenoegen over de pedagogische en inhoudelijke kwaliteiten van imams uit de herkomstlanden. Zij vinden de imam niet de meest geschikte persoon om het geloof over te brengen en te vertalen naar de context en levensomstandigheden van de jongeren die hier zijn opgegroeid (Van Bruinessen, 2002). Deze opvatting delen ook de respondenten in dit onderzoek.

Via differentiatie van het activiteitsaanbod bereiken de moskeeorganisaties de verschillende geledingen van moslims, zowel mannen als vrouwen, alsook jongeren en zelfs kinderen (Kanmaz, 2002). Woordvoerders van allochtone zelforganisaties en moskeeën gingen zich in het begin van de jaren tachtig in toenemende mate mengen in de discussie over de positie van moslims in de samenleving. Zij werden een belangrijke intermediaire tussen moslims en samenleving. Deze woordvoerders verwoordden datgene waar moslims behoefte aan hebben. Als 'opinion leaders' oefenden zij een belangrijke invloed uit op de 'definitie van de situatie' van moslims (Maréchal, 2001: 35-36). Door het 'allochtone' karakter van de islam te benadrukken, als iets dat behoort bij de culturele eigenheid van een bepaalde groep migranten, konden islamitische organisaties met

kracht van argument bepaalde voorzieningen en regelingen afdwingen. De toegenomen interactie van moslims met de niet-islamitische samenleving heeft tot gevolg dat zich een verschuiving in de machtsbalans begint af te tekenen. Het vermogen tot onderhandelen en kennis van zaken omtrent regelingen, procedures en politieke verhoudingen zijn steeds meer een belangrijke machtsbron. Deze verschuiving in de machtsbalans leidde tot de vaststelling dat er in islamitische organisaties een verschuiving is van 'toegewezen' ('ascribed') naar 'verdiend' ('earned') leiderschap (Bartelink, 1994: 28-29; Babès, 1997: 17,115; Nielsen, 1995; Sunier, 1996: 218; Bunt, 2000; Allievi, 2001). Leiders moeten steeds meer aantonen dat zij allereerst in staat zijn de belangen van de organisatie te behartigen. De legitimatie wordt dus niet meer toegewezen, maar verdiend (Sunier, 1996: 214 – 218).

Naast de voorgaande verschuiving inzake macht en leiderschap wordt ook de religieuze autoriteit van de schriftgeleerden ('alim – 'ulamâ') meer en meer door een nieuwe klasse van hoogopgeleide moslims gecontesteerd. Deze hoogopgeleide moslims hebben een hoge betrokkenheid op hun godsdienst. Hun opleiding is evenwel vaak van niet-religieuze aard. Zij brengen diverse methoden naar voor om islam te contextualiseren en te interpreteren. Hun grootste probleem is echter het verwerven van religieuze legitimiteit en autoriteit, vooral als hun discours in tegenspraak is met dat van de traditionele 'ulamâ' (Van Bruinessen, 2002). Ook dit fenomeen is herkenbaar in dit onderzoek.

Het doorbreken van het monopolie op religieuze kennis en de verschuiving van religieuze autoriteit naar hoogopgeleide wetenschappers (zoals Ali Shariati, Akbar Ahmed, Ziauddin Sardar, Tariq Ramadan, Abu Zayd en Mohammed Arkoun) wijzigde de afgelopen jaren het religieuze discours aanzienlijk.

Vanaf de jaren '90 zien we ook in toenemende mate een diversificatie van het allochtone verenigingsleven. Zo ontstaan er voor het eerst allochtone zelforganisaties die zich focussen op een hoogopgeleid publiek. Voorbeelden hiervan zijn 'Présence Musulman' in Brussel, de allochtone studentenvereniging 'Ex Oriente Lux' in Leuven, de 'Vereniging voor Turks-Belgische studenten' (VTBS) en 'Student Focus' in Antwerpen. Naast sociaal-culturele activiteiten organiseren zij discussieavonden over thema's als staatsburgerschap, discriminatie, partnerkeuze, homoseksualiteit en dergelijke. Eveneens nemen zij de emancipatie en de onderwijskansen van de jongeren uit de eigen gemeenschap ter harte.

1.3. Islam als continuïteit en verandering

1.3.1 Gezagsbronnen en geloofsbasis in een historisch perspectief

De openbaring van islam eindigde bij Mohammeds dood, maar de voltooiing van de religie allerminst. In de Koran ('al-Qur'ân) staan de goddelijke openbaringen van de engel Gabriël (Jibrîl) aan de profeet Mohammed 'letterlijk' opgetekend. Er ontwikkelden zich canonieke Koranversies (mushaf – masâhif) en een traditie van Koranexegese (tafsîr - tafâsîr), die probeerde de precieze letterlijke betekenis van de openbaring te bepalen.

De notie van de Sunna, die de gewoontes aanduidt volgens dewelke de gemeenschap van gelovigen leeft of zou moeten leven, ontwikkelde zich. Deze notie bevat ook de gecanoniseerde (aanvankelijk mondelinge) overleveringen (hadîth – 'ahâdith) over de handelswijze of beslissingen van de profeet in concrete kwesties. De Sunna is een belangrijke religieuze bron, maar maakt geen deel uit van de Koran zelf. Het lijkt eerder een poging om een islamitisch betrouwbaarheidscertificaat op later ontstane meningen en praktijken te plakken.⁵

Zowel in de Koran als in de Hadîth vinden we normatieve voorschriften waaraan een 'goede' moslim zich moet houden. Asscha (1993: 23) maakt een onderscheid tussen rituele en maatschappelijke voorschriften. De rituele voorschriften regelen de relatie tussen mens en God. De vijf belangrijkste rituele verplichtingen zijn: de islamitische geloofsbelijdenis (shahâda - shahâdât); vijfmaal daags bidden (salâh - salawât); vasten tijdens de Ramadân (sawm); het betalen van de godsdienstige belasting (zakât); en de pelgrimstocht naar Mekka (hadj - hidjâdj). Deze vijf rituele verplichtingen vormen de basis van het geloof van moslims. Aan deze verplichtingen kan niets gewijzigd worden. De maatschappelijke voorschriften daarentegen zijn vaak discutabel wegens de (zwakke) keten van betrouwbare getuigen die het bericht hebben overgeleverd, alsook de imam die de traditie optekende. Deze voorschriften trachten de relatie tussen mensen onderling te regelen, zoals bepalingen over gedrag, kleding en huwelijksleven.

De Koran en de Hadîth deden over heel wat domeinen van privaat- en handelszaken en over de wereldse macht geen uitspraken. Aanvankelijk gebruikte men hier het oordeel en

⁵ De oudste tradities zouden pas decennia na Mohammeds dood zijn ontstaan en opgetekend. Ze hebben een betrouwbaarheidswaarde gekregen via de keten van betrouwbare getuigen die het bericht hebben overgeleverd. Zo een keten wordt 'isnâd ('asânîd) genoemd (Leezenberg, 2001: 53-54).

de opinie (ra'y - ârâ') van individuele rechters zonder inperkingen van algemeen geaccepteerde principes of richtlijnen. Het ontstaan van juridische studiegroepjes was niet te vermijden. Deze hielden zich bezig met de vraag hoe de rechtspraak meer in overeenstemming kon worden gebracht met wat zij zagen als de geest van de Koranische wetten. De vier belangrijkste van deze rechtsstromen zijn de rechtsscholen (madhab - madâhib) van de Hanafieten, de Malakieten, de Sjafi'ieten en de Hanbalieten. Ze verschillen⁶ vooral ten aanzien van de vraag hoe, wanneer en op welke basis individuele rechtsgeleerden kunnen interpreteren. Deze interpretaties ('idjtihâd) zijn individuele inspanningen om tot een oordeel te komen. Het is hier dat er consensus ('idjmâ') wordt gezocht. De onfeilbaarheid van de gemeenschap wordt niet alleen door de rede⁷ gegarandeerd, ze moet ook berusten op de openbaring. Maar eenmaal consensus bereikt en gefundeerd is, is ze superieur aan alle andere bewijsmateriaal, inclusief dat uit de Koran en Sunna. In de islamitische jurisprudentie⁸ is de consensus van de gelovigen, of in de praktijk meestal van de rechtsgeleerden, een ongemeen sterke bron van juridische, sociale en cognitieve zekerheid.

De relatie met God ('Allah) drukt zich uit in twee concepten: 'azjer' en 'baraka'. Azjer vergemakkelijkt de toegang tot het paradijs, terwijl baraka een persoon helpt om te gaan met problemen, en het leven op aarde gemakkelijker maakt (Bartels, 1997: 121). Het verrichten van goede diensten levert - afhankelijk van de aard - punten op. Zulke religieuze verdiensten worden als 'azjer' omschreven en is een handeling van de mensen ten dienste van God. 'Baraka' daarentegen verwijst naar goddelijke zegen en is een stroom van genade van God naar de mensen (Bartels, 1997: 121). God wordt gezien als een soort van 'accountant who keeps record of 'azjer' en 'baraka' as receipts and expenditure' (Buitelaar & Motzki, 1993). De omvang van de religieuze verdienste (hasan - hasanât) is van belang om al of niet in het paradijs te geraken. Een goddelijk oordeel aan het eind van het leven en de tijd is één van de belangrijkste geloofspunten in islam. Onderwerping en overgave aan Allâh krijgt vorm binnen en in samenwerking met de gemeenschap der

⁶ Via de notie van legitiem en wederzijds geaccepteerd verschil van mening tussen de rechtsscholen is er vernieuwing en meningsvrijheid mogelijk.

⁷ Het analoog redeneren of 'qiyâs', heeft in de rechtspraak nooit zoveel aanzien genoten als consensus, laat staan als soenna of Koran, maar in een filosofische en theologische contact verdient deze notie aandacht (Leezenberg, 2001: 56).

⁸ De 'usûl al-fiqh of de vier basiselementen van de islamitische jurisprudentie zijn de Koran, de Sunna, de Qiyâs en de 'Idjmâ'.

gelovigen ('umma) (Buitelaar & Motzki, 1993). Tenslotte bestaat er 'sabr', wat wijst op geduld en volharding, en een zegen is voor het naleven van de islamitische voorschriften (Bartelink, 1994).

Tijdens de Ramadân levert een religieuze verdienste meer punten op dan anders. In geen van de andere religieuze feesten komt de onderlinge verbondenheid tussen de moslims zo centraal te staan. De collectieve dimensie (naar de moskee gaan, familiebezoek brengen, samen de vasten breken) en de individuele dimensie (religieuze verdienste) komt op deze manier tijdens de Ramadân samen.

1.3.2 Het 'universele' versus 'lokale'

Bij de spreiding van islam naar niet-islamitische samenlevingen en culturen onderging deze een duaal proces van universalisering en lokalisering. Dit houdt een onderscheid in tussen wat essentieel en niet onderhandelbaar is (of het proces van universalisering) en wat veranderlijk en aanpasbaar aan lokale gebruiken en noden is (of het proces van lokalisering) (Van Bruinessen & Allievi, 2002).

Muslim-migranten in West-Europa brachten immers hun geloof mee in verschillende lokale vormen, inclusief lokale populaire praktijken en lokale verwijzingen naar religieuze autoriteit. Zij dienen te beslissen welke religieuze aspecten contextueel en welke essentieel zijn aan hun geloof en zodoende een universalistisch karakter hebben. Migratie naar een vreemde, geseclariseerde samenleving leidt daarenboven tot een zekere privatisering van de godsdienst. Het zingevingskader en de rituelen die in het thuisland als normaal worden ervaren, komen in het gastland onder druk te staan (Timmerman e.a., 1999). Door de confrontatie met de 'andere' meerderheid wordt men zich bewust van de specifieke eigen identiteit. Gevoelens van loyaliteit en van emotionele verbondenheid met de 'eigen' groep worden in een migratiecontext sterker opgewekt omdat men noodgedwongen wat afstand moet nemen van het eigen land en de eigen vertrouwde cultuur. Een continuering van primordiale bindingen uit het herkomstland toont zich in eerste instantie in een strikter naleven van islamitische regels. Eerbaar gedrag van vrouwen en dochters wordt bijvoorbeeld nóg belangrijker om zich te kunnen onderscheiden. In deel 2 van dit onderzoeksrapport bevestigen de respondenten het grote belang van eerbaar gedrag van moslimvrouwen en dochters als een kenmerk om zich te onderscheiden van de omringende samenleving.

Specifiek voor de islamitische religie is het gebrek aan hiërarchie en centralisatie. Dit verklaart mede de diversiteit die we aantreffen in het islamitische landschap. Omwille van zijn niet-hiërarchische en gedecentraliseerde structuur kent islam een grote flexibiliteit die echter ook een zekere mate van desintegratie door de interne differentiatie veroorzaakt. Deze desintegratie speelt vooral op het vlak van autoriteit en authenticiteit in de islam. Eén van de belangrijkste gevolgen van een gebrek aan erkende religieuze autoriteit is dat iedereen in principe de enige juiste boodschap kan verkondigen. Dit gebrek aan erkende religieuze autoriteit veroorzaakt de volgende paradox: het islamitisch discours is bij uitstek normatief, maar iedereen kan vrij interpreteren (Roy, 2000: 76). Het mag ons dan ook niet verbazen dat het islamitische religieuze landschap ook in België zowel ideologisch als etnisch over (en binnen) verschillende gemeenschappen versnipperd is.

Het hierboven beschreven duaal proces van enerzijds continuïteit en anderzijds vernieuwing en verandering in geloofsleer en geloofspraktijk vindt niet uitsluitend in islam plaats maar ook in andere religies. Een enge orthodoxe beschouwing van het religieuze discours benadrukt de potentiële spanning tussen de authenticiteit van bronnen als de Koran of de tradities en de legitimiteit van nieuwe interpretaties. Een gelovige moslim zal, volgens Tariq Ramadan⁹, altijd zeggen dat er slechts één islam is, namelijk een islam die gebaseerd is op twee ultieme gezagsbronnen, de Koran en de Sunna. Over beide bronnen bestaat immers een consensus. De vormen, de belevingen en de socio-culturele praxis van islam verschillen naargelang de regio waar men islam beleeft.

Islam blijft een geloof dat niet zonder historische legitimatie kan. Dit houdt het risico in van een dogmatische rigiditeit. Er bestaat dan ook het risico van controle over denken en doen van elk individu (Cesari, 2002: 26). Volgens de bekeerling Omar Van den Broeck (1995: 86) is het ontegensprekelijk dat de aandacht bij de moslimgemeenschap over de eeuwen heen, van de Koran naar de Hadīth is verschoven. Typisch voor de Koran zijn de weinig duidelijke, vaak omfloerste betekenissen van de goddelijke boodschap. Dit in tegenstelling tot de Hadīth die handelen over concretere aspecten en die – mits een betrouwbare 'isnād (keten van betrouwbare getuigen) – minder het onderwerp van interpretaties zijn. Parallel met de Koran en de Sunna, debatteerden moslimspecialisten

⁹ Gesprek met Prof. Dr. Tariq Ramadan als bevoorrechte getuige op 10 november 2002.

over de correcte interpretatie van de Shari'ah. Rechtsgeleerden (faqih – fuqahā') en islamgeleerden ('alim - 'ulamā') identificeerden de religie van de islam met de Shari'ah, wat bijdroeg aan de fixatie van islam als een welomlijnd en min of meer gesloten normatief systeem, met een eeuwige geldigheid en een beperkt aantal legitieme interpretaties (Waardenburg, 2000: 53). Ofschoon vanuit een ideëel religieuze aard de Shari'ah nooit volledig toegepast werd, waakten de rechts- en islamgeleerden over de Shari'ah, zoals de theologen over de theologische doctrine ('aqīda) waakten (Waardenburg, 2000: 53). Ze genoten een grote autoriteit op basis van hun kennis van de religieuze voorschriften en doctrines. Tot de verschillende instrumenten binnen de islamitische jurisprudentie behoren 'interpreteren' ('idjtihād) en 'analoog redeneren' (qiyās). Deze dienen om nieuwe sociale en technologische ontwikkelingen via herdefiniëring en actualisering binnen de orthodoxie aanvaardbaar te maken.

Volgens Tariq Ramadan (gesprek 10/11/2002) bestaat er een normatieve 'idjtihād en een individuele 'idjtihād. Gezien de normatieve 'idjtihād de religieuze rechtspraak toelaat nieuwe contexten binnen een islamitisch kader te plaatsen en te ontwikkelen, kan deze vorm van 'idjtihād enkel door de 'ulamā' worden verricht. De individuele 'idjtihād echter gaat over de dagelijkse realiteit waarin iedereen keuzes moet maken. Bij de implementatie van islam in een niet-islamitische context¹⁰ treden deze vormen van 'idjtihād op en zal elkeen rekening moeten houden met de nieuwe context en het algemeen belang in deze nieuwe context. De totale procedure is een legislatief en normatief proces want een regel die 'goed' is in een bepaalde context, kan 'negatief' zijn in een andere context. En uiteraard moet er gewaakt worden dat er geen misbruik wordt gemaakt van een lokale praxis opdat deze bijvoorbeeld niet uitmondt in een ander credo¹¹.

¹⁰ De term 'Dār 'al-Harb', die letterlijk vertaald "Het Gebied van de Oorlog" betekent, is ontleend aan de dichotomie die binnen het klassieke islamitische staatsrecht werd aangebracht om het territorium waarover islamitisch gezag werd uitgeoefend en waarin het islamitische recht gold (Dār al-Islām: "Het Gebied van de Islam") van het overige gedeelte van de bekende wereld, waar dit niet het geval was (Dār 'al-Harb of Dār 'al-Kufr: "Gebied van de Oorlog" of "Gebied van het Ongeloof") te onderscheiden.

¹¹ Vele moslims in het Westen pogen een onderscheid te maken tussen religie en cultuur. Tot cultuur behoren trends uit de ouderlijke etno-sociale achtergrond (van de diverse moslimsamenlevingen en -gemeenschappen). Religie is vooral voor de jongere moslims meer puur, zuiver en onbedorven door enige cultuur (Nielsen, 1987: 392).

1.3.3 Van islam in Europa naar een Europese islam?

De Europese moslims tonen dagelijks de compatibiliteit van hun religie met de 'moderniteit' aan, terwijl ze erin slagen om kritisch tegenover 'westerse waarden' te blijven staan. Wat een 'Europese islam' al dan niet is, kan op dit ogenblik nog niet omschreven worden. Het is tevens onduidelijk wat er zo 'Europees' aan is. Enkele (mogelijke) karakteristieken zijn de wijziging in vorm en betekenis van religieuze begrippen, het gebruik maken van translokale hulpbronnen om tot een eigen persoonlijke opinie (ra'y) te komen, het doorbreken van het monopolie van religieuze kennis, het verschijnen van nieuwe 'opinion' leaders en gezagverwervende hoogopgeleide wetenschappers (Bartelink, 1994: 28-29; Babès, 1997: 17,115; Nielsen, 1995; Sunier, 1996: 218; Bunt, 2000; Allievi, 2001). Een aantal van deze karakteristieken bestaan echter ook, vaak al langer, in de herkomstlanden. Duidelijk is dat het verschijnen van een 'Europese islam', een zekere (theologische) ontvoogdingsstrijd inhoudt die voornamelijk gericht is op de herkomstlanden en de bakermat van islam.

Kenmerkend voor allochtone moslims is hun weinig onderbouwde theologische en theoretische islamkennis. Een meerderheid van allochtone moslims in België is weinig en laag geschoold in islam (Renaerts, 1999). Vaak bestaat er evenwel bij de tweede en derde generatie moslims de behoefte om op zoek te gaan naar de wortels van hun godsdienst. Ze bezitten een zekere wens om religieuze geschriften eigenhandig te lezen en te analyseren. Ook hier verschijnt weer het idee van interpreteren – of zoals eerder aangeduid – de individuele 'idjtihâd, wat logischerwijze een afwijzing inhoudt van de religieuze autoriteit van hun ouders en de 'ulamâ', en ook een heropleving van het geloof en de praxis tot gevolg heeft (Vertovec & Rogers, 2002: 11).

Jonge moslimburgers in Europa reflecteren in hun religieus discours echter meer en meer over hedendaagse Europese bezorgdheden. Een groeiend aantal hoogopgeleide kinderen of kleinkinderen van de eerste generatie migranten dragen meer dan die eerste generatie (on)bewust morele en intellectuele bezorgdheden van de Europese samenleving in zich. Ze fungeren als brugfiguren (zoals bekeerlingen) tussen hun eigen gemeenschap en het voor vele niet-moslimse autochtonen onbekende en gevreesde islamitisch discours. Door een groeiende individualisering en secularisering van het dagelijkse leven komen ook net vooral jongere moslims in aanraking met een reeks van samenlevingsproblemen die vragen om een (islamitisch) antwoord (Allievi, 2001).

Bij de analyse van de populaire werken over de Europese islam, valt het praktische nut van deze literatuur op. Zij geeft concrete antwoorden op concrete vragen (over voedsel,

gedragingen, het statuut van de vrouw, wetenschap, religie enz.). Tegelijkertijd gebeurt dit op een zeer toegankelijke wijze: een aangepast taalniveau en het gebruik van gekende termen (Roy, 2000: 77).

Ondanks dit aangepaste taalniveau en het gebruik van gekende termen herkennen we bij de jongeren het belang van de 'orthodoxe islam'. In een pure vorm van islam zien ze een progressieve kracht die hen toelaat afstand te nemen van de continue, meer vervreemdende, traditionele familiewortels zonder dat ze zich aan Westerse culturele normen dienen te onderwerpen. Nielsen (1987: 392) wijst hierbij op de toenemende nadruk op onderliggende ethische waarden en spirituele principes.

De overgang van een 'volkse' islam die herkenbaar is bij de eerste migranten en waarin de 'heiligencultus' centraal staat, naar een schriftuurlijke, fundamentele variant van islam, is volgens Gellner (1994: 22) de essentie van de ontwikkelingen die zich in islam gedurende de laatste honderd jaar hebben voorgedaan. De orthodoxe islam die vroeger enkel het privilege was van een culturele elite in het maatschappelijke centrum, domineert nu de hele samenleving. Een aantal kenmerken van deze orthodoxe islam, zoals schriftuurlijk¹², moralistisch, individualistisch, regelgericht, laag magiegehalte en ten slotte aversief tegen ongeregelde volkse praktijken en mystieke ervaringen, maakt deze vorm van 'hoge islam' in het bijzonder geschikt als maatschappijvisie voor een moderne stedelijke omgeving. Deze evolutie heeft islam afgestemd op een anonieme mobiele maatschappij (Gellner, 1994: 24). De nieuwe stedelijke bevolking probeert zich een religieuze, stedelijke levensstijl aan te meten door het praktiseren van een 'regel nalevende' geloofsstijl in plaats van een 'heiligen aanbeddende' stijl (Gellner, 1994: 21)¹³.

Een groeiend aandeel jonge moslims bepaalt zelf zijn religie en vult via vrije keuze in wat zij wel of niet in acht willen nemen. Deze groeiende heterogeniteit leidt ook islam naar een zekere individualisering en/of privatisering (Vertovec, 2001: 113). Volgens Van Koningsveld (1993), Lesthaeghe (1997) en Phalet (2000) is hier een zekere mate van secularisatie vast te stellen.

Van Koningsveld (1993: 92-98) spreekt van een proces van 'buitenkerkelijkheid' en 'ontkerkelijking' bij de Marokkaanse gemeenschap in Nederland door veranderingen in

¹² Tot op vandaag is het leren van de Koran allereerst een oefening in het memoriseren en reciteren (Mandaville, 2001b: 282-283). Koranscholen (madāris) zijn daarom een belangrijk reproductie-instrument voor een orthodoxe of schriftuurlijke islam.

¹³ Mandaville (2001a: 115) stelt evenwel vast dat de obsessie over de gebedshoudingen en een correcte lichamelijke praxis verdwenen is ter bevordering van bredere vragen betreffende de moslimidentiteit en relaties tussen moslims en niet-moslims (Mandaville, 2001a: 175).

deelname aan de Ramadân, lezen van de Koran, verrichten van de dagelijkse gebeden, deelname aan de wekelijkse gebedsdienst, toename van het gebruik van alcoholische dranken en een verandering in de opvattingen over de maatschappelijke rol van vrouwen, kledingvoorschriften van vrouwen en uitgaan van jongens en meisjes. De persoonlijke geloofsbeleving wordt belangrijker, terwijl de 'ontkerkelijking' zorgt voor een afkalving van het sociaal weefsel. Een wetenschappelijk gefundeerde uitspraak omtrent 'ontkerkelijking' is echter niet zo evident en pogingen hiertoe roepen allerlei methodologische vragen op.

Maar ook Saint Blancat (1997) herkent in de scheiding tussen de individuele godsdienstigheid en de collectieve religiositeit een tendens die wijst op een proces van secularisatie. Het verblijven van moslims in een gesecculariseerde omgeving¹⁴ zet aan tot een individueel zoeken, gekenmerkt door individuele keuze in plaats van etno-religieuze islam. Een heuse zoektocht in plaats van passieve overname en geprivatiseerde en inwendige praxis in plaats van gemeenschappelijke en publieke praxis. Maar het blijft de vraag in hoeverre de basisvoorwaarden zijn voldaan om te spreken over secularisatie bij de allochtone islamitische gemeenschappen. Sommige auteurs stellen zich de vraag of men binnen islam van secularisatie kan spreken. Aangezien islam niet de specifieke kerkelijke structuur en hiërarchie heeft die we bij het katholicisme kennen, is dit begrip volgens hen moeilijk van toepassing op islam¹⁵. Bovendien heeft islam het proces van de Verlichting niet meegemaakt zoals dat het geval is bij het christendom sinds de 18de eeuw (Vermeulen, 1999). In hoeverre kan men verder spreken van secularisatie bij een allochtone gemeenschap? Verschillende basisvoorwaarden voor de secularisatie zijn immers niet aanwezig. In de eerste plaats, indien de godsdienst van het gastland niet overeenkomt met die van de allochtone gemeenschap, valt de inherente band tussen religie en samenleving voor de allochtonen voor een groot stuk weg (Janssens, 1993; Timmerman e.a., 1999). Daarnaast heeft islam in België, omwille van haar recent karakter, het historische cultureel proces van secularisatie zoals bij de katholieke kerk niet doorlopen. De discussie over secularisatie wordt bezwaard door een aantal indicatoren die we moeilijk onder de noemer van secularisatie kunnen plaatsen. Zo is er

¹⁴ Zoals Berger opmerkt, is Europa tevens een extreem gesecculariseerde regio in vergelijking met de rest van de wereld die 'non seulement religieux comme toujours, mais même plus religieux que jamais' is (Allievi, 2000: 164).

¹⁵ Het feit dat islam geen onderscheid maakt tussen politiek en geloof en dat het tegelijkertijd geen geïnstitutionaliseerde organisatie kent, heeft volgens Gellner (1994: 13-17) en Dassetto (2001: 14) de islam minder vatbaar gemaakt voor secularisatietendensen.

bijvoorbeeld het groeiende aantal moskeeën in Brussel en de exponentiële stijging van de moslimpopulatie daar (Leman, 1992). Verschuivingen in bepaalde indicatoren zoals 'moskee-bezoeken'¹⁶ laten eveneens niet toe om te spreken van een secularisatie.

Er bestaat onenigheid over het belang en de reikwijdte van het islamitische reveil enerzijds en secularisatietendensen anderzijds. In de toekomst verwachten verschillende auteurs meer polarisatie op religieus gebied in de diaspora. De afname van de etnische cohesie en van etno-nationale groeperingen gaat uitmonden in twee mogelijke evoluties: het verlaten van islam van de eerste generatie en de betekenis van islam in het eigen leven minimaliseren of het zoeken van een authentieke islam die gezuiverd is van 'traditie' en 'cultuur'. Met andere woorden een 'geseculariseerde islam' of een 'fundamentalistische' in de enge, letterlijke betekenis van het woord (Lesthaeghe, 1997; Renaerts, 1999; Cesari, 2000: 23–24).

De verhoogde zichtbaarheid van islam geeft soms de indruk van een algemeen 'reveil' in de traditionele zin. De vraag die zich opdringt, is waarop die zichtbaarheid van islam wijst: is het een verhoogde religiositeit? Of een uitdrukking van politiek en sociaal ongenoegen? Een bevestiging van identiteit? Of is er een andere verklaring? Sommige auteurs zoals Kanmaz (2002) en Tietze (2002: 67) wijzen er juist op dat de verhoogde zichtbaarheid ook een integratieaspect bevat. De participatie in de publieke sfeer wordt ten koste van een terugplooiing of een reactionaire houding verhoogd. Het is net vanuit de acceptatie van het idee dat ze niet meer terug zullen keren en dat ze Belgische burgers zijn, dat moslims in de publieke arena stappen om hun eisen en belangen kenbaar te maken. Evenals destijds de arbeidersbeweging, hebben de hedendaagse godsdienstige bewegingen een uitzonderlijk vermogen om de vinger te leggen op de functiestoornissen van de maatschappij, die ze op hun eigen wijze benoemen. De herislamisering van 'onderaf' is volgens Kepel (1992: 21, 47) in de eerste plaats een manier om een identiteit op te bouwen in een wereld die onbegrijpelijk, ongestructureerd en vervreemdend is geworden.

¹⁶ Gedegen veldwerk, participerende observatie en diepte-interviews met jongeren laten vaak andere invalshoeken zien om over secularisatie te kunnen spreken. Het lopend doctoraatsonderzoek van Martijn De Koning en zijn veldwerk in de Nour moskee in Gouda (Nederland) is heel exemplarisch voor de latente en soms manifeste 'strijd' die er bestaat tussen de eerste generatie en jongere generaties rondom de moskee en de geloofsboodschap die ze verspreidt. Het is duidelijk dat het moskeebestuur nog steeds in handen is van de eerste generatie 'migranten', maar dat de tweede en derde generatie aanstalten maken om bestuurlijke taken op te nemen en dat hun moskeebezoek ook bepaald wordt door inhoudelijke en vormelijke wijzigingen van de bestuursleden.

De autokritiek op het 'voortgangsstreven' en de 'moderniteit' in het Westen gebeurt – weliswaar door middel van een ander discours en andere idealen – voor moslims in de vorm van islamisering. Islam wordt gebruikt als een middel tot protest tegen bepaalde sociale condities en leidt tot collectieve actie (Cesari, 2002: 33). Mawdûdi en andere ideologen van de islamitische politieke theologie zijn er in geslaagd vele moslims terug enige trots te geven. Dit door een kritische theorie uit te werken die het westerse model als de bron van decadentie, verdrukking en vernedering aanwijst. Deze kritiek hechten ze aan de morele, Koranische uitdaging. Meteen werpt dit een dam op tegen het westers cultuurimperialisme en scheidt het een eigen alternatief: de politieke islam. De strijdende islamitische identiteit is hiermee geschapen (Platti, 2000: 99–101).

Ook in België zien we een 'lokale islam' ontstaan, onderhevig aan de spanningsvelden van een plaatselijke en een geglobaliseerde werkelijkheid (Dassetto, 2001). Drie omstandigheden zijn relevant voor de groeiende zichtbaarheid van islam en het proces van institutionalisering van islam eind jaren '80: de internationale opleving van islam buiten Europa, de aard van de institutionalisering van islam in België (en ruimer in nagenoeg gans Europa), en de betekenis van islam als 'identity marker' in België. Dit wijst ons op het belang om inzicht in het geloof en de praxis van deze jonge moslim-intellectuelen te verwerven.

Onderzoek naar islam als een algemeen zingevingskader is lang verwaarloosd voor zowel de eerste, tweede als derde generatie migranten. De laatste decennia is een enorme toename van boeken en artikels met titels zoals 'Islam en Democratie', 'Islam en Mensenrechten' zichtbaar (Zemni, 2002: 166-167). Deze artikels plaatsen het ene tegenover het andere en laten zien dat het publieke debat meer wordt gevoerd rond het concept 'islam' dan rond 'moslims' als zodanig. Het belang van islam in het dagelijkse leven - ook voor de hoogopgeleide tweede generatie Marokkaanse en Turkse allochtonen - wordt onderschat. De rol en de functie die islam in het leven van deze jonge mensen speelt, verschilt evenwel van persoon tot persoon.

Ons onderzoeksrapport wenst de klemtoon te leggen op een zekere reproductie en herformulering van het islamitische zingevingssysteem door moslims in Vlaanderen en hun zoektocht naar compromissen tussen het reële en het ideële, het religieuze en het seculiere, het private en het publieke domein.

Muslimreligiositeit wordt gekenmerkt door de combinatie van enerzijds 'believing' en anderzijds 'belonging'. Het is op deze as van het individuele en het maatschappelijke

aspect van islambeleving dat ons onderzoek zich situeert. Centraal staat de subjectieve beleving en betekenis van islam voor Turkse en Marokkaanse hoogopgeleide jongeren.¹⁷

1.4. Hoogopgeleide moslimjongeren

Jongeren bevinden zich in het algemeen in een ambivalente positie. Enerzijds zijn zij van volwassenen afhankelijk. Zij hebben namelijk geen status, geen eigendom, geen positie en dus niets wat hen onderscheidt van hun leeftijdsgenoten. Anderzijds worden zij wel geacht zich hierop voor te bereiden. Van hen wordt verantwoordelijk en sociaal wenselijk gedrag verwacht. Dit betekent zowel het ontwikkelen van de vaardigheden om de hun toebedachte rollen uit te oefenen als het ontwikkelen van een eigen persoonlijkheid. Deze dubbele positie kenmerkt zich door uitproberen, een 'trial and error'. Al deze verwachtingen maken dat jongeren het gevoel krijgen in hetzelfde schuitje te zitten en er ontstaat een sterk gevoel van onderlinge samenhang. Leeftijdsgenoten spelen dan ook een belangrijke rol in het gehele proces van het zich toe-eigenen van bepaalde normen en waarden (Dominicus, 2000: 51-52).

Voor de eerste generatie, waar de terugkeergedachte nog sterker aanwezig is, is islam in hoge mate verbonden met de identificatie met het herkomstland. Dit is anders voor de tweede en derde generatie moslims. Zij komen enerzijds in aanraking met een seculiere en individuele benadering van geloof in de privé sfeer in een seculiere samenleving, en anderzijds met een islam die verwijst naar een collectieve identiteit met de wijdere 'gemeenschap van gelovigen' in en rond de islamitische wereld (Cesari, 2002: 25).

Veelal bevinden moslimjongeren zich in een spanningsveld tussen de waarden en normen van de omgeving en deze van 'significant others'. Bij het vergelijken van 'culturen' worden voor- en nadelen afgewogen en verliest een 'cultuur' haar vanzelfsprekendheid. Het

¹⁷ De sociologie van Simmel (in Tietze, 2002: 74) maakt een onderscheid tussen 'religiositeit' en 'religie'. Simmel verwijst met het begrip 'religiositeit' naar: *'eine Art des inneren Daseins'*. Het is een innerlijke fundamentele gemoedstoestand van de ziel. 'Religie' echter verwijst naar een constructie (*'ein Gebilde'*). Het is een manier om 'religiositeit' te formaliseren. In de geschriften van Simmel is 'religiositeit' eerder een psychologisch dan een sociaal gegeven. Het is een geestestoestand, een categorie die altijd reeds aanwezig is (*'toujours déjà là'*), waarna de sociale invulling ervan begint. Het geloof krijgt ondersteuning door het bestaan van kennissystemen die geen zingeving produceren. Het geloof krijgt niettemin een ambivalent statuut van 'mogelijkheid' en 'aspiratie' op een andere utopische werkelijkheid. De gelovige circuleert voortdurend rond wat tot het sociale behoort en het sociale overschrijdt.

onbegrip en/of de vooroordelen waarmee allochtone moslims vanuit beide werelden geconfronteerd worden, maakt dat ze zich onzeker gaan voelen en nog sterker het gevoel krijgen de 'verschillende werelden' niet te kunnen combineren.

De geloofsbeleving varieert in functie van de leeftijd en de levensfase. Vooral jonge (mannelijke) moslims bevestigen volgens Maréchal (2001: 23) vaak dat ze niet praktiseren, maar wel wensen om in de toekomst een 'goede' moslim te zijn. Jongeren bevinden zich in het algemeen in een zeer specifieke levensfase. Ze trachten op een onafhankelijke wijze volwassen te worden met het oog op het verwerven van een eigen inkomen en het aangaan van een duurzame relatie. Ze worstelen verder met wensen omtrent vriendschap, studies en het bezitten van eigentijdse modieuze consumptiegoederen. (Tietze, 2002: 69)

Anderzijds is de individuele islambeleving volgens Babès (1997: 107-108) evenzeer bepaald door deze levensfase. Zij onderscheidt drie fases: in een eerste fase gebeurt de overdracht van het 'cultureel erfgoed' waarvan islam deel uitmaakt aan de kinderen. Voornamelijk moslimmeisjes krijgen omwille van het patriarchaal karakter van hun monotheïstische religie een negatief beeld voorgeschoteld met tal van geboden ('fard') en verboden ('harâm'). Omstreeks de adolescentie tekent zich een tweede fase van vertwijfeling, vragen en conflicten af. In een derde fase volgt verzoening en herpositionering van de jongeren in islam, die ondertussen opnieuw een positieve connotatie heeft gekregen.

Het variëren van religiositeit naar gelang de levensfase wil echter niet zeggen dat jonge moslims geen andere verwachtingen aangaande hun religiositeit hebben dan hun ouders. Velen verzetten zich tegen culturele tradities die hun ouders bewaard hebben uit de tijd van voor hun migratie, met als argument dat bepaalde gebruiken of instituties 'niet tot islam behoren' maar voortkomen uit de cultuur van de herkomstlanden. Het wekt geen verbazing dat dit de ouders behoorlijk kan choqueren: zij hebben mogelijk hun hele leven lang gemeend dat hun cultuur op islamitische grondslagen was gebaseerd (Vertovec, 2001: 111).

Behalve leeftijd en levensfase structureert ook gender religie (Bartelink, 1994: 4-5, 10; Bartels, 1997). Alle religies hebben een gendercomponent, een religieuze invulling over mannelijkheid en vrouwelijkheid. Via biologische verschillen proberen zowel religies als culturen een verschillende behandeling van mannen en vrouwen te legitimeren. Dergelijke classificaties bevestigen en legitimeren maatschappelijke verschillen en ongelijkheden tussen vrouwen en mannen. Deze invulling is – zoals ook de culturele genderinvulling – veranderlijk doorheen tijd en ruimte. Hierdoor onderscheidt gender zich van de variabele

geslacht, wat een veel stabielere gegeven is. Geslacht verwijst immers naar biologische kenmerken, die veel minder manipuleerbaar zijn dan culturele of religieuze kenmerken. Culturen en religies gebruiken de biologische verschillen tussen mannen en vrouwen als legitimatie voor de culturele en religieuze invulling van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Zo krijgen religieuze symbolen op basis van genderspecifieke ervaringen diverse betekenissen. Vandaar dat de genderinvalshoek een centraal concept vormt in ons onderzoek.

In het 'patriarchaal' karakter van het 'cultureel erfgoed' afkomstig van de herkomstregio's zijn er ongetwijfeld genderverschillen. De processen die het zelfbeeld ('self', 'ego') construeren, zijn voor jongens en meisjes zo verschillend dat we volgens Khosrokhavar (1997) en Nökel (2002) zelfs kunnen spreken van een vrouwelijke en mannelijke vorm van islam. Een voorbeeld hiervan is het concept reinheid (tahâra). Voor praktiserende gelovigen vormt het streven naar tahâra een constante preoccupatie omdat islamitische rituelen uitsluitend geldig zijn wanneer deze in reine toestand worden uitgevoerd. In de Koran en Hadîth is dan ook nauwkeurig vastgelegd welke handelingen in onreinheid resulteren en hoe deze opgeheven moet worden. Het is een doorlopend proces van reinheid-verontreiniging-onreinheid-reiniging-reinheid enz.... In de verschillende fasen van dit proces nemen moslima's en moslims verschillende posities in ten opzichte van elkaar. Tahâra structureert tenslotte niet alleen de relaties tussen moslims onderling, maar ook die tussen moslims en niet-moslims (Bartelink, 1994: 62, 67).

Hoogopgeleid en (praktiserend) gelovig zijn is ook geen evidentie. Want in welke mate wordt er van een hoogopgeleide verwacht dat men de doctrine en het godsbestaan aan kritisch wetenschappelijke methodes, zoals het proces van hypothesevorming en falsificatie, onderwerpt? Zien bijvoorbeeld hoogopgeleide moslims, christenen en joden het beperkende en irrationele karakter van hun godsdienst niet? Met andere woorden, is een hoogopgeleide gelovige – in dit geval een moslim – geen paradox?

Het wetenschappelijk discours en het religieus discours blijken hoogopgeleide moslims niet als tegenstrijdig te ervaren, maar beide discours verrijken en actualiseren elkaar zonder dat de kern ervan in vraag wordt gesteld. Jonge Europese moslimintellectuelen proberen islam in een Europese context te formuleren. Hoogopgeleide allochtone jongeren zijn meer nog dan autochtone jongeren potentiële vertegenwoordigers van een ruimere groep. Volgens Gellner is deze mobilisatie door de hoogopgeleiden zelfs één van de belangrijkste redenen waarom islam in een moderne sociale context, die gekenmerkt wordt door een desintegratie van traditionele gemeenschapsstructuren, meer weerstand

biedt dan het christendom tegen het intellectueel scepticisme ten aanzien van religie (Gellner, 1985: 13-17).¹⁸

Het lijkt of hoogopgeleiden potentiële vertegenwoordigers zijn van een ruimere groep van allochtonen omwille van het succes dat ze hebben in het westers onderwijssysteem en al de maatschappelijke consequenties die ermee verbonden zijn, zoals bijvoorbeeld de arbeids- en relatiemarkt. Ze ontvangen vaak een positieve waardering van niet-geschoolde moslims omdat deze hoogopgeleide representanten 'geslaagd zijn' in het bewaren van hun eigenheid en in het verwerven van een (belangrijke) maatschappelijke positie binnen de gesecculariseerde Belgische context. Deze waardering wordt niet altijd gegeven door de eigen gemeenschap die hen ook soms als 'overlopers' brandmerkt. Dit is een grote uitdaging in het identiteitsproces van hoogopgeleide moslims, zoals we verder in de analyse van dit onderzoek zullen zien.

Hoogopgeleide moslims nemen niet alleen een belangrijke positie in binnen de eigen gemeenschap, maar fungeren soms als 'brugfiguren' tussen de eigen (allochtone) en autochtone gemeenschap. Volgens de bijdragen in het boek van Vertovec & Rogers (2002) is hun islambeleving ook veranderd onder invloed van het westers onderwijssysteem en zou deze islambeleving hebben bijgedragen tot een rationalisatie van islam. Empirisch onderzoek geeft ons echter geen éénduidig inzicht in de invloed van hoger onderwijs.

Uit kwalitatief onderzoek blijkt dat onderwijs een bijzonder belangrijke schakel is in het integratieproces in de Belgische samenleving (Hermans, 1994: 222). Indien men meer en hoger onderwijs volgt, staat men ook meer open voor westerse en moderne opvattingen. Ook krijgt men via onderwijs nieuwe mogelijkheden en contacten. Jongeren die verder studeren, transformeren zichzelf en de ondergaan veranderingen reiken veel verder dan louter technologische, economische of professionele aspecten. Hoogopgeleide moslims gaan bewuster met hun identiteit om dan laagopgeleide, wat ertoe leidt dat de laagopgeleide groep homogener is, terwijl er in de hoogopgeleide groep een diversiteit aan identiteitsconstructies aanwezig is. Sommigen nemen het etnische, andere het religieuze element als fundament voor hun identiteit. In ieder geval is het een bewust en geïndividualiseerd proces dat in een grotere diversiteit resulteert. Uit een ander kwalitatief onderzoek (Timmerman, 2000) specifiek bij Turkse jonge vrouwen, kwam naar

¹⁸ Andere door Ernst Gellner vernoemde eigenschappen van islam die weerstand bieden tegen secularisatie zijn de verwerping van een scheiding tussen politiek en religie en de afwezigheid van een geïnstitutionaliseerde 'kerk' (Gellner, 1985: 13-17).

voren dat meisjes die hebben gestudeerd meer ideologische keuzemogelijkheden hebben dan zij die niet verder studeren. Zij die studeerden, kunnen zich, met de goedkeuring van de Turkse goegemeente, naast de traditioneel islamitische levenswijze ook naar een westers geïnspireerde levenswijze – op basis van het Kemalisme – oriënteren. De interactie met de directe leefomgeving bepaalt mee de inhoud die allochtonen aan hun etnische identiteit geven. Tenslotte blijkt ook uit een kwantitatief onderzoek (Phalet, e.a., 2000) duidelijk dat het volgen van onderwijs bijdraagt tot een verbreding van de sociale horizon en een verruiming van de culturele keuzemogelijkheden. Allochtone jongeren die langer en hoger onderwijs volgen, hebben volgens dit onderzoek meer Nederlandse vrienden of vriendinnen, naast hun Turkse en Marokkaanse vrienden. Zowel allochtone als autochtone jongeren zijn meer individualistisch en vrijdenkend en minder conformistisch en autoritair in hun waardenoriëntaties naarmate zij langer onderwijs hebben genoten. Het lijkt volgens de onderzoekers geen twijfel dat onderwijs de hefboom bij uitstek is om allochtone en autochtone werelden in Nederland dichterbij elkaar te brengen. Met name de hoger opgeleide Turkse en Marokkaanse vrouwen van de tweede generatie blijken het verst te gaan in het overbruggen van culturele afstanden tussen waarden van hun ouders en hun multiculturele sociale omgeving. We zien echter ook verschillen binnen de moslimjongeren. Marokkaanse jongeren met een hoger opleidingsniveau hechten zelfs een meer persoonlijke betekenis aan hun islam dan lager opgeleiden. Turkse jongeren met een hogere opleiding hechten juist minder belang aan islam dan lager opgeleide Turken (Phalet, e.a., 2000: 27). De invloed van scholing op islambeleving is met andere woorden niet éénduidig. Een ander kwantitatief onderzoek in België blijkt dit te bevestigen. Volgens de bevindingen van Lesthaeghe (2000) blijkt de moskeebetrokkenheid niet lineair af te nemen bij een stijgend onderwijsniveau. Integendeel: moslims met hoger onderwijs of universitaire diploma's blijken zelfs over een sterkere/bewustere islamitische identiteit te beschikken dan lager geschoolde moslims. De moskeebetrokkenheid – evenals de verschillen in de mate van betrokkenheid tussen Marokkanen en Turken – krijgt volgens Lesthaeghe wellicht eerder vorm onder invloed van verschillende mechanismen die interfereren, zoals mechanismen van gemeenschapsvorming en lokale contexten.

De religieuze oriëntatie is met andere woorden het resultaat van een kluwen van krachten die zich niet gemakkelijk laat ontwarren en die niet alleen of lineair gebonden is aan een onderwijsniveau, socio-economische strata of een bepaalde generatie. De realiteit is complexer.

2. Onderwijscontext van Vlaamse moslims

Er zijn weinig allochtonen in het hoger onderwijs en er zijn ook weinig onderzoeksgegevens over deze groep. Cijfergegevens over de slaagkansen van allochtone moslims in het onderwijs vinden we in het rapport: 'Onstuimig, hartstochtelijk of heftig bewegend? Onderzoek naar studenten uit migratie, allochtone studenten in de Vlaamse scholen', van De Meester & Mahieu (2000). Dit rapport handelt echter enkel over allochtone studenten in hogescholen. Over allochtone studenten in het universitair onderwijs zijn er nauwelijks gegevens beschikbaar, maar we kunnen ervan uitgaan dat hun situatie niet significant verschillend is van die van hun peergroep in het hoger onderwijs buiten de universiteit.¹⁹

Allochtone studenten zijn vooralsnog ondervertegenwoordigd in het hoger onderwijs.²⁰ Van de Velde (1997) merkte in haar onderzoek op dat vandaag nog steeds in onvoldoende mate allochtone jongeren in het secundair onderwijs aan onderwijsvormen die toegang verlenen tot het hoger onderwijs, en bijgevolg aan het hoger onderwijs zelf, afstuderen. De wortels van deze doorstromingsproblemen, kan men reeds vroeg in de schoolloopbaan situeren. Het gebrek aan allochtone studenten voor het hoger onderwijs, situeert zich dus reeds in het lager en/of het middelbaar onderwijs. In 1997 concludeerde de Staten Generaal voor gelijkheid van kansen en racismebestrijding te Brussel dat:

- de doorstroming in het onderwijs van allochtonen naar promotiegerichte richtingen (algemeen vormend en technisch) een fundamentele opgave van het beleid is
- de bestaande projecten rond doorstroming goed zijn, maar structureel moeten gemaakt worden en deel uitmaken van het algemeen beleid
- allochtonen gesensibiliseerd moeten worden voor een lerarenopleiding

¹⁹ Tijdens het schrijven van dit rapport werd evenwel onderzoek naar allochtone studenten verricht aan de Universiteit Antwerpen (onder leiding van Prof. dr. Bea Cantillon) en de Vrije Universiteit van Brussel (door M. Almaci).

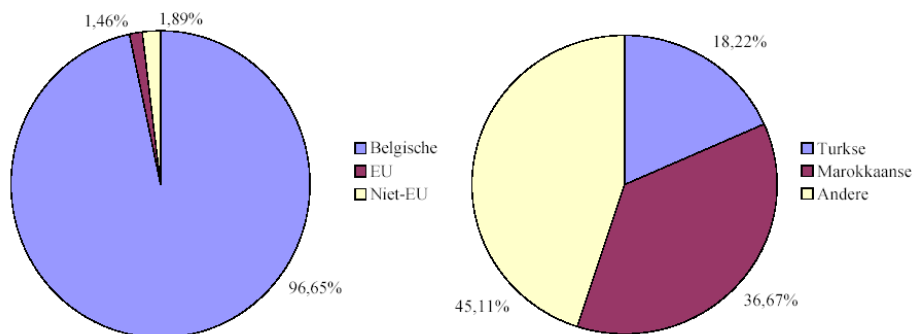
²⁰ Ofschoon het Hoger Onderwijs Buiten de Universiteit (HOBUBU) de laatste jaren een exponentiële groei kende. In het academiejaar 2000, telden 29 Vlaamse Hobu scholen meer dan 100.000 leerlingen, een recordaantal (Mahieu & De Meester, 2000).

Het probleem wordt dus reeds sinds lange tijd onderkend en vormt een belangrijk aspect in het onderwijsbeleid. Toch zien we voorlopig geen significante resultaten. In het middelbaar onderwijs – wat dus reeds bepalend is voor de eventuele verdere HOBUCarrièrevan de leerlingen – zien we dat bij de autochtone populatie 37,48% de ASO-richting volgt, terwijl slechts 13,03% van de doelgroepleerlingen (waaronder een groot gedeelte allochtone moslims) een ASO richting volgt.

Van alle eerstejaarsstudenten in de Vlaamse hogescholen, heeft 1,89% een allochtone achtergrond (niet-EU studenten). Binnen deze groep vinden we 36,67% studenten met een Marokkaanse herkomst en 18,22% met een Turkse herkomst. Als we weten dat de allochtone moslimpopulatie in België gemiddeld 4% betreft (Dassetto, 2001: 17) en dat het een relatief zeer jonge populatie betreft waarvan diegenen met een Marokkaanse en Turkse herkomst veruit de grootste groep zijn, dan zien we een zware ondervetegenwoordiging. Het doorstromingspercentage ligt bijna de helft lager voor Marokkaanse en Turkse allochtone studenten (ongeveer 34 % voor beiden) dan voor autochtone studenten (63 %) (Mahieu & De Meester, 2000: 15-26).

Figuur 1 (links): Verhouding allochtone versus autochtone hogeschoolstudenten.

Figuur 2 (rechts): Verhouding Turkse, Marokkaanse en andere niet-EU hogeschoolstudenten.

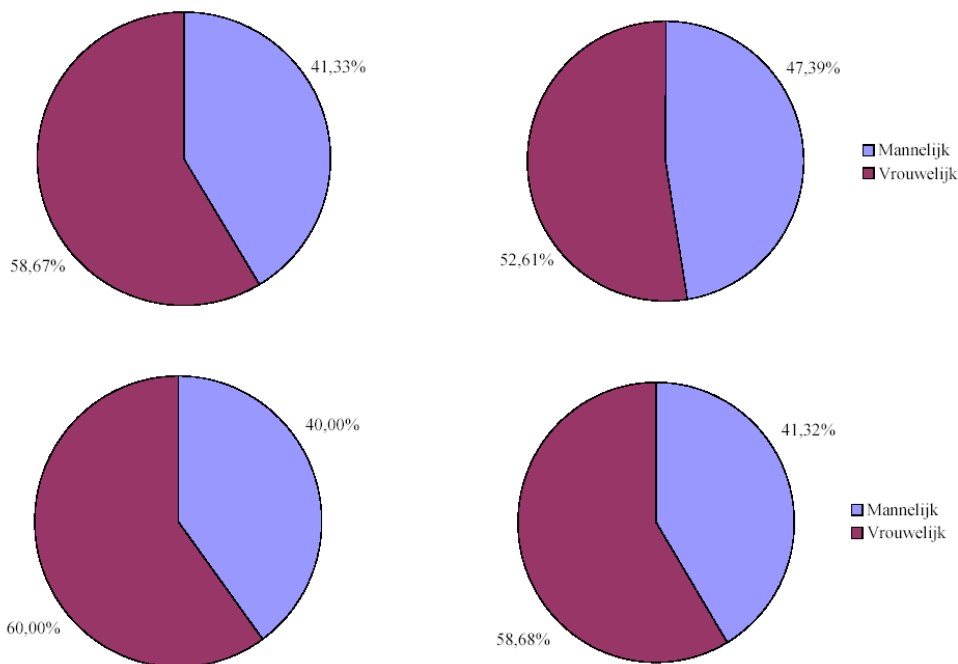


Bron: De Meester, K. en Mahieu, P. Ontstuijming hartstochtelijk of heftig bewegend? Onderzoek studenten uit migratie: allochtone studenten in de Vlaamse hogescholen, IDEA, Universiteit Antwerpen – UFSIA, 2000.

Indien origine geen invloed zou uitoefenen op de onderwijskeuze en schoolcarrière, zouden we dus mogen verwachten dat iets meer dan 4% van de hogeschoolstudenten van niet-Europese herkomst zijn. We vinden er echter minder dan de helft van terug.

Niet alleen de herkomst, maar ook het geslacht is een belangrijke factor in de schoolcarrière. Deze factor lijkt zelfs zwaarder door te wegen bij de allochtone populatie dan bij de autochtone, in het voordeel van de vrouwen.

Figuur 3: Verhouding mannelijke versus vrouwelijke studenten bij allochtonen (linksboven), autochtonen (rechtsboven), Turkse herkomst (links onder) en Marokkaanse herkomst(rechtsonder).



Bron: De Meester, K. en Mahieu, P. 'Onstuimig hartstochtelijk of heftig bewegend?' Onderzoek studenten uit migratie: allochtone studenten in de Vlaamse hogescholen., IDEA, Universiteit Antwerpen – UFSIA, 2000.

We zien hier dat het geslacht vooral bij allochtone studenten van belang is. Bij de autochtone studenten is er slechts een klein overwicht aan vrouwen. Binnen de allochtone groep, zien we vooral bij de Turkse (60%), maar ook bij de Marokkaanse

(58,7%) herkomstgroep een duidelijke meerderheid aan vrouwelijke studenten. Allochtone meisjes blijken dus makkelijker door te stromen naar het HOBU dan allochtone jongens.

De cijfers zoals hierboven weergegeven, gelden voor hogeschoolstudenten, maar een survey-onderzoek van De Meester en Mahieu (2000) geeft een goede indicatie voor de veronderstelde gelijkaardige en nog meer significante situatie van universitaire studenten.

Tabel 1: Doorstromingsgraad naargelang het opleidingsniveau op basis van een survey

Bereikt Onderwijsniveau	Etnische herkomst				
	Belgen (%)	Allochtonen (%)	Allochtone Belgen (%)	EU-burgers (%)	Niet-EU burgers (%)
Univ	9.7	0.9	0.8	5.1	-
HOBU	26.7	1.2	3.8	20.3	-
Middenstandsopleiding	3.3	1.5	0.8	-	2.4
Hoger secundair	42	44.5	58.2	47.5	39
Lager secundair	12	30.2	24.5	25.3	29.3
Buitenlands diploma	0.1	-	1.1	3.4	7.3
<i>Totaal</i>	<i>100%</i> <i>(N= 2.451)</i>	<i>100%</i> <i>(N= 339)</i>	<i>100%</i> <i>(N= 261)</i>	<i>100%</i> <i>(N= 59)</i>	<i>100%</i> <i>(N= 41)</i>

Bron: De Meester & Mahieu, 2000

Uit bovenstaande tabel blijkt dat er nog minder allochtonen een universitair diploma hebben dan een diploma van het HOBU (respectievelijk 1.7% en 5%). De allochtonen zijn dus in vergelijking met de autochtonen niet alleen zwaar ondervertegenwoordigd in het HOBU (5% en 26.7%) maar ook aan de universiteit (1.7% en 9.7%).

3. Onderzoekskader

3.1. Doelgroep

Voor het onderzoek aangaande het belang van islam in het dagelijkse leven van hoogopgeleide moslims zochten de onderzoekers naar:

- (1) moslimjongeren, (geboren en) getogen in Vlaanderen,
- (2) die na hun 18 jaar (met een maximum leeftijd van 35 jaar) verder studeren of afgestudeerd zijn aan een hogeschool of een universiteit én
- (3) die al verder geraakt waren dan het eerste jaar van hun hogere studies.

Ook met een diversiteit aan studieprogramma's werd rekening gehouden: zowel studenten uit humane als uit exacte wetenschappen behoren tot de respondenten.

We hebben de bevraging uitgebreid naar de Vlaamse Hogescholen aangezien er uit recent onderzoek blijkt dat er zich relatief meer Marokkaanse en Turkse allochtonen bevinden in het hoger onderwijs buiten de universiteit dan aan de universiteit (Mahieu, 2000; Van de Velde, 2001; Almaci, 2003). Het integreren van de hogeschoolstudenten vergrootte onze doelgroep aanzienlijk en zorgde eveneens voor bijkomende interessante (neven-) onderzoeksvragen. Bijvoorbeeld: Welke gelijkenissen en verschillen zijn er aangaande religieuze ervaring tussen hogescholen en universiteiten terug te vinden? Kunnen we een meer pragmatische, religieuze instelling vaststellen bij studenten van hogescholen en een meer theoretische religieuze benadering van religie bij universiteitsstudenten? Of bevindt deze dualiteit zich op de scheiding van de humane en exacte studierichtingen? Zijn er überhaupt verschillen naar islambeleving tussen humane en exacte wetenschappers? Het was voor de onderzoekers belangrijk om een zo groot mogelijke diversiteit in de opleidingen te hebben. Dit betekent een goede proportionaliteit van studenten uit zowel humane als exacte wetenschappen.

3.2. Drempels om rekening mee te houden

Het zoeken naar respondenten, die aan de gestelde criteria voldoen, gebeurde via de studentenadministraties van de 24 Vlaamse hogescholen en 9 universiteiten. Via deze weg konden we rekruteren buiten de pool van studenten die lid zijn van een allochtone studentenvereniging. Er ontstonden echter tegelijk enkele drempels op verschillende niveaus.

Niet alle maar wel de meeste hogescholen (# 22 van de 24) en universiteiten (# 9) gaven via de studentenadministratie hun medewerking aan het onderzoek. Deze medewerking werd wel op verschillende wijzen ingevuld. Sommige studentenadministraties selecteerden volledig zelf (aan de hand van de door ons vooropgestelde criteria) studenten aan wie ze een wervingsbrief bezorgd hebben. Voor deze studentenadministraties weten we dat ze voornamelijk op basis van nationaliteit of studentenlijsten van anderstalige opleidingen de studenten kozen. Andere studentenadministraties bezorgden ons confidentieel de inschrijvingslijsten met alleen de naam en voornaam van de studenten. Via naamherkenning plukten we dan de Arabische, Perzische en Turkse namen uit de lijst. Vervolgens stuurden we onze selectie met de respondentenwervingsbrief naar de studentenadministratie terug die deze naar de studenten verzonden. Eénmaal kregen we slechts de toelating om de respondentenwervingsbrief in enkele faculteiten 'ad valvas' te hangen.

Deze procedure omvatte enkele drempels langs de kant van de onderzoekers en de studentenadministraties waardoor zeker niet alle studenten bereikt zijn. Een tweede drempel zat in de opzet van de brief. De wervingsbrief die de respondenten ontvingen, verklaarde de reden van zending naar elke ontvanger en een vraag naar hun religieuze overtuiging, gezien naamherkenning of nationaliteit en anderstalige opleidingen niet verzekerden dat we enkel en alleen personen met een islamitische achtergrond aanschreven. In het huidige klimaat is het niet eenvoudig om de religieuze overtuiging van een onbekende via brief te vragen en zeker niet om te vragen of zij - indien ze een islamitische achtergrond hebben en/of zichzelf als moslim herkennen - interesse hebben om mee te werken aan het onderzoek en zelf contact met de onderzoekers konden opnemen. Een voordeel is hier wel zonder meer de anonimiteit bij het verzenden van een e-mail om contact te nemen. Na dit eerste contact konden we tot afspraken overgaan en echt met het veldwerk van start gaan.

3.3. De biografische diepte-interviews

De opstartfase van het onderzoek bestond uit een veldverkenning via diepte-interviews met een tiental bevoorrechte getuigen uit de academische wereld en vertegenwoordigers van zelforganisaties. Hieruit werd een topiclijst samengesteld die als leidraad dient voor de diepte-interviews met de respondenten. 54 respondenten (29 vrouwen en 25 mannen) die behoren tot de hierboven beschreven doelgroep, bevroegen we via diepte-interviews. Gemiddeld duurde een interview 2 uur. Tijdens dit interview peilden we naar het belang

van islam in het dagelijks leven van onze respondent. De openingsvraag naar het belang van islam in hun leven tot op heden, trachtten we tijdens het interview aan bepaalde 'life events' te koppelen. We polsten op deze wijze naar de invloed van islam doorheen hun opvoeding. De focus van het interview rond hun islambeleving lag niet op de gecanoniseerde en georganiseerde islam, maar wel op de subjectieve, dagdagelijkse invulling en ervaring van islam volgens de verwoording van hun persoonlijke beleving en dit aan de hand van hun levensverhalen. Deze methodiek halen we uit het 'biografisch, kwalitatief onderzoek'.

De biografische methode wil niet alleen bij de socioloog, maar ook bij de respondenten het vanzelfsprekende karakter van het betekenisstelsel doorbreken. In het biografisch interview wordt er gevraagd na te denken over de verschillende levensfasen en de relatie daartussen. Het vertellen van een levensverhaal is een hoogst reflexieve activiteit. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de sociologische analyses veelvuldig zijn gebaseerd op de analytische arbeid van de respondenten zelf.

De topiclijst van de diepte-interviews is gestructureerd rond de plaats van islam in het dagelijkse leven van onze respondenten. We kijken naar de (religieuze) attitude als een geheel: dit omvat zowel de reflectie als de religieuze praktijk. Belangrijk voor ons zijn de transitiepunten, namelijk de periodes waarin het belang van islam veranderde, gekoppeld aan 'life events'.

Het is belangrijk persoonlijke visies te verwerken en tegelijkertijd te reflecteren over de bredere context waarin de respondent leeft. We focusten eveneens op bepaalde religieuze sleutelconcepten om aan te tonen hoe hoogopgeleide moslimstudenten gestalte geven aan hun islam. De volgende onderzoeksvragen leidden ons hierbij: welke positie neemt het land van origine in als referentiekader en in welke mate hanteren de respondenten een meer Europees georiënteerd referentiekader? Participeren ze in een lokaal en/of een internationaal islamitisch netwerk? Zien we een evolutie van een islam in Europa naar een Europese Islam? In welke mate hebben seculiere of fundamentalistische organisaties hun weg gevonden naar de jongere generatie? Wat betekent het om deel uit te maken van een religieuze minderheidsgroep? Welke overeenkomsten en verschillen bestaan tussen hoogopgeleide Marokkaanse en Turkse jongeren? Wat betekenen begrippen als 'de gemeenschap der gelovigen' ('umma), reinheid (tahâra), verboden handelingen (harâm), hemel en hel nu en in het verleden en hoe worden deze geconcretiseerd?

Aangezien de interviews lang duurden en veel inzet en concentratie van de onderzoekers vergden, werd ervoor gekozen om de meeste interviews met twee onderzoekers af te nemen. Hierdoor vergrootten we de kans dat niets over het hoofd werd gezien in de

vraagstelling en dat vragen vanuit verschillende perspectieven voldoende aan bod kwamen. Het ging immers om een multidisciplinair team van onderzoekers: sociologie, antropologie en islamologie. In alle interviews werd aan de respondent uitdrukkelijke toestemming gevraagd om met twee onderzoekers het interview af te nemen. Hiertegen werd nooit bezwaar geuit.

3.4. Respondenten in profiel

Tabel 2: Beroepsprofiel van de ouders

Beroep	Vader	Moeder
Arbeider	13	2
Bediende	8	6
Zelfstandige	3	0
Gepensioneerd Arbeider	20	0
Gepensioneerd Bediende	2	0
Gepensioneerd Zelfstandige	1	0
Huishouden	0	41
NB	4	3

De meest voorkomende beroepssituatie van de ouders is dat de vader gepensioneerd arbeider is en de moeder huisvrouw. Slechts een kleine minderheid van de ouders van respondenten zijn bediende. In de meerderheid van de gevallen is de vader (gepensioneerd) arbeider in de metaalnijverheid, bouw, textielsector, mijnbouw of tuinbouw. Als de moeder werkt, wat op zich al een kleine minderheid is, dan is het relatief vaak als bediende.

Tabel 3: Aantal broers en zussen van de respondenten

Aantal broers/zussen	Frequentie
0	1
1	5
2	8
3	5
4	9
5	7
6	4
7	6
8	2
9	3
10	0
11	1
NB	3

De respondenten groeiden algemeen genomen op in relatief grote gezinnen. Gemiddeld zijn er 5,2 kinderen aanwezig in de gezinnen van onze respondenten wat duidelijk meer is dan in een doorsnee Belgisch gezin. We zien tevens een grote variatie in de gezinsgrootte, namelijk van enig kind tot 11 broers of zussen.

Tabel 4: Leeftijd

	Man	Vrouw	Totaal
19 – 25	19	23	42
25 – 35	5	6	11
+ 35	1	0	1
Totaal	25	29	54

De gemiddelde leeftijd is 24 jaar (# 54). De jongste respondenten zijn 19 jaar (# 4) en de oudste respondent is 36 (# 1).

Tabel 5: Origine naar onderwijstype

	UNIV		Totaal	HOBU		Totaal
	Man	Vrouw		Man	Vrouw	
Marokkaanse origine	6	9	15	2	5	7
Turkse origine	5	7	12	8	3	11
Andere	2	4	6	2	1	3
Totaal	13	20	33	12	9	21

De meeste respondenten zijn 2^e generatie allochtonen (# 46). Met andere woorden, zij zijn hier geboren of alleszins op jonge leeftijd in België toegekomen. Het aantal 'zij-instromers' in het lager onderwijs is een kleine minderheid (# 2). Acht respondenten zijn pas na hun middelbaar onderwijs in België toegekomen en hen beschouwen we omwille van hun korte verblijfstijd (< 5 jaar) als 'nieuwkomers'. (Bij de interviewfragmenten in het analysedeel wordt er duidelijk melding van gemaakt wanneer het citaat afkomstig is van een nieuwkomer.) De grote meerderheid van onze respondenten zijn van Turkse (# 23) of van Marokkaanse origine (# 22). Tot de 'andere' origines behoren Egyptische (# 2), Algerijnse (# 2), Iraanse (# 2), Pakistaanse (# 1), Syrische (# 1) en Surinaamse (# 1) respondenten. Van onze respondenten zitten/zaten er meer aan de universiteit (# 33) dan in het HOBU (# 21). De meerderheid van de vrouwelijke respondenten volg(d)en universiteit (# 20) in plaats van HOBU (# 9). Voor de mannelijke respondenten was er nagenoeg geen verschil tussen universiteit en HOBU (# 13 en # 12). De respondenten van Marokkaanse origine vinden we verhoudingsgewijs meer terug aan de universiteit (# 15) dan in het HOBU. Voor de respondenten van Turkse en andere origine is er nagenoeg geen verschil.

Tabel 6: Studietoestand

Studietoestand	Aantal
1	8
2	11
3	7
4	4
5	2
6	1
7	1
Master	3
Afgestudeerd	17

De meeste respondenten zijn afgestudeerd (# 17) of zitten in het tweede jaar van het hoger onderwijs (# 11). Enkele respondenten hebben méér dan één diploma van het hoger onderwijs en een kleine minderheid volgen nog een aanvullende 'masteropleiding'.

Tabel 7: Studiekeuze

	Man	Vrouw	Totaal
UNIV			
Rechten	2	5	7
Pol & soc	0	6	6
Geneeskunde	2	3	5
Handelsingenieur	2	2	4
Bio-medische	1	2	3
TEW	1	0	1
Filosofie	1	0	1
Geschiedenis	1	0	1
Informatica	0	1	1
Ingenieur	1	0	1
Psychologie	1	0	1
Literatuur	1	0	1
Totaal	13	19	32
HOBV			
Informatica	2	1	3
Fiscaliteit	2	1	3
Regentaat	2	1	3
Maatschappelijk Assistent	1	2	3
Handelswetenschappen	2	1	3
Verpleegkunde	0	2	2
Electro - Mechanica	1	0	1
Secret. Talen	0	1	1
Industrieel ingenieur	1	0	1
Totaal	11	9	20

De meeste respondenten studeren/studeerden Rechten, Politieke en Sociale Wetenschappen, Geneeskunde, Handelswetenschappen, Bio-medische wetenschappen, Informatica, Fiscaliteit, Regentaat of Maatschappelijk Assistent.

Tabel 8: Onderwijsinstelling

	Aantal
UNIV	
UIA ²¹	9
KUL	7
VUB	6
UFSIA	6
RUCA	2
UG	1
Onbekend	1
HOBV	
KDG	6
KHL	6
PHL	5
Erasmus	2
Lessius	1
HIPSO	1
KHBO	1

De onderwijsinstelling waar we onze respondenten rekruteerden is vooral voor de universiteiten heel divers. De respondenten komen van 6 van de 9 bestaande universiteiten in Vlaanderen en van 7 van de 24 bestaande hogescholen in Vlaanderen.

3.5. Na de afname van de interviews

De interviews werden volledig met een minidisc of een digitale voicerecorder opgenomen. Vier respondenten weigerden hun interview te laten opnemen. Eén student(e) vroeg om het interview niet te verwerken. Tijdens de interviews namen de onderzoekers steeds notities. De opgenomen interviews werden nadien letterlijk uitgetypt. Samen met de notities leverde dit de data voor de analyses.

²¹ Sinds de afname van de interviews zijn de UFSIA, RUCA en UIA tot de Universiteit Antwerpen gefusioneerd. Hier worden de drie instellingen nog apart weergegeven.

Vervolgens werden de uitgewerkte interviews in het computerprogramma MAXQDA voor de verwerking van kwalitatief onderzoeksmateriaal ingebracht. Aan de hand van dit programma werden analyses op basis van trefwoorden, die aan citaten werden gekoppeld, uitgevoerd. In totaal hebben de onderzoekers zo een dataset ter beschikking van 2134 citaten, verdeeld over 71 trefwoorden en gekoppeld aan variabelen zoals geslacht, leeftijd, studierichting, enz... Dit rijke materiaal wordt dan ook veelvuldig gebruikt in het analytisch deel waar verschillende citaten worden opgenomen ter illustratie van de analyse.

DEEL 2: ANALYSE VAN DE INTERVIEWS & ONDERZOEKSRESULTATEN

4. Situatie tijdens de jeugd: primaire en secundaire socialisatie

Het eerste gedeelte beschrijft de primaire socialisatieprocessen van de respondenten binnen het gezin en de secundaire socialisatieprocessen binnen het onderwijs. Het migratieaspect komt aan bod, naast de etnisch-religieuze identiteit en het belang van islamitische waarden gekoppeld aan diversiteitsvariabelen zoals etniciteit, gender, leeftijd en seksuele geaardheid. Verder komt de onderwijsloopbaan aan bod en verhalen we de beschrijvingen van sanctioneringsmechanismen bij 'deviant gedrag'. Het tweede gedeelte handelt over identiteit en positionering van de jonge hoogopgeleide respondenten. Hun positie ten aanzien van de eigen gemeenschap en van de autochtone gemeenschap wordt besproken. De loskoppeling van het 'etnische' en 'religieuze' element in hun identiteit komt aan bod, het godsbeeld en het daaraan gekoppelde waardensysteem, relatievorming, huwelijk en de hoofddoelkwestie. Het geheel van de onderzoeksresultaten trachten we vervolgens in een beleidskader te gieten.

4.1. Een islamitische primaire socialisatie van thuis uit

Tijdens de interviews werden de respondenten gevraagd welke islam ze via hun opvoeding meekregen en welke islambeleving ze momenteel in hun leven hebben. Deze beide visies verschillen sterk. Om goed te begrijpen hoe hun huidige islambeleving vorm kreeg, is het belangrijk om te schetsen welk beeld over islam ze van thuis uit meekregen. In dit eerste deel willen we dus deze perceptie van islam uiteenzetten. We willen benadrukken dat dit niet noodzakelijk overeenkomt met hun huidige visie op islam. Evenmin geeft het een correct beeld over islambeleving van de eerste generatie, aangezien het hier alleen gaat om de perceptie van de tweede generatie wat de islambeleving van de eerste generatie betreft.

Het is niet de bedoeling om uit te maken of de respondenten een 'juiste' dan wel 'foutieve' weergave geven van het normatieve islamitische kader. Het werd enkel gevraagd een weergave te geven van het normatieve kader zoals zij zich dat herinneren. Belangrijk is dat de ouders het doorgaven als 'islamitisch' en de respondenten het al of niet als dusdanig benoemen. Dit staat los van het feit of islamitische geleerden het

hiermee eens zouden zijn. Zoals reeds aangegeven, is er weinig hiërarchie binnen islam, waardoor het ontstaan van lokale subculturen met een eigen normatief kader mogelijk wordt. Binnen de islamitische gemeenschappen bestaan lokale doctrines, waarden en praktijken die niet noodzakelijk in andere delen van de islamitische wereld als 'islamitisch' worden beschouwd. Deze toetsing aan een officiële islamitische doctrine – in de mate dat deze zou bestaan – is niet het voorwerp van dit onderzoek.

Het bestaan van lokale islamitische subculturen wil echter niet zeggen dat het religieuze gehalte van de overtuigingen in twijfel moet worden getrokken. De eerste generatie definieerde haar opvoeding van de tweede generatie als 'islamitisch' en dus moet het ook in die zin ten volle beschouwd worden. Het gaat hier dus niet om een exegetische toetsing, maar om een sociologische benadering van datgene wat de islamitische allochtone gemeenschappen als 'islamitisch' beschouwt.

4.1.1 Migratiegevolgen in de opvoeding

De respondenten zien een duidelijke verandering in de islambeleving van hun ouders gedurende hun jeugd. Dit heeft onder andere te maken met de migratiegeschiedenis van het gezin.

Met veel empathie vertelden de respondenten verhalen over de migratie van hun ouders. Daarbij legden ze de nadruk op het feit dat het voor de vaders een economische migratie betrof, terwijl de moeders volgmigranten waren. In vele gevallen hadden beiden het aanvankelijk erg moeilijk.

R(espondent): Ik zal misschien uitleggen hoe mijn vader werd gekozen uit het grote publiek. Ze zijn eerst naar Duitsland gegaan, volgens wat hij uitgelegd heeft. Het zijn arbeiders die van Turkije naar Duitsland zijn gekomen. Een Hollands bedrijf gaat naar Duitsland en die vraagt aan de nieuw aangekomen arbeiders om in hun fabriek te werken. De persoon die aanwervingen deed, vroeg dat iedereen zijn handen opende. Ik vind dat een beetje onmenselijk, maar toen was het zo. Er waren 150 mensen. Mijn vader en nog veertien mensen werden gekozen omwille van hun handen. Dat waren grote arbeidershanden, kapot van hard werken. Als je in Koerdistan ploegt dan heb je hier altijd zo streepjes zodat ze kapot zijn van de droogheid, van altijd buiten te werken. En dus diegenen die zo'n harde handen hadden, die mochten mee naar Nederland gaan.

I(nterviewer): En konden ze in Nederland meer geld verdienen dan in Duitsland?

R: Ik weet het niet, ze hadden niks te zeggen.

(Man, Turkse herkomst)

I: Kan je iets over de migratiegeschiedenis van uw vader vertellen?

R: Naar wat hij mij heeft verteld, is het heel moeilijk gegaan. Hij kwam hier toe in een vreemd land met een vreemde cultuur en een vreemde taal.

I: Hoe oud was je vader toen?

R: Mijn pa was 14 denk ik. Vanaf zijn 16 jaar is hij beginnen te werken. Hij is nu 48 en hij werkt nu al 32 jaar bij Ford. Wat hij mij heeft verteld, is dat je hier komt en je spreekt de taal niet. Je moet echt met handen en voeten proberen uit te leggen wat je wil hebben. Je gaat je bijvoorbeeld inschrijven op het werk of op school en de persoon vraagt gewoon je naam. Stel je eens voor dat je niet weet wat hij bedoelt. En zo leer je dan bij. Mijn pa heeft zoveel moeten doorstaan.

I: En was de islam voor hem ook een beetje een houvast?

R: Dat is nog zijn enige link naar Turkije. In eerste instantie was zijn gedacht, zoals van iedere buitenlander die hier is komen werken, geld verdienen en teruggaan. Je kan me niets anders wijsmaken. Ik denk dat het dus verandert en dan blijven mensen hier. En ze brengen de godsdienst mee over. Je moet denken wat mijn pa niet allemaal heeft opgegeven, in de zin van wat hij niet allemaal heeft moeten inleveren qua islam hé.

(Man, Turkse herkomst)

Omwillen van de migratie werden de gezinnen vaak tijdelijk of permanent gesplitst. Dat had tot gevolg dat de zonen bij afwezigheid van de vader, de rol van gezinshoofd op zich moesten nemen. Vrouwelijke respondenten melden dat ze de autoriteit van een broer (zeker als die jonger was), niet zomaar aanvaardden. Mannelijke respondenten in zulke gevallen zeggen daarentegen dat de verantwoordelijkheid een zware last was op hun schouders.

R: Maar hij (de vader) heeft toch beslist om iedereen naar Nederland te brengen. Ik zei dat ik dat niet wou. Ik was toen twaalf jaar. En hij zei: kijk, je bent een kind en ik wil niet dat je nu beslissingen neemt. Ik ben toen toch gebleven met mijn twee zussen, één van achttien en één van zestien. Ik was verantwoordelijk. Mijn vader heeft met mij afgesproken en zei: 'kijk, je bent vanaf nu de vader van je zussen'. Het is in onze cultuur zo, weet je, de man, de enige zoon ...

Hij heeft mij uitgelegd hoe ik het moest aanpakken en ze zijn vertrokken. Mijn zussen waren afhankelijk van mij.

I: Maar jullie woonden bij de grootouders neem ik aan?

R: Ja, mijn grootvader en grootmoeder woonden bij ons. Maar we hadden een heel groot huis met negen kamers in de stad. Dus we woonden samen, maar al onze dingen waren apart. Dus wij gingen zelf koken, zelf boodschappen doen en dergelijke. Mijn vader is met mij naar de post gegaan en heeft met de directeur van de post afgesproken dat hij elke drie maanden geld gaat sturen en dat ik dat geld mag gaan halen. Ik was eigenlijk vanaf mijn twaalfde al volwassen. Dus ik moest verantwoordelijkheid nemen voor mijn zussen. Ik moest ervoor zorgen dat het geld op een goede manier besteed werd. Ik zorgde dat ze altijd alles thuis hadden, zodat ze niet zelf naar buiten moesten gaan om boodschappen te doen.

I: Beschermend?

R: Ja. Het is eigenlijk beschermend. Maar ik vind nu dat ik dat niet had moeten doen, maar het was ook een regel van de islam: vrouwen mogen niet naar buiten, vrouwen mogen geen boodschappen doen. Het is niet van de Koran, hè! Het was gewoon de Shari'ah die dat oplegt. Dat zijn regels die door de praktiserende gemaakt worden.

(Man, Turkse herkomst)

Zelfs bij een hereniging van het gezin in België namen de (schoolplichtige) kinderen nog vaak een grote verantwoordelijkheid op om de analfabete ouders bij te staan.

R: Wat ik wel ooit beseft heb, is dat het verdomd moeilijk moet zijn als ouder als je niets voor je kinderen kan doen, want een kind neemt de ouderrol over. Je kan lezen en schrijven als je op de lagere school zit en dan moet je een brief gaan vertalen van de verzekeringen en als je dat niet kan, dan heb je ruzie: 'en wat leren jullie daar allemaal op school?' Dat soort dingen. Gewoon onbegrip. Aan de ene kant voelt hij (de vader) zich machteloos want hij kan zich niet redden en dan vraagt hij aan zijn kleine kinderen of zij hem willen helpen en dan beseft hij donders goed dat zij veel te jong zijn, maar dat geeft hij dan gewoon niet toe.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Er blijft bij de meeste ouders een wens leven om terug te keren. Vaak wilden aanvankelijk alleen de mannen omwille van economische redenen naar Europa komen. De vrouwen zijn dikwijls (later) zonder keuze moeten volgen.

*R: Laten we heel duidelijk wezen: de overstap naar België was de keuze van de mannen. De vrouwen volgden. Dus migratiepijn merk je ook nog bij een aantal vrouwen. En een aantal vrouwen zijn er echt verbitterd door geworden.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)*

Nu ze gepensioneerd zijn, is het meestal omgekeerd: de mannen willen terug naar het herkomstland en de vrouwen willen niet meer terug omdat de kinderen en kleinkinderen hier zijn.

De ouders hebben vaak verschillende meningen, vandaar dat er regelmatig melding gemaakt is van conflicten tussen de beide ouders waarvan uiteindelijk een aantal gescheiden zijn. Indien de moeder in het herkomstland achterblijft, blijven de kinderen bij haar. Het is vaak de vader die vertrekt zonder zijn kinderen, waarna zijn rol wordt overgenomen door een broer of een oom. Dit is opvallend omdat de op islamitische normen gebaseerde wetgeving in bijvoorbeeld Marokko normaal voorschrijft dat de kinderen worden toegewezen aan de vader in geval van echtscheidingen. Alhoewel de vader volgens de religie en ook wettelijk het opvoedings- en voogdijrecht krijgt toegewezen, eisen ze dit in de praktijk dus niet altijd op. Indien de vaders (tijdelijk of permanent) vertrokken zijn, worden de broers ingezet bij het uitoefenen van controle over de zussen. Dat wordt dikwijls als onrechtvaardig en pijnlijk ervaren door de meisjes.

Verskillende respondenten wijzen op de rol van hun moeders. De macht verbonden aan het moederschap, lijkt met de ouderdom groter te worden. Terwijl ze aanvankelijk als volgmigrant weinig beslissingsrecht hadden over hun vestiging, nemen ze hierover nu – op oudere leeftijd – veel meer zelfstandig beslissingen.

R: Dus mijn ouders zijn uit elkaar gegaan in '86. Daar is natuurlijk een geschiedenis aan vooraf gegaan. Dat heeft te maken met het feit dat in '86 mijn vader zijn pensioen heeft gehaald en terug wou keren. Hij wou hier niet blijven. Mijn papa leefde hier tijdelijk, alles was in functie van ooit terug te gaan naar Marokko. Zo leefden wij ook. We studeerden wel, maar het had allemaal vanuit papa's kant een tijdelijk karakter. Vanuit mama's kant had het een permanent karakter. Ze zei: 'jongens, studeer! Zorgt dat je hier een goede plek hebt in dit land. Want terugkeren, wat ga je daar doen, je hebt daar niks te doen.' En daar zat de frictie tussen mijn

*ouders die uitgemond is in een scheiding. Mijn vader is uiteindelijk wel teruggekeerd.
En mijn moeder heeft uiteindelijk gekozen om hier te blijven.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)*

De materiële investeringen van de eerste generatie waren in het licht van een geplande 'terugkeer'. Er werd wel een auto gekocht, maar geen huis. Investerings in vastgoed deed de eerste generatie vooral in het herkomstland, waar ze bijvoorbeeld een villa hebben, terwijl ze in de ontvangende samenleving in armoedige en slechte behuizing zaten. Langzaam veranderde deze houding naarmate de migratie een bestendiger karakter kreeg. Ondertussen groeiden veel kinderen evenwel in weinig optimale omstandigheden op, aangezien deze 'tijdelijke' situatie wel 'blijvende' consequenties had voor de opvoeding van de kinderen.

*R: Daarna is mijn moeder overgekomen. Oorspronkelijk was mijn vader van plan om tijdelijk hier te blijven en zich niet echt te vestigen. Dus die hebben niet direct een huis gekocht. Mijn ouders zijn een van de eerste migranten van de gemeente waar ik nu woon die een huis hebben gekocht. Dat is tien jaar geleden. Want oorspronkelijk hadden ze niet de bedoeling zich te vestigen. Het enige echte grote ding dat ze gekocht hebben, was een auto, die konden ze altijd meenemen. En ze hebben altijd gedacht zo van: na vijf jaar, na tien jaar of zo keren wij sowieso terug. Maar ja, dan komen de kinderen en zijn we naar school beginnen gaan. Uiteindelijk hebben zij zich hier toch gevestigd, beslist om een huis te kopen. En nu zitten ze hier nog altijd. Ik hoor mijn vader nog af en toe spreken van ooit eens terug te gaan. Maar ik denk echt niet dat het gaat gebeuren. Ik denk dat ze voor de rest van hun leven hier zullen blijven, waar hun kinderen zijn.
(Man, Marokkaanse herkomst)*

Bij aankomst van de eerste migranten in de jaren '60 van de vorige eeuw, was er geen islamitische infrastructuur in Vlaanderen. Dit wil zeggen dat het voor de eerste migranten moeilijk was om de religieuze voorschriften te volgen. Volgens de respondenten is het volgen van die regels juist kenmerkend aan de islambeleving van hun ouders. Dit gebrek aan infrastructuur voor de uitvoering van de ortho-praxis, wordt meermaals als verantwoording aangehaald voor het niet navolgen van de islamitische regels.

R: Mijn vader zei dat toen hij in het begin hier of in Nederland zat, hij geen keuze had. Er waren toen geen Marokkaanse slagers of slagers die ritueel geslacht vlees verkochten. Veel allochtonen deden dat dan ook zelf. Maar ja, toen hij hier alleen was, je kan geen schaaap slachten voor jezelf, dat is teveel vlees. Dus je komt hier in een wereld die er niets van weet, dus toen hebben ze daar waarschijnlijk ook tegen gezondigd.

(Man, Marokkaanse herkomst)

R: Mijn vader was zelfs helemaal geen islamiet. Hij beschouwde zich wel als islamiet. Ik bedoel: vasten, geen varkensvlees, ons vlees in een speciale winkel kopen, dat werd wel zonder twijfel gedaan. Maar mijn vader dronk toen. In principe mag dat ook niet, alcohol drinken. Nu is hij op het rechte pad, zegt hij. Maar toen had hij zelfs een Belgische vriendin terwijl wij in Marokko zaten. Mijn moeder woonde in Marokko en hij kwam een keer of twee keer per jaar naar Marokko. De moskee, dat is ook pas de laatste tien jaar dat ze alle twee gaan. Mijn moeder misschien de laatste vijf jaren. (...) Dan zei ik: 'papa, je deed dat vroeger ook!' Dan zei hij: 'vroeger wisten wij niet beter; er waren heel weinig Marokkanen en er waren geen moskeeën'. Nu zijn die er natuurlijk wel.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Naarmate de migranten een hechtere gemeenschap begonnen te vormen en de gettovorming in de steden begon toe te nemen, bouwden ze de eigen religieuze infrastructuur wel uit (Lesthaeghe, 2000; Leman, 1999b). Belangrijk zijn daarbij uiteraard de moskeeën, maar ook de slagerijen die islamitisch geslacht vlees verkopen. Dit zorgde ervoor dat ze de religieuze voorschriften strikter konden volgen (Dasetto, e.a., 2001). De nadruk op de navolging van de religieuze voorschriften ervaarden vele respondenten als de essentie van hun opvoeding.

R: Turkse mensen die hier wonen zijn conservatiever want zij hebben geen direct contact met de Turkse mensen die nu in Turkije wonen. Ik bedoel: zij weten niet echt wat de evolutie in Turkije is qua cultuur of qua religie. Omdat zij ook geen contact hebben met de Belgische samenleving, zitten zij er tussenin. En daarom proberen zij hun waarden, hun normen, hun gedachten over religie of cultuur te behouden. Daarom zijn zij nog conservatiever, denk ik.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Het hele gebeuren in en rond een moskee kreeg doorheen de loop der jaren meer greep op de eerste generatie. Over het algemeen genomen blijkt de moskee en daarbinnen de imam de meest gebruikte islamitische referentiebron van de ouders te zijn, naast andere bronnen zoals religieuze satellietzenders.

Verschillende respondenten uiten hun ongerustheid over de beperktheid en het laaggeschoolde niveau van dit islamitische referentiekader. Sommige georganiseerde religieuze verenigingen nemen soms sektarische vormen aan. Velen zien niet alleen een verandering in de socio-praxis, maar ook een meer nauwgezette islambeleving van hun ouders.

R: Er is altijd sociale controle, hè. Dat doet ook enorm veel. Vroeger niet omdat er toen nog niet veel Marokkanen waren. Maar nu is het vooral wat die imams verkondigen. Ik weet op een bepaald ogenblik kwam mijn vader thuis... ik denk dat ik toen vijftien, zestien jaar was en hij kwam met de mededeling af: 'Televisie moet verboden worden, moet het huis uit, want er worden allerlei westerse invloeden op jullie neergekwakt en die moet buiten. 't Is genoeg geweest. Geen televisie.' Maar ik zei: 'Ja, papa, wie heeft dat gezegd?' Toen zei hij: 'De imam heeft dat gezegd in de moskee'. Ik zeg: 'Oké, dat is goed. Dan gooi je die westerse invloeden buiten maar dan moeten we ook terug naar Marokko, want uiteindelijk, als ik hier buiten kom, heb ik ook westerse invloeden'. Ze worden zo opgejut!

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Ik denk dat die visie vooral uit de moskee komt. Als ik soms mijn vader hoor praten! Je moet het hem niet teveel kwalijk nemen, die kan niet echt lezen. Hij heeft alles van horen zeggen. Dus de imam zegt iets en dan komt hij thuis, en dan zegt mijn moeder: 'Waar haal je dat nu vandaan?'. Dan zegt mijn vader: 'De imam heeft dat gezegd'. Dan vind ik dat totaal niet juist. Dat is geen rationaliteit. Toch willen ze het geloven.

(Man, Marokkaanse herkomst)

R: Ik merk gewoon dat mijn ouders door al die informatie eigenlijk een andere visie op islam hebben ontwikkeld dan ik. Daarom dat je misschien ook meer een bewustere positie inneemt. Ik vind islam bijvoorbeeld niet alleen die regels. Ik vind het meer

gewoon een levensvisie die je hebt en die is helemaal niet zo absoluut. Ik denk niet dat islam de beste godsdienst is. En zij denken dat bijvoorbeeld wel.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De ouders hebben over het algemeen heel weinig onderwijs genoten, zijn grotendeels analfabeet en dat vergroot natuurlijk nog eens de kloof met hun kinderen.

De meeste kinderen ervaren het geloof van hun ouders als conservatief en weinig tolerant. Dit wijten de kinderen aan het gebrekkig onderwijs dat hun ouders genoten.

R: Ik vind dat de crisis van de islam is, dat veel moslims nog niet hebben gebroken met hun onmogelijke denkwijze die definitief tot het verleden behoort. Veel moslims hebben die denkwijze nog. Dat moet veranderen. Sommigen zitten bijna in de Middeleeuwen. Maar je moet heel goed weten, de migranten die uit Turkije en Marokko naar hier zijn gekomen, waren de meest achtergestelde Turken in Turkije zelf. De goeude burgers van Turkije en Marokko zijn in Turkije en Marokko gebleven. Mijn mama is nog altijd analfabeet. Kun je dat geloven? Mijn mama kan niet lezen en schrijven! Mijn papa heeft een heel gebrekkig lager onderwijs gevolgd. Hij kan zich in het Nederlands behelpen. Hij kan Turks schrijven en lezen. Dat waren de meest achtergestelde mensen van Turkije en Marokko en hop, je zet die hier in Vlaanderen. Dat gaat toch problemen opleveren, sowieso! Maar ik zie verbetering in de nieuwe generatie, hoor. Er zijn verbeteringen.

(Man, Turkse herkomst)

R: Mijn ouders die kunnen niet lezen en niet schrijven. Zij hebben nog nooit de Koran open gehad. Ik wil gewoon zeggen dat er veel dingen die gebeuren of die ze horen, meer traditie zijn en eigenlijk niet echt geloof. Zij kennen enorm weinig. Wat van horen zeggen, wat mijn vader in de moskee heeft horen zeggen. Mijn moeder is nog nooit in een moskee geweest omdat vrouwen zo weinig mogelijk naar buiten moeten gaan. De vrouw kan beter thuis bidden, dan in een moskee... Mijn ouders zijn echt heel erg conservatief. Zij hebben een heel beperkte visie op alles. Alles draait rond God. Mijn ouders die geloven ook bijvoorbeeld niet dat er mensen op de maan zijn geweest, omdat dat niet kan volgens hen. Die zien ze vanuit hun raam en dat iemand daarop zou staan, dat geloven ze niet... Dat kunnen zij gewoon niet vatten in hun beperkte visie. Terwijl als je naar school bent geweest, dan bekijk je dat anders.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De ouders van de respondenten hebben zelden degelijk islamonderwijs gekregen. Maar indien de ouders onderwijs hebben gevolgd, is het doorgaans enkel op een Koranschool in de herkomstlanden, dus religieus onderwijs. Dit geldt vooral voor respondenten van Marokkaanse herkomst uit achtergestelde gebieden. In Marokko bedraagt het analfabetisme 50,7% (Human Development Report, 2003). Dit ligt voor vrouwen veel hoger dan voor mannen. In de herkomstgebieden (Rif en Atlasgebergte) ligt het vrouwelijk analfabetisme zelfs boven de 80%. In Turkije daarentegen bedraagt het alfabetisme 85,5%, dus veel hoger dan in Marokko. Het lage scholingsniveau van de eerste generatie situeert zich dus sterker bij de Marokkaanse dan bij de Turkse groep.

R: Mijn ouders bijvoorbeeld, zijn diepgelovig en ze belijden hun godsdienst zoals zij het geleerd hebben van hun ouders vijftig jaar geleden in een dorp in Turkije. Daar had je dus een dorpsimam die les gaf, maar dat was geen hoogopgeleide academische imam. Dat was gewoon iemand die iets meer geschoold was dan de dorpingen, die het onderricht gaf.

(Man, Turkse herkomst)

Het accent ligt daarbij op het leren reciteren van Koranverzen. Dat wil echter niet zeggen dat ze die ook begrijpen aangezien de meeste in Vlaanderen verblijvende moslims het Arabisch niet als moedertaal hebben. Zowel het Turks als het Berbers, maar ook het Marokkaanse Arabisch, zijn andere talen of wijken in sterke mate af van het klassiek Arabisch. Het islamonderwijs dat hun ouders kregen was inhoudelijk niet sterk. Opvallend is dat de ouders zich geen of weinig vragen stellen over islam, terwijl dit bij de kinderen wel gebeurt.

4.1.2 Islamitische waarden in de opvoeding

Binnen de migratiecontext zien we ouders die zowel op religieus als op professioneel vlak laaggeschoold zijn, hun migratie als een tijdelijk gegeven beschouwen en angst hebben hun etnisch-religieuze identiteit te verliezen. Een aantal respondenten meldt dat het accent in de opvoeding dus niet lag op het functioneren in de Belgische samenleving maar op het behoud van de etnisch-religieuze identiteit. Deze identiteit krijgt bij de eerste generatie vorm via een waardensysteem dat gebaseerd is op een aantal islamitische voorschriften. Deze islamitische voorschriften halen zij op hun beurt uit de 'volkse' of

'lage' islam die ze als kind meekregen in de herkomstgebieden (Gellner, 1994). Het gaat hier dus om een volkse, oraal overgeleverde vorm van islam met weinig kennis van de geschreven bronnen.

4.1.2.1 Verwijzing naar bronnen voor islamitische waarden

De respondenten benadrukken dat de Koran een heilig boek is dat door 'Allah zelf aan Mohammed werd gedictieerd. Dat de Koran het letterlijke woord van 'Allah is, wordt door weinig respondenten in vraag gesteld. De Koran krijgt de grootste legitimiteit van alle geschriften en is telkens weer bron en uitgangspunt voor een islamitisch discours.

De paragraaf 'Islam als continuïteit en verandering' geeft in de inleiding 'Gezagsbronnen en geloofsbasis' een korte beschrijving van het ontstaan van de religieuze gezagsbronnen waarnaar onze respondenten (in)direct verwijzen of zelfs gebruik van maken om hun religieus gedrag te verklaren.

Voor onze respondenten staan een aantal voorschriften duidelijk in de Koran. Bijvoorbeeld de regel dat een moslim geen varkensvlees mag eten. Hierover bestaat doorgaans weinig discussie. Er is een algemene consensus dat het daarom een legitiem islamitisch en koranisch voorschrift betreft.

Andere thema's worden in de Koran, op een minder duidelijke manier besproken, waardoor er discussie kan ontstaan over de juiste interpretatie. Zo waren er respondenten die overtuigd waren dat een vrouw volgens de Koran een hoofddoek moet dragen, terwijl anderen ervan overtuigd waren dat deze verplichting er niet in staat.

De andere bron van voorschriften, de Hadîth, bevat meer islamitische voorschriften. Deze voorschriften vormen de basis waarop het islamitische waardensysteem, zoals door de allochtonen gehanteerd, steunt. In dat waardensysteem bestaat een zeer duidelijk onderscheid tussen goed en slecht: goed is diegene die de voorschriften opvolgt, slecht is diegene die dat niet doet.

Daarnaast zijn er – zoals we in deel I beschreven – nog op verschillende tijdstippen in de islamitische geschiedenis normatieve (her)interpretaties van de islamitische voorschriften gebeurd. Deze verschillende golven van herinterpretatie gebeurden voornamelijk door de meestal mannelijke, klassiek islamitisch opgeleide islamdeskundigen ('ulamâ'). Ook de respondenten melden dat de Koran niet éénduidig en direct toegankelijk is voor het brede publiek. Om alles juist te begrijpen, vinden velen van hen, moet men niet alleen de Arabische taal machtig zijn, maar ook zeer veel achtergrondkennis hebben over de

Arabische en islamitische geschiedenis, aardrijkskunde, wetenschappen, enz... Het (her)interpreteren van de voorschriften is een zaak die enkel is weggelegd voor islamdeskundigen. Toch zullen we zien dat ook de respondenten voortdurend aan (her)interpretatie doen.

Tot slot is ook de Arabische taal van groot belang. Dat is immers de taal waarin 'Allah de Koran dicteerde en dus de enige valabele taal om de geschriften te bestuderen. Geen enkele respondent heeft het klassiek Arabisch grondig bestudeerd. Dat wil zeggen dat dus bijna niemand de Koran begrijpend heeft gelezen en dat zorgt voor heel wat verwarring over wat er nu wel en niet in staat. In die zin wordt de Koran te pas en te onpas gebruikt om religieuze praktijken te legitimeren.

Doorheen de geschiedenis zijn er verschillende voorbeelden te vinden waarbij lokale pre-islamitische praktijken, die nu als 'islamitisch' worden benoemd, werden verder gezet. Op deze manier krijgen deze praktijken een religieuze betekenis, zonder dat er een duidelijk islamitisch voorschrift voor bestaat. Een uitstekend voorbeeld hiervan is de besnijdenis en dan voornamelijk de vrouwenbesnijdenis. Met de tijd vervaagde en vervaagt in de meeste samenlevingen de scheidingslijn tussen religie en tradities of cultuur, zodat we uiteindelijk spreken over een homogene etnisch-religieuze identiteit. Dit wordt echter anders door migratie. Op dit snijvlak van religie en cultuur zien de meeste respondenten een verschil met hun ouders. Onze respondenten melden dat zij een veel duidelijker onderscheid maken tussen traditie/cultuur en religie, terwijl hun ouders dit als een onlosmakelijk geheel ervaren.

R: Mensen die hooggeschoold zijn hebben een totaal andere visie op de islam. De rest is zo conservatief. Ze weten eigenlijk onvoldoende over hun eigen godsdienst. En dan beginnen ze dingen te zeggen die niet in de Koran staan. Zoals ik daarnet al zei: ze mengen cultuur en hun eigen tradities met islam.

(Man, Turkse herkomst)

I: Zie je bij uw ouders of uw grootouders andere ideeën dan de jouwe?

R: Qua islam niet, maar wel qua cultuur. Dat wel. Maar ja, dat is geen islam dus.

I: Zoals?

R: Gewoon cultuur, ze hebben dat van hun ouders, terwijl dat misschien geen steek houdt en dat je zegt van: wat is dat eigenlijk? Dat klopt gewoon niet ... bijvoorbeeld in Marokko als je zo ziek bent.

I: Dat is een volksgenezer of zo?

R: Ja, ik denk dat dat verboden is in de islam, terwijl dat zij dat wel doen.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Waar juist de 'culturele tradities' beginnen en 'religie' ophoudt is voorwerp voor discussie. Deze scheidingslijn wordt belangrijk voor de tweede generatie die – zoals we verder zullen zien – de 'culturele tradities' overboord wil gooien en de 'religie' wil behouden. In zekere zin is dit een streven om islam tot een pure vorm, gezuiverd van alle culturele ballast, terug te brengen. De criteria die culturele traditie van religie onderscheiden, worden echter op individuele basis geselecteerd, en zijn bijgevolg afhankelijk van individuele voorkeur en context. Het is juist dit dat we als de individuele interpretatie van de respondenten beschouwen. Dus wat zij als 'traditie' of 'religie' benoemen is vooral de uitkomst van een individuele zoektocht in een identiteitsvormingsproces dat contextuele elementen in een individueel perspectief plaatst.

Voorlopig kijken we echter alleen naar het 'waardensysteem' zoals de respondenten het in hun opvoeding menen meegekregen te hebben. Het gaat hier over waarden zoals die door de respondenten in hun opvoeding werden ervaren.

4.1.2.2 Wat is een islamitische opvoeding?

We zien dat de nadruk tijdens de opvoeding bij de respondenten ligt op het navolgen van de religieuze voorschriften (ortho-praxis). Volgens de ouders van de respondenten vormen de voorschriften de kern van de etnisch-religieuze identiteit. Men is slechts moslim in de mate dat men de voorschriften correct opvolgt.

Een moslim bidt bijvoorbeeld vijf maal per dag. Dit voorschrift en de manier waarop een moslim bidt, brengen de ouders hun kinderen bij, zonder de nadruk te leggen op de achterliggende reden van deze praktijk. Dit kenmerkt de 'volkse' vorm van islambeleving.

R: Dan zei mijn vader bijvoorbeeld: 'als je een gebed aangaat, zijn er een aantal dingen die je moet doen. Als je die vergeet, dan is je gebed eigenlijk waardeloos. Dat zijn de verplichtingen van het gebed'. En dan vertelde hij die verplichtingen en dan

een maand of twee later – als hij daar nog eens zin in had of een religieuze ingeving had – dan vroeg hij ons: ‘wat zijn die verplichtingen?’ Dus eigenlijk meer praktische aanwijzingen om je gebed uit te voeren.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Bij het opvolgen van de religieuze voorschriften, staan de begrippen ‘halâl’ en ‘harâm’ centraal. Harâm zijn de verboden praktijken in islam, halâl de toegelaten praktijken. Tijdens de interviews ligt de nadruk vooral op de verboden zaken doordat dit tijdens de opvoeding van de respondenten ook zo was. Er is bijvoorbeeld het verbod op het nuttigen van alcoholische dranken en het verbod op het consumeren van varkensvlees. Hoewel de respondenten beide begrippen vaak samen gebruiken, wordt het begrip halâl veel minder inhoudelijk ingevuld.

I: Kan je vertellen wat de begrippen halâl en harâm vroeger voor jou betekenden en of die betekenis veranderd is?

R: Ja. Toen was ik blindgelovig. Zoals ik nu ook veel mensen noem, die volgens mij blindgelovig zijn. Alles wat harâm was, was voor mij een heel groot taboe, daar moest je niet aankomen. Alcohol was bijvoorbeeld harâm, daar mag je helemaal niet aankomen. Er werd gezegd toen in de moskee dat als een druppel alcohol in de zee valt en als de zee uitdroogt, mag je daar zelfs na veertig jaar geen moskee bouwen. Dus zo is het uitgelegd aan ons, toen ik kind was. Alcohol was zo verboden, zo hard verboden, dat je er helemaal niet aan durfde denken.

(Man, Turkse herkomst)

R: Ik heb op mijn 15, 16 jaar twee boekjes gekregen van mijn ouders. Harâm en halâl stond daarop.

I: Van Qardâwî?

R: Ja, van Qardâwî Ik kreeg die boekjes in het Nederlands en ik keek op naar papa en mama en ik zei: ‘hé, wie zijn dat die twee?’. Ik had er nog nooit van gehoord. ‘Kieken dat je bent, dat is harâm en halâl; wat er verboden en wat er toegelaten is in de islam. En dan dacht ik van ‘dat is allemaal dikke zever wat er in staat. Ik doe daar niet aan mee. Ik maak voor mezelf wel uit wat ik mag en niet mag. Daarvoor heb ik die boekjes niet nodig, want daar staan echt wel absurditeiten in.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

I: Uw concepten van wat harâm en van wat halâl is, is dat doorheen de jaren ook veranderd?

R: Ja, daar is een evolutie in te vinden. Als kind was dat heel strak. Het was halâl of het was harâm. Alles was wit of zwart. Dus, het is van die evolutie wel gevormd, naar een eigen waarde, naar een eigen interpretatie van halâl en harâm. Ik moet wel zeggen dat ik het begrippenkader van halâl en harâm, nu nog steeds toepas. Bijvoorbeeld, het niet-ethisch omgaan met dieren dat noem ik bijvoorbeeld harâm. Ik heb nu een eigen waarden- en normensysteem genomen waarbij dat ik een begrippenkader op toepas dat vanuit een andere wereld komt. Dat stel ik nu bij mezelf vast.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Door de nadruk op verboden zaken, schuld, schaamte en straf te leggen, krijgen de respondenten van thuis uit een beeld van een straffende 'Allah mee. Dit belangrijk gegeven raakt de kern van de islambeleving van de ouders van onze respondenten. Het is ook belangrijk in het godsbeeld van sommige respondenten, namelijk dat 'Allah de ultieme macht in handen heeft.

R: Maar ik ben wel gelovig en de vijf pijlers in de islam ga ik allemaal doen. Ik geloof ook echt in God. Dat is iets dat in mij zit - het geloof - want dat werd mij met de paplepel ingelepeld als Marokkaans meisje, als peuter. Ik bedoel over alles werd gezegd: 'Dat mag je niet doen, dat is harâm, dan ga je naar de hel. Dat mag je wel doen, dat is halâl, dan ga je naar de hemel. Dat mag je niet doen, dat niet, dat niet. Wij hebben echt bij ons dat idee van een straffende God. Dat mag niet, dat niet, dat niet, dat niet. Veel beperkingen.'

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Ook het element van onderwerping aan 'Allah is erg belangrijk. Hij is het die het uiteindelijke oordeel velt en daaraan moet men zich onderwerpen.

R: Het belangrijkste is eigenlijk God dienen. Bewust zijn van het bestaan van God en dingen doen voor Hem. Goed zijn voor uw medemens, maar ook voor Hem. Ook al doe je het voor je medemens, toch is het ook voor Hem.

(Man, Marokkaanse herkomst)

God regelt ook alles, hij is de schepper die alles in beweging zet, alles is gepredetermineerd en God oordeelt over het resultaat. Toch wijzen verschillende respondenten erop dat dit het individu niet ontslaat van de taak om zelf zijn/haar leven in handen te nemen en verantwoordelijkheid te dragen. Iedere moslim blijft zeker verantwoordelijk voor zijn/haar daden, maar tegelijkertijd is God het uiteindelijke begin- en eindpunt.

R: Alles is geregeld, alles wordt geschreven op je voorhoofd. Je hebt een voorhoofdschrift en dat is jouw lot, het zal gebeuren. Dat is figuurlijk, dat is niet letterlijk te nemen.

R: Ja, ja. Je moet niet denken bijvoorbeeld dat als ik hier nu zit, dat dit was gepland of dat alles door God wordt geregeld. Maar het wordt bekeken bij ons dat als je sterft, je een bepaalde datum hebt en een bepaalde reden en een bepaalde plek waar je zal doodgaan. Alles is geregeld. Je gaat trouwen met die, je gaat deze kinderen hebben en je gaat in de toekomst deze problemen krijgen. Maar als je het slechte pad volgt, dan ga je met de duivel en dan heb je een slecht lot. En dat is niet geschreven, dat is jouw keuze.

I: Dus het slechte wordt gemaakt en het goede is al vooraf bepaald?

R: Het slechte maak je zelf, ja. Bij ons wordt dat zo bekeken.

I: Economisch gezien gaat het ook heel slecht met Turkije en er zijn ook een aantal aardbevingen geweest waarbij heel wat mensen om het leven zijn gekomen. Hoe wordt dat opgevat?

R: In de islam is dat een straf, een straf van God.

I: Maar je kan dan toch moeilijk zeggen dat God altijd rechtvaardig is. Want er zullen toch ook wel goede mensen zijn omgekomen of jonge kinderen, pasgeborenen.

R: Dat is door de schuld van de slechten. Goede mensen zijn vermoord of gestorven door de fouten van de slechten. Die hebben fouten gemaakt en God heeft hen gestraft. De goede mensen die dood zijn, zijn dan eigenlijk gestorven door de mensen die slechte dingen gedaan hebben.

(Man, Turkse herkomst)

De respondenten vertelden dat het 'puntensysteem' in hun opvoeding hun beeld van een straffende God versterkt. De punten die een moslim in de loop van zijn leven verzamelt, zijn noodzakelijk voor de ultieme toelatingsproef van het Laatste Oordeel. Een respondent legt uit hoe het werkt:

I: Heb je een bepaald concept van hemel en hel?

R: Uiteindelijk geloof ik daar wel in. Dat is zo één ding dat ons mama mij altijd heeft meegegeven eigenlijk. Ik vond dat schoon gezegd, dat is zo: op je twee schouders zit er een engeltje en een duiveltje. Ik weet eigenlijk niet dat dat juist is. De ene schrijft de goede daden op en de andere schrijft de slechte daden op. En dan, als je uiteindelijk dood gaat, dan kom je dus aan een poort terecht. En dan gaan we zien welke lijst het langste is. En naargelang de lijst van goede daden beter is, dan gaat de brug naar de hemel meer open. Dan gaat die zo breder worden zodat je er gemakkelijker over kunt wandelen. Maar als je een lijst hebt van slechte daden, dan gaat die echt zo helemaal inkrimpen. Dan ga je er direct afvallen in het vuur. Dus, dat is eigenlijk zo één ding dat ik eigenlijk altijd heb meegekregen. Maar ik geloof niet in het feit dat je door vijf keer te bidden elke dag, dat je daardoor in de hemel gaat komen. Want ik vind dat gewoon, dat is gewoon woordjes opzeggen en je weet nog niet eens wat ze betekenen.

(Vrouw, Pakistaanse herkomst)

Dit 'puntensysteem' biedt dus een structurerend kader, waarin een ethisch oordeel wordt geveld over iemands daden op basis van welomschreven regels.

4.1.3 Diversiteitsvariabelen in een islamitische opvoeding

In onze samenleving is diversiteit een feit – wat niet wil zeggen dat iedereen daar op gepaste wijze mee kan omgaan. Zo zijn er verschillende vooroordelen en stereotiepen die de interactie tussen mensen tekenen. De antiracismewetgeving is niet voldoende om de racistische opvattingen die leven bij verschillende autochtonen en allochtonen te wijzigen. Hiervoor is een mentaliteitswijziging nodig, die moeilijk bereikbaar en slechts op langere termijn haalbaar is.

Het beleid leverde de voorbije jaren inspanningen om het diversiteitsgegeven in onze samenleving op een positieve manier te benaderen en op die manier een belangrijke bijdrage te leveren aan een mentaliteitswijziging. Zo probeert het huidige gelijke kansenbeleid in Vlaanderen aandacht op 5 diversiteitsvariabelen, die vaak aanleiding geven tot discriminatie en achterstelling, te vestigen. Deze variabelen zijn: origine (autochtoon, allochtoon), geslacht (man, vrouw), leeftijd (jong, oud), seksuele voorkeur (hetero-en homoseksualiteit) en handicap (Van Brempt, 2004). Elke persoon combineert

een aantal van deze variabelen. Bovendien zijn deze eigenschappen veranderlijk. Braidotti (1994) spreekt in dit kader van 'nomadische identiteiten'. Onze identiteit heeft namelijk een 'nomadisch bestaan', waarbij bepaalde eigenschappen of facetten van onze identiteit in sommige contexten meer of minder belangrijk zijn, of overboord gegooid of verworven worden. Iemand's identiteit is dus eerder een 'vloeiend' dan een statisch gegeven. Zo vertelden verschillende respondenten dat ze in België als 'Marokkaan(se)' en 'Turk(se)' worden aanzien, terwijl ze in de herkomstlanden als 'Belg' worden bekeken. Diversiteitsvariabelen worden dus opgemerkt en benoemd, wat op zich niet problematisch hoeft te zijn, tenzij het als grond voor discriminatie wordt gebruikt.

Tijdens de opvoeding en het socialisatieproces krijgen kinderen boodschappen mee over hoe met deze diversiteit moet worden omgegaan. De boodschappen hieromtrent kunnen erg verschillen van gezin tot gezin en (sub)cultuur tot (sub)cultuur. Om zicht te krijgen welke boodschappen werden gegeven over de diversiteit van de samenleving door de ouders van de respondenten, vroegen we hen welke islamitische waarden ze hierover hebben meegekregen van thuis uit. In hun opvoeding vinden we immers elementen van die diversiteitsvariabelen terug.

De islamitische voorschriften zijn niet op iedereen en niet altijd van toepassing. Zo halen de respondenten vanuit hun opvoeding verschillende variabelen aan die de basis kunnen vormen om van bepaalde regels af te wijken. De twee meest aangehaalde variabelen zijn leeftijd en geslacht. De variabele die een significante impact heeft op hun opvoedingspatroon en waardenbeleving, is geslacht. De cultureel-religieuze component hiervan is 'gender'. Daarom bespreken we gender in vergelijking met de andere variabelen uitvoeriger.

4.1.3.1 Over etnische origine en etnisch-religieuze identiteit

Een eerste variabele van het gelijke kansenbeleid die we bespreken is origine. Het gaat hier over het omgaan met 'anderen', die niet tot de eigen (etnische) groep behoren. De respondenten melden dat ze opgroeiden met een sterk 'wij-zij' gevoel. De scheidingslijn tussen beide was etnisch-religieus. De 'wij'-groep vormt de (Marokkaanse of Turkse) moslimgemeenschap en de 'zij'-groep is de autochtone Belgische - voornamelijk christelijke of christelijk geïnspireerde - samenleving. Deze autochtone groep wordt soms argwanend bekeken door de ouders. Vooral de moslima's krijgen de waarschuwing om niet

te gaan lijken op de 'Belgische meisjes' die zogenaamd het zedenverval en de decadentie van het Westen in zich dragen. Het volgende interviewfragment maakt duidelijk dat er bij de ouders van de respondenten wantrouwen bestaat tegenover de autochtone gemeenschap.

R: Ik zou zeggen met de mentaliteit van mijn grootoom, bijvoorbeeld, zou naar de film gaan, uit den boze zijn. Terwijl uiteindelijk: naar de film gaan met een hoofddoek en gewoon naar de film gaan en terug komen, daar is niks verkeerd aan. Maar echt, een paar jaar terug was het: 'alleen hoeren gaan naar de film'. Omdat dat ook in Marokko zo was waarschijnlijk. Een meisje van een nette familie ging niet naar de film. Dat bestond niet. Dus conclusie: een meisje dat daar naartoe ging, dat waren sletten, hoeren, alles wat je wou... Ik heb wel dat conservatief beeld. Ik dacht echt van Marokko dat zijn allemaal maagden, die mannen gaan niet uit, film dat bestaat daar niet. Dat wordt ook zo afgeschilderd.

I: Hoe komt het dat je dat beeld hebt?

R: Maar ik denk dat ik dat gewoon zo heb gezien. En dus dat werd ook zo afgeschilderd: 'hier in Marokko zijn dat allemaal maagden en hier in de Westerse wereld zijn wij allemaal zo duivelse kinderen'. Maar weet je: daar is de tijd vooruit gegaan en zijn de vrouwen moderner geworden, meegegaan met hun tijd. Terwijl de mensen die twintig jaar of dertig jaar terug naar hier gekomen zijn, nog altijd met dat beeld van dertig jaar terug zitten. Wij zijn ook zo opgevoed. Terwijl hier de tijd verder gaat. Maar wij mogen met jullie zogezegd niet meegaan.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De ouders hechten enorm veel belang aan het behoud van hun etnisch-religieuze identiteit. Het is het meest centrale aspect van hun identiteitsbeleving. Voor de ouders lopen de 'etnische' en de 'religieuze' identiteit samen. Voor de tweede generatie is dit, zoals we verder zullen zien, veel minder het geval.

Zoals reeds geschreven vrezden de ouders het verlies van die identiteit. De respondenten hebben het gevoel dat hun ouders daarom voortdurend extra aandacht besteden aan hun etnische origine en hun religie. De migratiecontext betekende een verstarring in de islambeleving. De ouders beschermden de etnisch-religieuze identiteit door nieuwe culturele of religieuze elementen zoveel mogelijk te weren. Dit verstarren van de etnisch-religieuze identiteit bij gemigreerde groepen, is een fenomeen dat over de hele wereld kan waargenomen worden. In een reflex 'zichzelf' niet te willen verliezen, houdt men vast

aan 'culturele elementen' die langzaam verschillen van deze van het herkomstland, omdat in dat herkomstland wel culturele en religieuze veranderingen plaatsvinden. De gemigreerde groep heeft de neiging deze veranderingen te associëren met de samenleving waarin ze zich hebben gevestigd en zien dit als een bedreiging voor hun eigenheid (Roosens, 1998).

R: Maar mijn ouders wilden de waarden en de normen van de islam meegeven van thuis uit. Ze zeiden: 'zorg dat je dat niet doet.' Zo van die dingen gewoon, typische dingen die erbij horen. Meisjes mogen bijvoorbeeld niet alleen op straat lopen na tien uur. Want dan ben je een hoer. Dat wordt nogal veel gezegd. (...) De laatste tijd hebben ze er spijt van dat ze ons niet meer die waarden hebben aangeleerd. Omdat ze zien dat wij eigenlijk iets meer verwesterd zijn dan dat zij verwacht hadden. En dat vinden zij wat minder.

I: Kan je daar thuis over praten over die dingen? Omdat je waarschijnlijk toch een andere visie over islam hebt dan je ouders?

R: Ik kan daar thuis over spreken. Met ons mama kan je daar goed over spreken. Maar tot aan een bepaald punt. Want voor haar is dat boek (de Koran) toch nog heel belangrijk. Zij aanvaardt dus ook geen andere waarheid. Dat is spreken tegen een muur eigenlijk. Een tijdje geleden bijvoorbeeld, waren wij aan het discussiëren over Adam en Eva. In de Koran staat dat de mensen gemaakt zijn van Adam en Eva. Ik zei zo van: 'ja maar, denk je niet dat het anders is? Van de Homo Sapiens, zou dat niet kunnen?' Dan zegt ze: 'neen, want' en dan begint ze te citeren wat er eigenlijk in dat boek staat. Maar dat is geen argument. Dus bedenkingen die daarvan afwijken aanvaardt ze niet. Dan zegt ze: 'ja, maar 'Allah heeft dit al lang uitgedokterd. Dit is niet de volledige waarheid.' Ik zeg dan: 'misschien niet, maar dat zeggen ze ook niet hè. Ze zijn er nog altijd mee bezig om dat verder te onderzoeken. Wetenschap is ook geen vaststaande waarheid.' Dat soort discussies heb ik met haar. Of bijvoorbeeld trouwen met een (autochtone) Belg of zo. Dat zijn zaken die ze niet kunnen aanvaarden, want als je daarin afwijkt, dan ben je geen moslim. Dan ben je minderwaardig. Dan word je als een vreemde aangekeken.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Bepaalde waarden worden dus volgens de respondenten als 'westers' en niet wenselijk benoemd door de eerste generatie migranten. 'Verwestern' betekent voor hen het verlies van de etnisch-religieuze identiteit.

Los van 'etniciteit' moet zeker de 'religieuze identiteit' behouden blijven. Over de inhoud van deze religieuze identiteit bestaat echter weinig consensus. Van de ouders krijgen de respondenten weinig positieve richtlijnen mee over de contouren en handlingsmarges van een integratie die aanvaardbaar is. Eerder dan richtlijnen krijgen de respondenten waarschuwingen dat 'verwesteren' het verlies van de eigenheid betekent.

R: Wij zijn heel erg als moslims opgevoed. Moslimidentiteit is heel belangrijk, Arabische taal kennen, moedertaal. Dat is heel belangrijk geweest. Dat is een constante rode draad geweest in ons opvoedingsproces. Studeren mag, studeren moet zelfs, het is allemaal toe te juichen, maar wees loyaal aan je 'roots'. Wees loyaal aan je roots. Ik durf zelfs zover te gaan, als ik nu kijk naar de huidige context in onze familie, dat men bereid is om de nationaliteit 'Marokkaans' te zien als een dynamiek die er niet altijd zal zijn. Dus mijn kinderen, de derde generatie, of de vierde generatie zullen wat minder Marokkaans zijn, of zelfs helemaal niet. Dat zullen echte Belgen zijn. Dat is ondertussen wel aanvaard, of geaccepteerd als dynamiek. Wat nog wel heel gevoelig en moeilijk ligt bij ons, is die moslimidentiteit. Dat moet blijven, dat is heel belangrijk. Als je dan toch een aantal identiteitsaccenten verloochent in je huidige bestaan, zorg dan tenminste dat je in de hemel geraakt.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

I: Dat is zoiets van kuffâr, niet-gelovigen.

R: Ja, kâfir! Ja, zo noemen wij dat: heidenen. Alles wat niet moslim is, is heiden. Maar daar volg ik mijn ouders echt volledig niet in. (...) Ze zijn heel conservatief en in die dingen volg ik mijn ouders niet, die hebben echt heel extreme beelden van de maatschappij en alles. Het is ook een enorme kloof tussen de wereld van mijn ouders en de wereld van hun dochters.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De respondenten geven herhaaldelijk aan dat ze tijdens hun opvoeding ervaren dat de moslimgemeenschap verkiest om energie te steken in het behoud van de eigen identiteit en dat dit hun manier van 'integratie' mee bepaalt. Negatieve vooroordelen over de niet-islamitische autochtone bevolking, sterken hen in de overtuiging dat het wenselijk is om zich in de eigen gemeenschap terug te trekken. Dit leidt de respondenten ertoe vast te stellen dat bepaalde groepen binnen de eigen gemeenschap (eerste generatie en

laaggeschoolden) geen integratieproject hebben. Ook vanuit de autochtone gemeenschap en de overheid heeft het lang geduurd vooraleer er zich een integratiebeleid ontwikkelde. Dit valt vanuit de autochtone gemeenschap en de allochtone gemeenschappen ten dele te verklaren door het oorspronkelijk tijdelijke karakter van de arbeidsmigratie. Nog steeds leeft er bij sommige migranten van de eerste generatie een wens om terug te keren waardoor zij het 'integratieproject' als minder relevant beschouwen.

Bovendien heeft de eerste generatie vaak weinig contact met de autochtone samenleving, waardoor stereotiepe vooroordelen gemakkelijker standhouden. Binnen het islamitisch normatieve referentiekader dat door deze groep wordt gehanteerd, wordt een duidelijk onderscheid gemaakt tussen gelovigen en ongelovigen en dit onderscheid hebben ze vanuit hun herkomstgebieden meegenomen naar Vlaanderen. Een aantal respondenten vertelt ook hoe hun ouders in de herkomstgebieden bij hun vertrek werden gewaarschuwd over de gevaren van het zedenverval in het Westen. Blijkbaar is er wantrouwen bij de familieleden in de herkomstlanden over de capaciteiten van migranten om 'goede' moslims te blijven. In die zin verwijzen sommige respondenten naar de termen 'dâr al-harb' en 'dâr al-islâm' (gebied van de oorlog en gebied van de vrede) wat een territoriale aanduiding is voor de gebieden waar respectievelijk de niet-gelovigen en de gelovigen wonen.

Dit heeft bij bepaalde leden van de eerste generatie de reflex teweeggebracht om zich krampachtig aan hun vermeende (etnisch-) religieuze identiteit vast te klampen. Concentratiegebieden maken het voor deze leden van de allochtone bevolking gemakkelijker om hun eigen identiteit in hun kleine gemeenschap te behouden. Hun invulling van integratie is dus veel beperkter dan oorspronkelijk door het Vlaamse beleid bedoeld, en beperkt zich tot de formele participatie in de Vlaamse samenleving. Op informeel vlak oriënteert men zich liever op de eigen groep (Timmerman e.a., 1999).

4.1.3.2 Genderaspecten in de islamitische opvoeding

Het normerende waardensysteem zoals de respondenten via hun opvoeding ontvingen, eist een ander gedragspatroon van meisjes dan van jongens en is dan ook gendergebonden. Aangezien het vrouw- en man-zijn een centraal aspect is in de (religieuze) identiteitsconstructie, wordt dit nu uitvoerig behandeld.

Elke monotheïstische godsdienst creëert een archetypische invulling van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Vaak staat dit beeld of rolmodel in contrast met een 'anti-rolmodel' (wat een man/vrouw dus niet mag zijn) en vormt zo een verpersoonlijking van het goede en het kwade. In de christelijke traditie zien we in die context het duo 'maagd' en 'hoer' verschijnen als archetypische invulling van vrouwelijkheid. Ook hier draait het duidelijk om de vrouwelijke seksualiteit. Vrouwen die hun seksualiteit afzweren (zoals kloosterzusters) kregen in ruil toegang tot de openbare domeinen van de samenleving zoals onderwijs, geneeskunde, enz... Niet alleen de asexuele vrouw, maar ook moeders worden vereerd. Ook hier is het zinnebeeld de 'moeder-maagd' die asexueel een kind van God ontving. Aangezien deze 'onbevleete ontvangenis' niet voor elke vrouw is weggelegd, wordt seksualiteit wel toegestaan voor vrouwen binnen een huwelijk, maar de nadruk ligt dan op reproductie, niet op seksueel genot (Cornille, 1994).

De islamitische leer gaat niet zover om te pleiten voor een asexuele positie voor vrouwen of mannen. Celibaat wordt zelfs afgeraden en er wordt niet in kloosterverband geleefd. Het gezin is de hoeksteen van de islamitische samenleving. De taak van mannen en vrouwen bestaat erin om hun rol daarin op een 'juiste' manier op te nemen. In de islamitische traditie zien we dat er sprake is van een duidelijke 'moederverering'. Dat komt ook tot uiting in de interviews. Over de moeders wordt door de respondenten (en zeker de mannelijke) met veel respect gesproken.

*R: Uiteindelijk vind ik dat dan ook een verkeerd beeld over de islam. Zo van: een vrouw is niks ... Dat is niet waar. Mijn moeder was altijd de baas thuis. Die besliste wat er ging gebeuren. Met het ouder worden wordt dat hoe langer hoe meer. Mijn vader draagt mijn moeder op handen. Mijn broers ook. Mijn moeder dat is ons alles. Een vrouw wordt echt gerespecteerd binnen de islam. Ja ja, je moet geen vinger uitsteken naar ons mama, want dan laten wij allemaal onze tanden zien. Mijn papa ook (...) 't Is niet omdat je een sjaaltje draagt dat je niks mag.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)*

Moeder zijn wil zeggen kinderen hebben. De rol van de vrouw²² is dus in eerste instantie een reproductieve rol²³.

R: Jullie mannen hebben kwaliteiten, een vrouw heeft andere kwaliteiten. En dat is toch normaal. Een vrouw is toch gemaakt om kinderen te hebben, thuis te blijven, ze heeft iets verzorgend, ze is zachter...

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

In deze rol verdienen vrouwen alle respect. Het belangrijke verschil met de traditionele invulling van de bijvoorbeeld archetypische reproductieve moederrol is dat de geïnterviewde jongeren wel verantwoordelijkheid en zelfstandigheid toedichten aan de moederrol, zonder dat dit betekent dat ze hierdoor haar respect of waardigheid verliest. Deze betekenisverschuivingen zijn zeker significant. Men behoudt het moederschap als rolmodel, maar ontdoet het van onderdanigheid en neemt in het discours omtrent moederschap de eigenschappen 'zelfstandigheid' en verantwoordelijkheid' op. Voorts blijft de vrouw voor deze mannelijke respondent in een erg kwetsbare positie en verdient ze bescherming:

R: In de islam heeft de vrouw een heel aparte plaats. Een vrouw moet je zien als een diamant. Dus als je een waardevolle diamant hebt, dan bescherm je hem.

(Man, Turkse herkomst)

Deze 'bescherming' wordt ook gebruikt als legitimering voor ongelijke behandeling van mannen en vrouwen. Een respondent legt in het hierna volgende citaat uit dat mannelijke getuigen tegen vrouwen die beschuldigd worden van overspel volgens de Shari'ah meer rechtskracht laten gelden dan vrouwelijke getuigen. Deze ongelijkheid in rechtsgeldigheid

²² Bartelink (1994: 188-195) beschrijft diverse functies voor vrouwen in islam.

²³ De meeste legendes omhelzen het onderscheid tussen twee opponenten van 'vrouwelijkheid, namelijk Fatima en Aïcha. Fatima stelt een gehoorzame, geduldige en gereserveerde vrouw en moeder voor, terwijl Aïsha een onafhankelijke en kinderloze vrouw vertegenwoordigt. De historische figuur van Aïsha gebruiken moslims als een voorbeeld van vrouwenemancipatie en om het recht op een publiek leven en religieuze participatie te eisen. De figuur die Fatima en Aïcha verenigt, is Kadidja, de eerste vrouw van Mohammed. Volgens Bartelink (1994:188-195) zijn zulke historische vrouwenfiguren veel overtuigender en dwingender dan de claim voor participatie en emancipatie van westerse feministen.

zou de vrouw beschermen tegen onbedwingbare emoties, zoals jaloezie van andere vrouwen.

R2: Adultery, if you look to the punishment for adultery, it is virtually zero, because there should be four witnesses who have seen the both parties, I mean the man and the woman, really in the real action, which is virtually zero.

R1: It is very difficult.

I: Yes, sure. But I think there is a difference as well between the man and the woman?

R 1: No.

R 2: No, no, no.

I: I mean the amount of witnesses.

R 1: It is the same punishment.

R 2: No, no, four, four. But for the woman, the four should be men, not women, because it is more protection for her. Why? Because of jealousy, because of ... you never know, four women would say: yes, we have seen this girl with that man. And this is easy to find.

R 1: Yes, it is very easy.

R 2: Because jealousy between women is higher.

I: Yes?

R 1: Yes, yes.

I: And how comes?

R2: What do you mean: how comes? Because they are women!

(Dubbel interview: Vrouw, Egyptisch herkomst; Man, Egyptische herkomst, Nieuwkomers)

Voor deze bescherming moeten de mannen instaan. Zo komen we bij de archetypische mannenrol waar de vader het 'hoofd van het gezin', de drager van verantwoordelijkheid is terwijl hij tevens instaat voor het financiële welzijn van alle gezinsleden. Deze taak neemt een man van jongsaf op zich. Hij neemt bij afwezigheid van de vader de verantwoordelijkheid van het gezin op zich. Ook hiervan wordt melding gemaakt door de respondenten.

R: Maar, je moet weten, die familiestructuur bij ons, dat is zo bij veel gezinnen, je hebt verschillende vaders. Mijn broer bleef en speelde - probeerde - de vaderrol op te

pakken. Maar dat lukte niet. Mijn moeder is een hele dominante vrouw. Maar los daarvan. Mijn broer is getrouwd, hij heeft dan zijn vrouw en zijn eigen leven hè. Maar ik heb een oom. De broer van ons pa, die in Nederland woont, en je moet maar zien wat de geografische afstand is, maar die had een grotere invloed op ons als 'vader', dan mijn vader.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Het gaat zelfs om verantwoordelijkheden waarvoor de jongens wel eens te jong zijn om ze te dragen. Dit staat eveneens in schril contrast met de enorme vrijheid die jongens en mannen op alle gebied krijgen want het lijkt erop dat er geen echte 'kindertijd' is voor jongens. Bij afwezigheid van hun vaders zijn zij van jongsaf 'man'. Een situatie die in veel migrantenfamilies gedurende verschillende jaren standhield. Ze krijgen echter zeer weinig richtlijnen over hoe ze deze verantwoordelijkheden moeten opnemen en uitvoeren. Tenslotte verengt hun rol vaak tot het superviseren van de toepassing van 'religieuze voorschriften' door de vrouwelijke leden van hun gezin. Hun rol is bijgevolg eerder controlerend, dan faciliterend.

Vrouwelijke respondenten vinden dat jongens te veel vrijheid krijgen en drukken dit uit door te wijzen op het gebrek aan richtinggevend begeleiding die de ouders aan de jongens geven. Wat de meisjes blijkbaar teveel krijgen, krijgen de jongens te weinig.

I: Zie je ook een verschil tussen de opvoeding die uw broers hebben gekregen en de opvoeding die je zelf krijgt?

R: Ja, ja. Daarom dat die nu geen diploma hebben. Er wordt een enorm groot verschil gemaakt tussen jongens en meisjes. Ik mag niet uitgaan of zo, ik mag eigenlijk bitter weinig. Mijn broers die mochten al van hun twaalf jaar weg (...) als die een nacht weg waren, dan was dat geen probleem. (...) Marokkaanse jongens zijn gewoon niet opgevoed. Echt niet.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Mannelijke respondenten spreken veel minder over die beperkte bewegingsvrijheid van vrouwen dan de vrouwelijke respondenten zelf. De mannelijke respondenten gaan ook veel minder diep in op de vrouwelijke voorschriften.

R: Godsdienst komt de mannen heel goed uit. Alhoewel in de Koran staat er dus echt wel dat man en vrouw gelijk zijn: dat vrouwen bijvoorbeeld op een voetstuk moeten geplaatst worden omdat die heel waardevol zijn, omdat die kinderen kunnen baren, omdat die kinderen kunnen opvoeden en zo. Dus ik denk dat ze daaraan zo'n draaiing hebben gegeven dat ze ons best thuis houden om ons te beschermen. We zijn in hun ogen weerloze slachtoffers. En dat is er altijd in gebleven. Heel veel mannen zijn daar heel schijnheilig in. Die nemen wat in hun voordeel is, roken of zo, of ze nemen drugs, dat pikken ze. Terwijl dat als moslim helemaal niet mag. Als er verandering komt, dan kan die er alleen maar komen bij de vrouwen. De mannen hebben het veel te goed. Waarom zouden zij het veranderen? Maar die stap denk ik, kan toch wel nog lang duren. Ik denk niet dat het op vijftig jaar opgelost is. Ik ben nu wel vrij opgevoed. Vrouwen die heel streng zijn vastgebonden thuis - figuurlijk dan - die zullen misschien iets doen. (...) Sommigen - als ze de kracht hebben of er koppig genoeg voor zijn - die kunnen daar misschien wel door breken en zeggen van: 'Foert, ik doe het op mijn manier'. Maar dat betekent dan ook direct uitsluiting uit de familie. Dus dat is een risico dat je moet willen nemen. Dus hoe meer vrouwen er zijn die zo'n risico durven nemen, hoe meer dat het ook aanvaard zal worden.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Sommige islamitische voorschriften waarvan de respondenten aangaven ze deze in hun opvoeding meekregen, zijn genderneutraal (vb. eten van varkensvlees), terwijl andere juist gendergebonden zijn (vb. maagdelijkheid). De scheidingslijn tussen beide lijkt bij gedragingen te liggen die iets te maken (kunnen) hebben met seksualiteit. De voorschriften die dus rechtstreeks of onrechtstreeks (symbolisch) met seksualiteit te maken hebben, zijn anders voor meisjes dan voor jongens. We komen hierbij meteen op het terrein van de 'familie eer', die besloten ligt in de vrouwelijke seksualiteit.

French (1995) heeft er al op gewezen dat religieuze patriarchale systemen onder andere ontstaan door een mannelijke drang om de vrouwelijke seksualiteit (en dus hun nageslacht) te controleren. Terwijl het moederschap van een kind onomstotelijk vaststaat, is dit bij het vaderschap veel minder het geval. Om dus zeker te zijn dat een man zijn engagement (tijd, geld, opvoeding) in zijn eigen nageslacht steekt, is het nodig dat hij een monopolie over de seksualiteit van zijn vrouw kan garanderen. Aangezien de totale afzondering van de vrouw van andere mannen niet echt haalbaar is, worden er allerlei regels en voorschriften opgemaakt die de seksualiteit en bewegingsvrijheid van vrouwen aan banden moet leggen.

Verschillende elementen van deze theorie worden door de vrouwelijke respondenten aangereikt en bevestigd. Zij wijzen erop dat hun bewegingsvrijheid enorm beperkt is door een aantal voorschriften, die enkel op vrouwen van toepassing zijn. Voorts handelen deze voorschriften over seksualiteit en vermelden de respondenten het gebrek aan vertrouwen vanwege hun ouders, broers of partners op dit vlak.

R: Mijn vader zei altijd tegen ons: 'als jullie ooit iets doen...' - daar had ik dan ook heel veel bang van als jong meisje - 'als jullie ooit iets doen, dan vermoord ik jullie en dan ga ik naar de gevangenis en dan zit ik daar 5 jaar en dan kom ik terug vrij. Maar dan kom ik in de hemel terecht, want jullie hebben iets gedaan wat niet kan.'

I: Hij zag een eremoord als zijn plicht?

R: Dan begin je echt na te denken!

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Een belangrijk voorschrift gaat over maagdelijkheid. Hier is de link met seksualiteit het duidelijkst. Deze maagdelijkheid mag pas worden doorbroken door de wettige echtgenoot op de eerste huwelijksnacht. Alhoewel enkele respondenten erop wijzen dat de eis tot het behoud van maagdelijkheid ook op jongens slaat, geven de meeste respondenten aan dat het over 'vrouwelijke maagdelijkheid' gaat. De opvattingen over het belang van de maagdelijkheid verschillen sterk bij de vrouwelijke respondenten.

I: Maagdelijkheid, is dat nu belangrijk als geloofsopvatting?

R: Het is dubbel, het is eigenlijk dubbel. De man moet eigenlijk ook maagd zijn. Maar ja, het is niet controleerbaar bij een man. Dat is gewoon pech voor ons. Neen, neen, het is ook iets dat je eigenlijk in uw hart, in uw hoofd moet hebben, niet alleen omdat het te controleren valt door de persoon waar je mee trouwt. Je moet dat zelf behouden, dat is de regel, dat is gewoon gelijk de andere dingen die absoluut niet mogen. Het is ook wel een beetje zo dat de partner waar je mee trouwt, meestal toch geen maagd meer is. Het is een manier van controle voor hem. Maar eigenlijk moet je het daarvoor niet doen, vind ik. Je moet dat ook doen omdat God u dat vraagt.

(Vrouw, Turkse afkomst)

R: Voor mijzelf is maagdelijkheid ook wel belangrijk. Maar niet zo belangrijk als voor mijn ouders. Eigenlijk zo belangrijk als een Belgisch meisje dat vindt. Ik hecht daar geen ongelooflijke waarde aan. Bij ons in de traditie is het zo dat maagdelijkheid

gelijk staat met een vrouw. Een vrouw wordt herleid tot haar maagdelijkheid. Als haar maagdelijkheid voor het huwelijk weg is, is die waardeloos, is die nutteloos. Zo erg is dat. Dus als ze weten van een meisje dat die seks heeft gehad voor het huwelijk, dan is dat geen meisje meer. Dat is een slet, een hoer, die is hetzelfde als huisvuil. De vrouwen worden herleid puur tot maagdenvlies.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Deze rigiditeit ten aanzien van vrouwelijke seksualiteit voor het huwelijk neemt niet weg dat de opvattingen omtrent het belang van deze maagdelijkheid doorheen de jaren kunnen verschuiven. De maagdelijkheid evolueert in de interviews van een extern dwingend gebod of verbod naar een geïnternaliseerde waarde, van een absoluut begrip naar een relatief gegeven.

R: Het is voor mijn ouders wel belangrijk. En voor mij eigenlijk ook. Misschien zullen sommigen wel denken: wat voor nut heeft dat? Misschien heeft dat met jezelf te maken, niet specifiek omdat het islamitisch is. Misschien voor mezelf. Ik vind dat ... iets moois zou ik zeggen.

I: Dus dat is niet persé aan je religie gebonden?

R: Op de achtergrond wel. Maar ik heb het mij daarna eigen gemaakt en nu vind ik het ook iets van mijn eigen. Je moet er zelf ook achterstaan.

(Vrouw, Turkse herkomst)

R: Maagdelijkheid is een taboe-onderwerp waar ik nu wel over durf spreken. De harâm idee die doorgaans bestaat binnen de Marokkaanse gemeenschap in België, maar ook in Marokko, over de maagdelijkheid van een meisje vóór het huwelijk, begin ik nu heel sterk te relativieren. Maar dat is niet gebaseerd op teksten die ik gelezen heb, vanuit een Koranexegese, van een of ander verlichte denker uit de Arabische wereld. Het is eigenlijk (...) een vorm van volwassen worden, zoiets. Maar ik ben er nu van overtuigd dat het niet harâm is.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Over het algemeen leeft de idee bij de vrouwelijke respondenten dat het verlies van de maagdelijkheid zal resulteren in het niet meer vinden van een huwelijkspartner. Volgens hen is maagdelijkheid namelijk niet alleen een eis van de ouders, maar ook van potentiële huwelijkskandidaten. De mannelijke respondenten bevestigen dit beeld grotendeels. Zij

duiden inderdaad aan dat zij willen huwen met een maagd, maar dat geldt niet voor alle mannelijke respondenten.

R: Ik vind dat het nog altijd belangrijk is om uw eigen ervaring op te doen. En uit uw eigen fouten te leren. In de Koran staan er zo'n aantal dingen in, bijvoorbeeld dat je niet mag uitgaan want dat is slecht. Dat kan u op het slechte pad leiden. Zeker als meisje. Als je dan drinkt en je doet zotte dingen en zo, wie weet beland je met iemand in bed en word je ontmaagd. Erg! Maar ik vind nog altijd dat je uit uw eigen ervaringen kunt leren. En als meisje vind ik dat je sterk genoeg bent om die verleidingen zagezegd te kunnen weerstaan. Ik vind dat ze je dat moeten kunnen toestaan. Niet omdat dat in dat boek staat, of omdat dat slecht is, maar laat de kinderen dat zelf uitmaken wat goed en slecht is voor hen. Tenslotte is het toch mijn leven, ik zal het zo zeggen.

(Vrouw, Turkse herkomst)

De meeste vrouwelijke respondenten vertellen dat zij een soort obsessie ten aanzien van de vrouwelijke seksualiteit, en het aan banden leggen ervan, ervaren. Van dit voorschrift over het behoud van maagdelijkheid, worden immers weer andere voorschriften afgeleid. Indien een vrouw maagd moet blijven tot aan haar huwelijk, dan moeten alle situaties worden vermeden waarin zij in de verleiding zou kunnen worden gebracht om die maagdelijkheid reeds weg te geven. Deze redenering houdt eigenlijk in dat elke ontmoeting met een man potentieel gevaarlijk is.

R: Maar de traditie is wel zo, dat alles op seks is gebaseerd. Echt, in de traditie van mijn ouders en van heel mijn familie, draait alles erom. Als Marokkaans meisje mag je eigenlijk ook geen mannelijke vrienden hebben. Mijn moeder die mag ook geen contact hebben met andere mannen die geen familieleden zijn. En dan nog, sommige familieleden ook niet, zoals neven want daar kan je ook mee huwen. Dus mijn moeder mag ook alleen maar contacten hebben met mijn vader en met heel dichte familieleden, haar broers en zo. Dus, alles is echt seksueel getint. Je kan geen vriendschap hebben met een jongen zomaar. (...) Daar praten wij ook niet over. Seks is nog meer een taboe dan dat het in de jaren vijftig hier in de Belgische maatschappij was. Dat is echt een supertaboe. Ik denk niet dat mijn moeder zegt aan mijn broers: 'Seks erop los!' Maar dat kan haar niet schelen als zij het doen met Jan

en alleman. Maar haar dochters daarentegen, daar mag niemand een hand naar uitsteken. Neen echt, dat is enorm belangrijk voor mijn ouders, voor de traditie.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Relaties worden als het ware seksueel gecatalogiseerd en dus mogen vrouwen alleen contact hebben met mannen met wie ze potentieel niet kunnen trouwen (zoals vader en broers). In extremis betekent dit dus opsluiting in huis, wat de gemakkelijkste manier is om een man-vrouw segregatie door te voeren. Verschillende respondenten maken melding van het feit dat ze zich inderdaad opgesloten voelden tijdens hun jeugd.

I: Is het voor u ook mogelijk om na uw studies alleen te gaan wonen?

R: Neen. Om thuis weg te kunnen, moet ik trouwen. Er is zo'n gezegde bij ons dat zegt: 'vrouwen mogen op twee momenten in hun leven buiten gaan. Als ze huwen en als ze sterven. Ofwel met hun man, ofwel in een kist.'

I: En wordt er soms ook bedreigd met eremoord? Of is dat eerder een latente aanwezigheid?

R: Ja, zo niet echt manifest. Eerder latent. Maar ik denk dat mijn ouders er wel toe in staat zouden zijn. Ik sluit dat niet uit. Maar, ik weet het niet.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: In Marokko zijn ze veel beter met hun tijd mee dan bij ons. In Marokko studeren alle meisjes. Nu zijn hier meisjes die niet mogen studeren. Dat begrijp ik dus niet. Wij hebben ook niet mogen studeren, want voor mijn studies heb ik zelf moeten gaan werken. Mijn vader betaalde dat niet. Die zei: 'een jaar overdoen is thuisblijven'. Wij waren goed om thuis te blijven. Er werd gezegd: 'je moet niet studeren, want je echtgenoot zal wel voor jou zorgen'. Uiteindelijk ga je studeren en word je onafhankelijk, dan heb je niet echt een man nodig, hè.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Vrouwelijke respondenten maken melding van bepaalde activiteiten die door hun ouders als potentieel gevaarlijk werden omschreven en dus verboden zijn: gaan zwemmen, naar de film gaan, 's avonds over straat lopen, uitgaan. Maar ook andere activiteiten zoals naar de bibliotheek gaan of met een man praten, zijn vaak verboden. Enkele voorbeelden:

R: Mijn mama heeft ons ook altijd beschermd. Wij gingen echt niet uit. Ze dachten altijd dat als we weg zouden gaan, dat we zouden drinken en dat we zouden vreemdgaan. Maar dat was absoluut niet het geval. Wij waren echt bange kinderen uiteindelijk. Want ze kweken bange kinderen, ze maken je echt bang.

I: Was dat ook een fysieke beperking zoals: 'niet verder gaan dan die straat'?

R: Ja ja, wij mochten naar de school en terug en voor de rest was er niks. Ik mocht zelfs niet naar de bibliotheek en ik las dolgraag.

I: xxx was voor u een onbekende stad neem ik aan?

R: Wij gingen daar niet naar toe. Dat is pas de laatste tien jaar. Hoe belachelijk dat je dat ook vindt. Ik denk dat ik voor mijn 19e één keer naar de film ben geweest, naar 'Assepoester'. Dat mocht ik nog niet, want wie weet wat je allemaal ging doen(...) Ik heb toen gezegd: 'ik ga toch naar school - als ik wil rook ik daar'. Ik ga niet roken omdat dat niet gezond is. Maar uiteindelijk, als mijn ouders denken dat ze ons in 't oog kunnen houden is dat eigenlijk volledig verkeerd want ik ga naar de school en ik steek een sigaret op in het toilet. Dat werd continu gedaan bij ons op de school. Maar ze begrepen dat niet. Ik mocht zelfs niet babysitten van mijn vader. Want ja, die vader van die kinderen, wie weet wat er allemaal kon gebeuren(...)! Ik zeg: 'mensen alsjeblief!'(...) Zo echt paranoia, echt paranoia zo van 'wat zullen de mensen zeggen?'

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Door deze beperkingen bleef de leefwereld van verschillende vrouwelijke respondenten ook zeer beperkt. Vrouwen voelen zich hier het slachtoffer van religieuze en socio-culturele voorschriften.

Verschiedende vrouwelijke respondenten noemden het belang van deze voorschriften tijdens hun opvoeding zelfs pathologisch. Ze benoemen het als: 'paranoia', fobische angsten en overbescherming. Ze wensen het vertrouwen van de gemeenschap te krijgen. Ze willen onschuldig zijn tot hun schuld bewezen is. Momenteel lijkt het of ze steeds schuldig zijn tot ze hun onschuld kunnen bewijzen. Een hoofddoek kan hierin een belangrijk wapen zijn.

I: Wat zijn dan de symbolen van de islam volgens u?

R: Symbolen van de islam? Ja, dat zijn bij ons uiterlijke kenmerken. In onze Marokkaanse samenleving draait alles daarrond. Het meisje is goed als die een hoofddoek draagt en lange kleren en als die amper mannelijke vrienden heeft. Dat is

een goed meisje en daar wordt dan direct een heilige van gemaakt. Ook al zou die liegen en bedriegen bij de vleet, dan zou die nog een heilige zijn, want die heeft een hoofddoek aan en is lang gekleed. Het zijn die uiterlijke kenmerken die belangrijk zijn.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Opmerkelijk is toch dat verschillende vrouwelijke respondenten aangeven dat hun situatie moeilijker is dan die van moslimvrouwen in hun herkomstlanden. Deze laatsten hebben volgens hen meer bewegingsvrijheid en worden niet 'bedreigd' met een andersdenkende (autochtone) cultuur die hun gedrag in vraag stelt.

I: Zie jij verschilpunten met de islambeleving hier in België en in Marokko?

R: Ik merk daar wel grote verschilpunten in. In Marokko zijn ze heel vrij. Meer dan hier. Als de mensen uit Marokko naar hier komen, willen ze hun eigen leefwereld beschermen en zich daarom strenger voordoen dan dat ze in Marokko zouden doen. Vrouwen mogen meer in Marokko, ook laat rondlopen en zo, omdat dat regels zijn die heel de samenleving heeft aanvaard. Ook op bepaalde vlakken, op vlak van relaties en zo, zijn ze in Marokko heel vrij. Er zijn ook relaties voor het huwelijk.

I: Mag je daar bijvoorbeeld wel met een minirok rondlopen en met korte mouwen bijvoorbeeld?

R: Hier doe ik dat ook hoor. Maar hier word je meer uitgescholden dan in Marokko. In Marokko zijn ze meer verwesterd dan de Marokkanen die hier zijn. Omdat heel dat land meegaat hè. Heel dat land wordt tegelijkertijd gemoderniseerd. En die voelen geen bedreiging.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: De mensen in Turkije zijn echt veel verder dan hier. Want je moet het zo bekijken, de mensen die naar hier gekomen zijn dat waren mensen die geen werk hadden, mensen die echt hulp nodig hadden en die zozegd als het ware van de bergen kwamen. Ze hebben geen manieren of niks. Die kwamen naar hier, die werden in getto's gestopt en die blijven nog altijd in hun eigen wereldje. En dat wordt verbroken in de derde - vierde generatie pas. Dus dat is zo'n soort cultuur. Maar in Turkije zijn ze al veel verder. Dat is mijn mening. Ik ben ook al naar kleine dorpen in Turkije geweest, dat zijn echt dorpen, daar zijn ze ook al veel verder, echt veel verder dan hier. Ook qua godsdienst.

I2: En hoe merk je dat? Merk je dat aan de kledij, aan de man - vrouwverhoudingen?

R: Aan alles. Aan kledij bijvoorbeeld, dat hier bijvoorbeeld de meisjes nog altijd niet mogen gaan werken. Daar is het gewoon dat je gaat werken en dat je een job hebt. Dat je gaat verder studeren.

I2: Hier in jouw omgeving ook?

R: Het blijft nog altijd een discussieonderwerp denk ik.

(Man, Turkse herkomst)

In deze interviewfragmenten zien we hoe de angst voor het verlies van de etnisch-religieuze identiteit juist een lokale islamitische subcultuur doet ontstaan. Deze subcultuur lijkt strenger dan de islamitische cultuur in de herkomstlanden. Door te willen bewaren wat door de eerste generatie als 'authentiek' islamitisch wordt beschouwd, verwijderen ze zich juist van de 'mainstream' islamitische cultuur in hun herkomstlanden.

Terwijl de respondenten zeer duidelijk proberen om een onderscheid tussen zichzelf en bepaalde segmenten van de eigen gemeenschap te maken, wil dat helemaal niet zeggen dat ze willen 'assimileren' met de autochtone gemeenschap. Ook ten opzichte van deze groep willen ze zich duidelijk positioneren.

Een eerste verschilpunt waarover verschillende respondenten melding maken, is de vermeende losse seksuele moraal bij de autochtone populatie. Hierover ontvangen ze ook waarschuwingen tijdens hun opvoeding. De overtuiging leeft dat er een losse seksuele moraal bestaat, maar ook de respondenten maken duidelijk dat zij die moraal niet delen.

I: Zie jij ook een groot verschil tussen de doorsnee vrouw of meisjes of jongens die hier in Vlaanderen opgroeien, dan bedoel ik de autochtonen, qua levensstijl en ideeëngoed? Denk jij dat die erop los vrijen?

R: Ik vind het veel te los. Ja, ik vind een kind moet tot een bepaalde leeftijd zijn maagdelijkheid of properheid kunnen behouden. Dat moet niet op haar twaalfde of dertiende of veertiende gebeuren. Ik vind dat vijftien – zestien moet het zeker nog ...

I: Je vindt de seksuele moraal veel te lichtzinnig of veel te los?

R: Veel te los en ik vind dat brengt later psychische problemen bij de kinderen, bij de jonge volwassen eigenlijk.

(Man, Turkse herkomst)

Verschillende respondenten geven aan dat ze maagd willen blijven of alleszins niet lichtzinnig met hun seksualiteit willen omspringen, terwijl ze menen dat de autochtone populatie wel lichtzinnig omspringt met hun seksualiteit.

Aangezien een deel van de vrouwelijke respondenten geloven dat zowel de jongens van de eigen gemeenschap als de autochtone jongeren de beperkingen aangaande seksualiteit niet krijgen, concluderen ze dat beide groepen zeer 'losbandig' leven en een losse seksuele moraal hebben.

De beperkingen ten aanzien van seksualiteit voor moslimvrouwen staan in schril contrast met de vrijheden die hun broers of de mannelijke respondenten hebben. Voor jongens lijken er weinig of geen fysieke beperkingen. Eigenlijk wordt aanvaard dat jonge mannen wel seksuele betrekkingen kunnen hebben voor het huwelijk, zelfs met verschillende partners. De religieuze invulling van mannelijkheid in de opvoeding komt tot uiting in het geven van een grote vrijheid tijdens de jeugd. Impliciet hopen de ouders dat de jongen daardoor leert een grote (gezins-)verantwoordelijkheid op te nemen. Hier belanden we bij wat we kunnen noemen 'archetypische' rolmodellen.

Samenvattend zien we dat jongens en meisjes door hun opvoeding een andere uitgangspositie krijgen. Deze verschillende uitgangsposities tekenen de verdere interactie met de eigen gemeenschap en de autochtone gemeenschap. Deze genderverschillen hebben invloed op de identiteitsconstructie van de respondenten. Identiteit bouwen deze jongens en meisjes steeds op in interactie met de omgeving. De manier waarop zij in interactie treden met de omringende omgeving is in sterke mate bepaald door de reeds opgebouwde ervaringen. De eerste ervaringen (primaire socialisatie) hebben uiteraard plaats in familiale kring. De familiale overtuigingen zijn van doorslaggevend belang voor de interactie met de rest van de samenleving. Aangezien jongens en meisjes een andere opvoeding genieten, gaan zij ook op een andere manier met hun omgeving om. Vanuit hun opvoeding krijgen de vrouwelijke respondenten vaak het gevoel dat hun bewegingsvrijheid beperkt blijft. Vooral meisjes ontvangen negatieve boodschappen, wat hun zelfbeeld tekent. De mannelijke respondenten krijgen daarentegen alle vrijheid en verantwoordelijkheid en de ouders beschouwen het als een vanzelfsprekendheid dat zij die verantwoordelijkheid aankunnen.

Terwijl voor de vrouwelijke respondenten zeer streng op het behoud van hun maagdelijkheid tot aan het huwelijk wordt toegekeken, ziet men dat bij de jongens veel meer door de vingers. De beperkingen hebben soms verstrekkende gevolgen voor de

meisjes die hierdoor alle contact met jongens moeten vermijden. Elke ontmoeting met een man heeft immers de potentie van verleiding.

In contrast daarmee zien de respondenten dat bij de autochtone populatie de meisjes zulke ontmoetingen niet schuwen en trekken hieruit de conclusie dat er een vrije seksuele moraal leeft bij de autochtone bevolking. Deze moraal keuren ze vaak af.²⁴

Dit leidt ertoe dat de respondenten het belangrijk vinden om zich aangaande relatievorming en huwelijk, van de autochtone bevolking te onderscheiden. Over de vrije seksuele moraal hebben de respondenten tijdens hun jeugd vaak waarschuwingen gekregen. Ze menen dit ook bevestigd te zien in het gedrag van hun autochtone peergroep. Via hun opvattingen maken ze duidelijk dat zij die moraal niet onderschrijven. Aan de andere kant maken ze duidelijk dat ze hun ouders niet volgen in hun seksuele moraal, die de bewegingsvrijheid van de vrouwelijke respondenten enorm beperkt. Daarom zeggen zowel de mannelijke als de vrouwelijke respondenten dat ze zelf de verantwoordelijkheid over hun seksualiteit willen nemen. Het komt er voor de meisjes op neer dat ze ontmoetingen met jongens niet meer willen schuwen en dat ze tijdens die ontmoetingen de verantwoordelijkheid nemen om niet op verleidingen in te gaan. Bovendien vinden zowel een aantal mannelijke als vrouwelijke respondenten dat het ook een individuele keuze moet zijn om hun maagdelijkheid wel of niet te behouden. Vooral de meisjes vinden de nadruk op het behoud ervan overdreven. Toch zeggen ze ook dat de druk voor het behouden van hun maagdelijkheid enorm is en dat de sancties tegen een inbreuk zwaar zijn.

4.1.3.3 Leeftijdsgebonden islamitische aspecten

Na genderaspecten – als eerste diversiteitsvariabele – bekijken we nu de volgende variabele: leeftijd.

Binnen islam is het respect voor ouderen groot. Dat getuigen ook de respondenten. Dit brengt hen soms in loyaliteitsconflicten met hun ouders. Naast het algemene respect voor

²⁴ Het zou kunnen zijn dat dit vertekende beeld over de seksuele moraal van de autochtone bevolking mede wordt gevoed door de media en specifieke TV programma's (o.a. Big Brother, Jammers) waarvan autochtonen wel kunnen inschatten dat ze niet representatief zijn voor de autochtone bevolking en slechts over bepaalde subculturen handelen, terwijl sommige allochtonen deze nuance minder zien. De autochtone bevolking wordt door hen immers als een homogene populatie beschouwd. Tijdens de interviews werd ook regelmatig naar de media verwezen als bron voor de overtuiging dat er een losse seksuele moraal is.

ouderen, is er in islam geen bepaalde leeftijd waarop een zekere religieuze handeling moet gebeuren (zoals eerste en plechtige communie in de rooms-katholieke kerk). Wel zijn er rituelen die men doorheen het leven doorloopt, maar de leeftijd waarop deze plaatsvinden bepaalt de familie of het individu. De belangrijkste rituelen die de respondenten opsommen zijn: de besnijdenis (voor jongens), participeren aan de Ramadân, bidden, dragen van een hoofddoek (voor meisjes), en de hadj naar Mekka. In de praktijk gebeurt de besnijdenis op jonge leeftijd, begint men te praktiseren (Ramadân en bidden) tijdens de puberteit en gaat men op hadj als men oud is. Er staat echter geen exacte leeftijd op deze gebeurtenissen.

De religieuze voorschriften gaan over allerlei zaken die men moet doen. Onder kleine kinderen bestaat er volgens de respondenten zelfs een soort 'competitie' om mee te doen met de 'groten'. In zekere zin vormen veel rituelen uit de ortho-praxis een soort 'rite de passage' die de toetreding tot de wereld van volwassenen markeert. Deze toetreding gebeurt gemiddeld rond 12 jaar. In die fase ligt de nadruk sterk op de uitvoering van de ortho-praxis. Het echt bewust worden en op zoek gaan naar de betekenissen en de redenen van de ortho-praxis gebeurt pas later, rond de leeftijd van 16 of 18 jaar. Dit wil concreet ook zeggen dat het 'praktiseren' vaak verdwijnt. In de leeftijdsgroep van de respondenten lag het praktiseren en vooral het bidden erg laag, maar de respondenten vertelden wel dat zij het belangrijk vinden en hopen het praktiseren terug op te nemen wanneer 'er meer tijd is'.

De 'honger naar kennis' rond de leeftijd van 16 jaar confronteert de respondenten met hun enorme gebrek aan religieuze kennis en aan kennis van legitieme en authentieke bronnen om informatie op te zoeken. De jonge moslims kennen zelfs de enige en authentieke taal van de Koran niet, wat hen vooral parten speelt wanneer ze in een fase komen dat ze de betekenis achter voorschriften zoeken.

De respondenten melden dat kinderen de meeste voorschriften niet moeten volgen. Zo begonnen de meeste respondenten pas tijdens hun puberteit aan de Ramadân deel te nemen.

I: Wanneer ben je de Ramadân beginnen te volgen? Je zegt dat je nu geen tijd meer hebt om vijf keer per dag te bidden. Maar wanneer heb je voor de eerste keer de Ramadân meegedaan? Hoe oud was je toen?

R: Dat is geleidelijk aan begonnen. Toen ik een jaar of tien was, begon ik te vasten. Dat was dus ook geen verplichting, maar je ziet iedereen vasten thuis, alle

volwassenen. Dan ga je automatisch zeggen: 'Mama, ik wil ook vasten. Maar meestal zei ze dan: 'Nee, jij bent veel te klein. Je moet nog groot worden'. Eerst was het een paar dagen. Toen ik tien jaar was, was dat misschien vijf dagen van de dertig dagen dat ik vastte. Dat was dus niet verplicht, ook niet volgens de Koran. Hoe ouder ik werd, hoe meer dagen dat het werden. Momenteel vast ik iedere dag van de Ramadân. Ik probeer ook vijf maal per dag te bidden tijdens de Ramadân. Dus, wanneer iemand volwassen is, is het een verplichting om te vasten en te bidden. Aangezien ik volwassen ben, is het nu een verplichting voor mij zonder dat mijn ouders er iets over te zeggen hebben. Op eigen initiatief ben ik zelf gaan vasten en bidden.

(Man, Turkse herkomst)

Naarmate de leeftijd vordert, dient een moslim zich steeds beter aan de voorschriften te houden. Dit is een opgave die doorloopt tot aan de dood. Het is ook een evolutie die veel respondenten bij hun ouders waarnemen. De ouders volgen strenger de voorschriften en de respondenten nemen dit als voorbeeld. Hun voornemen bestaat om later zelf de religieuze voorschriften beter op te volgen. Veruit de meerderheid van de respondenten wenst bijvoorbeeld de hadj te doen.

R: Mijn moeder is al 48 jaar. In de islam is het belangrijk dat wanneer je dood gaat, bij de dag des oordeels, dat je dan in de hemel terechtkomt. Dus voor haar achtenveertigste bad zij nooit. Ze droeg ook nooit een hoofddoek of zo en ze droeg gewone kleren. Dat draagt ze nu ook nog, gewone kleren. Maar nu draagt ze wel een hoofddoek, omdat ze in de hemel wil terechtkomen. Bij mijn oma was dat juist hetzelfde. Rond haar vijftigste is die dat beginnen doen. Mijn grootvader was ook zo.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Ik voel mij nog niet klaar om een hoofddoek te dragen. Ik heb altijd gezegd: 'ik ga het doen gelijk mijn mama, vanaf mijn veertigste: een modern leven nalaten met een hoofddoek'. Je kunt wel modern leven met een hoofddoek, maar ik wil eerst wat profiteren van mijn leven. Maar ik ga hem zeker dragen, dat ga ik zeker doen.

(Vrouw, Algerijnse herkomst)

Wat het voor de respondent betekent om een 'goede moslim' te zijn is meestal een gebeuren dat beïnvloed wordt door verschillende factoren. Voor sommige respondenten

vormt het al of niet 'bidden' hét belangrijkste criterium van een 'goede moslim'. Het symbolisch religieus kapitaal van vijfmaal daags bidden is zo hoog dat het nagenoeg een objectieve bewijskracht vormt voor wat een 'goede moslim'- zijn betekent. Het is een soort van levensdiscipline die elk zichzelf oplegt en het veronderstelt een zekere ascese of innerlijke kracht om vijfmaal per dag tijd aan 'Allah te besteden. Aan de Ramadan doen de meeste moslims mee, maar bidden vraagt een zodanig grote toewijding en opoffering dat sociale druk of gewoontevorming niet zozeer speelt.

I: Je hebt al een paar keer het woord goede moslim laten vallen, wat betekent dat voor u?

R: Nu is het anders, nu is het totaal anders. Voor mij was een goede moslim iemand die de 5 zuilen volgt. Toen was de praxis veel belangrijker. De ethische dimensie was ook belangrijk maar nu ga ik er op een heel andere manier mee om. Als ik mijn gedrag nu aanschouw en als ik toen mijn huidig gedrag zou aanschouwen, zou ik van mezelf zeggen dat ik geen goede moslim ben omdat ik bijvoorbeeld niet meer bid. Omdat ik zaken doe die niet toegelaten worden door de religieuze voorschriften. Vooral naar het gebed toe, dat was mijn ankerpunt om een goede moslim te omschrijven.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

4.1.3.4 Seksuele geaardheid

Zowat alle respondenten vinden dat holebi's een afwijkend gedrag vertonen, wat enkelen niet weerhoudt om hen in hun vriendenkring op te nemen. Een ander deel van de respondenten veroordelen homoseksualiteit en gebruiken hiervoor Koranverzen en de Hadiths.

R: Daar wordt bijvoorbeeld gezegd dat als een man met een man vrijt zal God aardbevingen veroorzaken en zeggen: 'Kijk, doe dat niet!' Weet je, je moet als goede mens ook ervoor zorgen dat er geen foute dingen gebeuren.

(Man, Turkse herkomst)

R: Als je bij mijn moeder iets zei over een homo dan zei mijn moeder 'Ik wil het niet horen, ik wil het niet horen. Je moet het niet aan mij vertellen'. Dan denk ik, ja...

I: Heb je zelf homo's in uw vriendenkring?

*R: ja ja... Een collega van mij is ook homofiel. Vroeger had ik zoiets van 'oeioei, dat mag niet want dan komen die in de hel terecht'. Ik heb altijd op school gezeten met een homo. Een hele lieve jongen, ik kon daar heel goed mee opschieten. Ik vond het spijtig dat hij homofiel was... Maar ja, zo was het nu... Een collega van mij is nu ook homo... in mijn branche zitten er veel homo's en dat zijn heel toffe mannen. Ik vind niet dat je iemand op zijn manier van leven moet beoordelen. Je beoordeelt iemand toch op hoe hij is tegen u? En hoe hij als mens is. Toch niet omdat hij met een andere man slaapt? Alstublieft!
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)*

Opvallend is ook dat er anders over mannelijke homoseksualiteit wordt gesproken dan over lesbische relaties. De respondenten gaan er vanuit dat ze een heterohuwelijk zullen sluiten.

*R: Lesbiennes worden bekeken alsof dat niet bestaat. Gewoon, het bestaat niet. Omdat vrouwen die kunnen contacten hebben, want die lopen altijd samen. Er komt ook niks slechts van, de maagdelijkheid kan niet weg. Ja, ik geloof ook dat er heel veel islamitische vrouwen zijn die ook lesbisch zijn, ... maar ik weet niet of ze zich ook zo bekijken. Zij gaan bijvoorbeeld samen naar de hammam (badhuis). Vrouwen hebben contact. Maar ze vatten het zo niet op: ik ben lesbisch, ik mag niet trouwen. Dat wordt niet zo bekeken. Een vrouw moet trouwen, of ze nu lesbisch is of niet. Ik geloof niet dat ze kijken en zeggen: 'ik ben lesbisch, ik heb dat gevoel, ik kan niet met een man vrijen'.
(Man, Turkse herkomst)*

Van holebi's binnen de moslimgemeenschap verwachten de meeste respondenten dat ze eveneens een heterohuwelijk sluiten, dat ze hun eventueel andere seksuele geaardheid onderdrukken.

4.1.4 Sanctioneringsmechanismen in een religieuze opvoeding

De respondenten zeggen dat het waardensysteem dat ze in hun opvoeding meekregen zich op het lokale islamitische normatieve referentiekader baseert en sterk de nadruk legt op het volgen van bepaalde voorschriften en een bepaald gedrag, kortom het volgen van de ortho-praxis. Bij elk waardesysteem hoort ook een systeem van sanctioneren voor

diegenen die de ortho-praxis niet volgen. Dit richt zich voornamelijk naar vrouwen. Moslimmeisjes, bijvoorbeeld, die op straat met autochtone jongens worden gezien, krijgen allereerst opmerkingen over dit 'afwijkende gedrag' door '(on)bekenden' uit de eigen gemeenschap.

R: Ja, solidariteit is er zeker. Ook van mensen die je nog nooit hebt gezien. Ze glimlachen altijd vriendelijk, of zeggen goedendag. Zelfs oudere mannen of oudere vrouwen vragen hoe het met je gaat. Dat is wel plezant.

Maar dat heeft ook zijn nadelen. Bijvoorbeeld voor iemand in mijn situatie. Ik mag veel. En als je dan weggaat 's avonds, dan is die solidariteit niet echt zo positief. Dan nemen ze ook weer het recht in handen om te zeggen: 'Zeg, zou je dat nu wel doen?' En dan komen ze je dat echt rechtstreeks vertellen. Dan komen ze op je af en dan zeggen ze: 'Mag je dat wel'? Weten uw ouders wel waar dat jij zit?' En dan heb ik die mensen nog nooit gezien! Maar zij komen dat dan wel zeggen tegen mij. (...) Als ze mij bijvoorbeeld zien - dat is echt al heel vaak gebeurd en zelfs niet alleen 's avonds - met mannelijke vrienden onderweg naar een café of ergens anders. Er rijdt dan een auto voorbij en ik hoor ze in het Marokkaans of in het Berbers zeggen: 'Hoer'. Echt, dat vind ik belachelijk.

I: Dan loop jij met een Belgische man gewoon over straat?

R: Ja, ja. Moest ik met een Marokkaanse man rondlopen, dan zou dat dus geen enkel probleem zijn. (...) Ik weet nog eens toen ik met de broer van mijn beste vriendin naar de cinema was geweest. We kwamen nog maar juist terug en wij stonden aan de bushalte te wachten. Wij hadden niks samen. Gewoon goede vrienden. We stonden wat te babbelen en er rijdt een auto voorbij. Drie keer is die daar voorbij gereden en ineens stapte die gast uit. Echt, het waren vijf - zes mannen van twintig tot dertig jaar of misschien nog wel jonger. Die vent die komt zo naar mij en die zegt: 'Zeg, ben jij hier met jouw kerel?' Ik zei: 'Ja, waarom?; dat moet ik u toch niet vertellen'. Die begon zo kei agressief: 'Je mag dat niet, je moet uitgaan met mannen van uw eigen volk en ik ga u naar huis brengen.

I: Is uw vriend aangevallen geweest?

R: Ze waren echt aan het dreigen tegenover hem, zo van: 'ga eens ginder staan'. Dan spreken we echt vijf meter, tien meter verder. En als we zien dat je er dichterbij komt staan, dan slaan we u ineem. Dat kwam er echt uit. Dus die jongen ging maar rustig wat verder staan. Ja, toen moest ik het maar rustig afhandelen. Ze waren echt bezig: 'Dat kan gewoon niet en je weet toch dat je een hoer bent. Jij bent een schande voor

uw hele familie en jij gaat nu naar huis en zorg dat het niet meer gebeurt, want als ik je zie, dan pak ik je mee'.

I: Dan moet je toch ook heel veel schrik hebben als je zoiets meemaakt.

R: Eigenlijk word je daar eerder kwaad van. Zij denken dat zij het recht hebben om wildvreemden op hun plaats te zetten. Allemaal in de naam van de islam. Daar kan ik gewoon niet in komen. Dat gebeurt nog veel hoor.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: En nu, op het werk ook als de mensen vragen: 'Bent u getrouwd?', zeg ik: 'Nee, ik ben niet getrouwd'. Dan vragen ze ook niet naar kinderen. Voor de rest hou ik het daarbij. Ik ga niet vertellen dat ik een Belgische vriend heb en kinderen en dergelijke want dan zoek je problemen.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Het systematisch niet volgen van de 'gedragsregels' kan tot uitsluiting uit de gemeenschap leiden. Zeker voor meisjes die 'ongewenste contacten' onderhouden. Hoe deze conflicten tussen de ouders en het meisje of de jongen worden beslecht, zien we in 2.5. Voorlopig wijzen we op de beperkte openheid ten aanzien van 'afwijkend' gedrag vanuit bepaalde segmenten van de moslingemeenschappen. Aangezien de hoogopgeleide moslims zich wel willen 'integreren' en ze het gevoel hebben dat bepaalde segmenten van de eigen islamitische gemeenschap dat niet willen, wijzen de respondenten erop dat dit spanningen met andersdenkenden teweegbrengt.

I: Kan je nu eigenlijk zeggen dat is heel belangrijk in mijn leven geweest, een keerpunt in mijn geloof?

R: Dat ik met een Nederlander getrouwd ben, dat ik uit die Marokkaanse gemeenschap ben gegaan, uit die beschermde omgeving. Dat ik in een omgeving kwam zonder die mensen om mij heen. Dat is het belangrijkste. Ik ben altijd kritisch geweest, maar van veel dingen heb ik gewoon gezegd: daar ga ik nu niet over nadenken, dit leg ik even opzij want ik snap het niet. Ik had er ook de ruimte niet voor in mijn hoofd. Nu pas, nu ik daar weg ben is dat allemaal toch gekomen. Het zijn van die kleine dingen

(...) 'Je bent met een Nederlander getrouwd', bijvoorbeeld mijn schoonouders die nog altijd katholiek zijn. Dat er dan wordt gezegd van: 'moeten die zich niet bekeren'? Die druk die er een beetje wordt gelegd. Waarom accepteer je iemand niet gewoon zoals hij is? Dat soort dingen. En dan begin je daarbij na te denken.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De sociale controle vanuit de gemeenschappen is iets waarover bijna alle respondenten praten. Deze sociale controle wordt nog eens versterkt met de uitbouw van de eigen gemeenschap in concentratiewijken.

R: Dat is een heel belangrijk probleem, als wij iets in de migrantengemeenschap of in de politiek, migrantenpolitiek, willen veranderen, dan moeten wij dat woonprobleem of concentratieprobleem met migranten echt veranderen of daaraan iets doen. Dat is heel belangrijk. Sowieso wonen mensen samen, zij spreken geen Nederlands, zij spreken alleen hun moedertaal en zij denken ook dat het niet hoeft om Nederlands te spreken. Dat is ook aan de ene kant logisch, denk ik.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Aanvankelijk waren er geen islamitische voorzieningen en was het veel meer aanvaardbaar indien leden van de eerste generatie de ortho-praxis niet opvolgden. Op dit ogenblik is de islam in zekere zin geïnstitutionaliseerd en is er een gemeenschap die een wakend oog houdt op het naleven van de ortho-praxis. Dit maakt het voor de tweede generatie veel moeilijker om bijvoorbeeld niet naar de moskee te gaan. In die zin eist de eerste generatie iets van hun kinderen dat ze zelf niet deden toen ze jonger waren. Bovendien stellen sommige respondenten dat de invloed van moskeeën en van imams is toegenomen. Zij bekritisieren dit vaak als zijnde te 'fundamentalistisch'. Jongeren daarentegen die terug strikter worden in hun islambeleving, meisjes die bijvoorbeeld een hoofddoek gaan dragen, ontvangen toejuichingen vanuit bepaalde delen van de gemeenschap.

Er wordt volgens de respondenten veel geroddeld. De roddels van mannen passeren de moskeeën, imams en vaders, die van de vrouwen worden verspreid via ontmoetingen thuis en op straat.

R: In de familie is er wel nog een hele sterke sociale controle. Want als ze u zien rondlopen met een vriend van school, dan is het meteen van (fluistert): 'heb je haar gezien met die jongen?' Dan wordt dat naar de hele familie doorgefluisterd. Je hebt zo basisregels in de islam en die mag je zeker niet overtreden, of je nu vrij opgevoed bent of niet. Dat je niet mag gezien worden met een Belg is één van de hoofdzonden. Tenzij dat uw vader of uw moeder half-Belgisch is. Dan wordt dat nog aanvaard. En dat je bijvoorbeeld ook 's avonds laat niet gezien mag worden. En zo van die dingetjes. (Vrouw, Turkse herkomst)

De grote sociale druk weegt zwaar voor bijna alle respondenten, maar meisjes vertellen vaker dat ze deze druk zeer persoonlijk tegen hen ervaren, terwijl jongens meer naar de hypocrisie ervan verwijzen. Respondenten voelen zich het slachtoffer van de sociale controle. Ze positioneren zichzelf niet als 'dader' of iemand die er mee voor zorgt dat er sociaal wordt gecontroleerd. Nochtans zeggen de meisjes dat hun broers daar een belangrijke rol in spelen, maar de geïnterviewde mannelijke respondenten vermelden zelf hun eventuele rol als broer niet.

4.2. Een gehinderde secundaire socialisatie via onderwijs

Vroeg of laat verlaten de respondenten hun vertrouwde milieu. Deze stap ervaren ze als significant in hun leven. In contact komen met wat zij als een 'andere cultuur' beschouwen, veroorzaakt een kritische bevraging van wat de respondenten als de eigen cultuur beschouwen.

De eerste kritische reflectie van de eigen cultuur en de hen omringende autochtone cultuur gebeurt voor de meeste respondenten op school. Aangezien we onze respondenten voornamelijk via het hoger onderwijs rekruteerden, hebben zij nog geen of weinig ervaring op de arbeidsmarkt, het tweede belangrijke domein om in contact te komen met de omringende samenleving. Vaak blijkt het onderwijs voor de respondenten de enige 'contactplaats' met de autochtone samenleving te zijn geweest, waardoor we de onderwijservaringen uitvoerig bespreken.

4.2.1 Drempels en stimulansen op weg naar het hoger onderwijs

Slechts enkele respondenten zaten vanaf hun eerste school in niet-concentratiescholen.

R: Ik heb altijd in een klasje gezeten met allemaal Belgen. Ik heb eigenlijk nooit met Marokkanen in de klas gezeten. Dus dat is natuurlijk een voordeel; 't kan misschien ook een nadeel zijn. Ik weet het niet. Maar qua taal en zo denk ik wel dat het een voordeel is.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De meesten zijn pas na verloop van tijd in een vooral autochtone school gekomen en ze omschrijven die overstap als moeilijk, maar boeiend.

R: Maar ik denk dat ik het voordeel heb gehad dat ik van mijn dertiende eigenlijk - of ik het wou of niet - sowieso met Belgen op school moest leven. Het is misschien negatief uitgedrukt, maar ik wil maar zeggen dat ik hoe dan ook heb moeten leren dat er verschillende zienswijzen zijn, dat er verschillende gedachten over bepaalde dingen zijn. Ik denk daarmee dat ik nu de dingen vanuit meer perspectieven kan bekijken dan dat zij (de allochtonen op concentratiescholen) het kunnen doen.

(Man, Turkse herkomst)

Gezien de ondervertegenwoordiging van allochtonen in het hoger onderwijs is het vanzelfsprekend dat elke respondent ooit de overstap naar een niet-concentratieschool heeft gemaakt al was dat voor sommigen pas bij de overstap naar hogere studies. Respondenten die de overstap in de lagere school of tijdens het middelbaar onderwijs maakten, ervaren deze stap als bepalend voor hun verdere schoolcarrière. Dankzij de overstap op een gegeven moment naar een niet-concentratieschool volgen zij nu hogere studies.

R: Ja, tot mijn 6 jaar gingen wij op school in de -----straat. Dat was echt wel een concentratieschool. Er was maar één Belg in heel de school. Dus zelfs de leerkrachten konden Turks en wij konden geen woord Nederlands.

I: Hoe komt het dat je geen Nederlands sprak? Je hebt toch uw kleuteronderwijs in het Nederlands gedaan?

R: Ja maar, ik had allemaal Turkse vriendinnen en ook in de wijk, wij woonden in een straat met allemaal Turken in een blok met onze familieleden, dus mijn tantes, mijn ooms. De school was aan de overkant en iedereen in de buurt ging naar die school. Ik wist zelfs niet dat er zo'n taal als Nederlands bestond. Echt, ik meen het, echt waar. Je kunt mij eigenlijk vergelijken met iemand die op zijn 7 jaar naar België is gekomen.

I: Is die periode belangrijk geweest denk je?

R: Ja, dat heeft gewoon negatieve gevolgen gehad. Dat is wel spijtig. Want ik bleef zitten omdat ik daarna op internaat terecht kwam. Ik kon geen woord Nederlands. Ik weet nog dat ik straf kreeg want ik had mijn eten niet gegeten, en die zei iets maar ik begreep ze niet en de volgende dag kreeg ik mijn eten weer. Ik begreep zelfs niet toen dat ze zei: 'als je het nu niet opeet, dan krijg je het morgen terug!' Dat begreep ik zelfs niet.

(Vrouw, Turkse herkomst)

I: Hoe is de overgang van het lager naar het middelbaar onderwijs geweest?

R Moeilijk, ik vond het echt moeilijk. Ik heb op een zwarte school gezeten in mijn wijk. Er was geen enkele Belg in mijn school en ik was altijd de eerste van de klas. Toen kwam ik in het Atheneum terecht, ja, er waren veel meer Belgen dan migranten sowieso, er waren wel migranten, maar ik denk toch dat zeventig procent gewoon Belg was, autochtoon. Dan ben je al niet direct meer eerste van de klas. Dan moet je al veel meer presteren.

I: Was het niveau hoger?

R: Het niveau was ook hoger, ja, het niveau was hoger. Ik weet nog dat mijn leerkracht in het lager zei: 'zouden we je niet beter overplaatsen naar een andere lagere school?' Naar een witte school, dus. Want je had twee wijkscholen hier, de ene meer voor de allochtonen, de andere meer voor de autochtonen.

I: Oordeelde die leerkracht zelf al dat het niveau lager was van zijn school?

R: Blijkbaar, maar dat was dan het laatste jaar. Ik zei: 'mijnheer, wat ga ik nu nog overstappen?'

I: Eigenlijk ben jij een uitzondering, als je nu kijkt naar je medeleerlingen uit het lager wat is daar dan van geworden?

R: De meesten werken nu in de fabriek. Er zijn er wel een paar die verder studeren. Van mijn klasgenoten van het lager onderwijs hebben er zeer weinig gestudeerd.

(Man, Turkse herkomst)

De respondenten noemen drie actoren die bepalend zijn voor hun schoolcarrière: de ouders, het Psycho-Medisch-Sociaal Centrum (PMS) (tegenwoordig het CLB, Centrum voor Leerlingen Begeleiding) en de leerkrachten. Over deze actoren zijn er positieve en negatieve verhalen te melden. Sommige respondenten hadden het gevoel alle actoren 'tegen' zich te hebben. Andere respondenten hadden het gevoel alle actoren 'voor zich' te hebben of een mengeling van beide. Hierin is moeilijk een lijn te trekken. Ondanks de eventuele tegenwerkingen, en mede door de eventuele stimulansen slaagden ze erin om in het hoger onderwijs te geraken.

Van de zijde van de familie, de ouders, ervaren de mannelijke respondenten geen beperkingen. De tegenwerking om een algemeen vormende studierichting te kiezen kwam vooral van de kant van leerkrachten.

I: Je zei dat je thuis gestimuleerd werd om te studeren. Op school ook?

R: Er waren ook een paar mensen die dat eigenlijk niet wilden dat een vreemdeling ... Dat is mij eigenlijk opgevallen. Toen ik in het lager onderwijs afgestudeerd was, hebben leraren tegen mij gezegd dat zelfs technisch te moeilijk was voor mij.

I: In het lager onderwijs hebben ze dat gezegd?

R: Ja, in het lager onderwijs. Dus hebben zij mij aangeraden om een beroepsafdeling te doen. Nu studeer ik dan burgerlijk ingenieur. Dat begrijp ik gewoon niet.

(Man, Turkse herkomst)

I: Toen je van het lager naar het middelbaar ging, ben je toen gestimuleerd om ASO te doen?

R: Ik had niet echt hoge cijfers in mijn zesde jaar in het lager onderwijs. Ik had nipt zestig dacht ik, of 57%. De leerkracht van het lager zei: 'maximaal TSO, beroeps liever, maar maximaal TSO'. Dat was schandalig eigenlijk. Mijn moeder zei er niks van. Ze schreef me in voor Latijn. Ik heb vier jaar Latijn gedaan. Met vrucht beëindigd telkens.

I: Je bent nooit blijven hangen?

R: Neen, nooit blijven hangen. Ik had zelfs nooit buizen, dacht ik. Ik heb misschien maar één of twee buizen gehad, en dat was doordat wij een vrij racistische leerkracht hadden. Dat was zo'n speciaal geval. Voor hem had ik dan buizen en het waren niet eens zware buizen, 47 of zoiets.

I: Werd je door je leerkrachten gestimuleerd? Of niet zo?

R: Waarom zouden de leerkrachten mij stimuleren? Of hoe zouden die mij kunnen stimuleren?

I: Maar ze kunnen wel ontmoedigen. Dat hebben ze ook niet gedaan?

R: Ontmoedigen zou ik niet durven zeggen. Dat zou wel erg zijn als ze dat zouden doen. Neen, ik was in het algemeen wel stil en braaf denk ik. Maar neen, ontmoedigen hebben ze niet gedaan. Stimuleren hebben ze eigenlijk ook niet gedaan. Een echte stimulans van thuis heb ik ook niet gehad, behalve op de universiteit.

(Man, Turkse herkomst)

De vrouwelijke respondenten ervoeren soms wel tegenwerking van de ouders om algemeen vormend en hoger onderwijs te volgen. Hier speelden leerkrachten een belangrijke, stimulerende en soms zelfs cruciale rol. Er zijn opvallend meer meldingen van stimuleringen van leerkrachten bij de vrouwelijke respondenten dan dat dit bij de mannelijke respondenten het geval is.

R: Van de lagere school ben ik de enige die verder gestudeerd heeft. De rest heeft allemaal een lagere opleiding gedaan.

I: Werd dat in het secundair al duidelijk?

R: Ja, dat had te maken met hun ouders: die moesten in de buurt blijven, echt in de wijk. Dus je hebt een beperkte keuze. Van de meisjes was het sowieso al dat die een vak moesten volgen. Die moeten Kleding volgen. Want later als ze trouwen hebben ze tenminste een vak en als ze van hun man niet mogen werken, dan zitten ze thuis achter de naaimachine en verdienen ze toch geld. Dat is de idee erachter. En die werden meteen al in die richting gestopt. Mijn oudere zussen hebben dat zo meegemaakt. Maar ik had het geluk dat de leerkracht tegen mijn vader zei: 'doe dat alsjeblieft niet, want zij heeft goede punten en zorg dat ze iets anders, een andere richting uitgaat'. Mijn vader heeft altijd een hoge pet op voor leerkrachten dus zei hij: 'als zij dat zegt, dan neem ik dat aan'. Toen mocht ik iets verder, moest ik wel met de fiets en was ik buiten hun omgeving, maar ik was eigenlijk de eerste in de hele buurt die dat mocht. (...)

I: Dus na uw zesde mocht je dan gaan verder studeren?

R: Ja, dat was helemaal, echt vanzelfsprekend. Want toen ik in de middelbare school zat, heeft mijn vader ook huwelijksaanzoeken gekregen voor mij. Want dat is dan via via: 'ik wil met je dochter trouwen'. Meestal uit Marokko, die mensen willen allemaal

naar hier komen, die willen een verblijfsvergunning. Dus mijn vader zei altijd: 'nee, mijn dochter studeert'. Dus mijn diploma was superbelangrijk. Dan ging ik gewoon studeren, dat was eigenlijk vanzelfsprekend, alleen mijn vader zei gewoon heel duidelijk: 'kijk, vrouwen tegenwoordig of meisjes tegenwoordig, die trouwen toch niet op jonge leeftijd, en ja, waarom niet? Je bent toch niet getrouwd, je kan beter studeren en als je dan tenminste getrouwd bent en je hebt een man die jou laat werken, dan heb je tenminste een goede baan, dan moet je niet zoals ons rotwerk doen.'

I: Je jongere zussen gaan ook studeren?

R: Mijn jongere zus is nu 18, zij zit nu op de hogeschool. Ze wil leerkracht worden. Dat is ook heel vanzelfsprekend. Die strijd is geleverd toen ik van de lagere school naar de middelbare school ging, toen ik niet in Kleding terecht kwam maar in een hogere richting, waardoor het vanzelfsprekend was dat ik verder zou studeren.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Ik heb heel veel aan mijn leerkrachten gehad. Enorm veel. Zeker aan mijn leerkracht Nederlands. Die zei altijd tegen mij 'alles wat je wil daar geraak je aan. Als je later dit of dat of zus of zo wilt worden dan lukt dat. Je mag alleen niet opgeven.' En dan doe je dat natuurlijk. Ik heb altijd een heel toffe school gehad. Heel toffe leerkrachten en docenten. Eigenlijk was het een beetje positieve discriminatie... echt. Ik werd graag gezien door de leerkrachten.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Ja, ik was echt geen goede leerling in het middelbaar, ik wou zelfs niet verder studeren, maar iemand heeft mij dan aangespoord.

I: Wie was dat dan ?

R: Een Belgische vrouw, sorry dat ik die nationaliteit erbij moet zeggen, maar het is gewoon dat je een idee zou hebben. Dus zij steunde mij al sinds het tweede middelbaar. Mijn moeder die wou wel dat wij studeerden, maar die werkte keihard en die kon zich niet met ons bezighouden. De ouders van hier stoppen om 5 u en kunnen dan mee het lesje leren, dan gaan slapen. Dat bestond niet, Ik denk dat ik tot het zesde middelbaar mijn eigen agenda zelf heb getekend. Dat is echt!

I: Je moeder kon niet naar het oudercontact gaan?

R: Nee, die kon geen Nederlands en die had geen tijd. Overleven, dat kwam op de eerste plaats, nu niet dat wij in armoede leefden, maar huur betalen, dat kwam op de

eerste plaats. Ik ben altijd wel heel nieuwsgierig geweest, heel nieuwsgierig. Ik wou altijd alles weten, als ik iets niet kon weten vond ik dat heel erg. Dan heeft zij mij getoond dat ik graag leerde en ze heeft mij gezegd om het te proberen. Ik had zelfs geen geld voor de universiteit, zij heeft dat betaald, echt waar.

I: Je inschrijvingsgeld?

R: Ja, inschrijvingsgeld, mijn boeken en zo, alles. Ik ging ook hogeschool doen, omdat ik het geld niet had, maar uiteindelijk was dat even duur dus. Ik kende niemand van de universiteit, ik wist zelfs niet dat er een universiteit in Antwerpen was, dat wist ik zelfs niet.

I: Die vrouw zat die dan in een allochtone vereniging of zo?

R: Nee. Mijn moeder ging vroeger bij haar kuisen.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Er is dus niet altijd een duidelijke lijn te trekken in de verhalen over de steun of tegenwerking die de respondenten van verschillende kanten meenden te krijgen. Belangrijk is dat lang niet alle respondenten steun van hun ouders kregen en eveneens dat indien ze steun kregen dit vaak enkel morele en/of financiële steun was.

R: Het is wel zo dat wij eigenlijk zelf, voor onszelf zorgden op het vlak van school. Zeker ik en mijn broer. Die is een jaar ouder dan ik. Wij zijn heel zelfstandig geweest, van heel kleins af aan. Ik merk dat nu ook met mijn kleine broer. Die wordt veel harder opgevolgd. Alles wordt ingevuld voor hem. Maar wij hebben altijd alles zelf ingevuld sinds het eerste, tweede studiejaar. Sinds wij konden lezen en schrijven, trokken wij onze plan.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

I: Ik liet mijn rapport altijd tekenen door mijn moeder. Maar dat is geen probleem, want die zag wel cijfertjes, maar die wist niet ... Voor de rest kon ze niets lezen.

I: Maar die kon dat niet interpreteren van is dat een goed punt of?

R: Neen, en van welk vak is dat. Een goed punt of een minder punt, dat kon die volgens mij wel interpreteren. Maar dat interesseerde hen eigenlijk helemaal niet. Het enige wat belangrijk is, volgens de meeste Marokkaanse ouders, is gewoon dat de eer in de familie wordt hoog gehouden. Het enige wat mijn moeder eigenlijk wil, is dat haar dochters gewoon huwen en dat die weg zijn, liefst met een Marokkaan. Dus dat

die weg zijn, dat die niet meer onder hun verantwoordelijkheid vallen. Of dat wij studeren of niet, dat doet er helemaal niet toe.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Inhoudelijk ontvingen de respondenten meestal geen steun van hun ouders, omdat deze doorgaans analfabeet, anders gealfabetiseerd of laaggeschoold zijn.

4.2.2 Islamonderwijs op school

Een aantal respondenten praten over het islamonderwijs, dat ze als keuzevak in het gemeentelijk of staatsonderwijs kozen.²⁵ Ze wijzen op de gebreken van dit islamonderricht, zoals het feit dat de leerkrachten niet goed opgeleid zijn voor hun vak, dat een duidelijk leerprogramma met eindtermen ontbreekt, dat hun islamleerkrachten geen Nederlands praten en dat deze leerkrachten, komende vanuit Turkije of Marokko, geen aansluiting hebben bij de leefwereld van de in Europa geboren en getogen moslimjongeren.

R: Zes jaar heb ik islamonderricht gevolgd, ja.

I: En hoe was dat? Sprak die leerkracht Nederlands? Was dat ook iemand uit Turkije?

R: Om eerlijk te zijn, ik was de enige leerling eigenlijk de eerste vier jaar. Die sprak eigenlijk wel meer Turks toch. Soms had ik les met mijn zus samen. Die zat een jaar hoger. Die deed wiskunde, ik deed dat ook. Die lessen vielen samen. Die leerkracht vertelde dan in het Turks. Daar was ook iemand van Syrië bij. Mijn zus moest dan vertalen in het Nederlands wat de leerkracht zei eigenlijk.

I: Heb je daar veel van opgestoken, van die lessen?

R: Ze kunnen beter eigenlijk. Ik zal niet zeggen dat ik er niets van heb opgestoken, maar ze kunnen wel beter. Het kan beter.

I: Heb je daar suggesties voor?

R: Suggesties: een deftig programma. Echt een programma, want zij hadden echt geen programma.

(Man, Turkse herkomst)

²⁵ Ongeveer 80% van het middelbaar onderwijs valt onder het Vrije of Katholieke Onderwijsnet waar islam niet als keuzevak wordt aangeboden.

I1: Had je de indruk dat er een leerplan was?

R: Neen. Ik denk dat er totaal geen leerplan was, want dat was iemand die denk ik zelf amper geschoold was.

I2: Die kwam van Marokko?

R: Ja. Dat was toen zijn eerste jaar dat hij hier les gaf. Die kon amper Nederlands. Dus die vertelde alles in het Marokkaans en in het Arabisch. Want wij waren ook alleen maar met Marokkanen die islam volgden. Er was dus totaal geen plan. Die vertelde ons wat, het was precies alsof hij altijd een verhaaltje achter de hand had. Ja, af en toe moesten wij met punten terugkomen naar de klas, en dan vroeg hij gewoon: 'hoeveel wil je?' Dus echte toetsen en zo waren er niet.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Inhoudelijk vinden de respondenten dat er tijdens de islamlessen te veel nadruk ligt op het aanleren van de ortho-praxis en het reciteren van de Koran, zonder de betekenis ervan uit te leggen. In die zin sluiten de islamlessen aan bij het religieuze onderricht van de ouders, maar bevredigt het niet de interesse naar meer inhoudelijke islamitische kennis bij de respondenten.

I1: Hoe heb je dat onderricht ervaren? Hoe was dat eigenlijk?

R: Ik vind die zes jaar, die zijn eigenlijk weggegooid om het zo te zeggen. Dus de leraar die ik had was echt niet capabel. Wat deden we daar? Echt heel weinig. Dus het eerste jaar was dat nog altijd: 'in de islam heb je bepaalde pijlers en bepaalde geboden en verboden dingen'. Dat heeft hij zo'n paar keer herhaald. Maar dan zonder het waarom. Het dieper ingaan op een bepaald verbod bijvoorbeeld.

I2: Dus varkensvlees is verboden ...

R: Dat is verboden, maar waarom? Als daar al eens een uitleg aan gegeven werd, was dat zo'n heel simplistische uitleg, zijnde van: 'varken, ja, die speelt of die rolt in de modder. Dat is een vies beest'. Punt. Dus in het begin was het zo heel oppervlakkig en daarna was het zelfs dat ik niet echt les kreeg. Maar gewoon, als twee vrienden gewoon zaten te praten, af en toe kwam er wel islam tussen. Vaak was het ook zo als ik eens een vraag stelde, dat ik het antwoord sneller had, dan dat hij daar een antwoord op kon geven.

(Man, Turkse herkomst)

De respondenten hebben een wantrouwen tegenover diegenen die de islam reduceren tot de ortho-praxis (waaronder hun ouders). Ze vinden dat ze, wat islamonderricht betreft, in gebreke blijven en dat ze een te beperkte toegang tot theologische, theoretische islamitische bronnen en geschriften hebben. Diegenen van wie ze de islam hebben geleerd, blijken uit de verhalen van de respondenten eerder vertegenwoordigers van een volkse of lage vorm van islam te zijn (Gellner, 1994). De respondenten missen bruikbare instrumenten om hun honger naar islamkennis te stillen. Deze honger speelde een rol in de studiekeuze van de respondenten van de opleiding tot islamleerkracht aan de Erasmus hogeschool van Brussel. Ze wensen tevens de toekomstige moslimleerlingen een beter islamonderricht - dan ze zelf gehad hebben - te geven.

R: Dus één van de redenen waarom ik die opleiding (islamleerkracht) wil volgen, is om te weten wat de islam juist inhoudt en niet zo wat tante en oom daarrond vertelden.

(vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Ja, als islamleerkracht zie ik voor mezelf een rol weggelegd. (...) Ik zal proberen mijn leerlingen een grondige kennis van de islam te geven zoals de islam is. Dus - met alle respect - de islam is niet gewoon een religie. Je kan niet gewoon de Koran van buiten leren, er komt geschiedenis bij, er komt geografie bij, er komen wetenschappen bij. Dan moeten mijn leerlingen maar zelf een keuze maken welke richting ze willen uitgaan. Ik ga niet indoctrineren, maar ik pleit wel voor een grondige kennis. Dus de fundamentele kennis van de koranwetenschappen is belangrijk, want je moet de Koran juist kunnen begrijpen. Een paar verzen van buiten leren, is niet genoeg. Ook een kritische geest ontwikkelen vind ik heel belangrijk. Het grootste probleem van de moslims, is dat wij niet aan zelfkritiek kunnen doen. Wij moeten leren een kritische geest krijgen en dan moeten mijn leerlingen maar zelf hun plan trekken.

(Man, Turkse herkomst)

De meeste respondenten zien het als een grote intellectuele armoede dat ze nooit Arabisch hebben geleerd en dus niet bij machte zijn om de Koran zelf te lezen. Het wordt als belangrijk ervaren om de Koran in zijn oorspronkelijke taal begrijpend te kunnen lezen en op die manier wat er staat zelf te interpreteren. Een vertaling vinden ze niet geldig omdat deze sowieso afwijkt van de verzen die God in de goddelijke taal (klassiek

Arabisch) letterlijk dicteerde. Indien men geen kennis van deze taal heeft, is islam een godsdienst in een taal waartoe men enkel via derden toegang kan krijgen.

R: Dus wat ik ook jammer vind is dat er nog altijd mensen bestaan die 'soera's (sûra's of hoofdstukken) uit de Koran lezen, dus schriften van God, maar ze niet begrijpen. Het is Arabisch en wij kennen het Arabisch niet. Mijn zus bijvoorbeeld, die bidt nog altijd, ze gaat altijd bidden en ze leest een soera. Ze kent alle soera's van buiten. Maar ik vraag haar: kunt gij mij uitleggen wat je gelezen hebt? Ze zegt: 'Nee, ik moet dat niet uitleggen. Ik wil dat het voor God is.' Punt. Ik vind dat niet geleerd, niet geschoold zijn.

(Man, Turkse herkomst)

Enkele respondenten hebben ook in de weekends en tijdens de schoolvakantie Koranlessen gevolgd, ze merken op dat dit zwaar was voor kleine kinderen en dat ook de pedagogische aanpak en de inhoud te wensen overlieten. Ook hier lag de nadruk teveel op het reciteren, zonder er iets van te begrijpen.

R: Eerlijk gezegd, het Koranonderwijs werd nog maar net georganiseerd en daar werd niet veel bijgeleerd. Dat was gewoon het alfabet leren. Eens je het alfabet kende, kon je beginnen lezen in de Koran en dan was het de bedoeling dat je dat vanbuiten leerde, dat je dat kon zeggen, maar je verstond niet wat daar instond.

(Man, Marokkaanse herkomst)

R: Mijn vader was daar heel dominant in, een periode. Wij zijn van jongs af naar de moskee gestuurd. Ik weet nog dat ik huilde, dat ik niet wou gaan naar de moskee. Zaterdag en zondag waren volle dagen. Dat was zwaar want dan miste je fijne periodes om op straat te spelen. De imam was mijn oom. Het ging er heel ruraal aan toe. Wij zaten op de grond op tapijt, er waren twee grote lokalen zonder stoelen of banken of kussens. Gewoon, twee grote tapijten. Je zat allemaal op de grond, in kleermakerszit met een stuk plank tussen je benen die je hebt beschreven met van die traditionele inkt. Er was een heel ritueel aan verbonden. Het programma zag eruit dat je 's ochtends binnenkwam en je stond in de rij. Je leerde nog wat. Degenen die hun soera al van buiten kenden, gingen zich voegen aan de rij bij de imam. Je zegt alles van buiten. Hij stond daar met zijn stokje, want hij gaf wel eens een tik en vaak zelfs want we waren soms wel stout. Je ging daar in de rij. Je dicteerde of je scandeerde

alles van buiten. Als hij zei: oké, dan mocht je met je plankje naar de keuken gaan, je waste dat af, daar waren speciale zeepjes voor. Ik geniet ervan van het beeld dat ik nu heb en ik weet dat mijn leeftijdsgenoten dat heel erg vinden dat hun ouders vroeger zo tolerant waren dat ze het niet moesten doen. Zo zie je maar hè. Hoe dat je toen kon huilen omdat je niet wou gaan, maar dat je er nu gelukkig om bent.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

In het kort samengevat zien we dat de respondenten de confrontatie met de autochtone cultuur via de school schokkend maar ook boeiend vonden. Ze waren zich erg bewust van hun 'anders zijn'. Over de inhoud van de islamlessen op school en de lesgevers is men over het algemeen ontevreden. De respondenten voelen zich niet bevredigd in hun drang naar kennis over islamitische bronnen en interpretaties van islam. Niet alleen hun ouders, maar ook het onderwijs zijn volgens de mening van de meeste respondenten hierin in gebreke gebleven.

4.2.3 Waardevol onderwijs?

Bij de overgang van concentratie- naar niet-concentratiescholen komen de respondenten los uit hun vertrouwde milieu, wat maakt dat ze voor het eerst een aantal zaken in vraag stellen. Belangrijk is daarbij eveneens dat vele respondenten de vaak nog volledig onbekende autochtone gemeenschap tegemoet treden met behoorlijk wat stereotiepe vooroordelen. Al snel geraken ze strop tussen beide werelden. Opvallend hierbij is dat het vooral vrouwelijke respondenten zijn die schipperen tussen deze twee leefwerelden.

R: Toen ik 15 – 16 jaar was, word je er wel mee geconfronteerd dat je anders bent dan de rest. Mijn vriendinnen mochten allemaal uitgaan en zo en ik mocht dat dan niet. Ik weet niet, dan is dat misschien wel een scharniermoment geweest, dat ik me de vraag stelde: 'hoe is dat dan bij ons?' Dan heb ik daar wel eens over gelezen en zo.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Dat was een hele gekke periode. In de zin dat ik voor de eerste keer de enige Marokkaanse op school was. Tot mijn middelbaar ging ik alleen maar met Marokkaanse meisjes om. De druk was er wel van de klas in de middelbare school. Maar ik ging veiligheidshalve met de beroepsafdeling op de speelplaats om, omdat die druk daar niet was. Men begon over jongens te praten in mijn klas. Met de

Marokkaanse meisjes had je dat niet. Men begon merkkleding te kopen. Ik had dat geld niet. In beroeps had je dat ook niet en bovendien kende ik die meisjes privé. Die kwamen bij ons thuis op bezoek.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Ik kon niet mezelf zijn, kijk, mijn zussen, mijn oudere zussen hadden het gemakkelijker, want die zaten tussen allemaal Marokkanen en ik zat alleen maar met Belgen dus ik had constant die wrijvingen, snap je. Kijk, als je allemaal dezelfde problemen hebt, dan kun je erover praten, kan je erover lachen. Maar ik zat met andere problemen, want ik kende alleen maar Belgen en als iemand mij meevroeg om 's avonds naar de bioscoop te gaan, ja dat kan natuurlijk niet en dan ging ik aan hen natuurlijk niet vertellen dat ik dat niet mag. Dat soort dingen allemaal, dat hadden mijn zussen niet. Als je allemaal met dezelfde problemen zit, dan weet iedereen, ik mag het toch niet.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Maar ik heb daar altijd al tussen gezeten. Dus voor mij is dat niet zozeer een probleem om tussen Belgen te zitten. Maar ik kan er zeker inkomen dat het tien keer makkelijker moet zijn om alleen maar tussen Marokkanen te zitten. Je hoeft nooit voor iets een uitleg te geven, nooit te liegen voor iets of zo. Dus dat is wel veel makkelijker.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Wat betreft de waarden die in het onderwijs worden meegegeven, melden de respondenten vaak dat ze eigenlijk een 'dubbele boodschap' krijgen. Enerzijds promoot het onderwijs waarden als tolerantie en openheid ten opzichte van de bestaande diversiteit in de samenleving, anderzijds merken de respondenten dat hun herkomst vaak als 'achterlijk' wordt aangeduid door sommige autochtone klasgenoten. Minstens zijn de respondenten in hun klas een 'curiosum' maar ook krijgen ze impliciete of expliciete neerbuigende opmerkingen over hun herkomst te horen. Soms melden de respondenten zelfs regelrechte discriminatie op school vanwege de leerkrachten of medeleerlingen, maar toch zijn dit eerder uitzonderlijke voorvallen.

I: Wat voor reacties kreeg je dan van je medeleerlingen?

R: Het was zo dat als je in conflict geraakte, was dat zo echt van: 'Jij vuile Marokkaan, ga terug naar je land en zo'. Dat was vanaf dat er ruzie was, wisten ze hoe ze iemand moesten kleineren over zijn vreemde afkomst. In het begin deed dat wel pijn. Maar achteraf ... Je bent daar alle dagen mee geconfronteerd dat het je echt niet meer raakt.

(Vrouw, Algerijnse herkomst)

I: Je ziet niet echt verschil tussen jou en je leerkracht en anderen klasgenoten en de leerkracht?

R: Jawel, ik ben de Marokkaan, ik ben de buitenlander hé.

I: Ah, dat werd wel...

R: Ja, zeker.

I: Dat kwam naar voren.

R: Ja, want ik zat vaak met racisten in de klas, die gewoon openlijk zeiden: 'Ik moet niets hebben van Marokkanen, maar jij bent een goeie', zo op die manier. Dus ik heb vooral met racisten in de klas gezeten. Het is misschien stom om te zeggen racisten, maar ja, ze kwamen er wel zelf voor uit. Ook met van die skinheads en zo, dat soort types.

I: Heb je jezelf ooit onveilig gevoeld op die school?

R: Nee, nooit. Want ik wist dat ze mij allemaal wel leuk vonden. Ook al hadden ze die ideeën.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Impliciet krijgen veel respondenten toch het gevoel dat ze pas echt door hun autochtone klasgenoten aanvaard zullen zijn als ze hun herkomst en religie in zekere mate verloochenen. Dat is nu net 'het gevaar' waar ze van thuis uit waarschuwingen voor kregen. Dit brengt hen in een lastig parket. De druk om de etnisch-religieuze identiteit overboord te gooien, is erg groot. Sommige respondenten keerden zich gedurende een bepaalde periode af van hun islamitische herkomst. Hun peergroep was op dat moment hun autochtone klasgenoten in niet-concentratiescholen.

R: Ik kom dan in de middelbare school. We zijn in de jaren '80. En de druk van de school, of van de klas, of van de peer-groep, leeftijdsgenoten, was groot. Alles wat met moslim te maken had, daar sprak ik niet over. Ik wou niet dat ze het kenden. Ik schaamde me daar dood over. Ik deed alles om erbij te horen. Ik wou er absoluut bij

horen. Ik weet nog dat ik op mijn vijftiende droomde van blond haar. Dat ging wel ver.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Er wordt door de respondenten in de interviews een onderscheid gemaakt tussen henzelf als hooggeschoolden en de rest van de eigen gemeenschap als laaggeschoolden. Ze gebruiken scholingsgraad dus heel vaak zelf als een criterium om de 'in-group' en 'out-group' te definiëren. Niet alleen bevinden ze zich 'tussen twee werelden', maar ook binnen de verschillende werelden, maken ze onderscheid tussen subculturen. Hun identiteitsvorming bestaat erin zich ten opzichte van deze groepen te positioneren.

R: Ik heb van thuis uit alleen maar een visie, een beeld. Niet alleen van thuis uit, maar ook van de gemeenschap en de mensen rondom mij heen. Maar als je aan de universiteit komt, dan maak je ook kennis met veel andere mensen, en dan zie je ook hun manier van leven, en dan ga je ook denken: 'kijk, zolang iets niet tegen mijn principes indruist, ook al leef ik niet op die manier.' Dan ga je ook bepaalde gewoontes overnemen, van leven en dergelijke meer. Je wordt ook veel toleranter of als je iets ziet dan choqueert dat niet zo erg als vroeger bijvoorbeeld, omdat je dan een veel groter kader hebt en met veel meer mensen omgaat.

I: Kun je daar wat voorbeelden van geven?

R: Mmm... , ik zou bijvoorbeeld een ding kunnen zeggen. Normaal gezien, als je mij vroeg toen ik zestien - zeventien jaar was, was een buitenhuwelijkse relatie onmogelijk. Ik bedoel, een buitenhuwelijkse relatie was voor mij iets wat dus echt niet door de beugel zou kunnen.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Aan hooggeschoold zijn koppelen ze waarden als tolerantie, openheid, het belang van persoonlijke ontwikkeling. Laaggeschoold zijn verbinden ze met traditie, conservatisme, gebrek aan tolerantie, gehoorzaamheid en onderwerping. Scholingsgraad gebruiken de respondenten als een belangrijk criterium om subculturen van elkaar te onderscheiden.

I: Je bent zelf hoogopgeleid. Zie je zelf een verschil bij lager opgeleide mensen? Zijn die dan meer naar de vorm gericht?

R: Ja. Eigenlijk wel, ja. Ik heb veel vrienden ook die niet hoger opgeleid zijn, geen hogere opleiding hebben genoten en die niet eens ASO hebben gedaan. En daartussen

merk ik al een verschil. Mensen die ASO hebben gedaan, die gestopt zijn na het middelbaar en mensen die technische of beroepsonderwijs hebben gedaan. Die staan veel minder open voor discussie en zijn veel meer op vorm gericht. En minder kritisch zijn ze ook. Die nemen ook veel meer aan. Als je zegt: intresten zijn harâm, die weten dat en die gaan dan ook geen leningen aan. Snap je? Dus die zoeken daar ook niet meer achter. Die plooiën gewoon, die volgen dat. Ze zijn goede moslims, maar ze weten niet wat daar achter zit.

(Man, Marokkaanse herkomst)

R: Ik vind, hoe hoger opgeleid, hoe beter. Kennis is heel belangrijk in de islam. Onderwijs is ook heel belangrijk in de islam. Zonder onderwijs kom je geen centimeter verder. Ik vind onderwijs een prioriteit voor de migrantengemeenschap hier in België, anders gaan ze gewoon niks kunnen bereiken. Ik vind onderwijs heel belangrijk.

I: Ze zeggen wel eens: hoe meer kennis je hebt...

R Hoe beter je je kan aanpassen aan allerlei omstandigheden. Want de kennis van de migrantengemeenschap in het algemeen hier laat te wensen over. Ook van de islam, dat is heel gebrekkig.

(Man, Turkse herkomst)

R: Ja, ze spreken dus over criminaliteit van de vreemdelingen, vooral van de moslims, de moslimjeugd eigenlijk. Dat komt dan meestal omdat ze ongeschoold zijn. De meeste studeren maar tot achttien jaar in een richting zonder moeite. En volgens mij, een student, een hooggeschoolde, heeft helemaal een ander zicht op de islam en op de andere godsdiensten.

I: Ervaar je dat dan zelf? Jij bent hooggeschoold hè.

R: Ja, ik heb respect voor andere godsdiensten, voor andere culturen.

I: En je Turkse vrienden?

R: Die dan niet hooggeschoold zijn? Ja, ze zijn dan gewoon conservatief. Ze zijn gesloten voor andere godsdiensten, voor andere culturen. Dat is een probleem eigenlijk ... Ze weten eigenlijk zelfs onvoldoende over hun eigen godsdienst. En dan beginnen ze zo'n dingen te zeggen die niet in de Koran staan bijvoorbeeld. Zoals ik daarnet al zei, ze mengen cultuur en hun eigen tradities met islam.

(Man, Turkse herkomst)

Er wordt vaak beroep gedaan op islam als bron van studiemotivatie. De respondenten zeggen in de interviews vaak dat er uitdrukkelijk in de Koran staat dat studeren belangrijk is.

R: Ik vind, hoe hoger opgeleid, hoe beter. Kennis is heel belangrijk in de islam. Onderwijs is ook heel belangrijk in de islam. Zonder onderwijs kom je geen centimeter verder.

(Man, Turkse herkomst)

Door dit 'islamitische voorschrift' op te volgen, hopen de respondenten een 'goede moslim' te zijn. Hierin zien we een verschuiving in het normatief islamitisch referentiekader. Respondenten benadrukken andere normen dan die de ouders hen als islamitisch aanleerden. Hierop zullen we verder ingaan in het deel 'positionering ten opzichte van de eigen gemeenschap'.

Voor sommige respondenten bepaalde hun religie ook hun studiekeuze. Zo was voor een respondent het debat over het wel of niet mogen dragen van een hoofddoek, een reden om rechten te gaan studeren.

R: Het is eigenlijk een vrouw die bepaalt of ze een hoofddoek draagt of niet. Het is niet een man of een vader die zijn dochter of zijn vrouw een hoofddoek moet verplichten te dragen. Dat is de bewuste keuze van een vrouw, van een dochter of van een meisje. Maar daarna ben ik ook gaan zoeken naar de wettelijke bepalingen in België. Dus, mag een hoofddoek op een pasfoto? Mag je een hoofddoek buiten dragen? Mag je een hoofddoek op een openbare plaats dragen? Ik ben dus die wettelijke bepalingen gaan opzoeken en dat is gedeeltelijk de aanleiding geweest om rechten te gaan studeren.

(Man, Marokkaanse herkomst)

I: Maar je hebt dan katholieke godsdienstonderwijs gewoon mee moeten volgen?

R: Ja. Ja. Maar ik vond dat wel superinteressant. In het eerste en tweede middelbaar is dat wel echt, zo echt godsdienst. Vanaf dan is dat meer zo'n maatschappelijk vak, waar dat maatschappelijk relevante problemen aan bod komen. Diverse onderwerpen worden aangesneden.

I: Mocht je dan ook vertellen hoe dat het bij jou was, in jouw geloof?

R: Ja, natuurlijk. Ik werd zelfs aangespoord om dat te doen.

I: Voor de uitwisseling?

R: Ja, ik heb veel positieve discriminatie genoten in het middelbaar.

I: Je werd gestimuleerd?

R: Ja. Ik werd gestimuleerd.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Tenslotte spraken de respondenten over de schooluitstappen en de schoolreizen tijdens de lagere en de middelbare school. Schooluitstappen zijn voor de meeste moslimmeisjes zeer problematisch. Verschillende vrouwelijke respondenten melden dat ze thuis geen toestemming kregen om aan schooluitstappen deel te nemen. Als verklaring hiervoor geven de respondenten aan dat een deelname aan schooluitstappen niet strookte met het wenselijke gedrag voor een meisje volgens het lokale islamitische normatieve referentiekader dat de ouders hanteerden. De respondenten melden eveneens dat de deelname thuis moeilijk bespreekbaar was. Tegelijkertijd melden de respondenten dat langs de kant van de school onbegrip leefde over de weigering van hun ouders om hen mee te laten gaan. Binnen de autochtone cultuur wordt deze weigering immers meteen aangegrepen als 'bewijs' dat 'de islam' vrouwen onderdrukt. Schooluitstappen zijn blijkbaar gelegenheden bij uitstek om wederzijdse vooroordelen en stereotiepen van de autochtone en de eigen (islamitische) gemeenschap naar boven te laten komen. Vele meisjes omschrijven dit als pijnlijke, soms traumatiserende confrontaties tussen beide werelden. Hier voelden ze het duidelijkst dat er wederzijds onbegrip was en slaagden ze er zelden in beide zijden op een goede manier samen te brengen.

R: In 't middelbaar mochten wij op reis gaan en moesten wij niet betalen omdat we anders toch niet mochten meegaan. Maar dan nog mocht ik niet meegaan.

I: En zwemmen?

R: Zwemmen heb ik altijd mogen meedoen en turnen. Maar ja, dat was volledig gescheiden. In de school waar ik ging was dat allemaal gescheiden. Maar op reis gaan, zo'n paar dagen weg, dat mocht ik niet.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Vaak waren compromissen niet mogelijk, al werd er wel op een heel creatieve manier mee omgesprongen. Bovendien vonden ze de vrees van hun ouders dat hen iets zou overkomen onterecht.

5. Identiteit en positionering

In de eerste analyses van de onderzoeksresultaten hebben we gekeken naar de ouders van de respondenten (primaire socialisatie) en naar hun schoolomgeving (secundaire socialisatie). We hebben daarin geprobeerd om een beeld te schetsen van de omgeving waarin en de waarden waarmee ze opgroeiden. Die aspecten bepalen uiteraard wie ze nu zijn.

Bij bijna alle respondenten merkten we duidelijk dat ze zich in een 'overgangsfase' van hun leven bevinden. De meesten onder hen staan immers op de drempel van volwassenheid. Als adolescent besteden ze veel tijd aan de constructie van hun identiteit en zijn ze daar zeer bewust mee bezig.

In deze fase van identiteitsconstructie zagen we dat ze hun positie ervaren als zijnde 'tussen twee culturen' en dat beide zijden hen uitdagen om 'partij te kiezen'. Dit blijkt voor de respondenten een complexe oefening.

In wat volgt geven we weer hoe ze zichzelf in dit complexe kluwen van ogenschijnlijk tegenstrijdige invloeden een weg banen en een toekomst uitstippelen.

In de voorgaande analyses beschreven we reeds hoe de respondenten zelf criteria aangeven om sommige (sub)culturen rondom zich te definiëren. Deze criteria vormen vaak breuklijnen waar tegenover ze zichzelf positioneren. Zo benoemden ze reeds de etnisch-religieuze identiteit die de eigen van de autochtone groep onderscheidt, en ook de scholingsgraad binnen de eigen etnisch-religieuze gemeenschap, waarbij ze zichzelf als 'hooggeschoold' aanduiden en daarmee markeren dat ze niet tot de allochtone, laaggeschoolde subcultuur behoren. Aansluitend hierop geven de respondenten een nieuwe invulling van hun etnisch-religieuze identiteit waarmee ze zich zowel van de eigen als van de autochtone gemeenschap onderscheiden. Hun positionering gebeurt zowel ten opzichte van de eigen als van de autochtone gemeenschap. Voor beide groepen gebruiken ze weliswaar een ander discours, dat zullen we in dit deel nader bekijken.

Allereerst geven we de manier weer waarop de respondenten zich positioneren ten opzichte van de eigen gemeenschap (ouders en laaggeschoolden) en vervolgens ten opzichte van de autochtone gemeenschap. Aangezien deze positionering niet zonder slag of stoot plaatsvindt, geven we ook aan hoe de respondenten omgaan met deze conflicten.

5.1. Conflicthantering en positionering

In eerste instantie focussen we op processen van conflicthantering en positionering van de respondenten tegenover de eigen gemeenschap, om vervolgens hetzelfde te doen voor de autochtone gemeenschap.

5.1.1 Ten opzichte van de eigen gemeenschap

De respondenten vertellen dat ze weinig openheid ervaren langs de kant van hun ouders, hun families en hun directe omgeving om diepgaande discussies over religie te voeren. Bepaalde gespreksonderwerpen, zoals het bestaan van God, zijn taboe en staan niet ter discussie. Dit vinden de respondenten een beperking.

I: De opvatting over hemel en hel, duivel zijn nog altijd ongewijzigd?

R: Ja. Dat zijn zo de basisdingen, die moeten wel. Want als dat al verandert, dan begint die godsdienst al te wankelen. Maar ook de meer kleinere dingen, zoals - klein is het ook weer niet - maar hoofddoeken en het bidden zelf. Het mag kleiner zijn dan bepaalde uitspraken die ergens godslasterlijk zouden zijn. Dus mocht ik zeggen: 'Ja, bestaat nu God wel?' Ik zeg maar iets, dan wordt de discussie al gestopt eigenlijk voordat we begonnen zijn. Als je zegt: 'Ja, God bestaat die wel?' Dan wordt die discussie al afgerond met: 'Ja, die bestaat, punt'. Een vraag stellen, wordt bij sommigen al gezien als een serieuze zonde tegen de godsdienst.

(Man, Turkse herkomst)

Wat ook erg beklemmend werkt voor de vrouwelijke respondenten is het belang dat hun familie aan de familie-eer hecht. Voor het behouden van de familie-eer ligt een grote verantwoordelijkheid bij het eerbaar gedrag en de maagdelijkheid van dochters. Die familie-eer vinden de vrouwelijke respondenten een zware last. Ze hebben het gevoel dat de gedragsregels omtrent dit behoud van de familie-eer te pas en te onpas naar boven komen als wapen tegen hen om allerlei zaken te verbieden. Sommige meisjes omzeilen dergelijke discussies door een hoofddoek te dragen.

I: Maar mag een vrouw met een auto rijden bijvoorbeeld? Er staat niets van in de Koran?

R: Ja, maar dat is net het probleem. Dat mag wel. Waarom zou dat niet mogen? Maar het zijn juist de mensen die niet gestudeerd hebben, die de interpretatie zelf gaan verzinnen: 'Nee, een vrouw moet thuis blijven, het staat in de Koran'. Maar het staat er niet in. Een vrouw moet net wel studeren en juist wel haar rijbewijs halen en zelfstandig zijn. Maar dat zijn bijvoorbeeld Marokkanen die nooit naar school zijn geweest en die gewoon uit hun eigen zeggen: 'Ja, dat is altijd bij ons zo geweest dat een vrouw thuisblijft'. Maar dat is cultuur. Dat is geen godsdienst. En die mengen dat dooreen.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Voor de vrouwelijke respondenten geldt dat ze graag zelf verantwoordelijkheid wensen te dragen voor hun beslissingen en daden, maar hiervoor weinig ruimte krijgen. Vooral meisjes hebben het gevoel dat ze nooit echt geacht worden op eigen benen te kunnen staan. Terwijl ze eerst opgroeien onder de voogdij van hun vader en broers, kiezen de ouders als ze volwassen zijn een partner en komen de meisjes daarna onder diens voogdij. Het is duidelijk dat de vrouwelijke respondenten het hier moeilijk mee hebben en dat ze willen evolueren naar een volwassenheid waarin ze zelf verantwoordelijkheid dragen. Hun ontvoogdingsstrijd vinden de vrouwelijke respondenten zwaar. Loyaliteit ten aanzien van de ouders beperkt hun mogelijkheden. Ze moeten immers dankbaar zijn voor de kansen die ze hebben gekregen.

R: 'Het is mijn leven'. Ik kan doen met mijn leven wat ik wil. En als ik dan fouten heb gemaakt, dan heb ik er later geen spijt van. Dan heb ik er zelf voor gekozen. Ik zeg: 'ik wil niet dat jullie beslissingen nemen en dat ik daarvoor jullie mijn hele leven ga haten'. Dat is het toch ook niet? Maar dat verstaan ze dus niet.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Hun wrevel over het onbegrip van hun ouders, gaat vaak samen met schuldgevoelens. Veel respondenten zijn hun ouders dankbaar voor alles wat ze van hen ontvingen.

R: Ten opzichte van mijn ouders vind ik dat wel erg dat zij op een bepaald moment denken: 'shit, we hebben die laten studeren, we hebben die op kot gelaten, we hebben die alles laten doen en uiteindelijk komt ze ons hier vertellen dat de sluijer eigenlijk niet moet'. Ze zijn zo wel bang om bijvoorbeeld toegevingen te doen.

I: Dat is wel opmerkelijk eigenlijk dat je bijvoorbeeld ook op kot hebt gezeten terwijl nu de discussie komt dat uw moeder niet meer alleen met het vliegtuig naar Marokko mag gaan.

R: Ik weet niet of ik nu nog op kot zou mogen. Die regels zijn ook wel flexibel maar het is gewoon de gedachte die er heerst. Je kunt bijna niets zeggen over islam of je wordt eigenlijk bestempeld als afvallige en thuis vind ik dat wel erg. Ik vind dat ook erg voor hen omdat zij denken: 'Shit, wij hebben helemaal geen goede opvoeding gegeven'. Terwijl ik vind dat ze het fantastisch gedaan hebben. Dat ik echt wel alle kansen gekregen heb en dat ik mij echt wel moslim voel en dat ik ook blij ben om moslim te zijn maar dan wel op mijn manier. Terwijl zij vinden dat er maar één manier is om moslim te zijn en dat is als je dat en dat en dat doet en dat is als je altijd bidt. Dat bidden vind ik nu nog wel oké. Terwijl ik vind dat je dat toch op verschillende manieren kunt zijn.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Uiteindelijk speel ik nog altijd een beetje die schijnheilige rol op een ander manier mee om aanvaard te worden door de omgeving. Dat is heel ambivalent en heel hypocriet maar op dat vlak sta ik nog niet sterk genoeg in mijn schoenen. En daar ben ik nu mee bezig om op dat vlak mij te vormen en te scholen om toch wel een beetje consequent te handelen. (...) Ik kan dat volledig verzoenen met mijn godsdienst het feit dat ik met een niet-moslim zou trouwen. Ik denk niet dat ik daardoor in de hel zal belanden om het zo maar te stellen maar ik weet dat, als het moment zich voordoet, ik het er heel moeilijk mee ga hebben. Dat ik op dat vlak wel voor een dilemma ga staan gewoon omdat je loyaal tegenover je ouders wil zijn. En dat is in eerste instantie en in tweede instantie tegenover de gemeenschap.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: (deze respondent heeft een zus die met een autochtoon is getrouwd, tegen de wil van haar ouders) Ons mama, die wil op dit moment heel graag dat ik een Pakistaan vind. Ze is zelfs van plan om mij - nadat ik afgestudeerd ben - naar Engeland te sturen. Ze heeft de gedachte dat ik daar meer kansen heb om een Pakistaan tegen het lijf te lopen dan hier. Maar ik wil eigenlijk zo meer iemand die ook Nederlands praat. Want voor mij is dat nu eigenlijk mijn eerste taal, ik kan mij daar het beste in uitdrukken. Ja, ik wil eigenlijk ook aan de ene kant dat hij Pakistaan is, zodat hij met mijn ouders kan communiceren. Uiteindelijk doe ik dat ook een beetje voor ons

mama niet terug te ontgoochelen. Ik weet hoe erg ze het heeft te verduren gehad met mijn zus. Maar ik denk dat het ook een beetje is om mijn ouders te geloven. Dat ze dan tenminste toch een beetje gelukkig zijn. Maar ja, het is dan ook het feit dat ik echt wel een goed opgevoede jongen wil. Die een beetje zoals mij denkt. Tegenwoordig op het internet zit ik zo wel eens te zoeken naar mensen die Pakistaans spreken en die in België wonen.

(Vrouw, Pakistaanse herkomst)

Een dergelijke ontvoogdingsstrijd als die van de vrouwelijke respondenten voeren de mannelijke respondenten veel minder. Zij ervaren van kleins af een grote vrijheid, al zijn er voor hen ook beperkingen op 'afwijkend gedrag'. Onder afwijkend gedrag verstaan de respondenten elk gedrag dat afwijkt van de 'islamitische normen' zoals ze die hebben meegekregen in hun opvoeding vanuit de eigen lokale moslimgemeenschap. Louter het omgaan met de autochtone bevolking is echter soms al 'verdacht gedrag' tonen. Ze voelen zich ook bij bepaalde groepen van de islamitische gemeenschappen niet helemaal thuis omwille van hun particuliere en vaak 'afwijkende' identiteitsconstructie.

Verskillende respondenten vertellen dat ze van hun ouders de boodschap meekrijgen hun etnisch-religieuze identiteit niet op te geven. Aangezien de respondenten hoogopgeleid zijn en zich op een bepaald moment in een autochtoon (school)milieu bevonden, vragen bepaalde groepen van de eigen moslimgemeenschap aan de respondenten een verantwoording over het behoud van hun etnisch-religieuze identiteit. Bij sommige leden van de eigen moslimgemeenschap leeft de angst dat de jonge hoogopgeleide moslims te zeer 'verwesteren', wat decadent en onwenselijk is. Vooral meisjes ervaren een druk om voortdurend te bewijzen dat ze geen 'Belgen' worden.

R: Ik praat er met hen (ouders) niet over. Want, ik heb dat vroeger geprobeerd, maar ze begrijpen het niet. Er is geen ruimte om erover te praten, ik heb nu geaccepteerd dat zij zo denken en ik begrijp hen ook wel, want zij hebben een totaal ander leven gehad dan mij dus ik verwacht niet dat zij mij begrijpen. Eén keer heb ik mijn moeder duidelijk gemaakt wat ik voel, en dat was toen we op bezinning zouden gaan met de school voor drie dagen en ik wist dat ik dat niet mocht. Voor mij was het belangrijk om te gaan. Ik was toen 17 en dan durf je niet zeggen tegen je klasgenoten dat je niet mag, want dat komt zo over alsof je geen rechten hebt, alsof je helemaal niets hebt. Maar hoe moet je dat uitleggen? Dus ik heb heel lang met mijn moeder zitten

praten, om uit te leggen wat zij mij aandoen als zij mij niet laten gaan. Dan doe ik dat ook op hun manier. Toch hun respecteren, maar gewoon laten zien hoeveel pijn mij dat doet. 'Voor jullie is het gemakkelijk', zei ik tegen haar: 'jij zit lekker binnen, jij voelt je veilig, en jij hebt alleen maar mensen over de vloer bij wie je je veilig voelt, maar ik moet elke dag naar buiten, ik moet naar die andere wereld elke dag, ik zit tussen allemaal andere mensen, dus heb een klein beetje medelijden. Toen, toen mocht ik. Toen was het van: 'Oké, we zijn het er eigenlijk niet mee eens', maar op een of andere manier snapte zij dat waarschijnlijk en kon ik toch gaan.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Zowel de vrouwelijke als de mannelijke respondenten vertellen dat ze vanuit bepaalde groepen in de moslimgemeenschappen een druk ervaren om hun etnisch-religieuze identiteit niet op te geven. Ze mogen als het ware niet te zeer gaan lijken op autochtone 'Belgen'. Zelf ervaren de respondenten dit als een negatieve houding. Hun contacten met de autochtone omgeving zijn positiever dan van thuis uit door vooroordelen wordt voorgespiegeld. Bovendien denken ze wel relaties met autochtonen aan te kunnen zonder hun eigenheid te verliezen. Evenwel definiëren de respondenten deze eigenheid wel anders dan de 'etnisch-religieuze eigenheid' die hun ouders voor ogen hebben.

De hierboven beschreven spanningsvelden zijn conflicthaarden voor de respondenten met hun eigen familie en gemeenschap. Velen ervaren een communicatiekloof met hun ouders. Een aantal respondenten geven hun communicatiepogingen uiteindelijk ook op. Ze vertellen dat ze zich op alle vlakken onbegrepen voelen. Ook hier ligt een voedingsbodem voor de uiteindelijke beslissing rond het dragen van een hoofddoek (zie 5.5).

R: Maar die hebben nu een bepaalde reputatie. Mijn moeder draagt niet alleen een hoofddoek, maar een sluier tot op de grond. Als ze bijvoorbeeld, stel - mijn moeder zou dat nooit doen - maar stel dat ze die uit zou doen en dat ze gewoon een hoofddoek zoals mij zou dragen, dan zouden de mensen daarover praten. Want ze heeft nu een bepaalde reputatie.

I: Om haar reputatie te behouden?

R: Ja, ze houden daar ook rekening mee. Want dat is ook een van de redenen dat ik niet met mijn vriend mag trouwen. Dat vind ik heel erg, dat ze de mensen belangrijker vinden dan mijn geluk. Daarom heb ik de laatste jaren eigenlijk bijna geen contact met mijn ouders. Wij wonen wel samen, maar het is heel afstandelijk. Ik

blijf liever op mijn kamer. Ik vind dat heel erg dat je zelfs je kinderen voor de reputatie kunt opofferen.

I: Je voelt je er eigenlijk een beetje het slachtoffer van?

R: Ja, ook omdat ik de oudste ben. Als ik iets doe, dan gaan mijn broers en mijn zussen dat ook doen en dan ben ik weer de schuldige. Dus ik draag langs twee kanten een grote verantwoordelijkheid op mij. Dat is heel erg. Dan moet ik overal op letten en dan kan ik mijn eigen leven niet leven.

(Vrouw, Turkse herkomst)

R: Ik heb eigenlijk ook helemaal geen goede band met mijn ouders. Eigenlijk niemand van mijn zussen. Wij hebben een heel, heel oppervlakkige band. Dat is ook typisch aan de Marokkaanse samenleving. Heel veel uiterlijke dingen zijn belangrijk. Zoals een hoofddoek dragen, zulke dingen, die mensen zien. Maar over gevoelens of zo, daar wordt nooit over gebabbeld. Dat is nog een groter taboe denk ik dan in de Belgische samenleving. Dus wij hebben heel oppervlakkige relaties met onze ouders. Er wordt gebabbeld over het eten, maar niks meer.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

I: En kan je zo eens iets vertellen over de discussie over de sluier? Hoe die gevoerd wordt en van waar dat de bronnen komen in die discussies?

R: Mijn bron is gewoon wat ik gelezen heb voor en tijdens mijn studies politieke en sociale wetenschappen, zoals Fatima Mernissi en zo van die Marokkaanse schrijfsters die het zo eerder in de context plaatsen. Ik bedoel gewoon alles wat de islam betreft meer in de plaats en tijd plaatsen zodat je meer de context erachter hebt en dat je meer zoiets hebt van: 'Ah ja, ze bedoelen dat zo'. De idee erachter. Oké, je moet je waardig gedragen misschien, maar die sluier die hoeft dan niet. Maar ik bedoel, ik kan dat tegen mijn ouders 100 keer uitleggen maar soms begrijpen die dat wel maar op 't einde voel je gewoon dat ze toch wel zoiets hebben: 'Ja, je moet het toch wèl doen. Iedereen zegt het, dus'.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Aangezien communicatie blijkbaar niet echt mogelijk is, blijven conflicten latent of manifest in de gezinnen aanwezig en zoeken de respondenten strategieën om conflicten te vermijden.

R: Soms verzwijg ik ook dingen, als ik denk dat het beter is dat ze het niet weten. Dan zijn ze ten minste niet ongerust, dan zeg ik ook dingen niet. Ik vind ook, ik ben zevenentwintig jaar, allé, ze hoeven ook niet elke stap die ik zet, te weten, hè! Maar ik maak het soms gemakkelijk voor hen, begrijp je? Dus als ik iets vervelends voor hen vraag, dan zal ik dat niet vragen. Ik doe, lieg eigenlijk hè, maar ik maak het gemakkelijk voor hen. Dus ik draag de verantwoordelijkheid zelf. Als ik toestemming vraag, dragen zij de verantwoordelijkheid.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Verzwijgen of liegen zijn voor meisjes succesvolle tactieken om de kloof te overbruggen en toch een zekere vrijheid te verwerven. Ze liegen echter niet graag want het geeft spanningen, maar ze melden dat ze eigenlijk geen andere keuze hebben. Uiteraard is dit gedrag niet specifiek voor deze islamitische jongeren en gaat het hier eerder om een tactiek die adolescenten gebruiken als conflictvermijdend mechanisme.

I: Hoe proberen jullie die beide te verzoenen? Ik denk dat daar heel veel compromis voor nodig is?

R: Neen, eigenlijk is er geen compromis. Helemaal niet. Er zijn veel leugens daartussen, dat we helemaal niets zeggen. Bijvoorbeeld, wij mogen niet uitgaan. Wij mogen geen vriend hebben of zo. Er zijn veel dingen die wij niet mogen. Niet te korte kleren, zo van die dingen. Echt heel conservatief.

I: En spannen jullie wat samen als kinderen zo?

R: Ja, ja. We zijn met zes meisjes thuis hè. Dus wij spannen veel samen. Ik ga wel veel weg en zo. Maar dat is dan altijd: 'Ik moet gaan babysitten of ik ga slapen bij die of dat'. Mijn zus en een jongere zus van zestien, die zitten nu in een school, hier in de stad. Daar is dan wel zwemmen. En mijn ouders denken dat het niet gemengd is, dat het jongens en meisjes apart is. Dat is een leugentje om bestwil. Wij liegen echt heel veel tegen onze ouders, om alles te verbloemen. Dus die kloof die ertussen ons is, is echt enorm.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Sommige strategieën zijn ook territoriaal te situeren: de vrouwelijke respondenten lopen bijvoorbeeld zelden in concentratiewijken met jongens rond, terwijl ze dat op andere plaatsen wel doen, omdat ze in concentratiewijken veel meer kans lopen te worden opgemerkt.

Respondenten in conflictsituaties melden verschillende tactieken van de ouderlijke kant en hun omgeving om met deze conflicten om te gaan. De respondenten spreken over het uitoefenen van druk door de ouders om het gedrag van hun kinderen te laten 'conformereren'. Een kleine minderheid van de respondenten melden zelfs psychisch en/of fysiek geweld. Bij deze meldingen gaat het over fysiek geweld van de vaders en of de broers ten opzichte van de meisjes. De psychische druk wordt dan weer door de moeders uitgeoefend. Bovendien verklaren de vrouwelijke respondenten dat de psychische druk meer impact heeft op het uiteindelijke resultaat van het conflict dan fysiek geweld. Ze zwichten voor de psychische druk van hun moeders, terwijl het fysieke geweld van hun vaders – in uitzonderlijke situaties – hen alleen woedend en doorgaans nog daadkrachtiger maakt.

R: (Deze respondent had een verloving met een – volgens haar familie - favoriete huwelijkskandidaat verbroken.) Dan was het uit en dan was er echt twee maanden miserie toen. Mijn mama zag hem echt zo doodgraag die jongen dat ze hem niet wilde loslaten. Ik heb echt miserie gehad gedurende die twee maanden en een half.

I: Van uw moeder vooral?

R: Van mijn mama. Mijn papa was het na twee dagen al vergeten. Ja, hij was wel slecht gezind in het begin, maar die was het al vergeten. Ik was nog altijd zijn dochter, maar voor mijn mama was dat echt een ontgoocheling. Ze moest echt niets meer weten van mij. Ze heeft twee weken ziek in het ziekenhuis gelegen.

I: Was ze zwaar ziek eigenlijk?

R: Echt een rotte depressie. Ze kon er echt niet mee om.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Mijn drie zussen zijn allemaal getrouwd. De oudste is echt uitgehuwelijkt. De tweede ook. Die had haar echtgenoot nog nooit gezien. Nog nooit. Wij gingen toen op verlof. Ik vergeet het nooit meer. Ze waren een trouw aan het voorbereiden en wij vroegen ons af: 'wie trouwt er'? Ah, ja, mijn zus wist het niet.

I: En die was nog aan het studeren?

R: Die zat nog op school toen. Ze heeft nooit haar zesde middelbaar gedaan. Uiteindelijk moest ze ineens trouwen. Ze zei: 'Ik ga hier lopen'. Maar ja, naar waar moet je gaan lopen daar op het platteland? Je kan nergens naartoe. Kan je dat voorstellen? De eerste dag dat je uw echtgenoot ziet, trouw je ermee. Met alle

rituelen. Al die barbaarse rituelen. Dan moet je nog bewijzen dat je maagd bent die nacht zelf. Dat is toch afschuwelijk. Psychisch moet dat toch enorm zijn. En op dat moment ben je nog jong en denk je niet na. Achteraf als je wat ouder wordt denk je: 'dit kan toch geen God hebben gewild?' Je begint je vragen te stellen: 'Als God dit wil, dan hoeft het voor mij niet.' Ik vind dat echt barbaars. Ik heb altijd gezegd mij doen ze zoiets niet aan. Geen sprake van! Ik heb ook altijd geluk gehad dat ik tijdens de grote vakanties altijd stages moest doen. Ik kon nooit voor twee maanden mee op verlof of voor een maand op verlof en ik regelde dat altijd zodanig dat de stage het einde van de laatste week van juli was en het begin de eerste week van augustus en dan nog wat vakantiewerk en dan moest ik niet mee. Op een dag kwam mijn vader thuis en hij zei: 'Ik heb een goede jongen voor u'. Ik kende hem van op verlof, maar is dat dan iemand kennen? Ik zeg: 'Is dat een goeie jongen, papa? Als dat dan zo'n goeie jongen is, trouw er dan zelf mee. Er is niemand die u tegenhoudt'. Hij was razend. Ik heb nog nooit een klop gekregen van ons papa, maar toen heb ik er een gekregen. En dat nemen ze dan allemaal niet, hè. Dat je zegt: 'Het is mijn leven. Ik kan doen met mijn leven wat ik wil'.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Soms zijn er meisjes die wel in verzet gaan, maar indien de conflicten heel groot worden is een breuk, bijvoorbeeld bij het huwen met een niet-moslim zonder goedkeuring van de ouders, soms onvermijdelijk. Verbanning of 'uitsluiting' uit de gemeenschap is het ultieme wapen dat wordt gebruikt om moslims op het juiste pad te houden. Een aantal respondenten heeft dit ultieme sanctioneringsmechanisme zelf, of van heel dichtbij, meegemaakt. In de praktijk betekent dit doorgaans een totale contactbreuk met de vader en soms ook met de broers. Clandestien onderhouden de moeder en de zussen vaak wel contacten. De dochter is in zo'n geval een 'vreemde' en wordt uit de gemeenschap geweerd.

R: Op een bepaald ogenblik heb ik mijn (autochtone) man leren kennen. Ik zat toen bij een politieke partij en mijn man ook. Het ging over iets in onze buurt. Toen heb ik hem zo leren kennen. We waren over naturalisatie beginnen praten(...) Hij studeerde toen, hè. Dan zei hij: 'Misschien kan ik u helpen.' Zo zijn we altijd bij elkaar gebleven. Maar uiteindelijk kwam ik op een bepaald ogenblik thuis en ze hadden het waarschijnlijk van iemand gehoord of zo. Ik kwam na mijn werk thuis. Mijn ouders waren toen op verlof. Mijn broer is beginnen van zijn dak te maken. Die heeft mij

toen gewoon een mep gegeven. Dacht ik, dit kan echt niet. Dat was mijn jongste broer toen. Dit kan echt niet meer. Ik laat mij hier niet meer doen. Ik heb mij toen heel sterk gehouden en ik ben terug gaan werken. Mijn vriend wist dat toen en mijn vriend zei: 'je moet je niet laten slagen. Ik wil dat je nu naar de politie gaat.' Ik heb dat dan gedaan. Op dat moment is dat afschuwelijk zwaar. Zou ik het doen, zou ik het niet doen? Maar je denkt dan: 'ik moet het doen. Anders blijft dat misschien.' Ik ben toen naar de politie gestapt. Ik heb mijn eigen broer aangegeven. Dat was afschuwelijk, dat was een afschuwelijke periode. Ik ben blij dat ik het heb gedaan, nu. Want wie weet hadden ze ondertussen(...)

I: Je hebt toen duidelijk paal en perk gesteld.

R: Ja ja. Onze burens waren goede vrienden van mij en ook een collega van mij. Ik heb toen stilaan al mijn gerief verhuisd naar hen. Ik ben eerst alleen gaan wonen.

Dan heb ik geprobeerd om terug naar huis te gaan. Mijn vader heeft dan dikwijls de deur voor mijn neus dichtgedaan: 'jij moet hier niet meer komen. 't Is gedaan. 't Is een schande! De mensen spreken allemaal over u.' Uiteindelijk ben ik terug binnen gemogen. Dan wisten ze ook niks van mijn autochtone vriend, want ik woonde zogezegd alleen. Ik wou ook eerst alleen wonen. Toen was dat ook echt niet, dat meisjes alleen gingen wonen. Uiteindelijk heeft mijn papa dat wel aanvaard. Maar dan op een bepaald moment gingen we samenwonen. Mijn moeder met mijn zus kwam dan nog altijd over de vloer bij ons, zonder medeweten van mijn papa. Dat wilden ze niet zien, ze bleven in een andere wereld leven. Ze zei: 'Die jongen is hier altijd. Hoe komt dat nu toch?' Terwijl dat ze best wisten dat we samenwoonden.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Een andere tactiek van de respondenten is het zich volledig op de eigen gemeenschap richten. Hierbij bereiken ze twee doelstellingen: enerzijds ervaren de respondenten minder argwaan vanuit hun eigen gemeenschap over het mogelijke verlies van hun etnisch-religieuze identiteit en anderzijds moeten ze zich ook niet meer verantwoorden tegenover de autochtone gemeenschap die toch veel van wat de respondenten doen in vraag stelt (zie 5.1.2).

Een belangrijk element in het begrijpen van het proces dat leidt tot nieuwe vormen van solidariteit en burgerschap zijn virtuele sociale netwerken. Het internet biedt een unieke kans voor fysiek gescheiden groepen en individuen om met elkaar in contact te komen. Virtuele netwerken die onzichtbaar blijven voor anderen worden gecreëerd. Welke

netwerken zijn immers replica's van bestaande en welke netwerken ontstaan slechts door het gebruik van multimedia?

Ondanks toegangs- en gebruikersproblemen zijn moderne communicatiemiddelen een belangrijk medium voor etnische minderheden.

Internet is niet alleen belangrijk omdat men met andere visies in contact komt, maar ook door de inzichten die het geeft in de gemeenschappelijke (transnationale) problematiek van de tweede generatie allochtone moslims. Het depersonaliseert en de-culpabiliseert de eigen problematiek. Ook integristen en religieuze dissidenten, die censuur trachten te ontlopen, gebruiken deze communicatiemiddelen.

I: In de periode dat je nog veel met islam bezig was, maakte je dan ook veel gebruik van internet? Welke sites bezocht je zoal?

R: Ja, er was gratis internet in de stadsbibliotheek van Antwerpen. (...) Ik zat dan voortdurend op internet, op Yahoo en Altavista voortdurend islam in te tikken. Er was een islamitische website in Amerika, en die hadden een chatforum en daar waren verschillende topics met discussieforums en daar deed ik soms aan mee. Dat was zo'n soort nieuwsgroep en dan waren er verschillende thema's, die gingen over eten, van wat mag je wel eten en wat niet. Met hoofddoek of zonder? Wat moeten we doen, wat mogen we niet doen? Jongeren die dan in Saoedi-Arabië willen gaan studeren. Jongeren die in Egypte willen gaan studeren. Dan kan je echt wel heel goed opmerken waarmee moslimjongeren bezig waren toen. Er waren soms van die jongeren die dan geneeskunde deden of zoiets en voortdurend waren aan 't discussiëren over het Darwinisme en van die dingen.

I: Maar heeft dat intellectueel ook iets bijgebracht?

R: Ja, absoluut. Dat heeft mijn horizon serieus verrijkt omdat, gewoon in die zin, dat je niet alleen bent, dat er ook andere verschillende jongeren bijvoorbeeld in Frankrijk of in Nederland of in Engeland, ook met die vraagstukken zitten, dat ze ook wel voortdurend in crisis zijn (...)

(Man, Marokkaanse herkomst)

Internet is het medium bij uitstek waar taboeonderwerpen ter sprake komen. Het gebruik van pseudoniemen en het indirecte, mogelijk anonieme contact laat schaamtegevoelens verdwijnen. Toch hebben sommige respondenten de indruk dat bepaalde websites een zekere sturing kennen.

I: Ken jij zo van die websites? Lees je die soms?

R: Ja, ik ken dat wel, zoals Yasmina. Daar ben ik een tijd op geweest omdat ik dat wel interessant vond. Niet omdat ik daar een probleem op kwijt kon, maar gewoon om te zien hoe iedereen over alledaagse dingen denkt. Nu vind ik dat wel een vrij open en tof forum en informatief ook. Maar als er zo echt mensen met problemen kwamen, zoals meisjes die verkracht waren en die niet wisten waar zij terecht moesten of meisjes die verliefd waren op iemand en dat was een Belg of een Nederlander, die werden dan direct de grond ingeboord. Of zelfs een jongen die homo was of een meisje dat lesbisch was en die dan zelf nog zei van: ik heb gebeden en ik heb gebeden voor een antwoord. Die personen die werden niet geholpen. Die werden ook de grond ingeboord.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De antwoorden van imams (via fatwa's) op de huidige samenlevingsvragen onderwerpen de respondenten aan een kritische lezing. Een fatwa voldoet als antwoord aan een logische redenering die specifieke regels induceert vanuit een algemene stelling. Een techniek die hierbij wordt gebruikt is bijvoorbeeld dezelfde vraag te stellen aan verschillende imams of schriftgeleerden. Een 'juist' en aanvaardbaar antwoord ontstaat door de aard van de bron (wie is de auteur?) en de argumentatie (wat en waarom?). Dit bepaalt de draagkracht, reikwijdte en legitimiteit van een fatwa.

I: En als je dan zondagavond naar een programma van Qardâwî (bekende imam uit het Midden-Oosten) hebt gekeken, hoe ga je dan kijken dat je niets verkeerd hebt begrepen?

R: Door verschillende uitleggen te gaan zoeken of te vragen. Dezelfde vraag die aan Qardâwî werd gesteld, ga ik aan iemand anders ook stellen en dan zien wat die erover zegt. En de bronnen die hij vermeldt, ga ik ook bekijken.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De imam (van de moskee of de cyberimam) kan vaak geen bevredigend antwoord formuleren op de vragen waarmee de jongeren geconfronteerd worden. Zo komt de religieuze autoriteit van de imam in het gedrang. Op zich hoeft dit niet problematisch te zijn. De imam blijkt niet de enige, noch de belangrijkste bron van religieuze kennis te zijn voor hoogopgeleide moslimjongeren.

R: Ik ga u zeggen: de imams die er in de tijd (van zijn jeugd) waren, waren imams die de Koran volledig vanbuiten kenden en een paar Hadith. Maar daar bleef het eigenlijk bij. Kwam daar niet af met een vraag zoals 'hoe is de wereld ontstaan?' of: 'die Big Bang is dat eigenlijk waar?'.

I: Was dat bedreigend? Zo'n vragen te stellen? Was dat ook een beetje 'harâm'?

R: Neen, neen, hij zal u een antwoord geven, maar je bent niet bevredigd, hé! Je blijft zoeken natuurlijk. (...) Je moet alleen de vragen durven stellen aan de juiste persoon eigenlijk.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Samenvattend reageren de meeste respondenten als volgt op de sociale druk: enerzijds verzet en anderzijds terugtrekking, afstand creëren en vooral niet teveel van gedachten wisselen met andersdenkenden.

5.1.2 Positionering ten opzichte van de autochtone gemeenschap

De respondenten hebben niet alleen het gevoel dat er een communicatiekloof ontstaat tussen henzelf en bepaalde leden van de eigen gemeenschap, ze hebben dat gevoel ook bij bepaalde leden of groepen van de autochtone populatie.

Enkele respondenten vertellen ook dat ze vanuit de autochtone gemeenschap meer openheid en soms zelfs positieve interesse ervaren in islam. Vooral op school worden ze vaak gevraagd om iets over islam uit te leggen. Conflicten met medeleerlingen melden respondenten soms als ronduit racisme, anders eerder als subtiele spanningen rond culturele verschillen. Zo klagen de respondenten dat ze voortdurend verantwoording moeten afleggen waarom ze bepaalde dingen niet mogen doen.

Niet elke respondent voelde zich daar goed bij. Sommigen wensen niet voortdurend met islam te worden geassocieerd. Doorgaans zien we hier in de interviews een evolutie die ook Babès (1997) beschrijft. In deze evolutie richten de respondenten zich tijdens de puberteit op hun autochtone peergroep en keren ze zich af van het islamitisch referentiekader. Later gebeurt er dan een heroriëntering op islam.

Toch verloopt de communicatie over islam en religie met de autochtone gemeenschap niet altijd probleemloos. Integendeel, verschillende respondenten wijzen op conflicten en spreken in dit verband over een communicatiekloof.

R: Ik heb vaak de indruk dat de mensen compleet naast mekaar aan het praten zijn. Van beide kanten. Dat er dikwijls zo van die dooddoeners worden gezegd: 'Ja, wij doen dat zo, want dat is zo in onze religie'. Dikwijls is dat niet waar. Als ze dan met zo van die dingen afkomen: 'onze vrouwen mogen niet gaan werken'. Dat is dus gewoon niet waar. Punt. Daar is geen discussie over mogelijk. Dat is gewoon niet waar. Aan de andere kant komen ze dan altijd zo met die veronderstellingen: 'Ja maar, in de islam mag je oorlog voeren'. Dat is ook niet waar. Er heeft mij iemand ooit op aangesproken: 'Ja maar, jullie zijn eigenlijk toch heel agressief, want in de Koran staat dat je heilige oorlog moet voeren'. Ik heb hem zo eens aangekeken en ik zei: 'Waarom zijn wij dan agressief? In de Bijbel staat toch ook dat je op kruistocht moet gaan?' Ja, zijn mond viel natuurlijk ook open. Ik heb hem er dan direct bij gezegd: 'Ik weet wel dat dat niet in de Bijbel staat, maar de heilige oorlog staat ook niet als zodanig in de Koran'. En zo wordt er altijd compleet langs mekaar gepraat. Ik denk dat het veel nuttiger zou zijn, als het onderwijs de geschiedenis van Europa een beetje uitgebreider zou behandelen. Dat ze de opkomst van het Romeinse Rijk niet ineens kortsluiten op het moment dat het uiteenvalt in Oost en West. Maar dat ze ook meer aandacht besteden aan wat er in het Byzantijnse Rijk eigenlijk allemaal gebeurd is. Dat zou al een heel groot deel van al die problemen oplossen.

(Vrouw, Surinaamse herkomst)

We zien dat de respondenten vanuit bepaalde groepen van de autochtone populatie een politiek correcte houding van openheid ten opzichte van diversiteit en andersdenkenden ervaren, maar ook argwaan en minachting over hun etnisch-religieuze identiteit door diezelfde groepen. Omwille van het politiek correcte denken is die argwaan en minachting niet altijd direct voelbaar of expliciet verwoord.

De respondenten krijgen een dubbele boodschap: één van aanvaarding van diversiteit en een ander van verwerping door het neerkijken op de andere, onbekende etnisch-religieuze identiteit. Het volgende interviewfragment geeft dit mooi weer:

R: Er is een heel deel van mijn cultuur die ik heb moeten opofferen om te integreren. En dat is echt niet simpel als je daar bij de familie altijd mee geconfronteerd wordt, dat je anders bent en dat je met bepaalde dingen niet mee bent en dat je bepaalde dingen op een andere manier beleeft dan zij. Dan is het heel hard als iemand je daarna komt zeggen dat jij achterlijk bent. Dat is heel, heel hard. Het is nog erger om

er dan achter te komen dat al die mensen waarvan dat je altijd hebt gedacht dat die zo tolerant waren en dat die er zo goed mee omgingen met de multiculturaliteit en de diversiteit, dat die je nu ineens allemaal nawijzen dat jij anders bent. Terwijl je daar zoveel voor hebt moeten laten om erbij te horen. Dat is heel, heel hard. Ik kan me er nog altijd kwaad over maken, merk ik. Dat is heel, heel hard. Dat is denk ik iets dat ik nooit zal accepteren. Ik vind het gewoon te grof voor woorden.

(Vrouw, Surinaamse herkomst)

Kort samengevat hebben de respondenten het gevoel dat ze zich moeten verantwoorden, wat zeer vermoeiend is. De spanningen die het gevolg zijn van het leven tussen beide leefwerelden in uiten zich dus zowel in hun relaties met bepaalde leden en groepen van de eigen als van de autochtone gemeenschap.

Sommigen geven het uiteindelijk op om nog te communiceren. Ook hier speelt het aspect van 'afstand scheppen'. Zich distantiëren geven de respondenten zelf aan als een tactiek om met spanningen van beide leefwerelden om te gaan. Indien ze zich terugplooiën op de eigen gemeenschap dienen ze zich niet meer de hele tijd te verantwoorden in de autochtone gemeenschap, die eveneens veel van wat de respondenten doen in vraag stelt.

De respondenten verklaren dat hun ouders slechts een beperkt 'integratieproject' kenden wegens de hardnekkige droom ooit terug te keren. Voor hun ouders ging het er om naar België te komen, hun boterham te verdienen en terug te kunnen vertrekken. Dit geldt trouwens ook voor de autochtone samenleving waarin ze terechtkwamen. Pas laat beseftte de ontvangende samenleving dat het om permanente migratie ging en is met een integratiebeleid van start gegaan. Van de zijde van de migranten was er weinig plaats voor integratie in hun reconstructie van de (imaginaire) thuisgemeenschap in België. Integratie op cultureel of informeel niveau was niet de prioriteit van de eerste generatie. Anders ligt dit voor de tweede generatie hogeschoolden, die wel een integratieproject kennen. Binnen de Turkse en Marokkaanse gemeenschappen zijn de respondenten – volgens hun eigen perceptie – ongeveer de enigen die pogingen doen om te integreren en dat als een levensproject zien. Tegelijkertijd zeggen ze ook dat dit niet van een leien dakje loopt. De meeste respondenten hebben mooie, maar ook slechte (school-) herinneringen over de getrotseerde conflicten tussen de twee werelden. Het is bovendien pijnlijk voor hen dat ze aangaande hun integratie geen erkenning krijgen van de samenleving, maar integendeel door deze samenleving steeds over dezelfde kam worden

geschoren met die groepen die zich duidelijk niet wensen te integreren. Ook de laaggeschoolde Marokkaanse en Turkse groepen – zo zeggen de respondenten – aanvaarden hen moeilijk, en zien hen zelfs vaak als ‘overlopers’.

5.2. Uitlichting van religie?

In de inleiding spraken we reeds over de verschillen die de hooggeschoolden in hun identiteitsconstructie benadrukken ten overstaan van zowel de eigen moslimgemeenschap (laaggeschoolden en de eerste generatie) als van de autochtone gemeenschap. De manier waarop de tweede generatie moslimjongeren hun religieuze identiteiten construeren, verschilt van de islam(beleving) van hun ouders. Ze benoemen bepaalde aspecten van de ouderlijke islambeleving als ‘etnisch’ en verwerpen deze. Andere aspecten benoemen ze als zijnde religieus en ze behouden of introduceren deze in hun religieuze identiteit of socio-praxis.

In hun eigen gemeenschap vinden de meeste respondenten niet echt aansluiting, en in de autochtone gemeenschap lijken ze alleen aanvaard te zijn in die mate dat ze hun herkomstidentiteit achter zich laten. Dit is voor deze respondenten een moeilijk balanceren tussen twee werelden. We zagen in voorgaande delen reeds hoe dit tot manifeste of latente conflicten leidt in hun interactie met beide groepen en hoe ze proberen die conflicten te hanteren. Ze willen duidelijk niet zijn zoals de ‘rest’, met name de eerste generatie en de laaggeschoolden, maar ze willen ook niet zomaar al de facetten van die eigen identiteit overboord gooien. De selectie die ze maken op basis van facetten die ze of als etnisch of als religieus benoemen zijn markant voor hun positie. De loskoppeling van etniciteit en religie onderscheidt hen van de ruimere eerste generatie, specifiek hun ouders, en ook van de laaggeschoolde generatiegenoten. Deze groepen maken zich volgens de respondenten schuldig aan het slaafs navolgen van islamitische voorschriften en regels die te vaak op traditioneel etnisch- of lokaal culturele gebruiken zijn gestoeld, in plaats van op weloverwogen islamitische waarden en normen. Hieruit ontstaat een herdefiniëring van het lokale islamitische normatieve kader dat ze meekregen vanuit de opvoeding (zie ook Van Bruinessen, 2002). De respondenten gaan over tot een individuele definiëring van een ‘persoonlijke islam’.

I: Zie je bij je ouders of je grootouders dat ze andere ideeën hebben dan jij?

R: Qua islam niet, maar wel qua cultuur. Dat wel. Maar ja, dat is geen islam dus.

I: Zoals?

R: Gewoon cultuur, ze hebben dat van hun ouders, terwijl dat misschien geen steek houdt en dat je zegt van: wat is dat eigenlijk? Dat klopt gewoon niet.

(Man, Marokkaanse herkomst)

R: Er zijn heel weinig mensen die reageren vanuit het godsdienstige aspect. Er zijn jarenlang, ook hier in West-Europa, tradities ontwikkeld. En mensen passen die tradities keer na keer toe, zonder erbij na te denken 'is die regel eigenlijk wel godsdienstig of niet?'. Ik bedoel, in sé beweren ze van 'ik ben moslim, ik beleeft die regels', maar soms zie je van die mensen die eigenlijk gewoon die traditieregels volgen, wetende of niet-wetende, dat dat eigenlijk indruist tegen godsdienstige regels. Ze laten die gewoon primeren omdat dat deze al jaren van toepassing zijn. Dat is wat mij stoort.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Deze loskoppeling van etnische en religieuze identiteit is een belangrijk gegeven in hun eigen identiteitsconstructie. Het laat hen namelijk toe om bepaalde facetten van hun opvoeding los te koppelen, terwijl ze andere kunnen behouden. De scheidingslijn tussen beiden is arbitrair en wordt door de respondenten individueel gemaakt. Toch is het belangrijk om te kijken welke zaken ze als 'etnisch' en welke ze als 'religieus' benoemen. Ze kiezen duidelijk voor hun religieuze identiteit, wellicht omdat dit een universele en compatibeler identiteitsmodel lijkt dan een etnische identiteit die ten slotte gebonden is aan een streek waar ze nu niet meer verblijven. Een Turkse of Marokkaanse identiteit bindt je aan de herkomstlanden en dus niet aan de plek waar je bent opgegroeid en woont: Vlaanderen. Moslim kan je echter overal zijn, er wordt dus voortdurend beroep gedaan op het universele karakter van islam.

In hun individuele definiëring van islam en hun religieuze identiteitsconstructie zien we enkele trends die gendergevoelig zijn.

Vrouwelijke respondenten exploreren hun rechten en plichten en trachten deze te herdefiniëren in het kader van bredere maatschappelijke ontwikkelingen. Dit resulteert in een soort van 'feminisering' van de islamitische doctrine en praxis welke de klassieke functies, binnen en buiten de privé- of familiesfeer, overschrijden. Een aantal vrouwelijke respondenten zijn van mening dat zwakke posities van vrouwen niet een gevolg zijn van islamitische voorschriften, bijvoorbeeld met betrekking tot de man-vrouwrelatie, maar juist een gebrek aantonen in het naleven van islamitische

voorschriften. Het naleven van de islamitische voorschriften leidt volgens hen tot een 'empowerment' van de moslimvrouw.

R: Toen ik klein was, had ik altijd de indruk dat vrouwen onderdrukt waren. Ik denk ook dat dat waar was. Dan had ik zoiets van 'mannen en vrouwen zijn gelijk'. Dat had ook iets te maken met mijn emancipatie. Nu dat ik eigenlijk een beetje erover heb gelezen, zijn er ik weet niet hoeveel islamregels die eigenlijk de vrouw beschermen. Dat ik uiteindelijk de indruk heb dat mensen de neiging hebben om alleen maar die regels te nemen die hen eigenlijk passen. Er zijn inderdaad mensen die alleen maar in hun voordeel bepaalde dingen zeggen, maar op papier is dat dus niet waar. Ik probeer en ik hoop dat ik daarin ga slagen om de geschriften te volgen zoals ze zijn en niet zoals die of die heeft gezegd of gehoord of gedaan. Maar dat is niet zo gemakkelijk want, ik ga niet zeggen cultuur, dat is zo raar, maar die gewoontes zijn echt wel verankerd.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Opvallend is wel dat er een trend is bij de vrouwelijke respondenten om voorschriften die ze als 'vrouwenonderdrukking' ervaren als etnisch of cultureel te benoemen en niet als religieus. Op die manier kunnen ze de onderdrukking van zich afschudden en zich beroepen op een islam waarin vrouwen niet worden onderdrukt, integendeel, maar zelfs een heel bijzondere plaats innemen. Dat is de interpretatie die zij aan islam geven. Deze fundamenteel andere lezing van de islamitische bronnen wijst op een belangrijke verschuiving in het normatief islamitisch kader dat ze in hun opvoeding meekregen. Toch heeft deze islamitische 'bescherming' van vrouwen een dual karakter. Wat sommige als respectvolle bescherming ervaren (vrouwen op een voetstuk zetten) is voor anderen een patriarchale beklemmende onderdrukking. Beide visies vormen een andere kijk op eenzelfde fenomeen. De paradox bestaat erin dat beiden hun discours als emancipatorisch benoemen.

R: Nu, sommige mensen verwarren 'traditie' met 'geloof'. Bijvoorbeeld, ze beperken hun dochters in hun studie en zo.

(Vrouw, Turkse herkomst)

*R: (...) het zijn vooral een paar onrechtvaardigheden waarvan je goed genoeg weet dat het niet aan de godsdienst ligt, maar aan de interpretatie die daaraan wordt gegeven. Bijvoorbeeld het feit dat je niet met een niet-moslim mag trouwen.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)*

Er wordt dus gezegd dat hun ouders een 'verkeerde' interpretatie hebben die leidt tot anomalieën in de man-vrouw verhouding. Dan is het dus belangrijk om een juiste 'interpretatie' door te drukken om zoveel mogelijk vrijheid te bekomen en het emancipatorische islamitische discours vorm te geven. Zodoende gebeurt er een vorm van 'bricolage' waarbij de elementen die aansluiten bij de eigen leefwereld een klemtoon krijgen.

*R: Maar dat is heel stom hé, maar als ik de Koran lees, is het meer om didactische redenen, meer om statements te kunnen doen. Want de mensen die smijten graag met verzen uit de Koran om hun argumenten kracht bij te voegen. En daarom. Of om eigenlijk ook op uw rechten te kunnen staan. Als de mensen zeggen van 'dat mag niet om die reden', dat je dan kunt zeggen van 'nee nee, ik heb ook de Koran gelezen'.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)*

*R: Want mijn ouders zeggen altijd: 'het staat in de Koran'; maar als je dan zegt van: 'ja, ik heb ook in de Koran gelezen en ik zie dat daar helemaal niet in' dan sta je wel sterker als je ook hun bronnen hebt gezien. Terwijl dat dat nu nog wel zwak is omdat ik ook gewoon geen Arabisch ken.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)*

De respondenten spreken zelf over topics open voor discussie en topics die dit niet zijn. Alles dat expliciet in de Koran staat is 'sacraal' en principieel onveranderbaar. Niet alleen de zaken die men kan vinden in de Koran of de Hadith zijn voor de respondenten belangrijk, maar ook de zaken die niet duidelijk in deze twee belangrijkste islamitische bronnen staan. Dit verruimt eveneens hun mogelijkheid tot individuele interpretatie.

*R: Er zijn nog altijd de zaken waaraan dat je niet mag komen binnen de Koran. Namelijk datgene dat er expliciet in staat. Bijvoorbeeld polygamie staat er expliciet in. Maar het is een heel dubieuze omgang want er zijn andere zaken die er wel expliciet instaan maar waarmee er geen rekening wordt gehouden.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)*

Een andere vorm van 'bricolage' is het negeren van bepaalde religieuze voorschriften. Gezien de beperkte islamitische hiërarchie is het de vraag wie legitiem aan interpretatie ('idjtihād) kan doen: interpreteren alleen religieus geschoolde islamitische specialisten of mag iedereen legitiem interpreteren? Door het feit dat de ouders een 'discontinuïteit' in hun praktiseren kenden omwille van migratie naar een niet-islamitische context, vragen ook de respondenten zelf ruimte om religieus te 'experimenteren'. De respondenten krijgen die ruimte van hun ouders zolang het einddoel, sterven als een 'goede moslim', niet in het gedrang komt.

*R: Maar in mijn tweede jaar universiteit aan de hand van lectuur en aan de hand van bepaalde ervaringen, begon ik dat allemaal te relativeren en ergens kon ik God rationeel niet meer aanvaarden. Dan ben ik ook gewoon gestopt met bidden, ik had dan besloten van ja, ik geloof wel in God maar niet meer in de islam.
(Man, Marokkaanse herkomst)*

Voor deze respondent slaat het woord 'islam' vooral op de religieuze vrijheidsbeperkingen en de controle ervan die hij in zijn dagelijks leven ondervindt.

'Religieuze dissidenten' onder de respondenten bij wie vooral hun 'afwijkend' gedrag opvalt, ontvangen duidelijke afwijzingen van hun directe islamitische omgeving. Oprecht gelovige moslims hebben een morele verplichting ten aanzien van de geloofsgemeenschap om afvalligen (kufār) te reïntegreren. Aansluitend hierop melden enkele respondenten expliciet dat een goede moslim zich niet negatief mag uitlaten over het geloof van een medemoslim, zelfs al houdt deze zich niet aan de religieuze plichten. Enkel bij een uitdrukkelijk negatief of vijandig uitlaten over de islam is het de plicht om de afvallige te laten zwijgen. Dit impliceert dat moslims ver kunnen gaan in het overnemen van westerse houdingen, gewoonten en zelfs waarden zonder een slechte moslim te worden genoemd. Zo wordt het door de meesten echter niet ervaren, de religieuze vrijheid is klein.

Los van het belang dat islam heeft in het leven van onze respondenten bestaat er een gemeenschappelijke, diepe aversie ten aanzien van gedragingen die a-islamitisch zijn. Het drinken van alcohol, eten van varkensvlees tolereren vele respondenten niet. Religieuze 'markers' zoals hierboven aangehaald zijn een evidentie en dagdagelijks schijnbaar onbelangrijk. Wanneer men deze 'markers' echter niet navolgt blijken ze enorm belangrijk te worden en symbolisch zwaar beladen gedragingen te impliceren.

R: (...) Weet je, dat vind ik wel tof aan mijn ouders, mijn moeder toch zeker, dat wij daar gesprekken over kunnen voeren rond bijvoorbeeld het bestaan van God. Dat ze helemaal niet dwingend zijn. Hoewel ze nooit zouden tolereren dat wij bijvoorbeeld een druppel alcohol thuis zouden drinken of varkensvlees zouden eten. (...) Dat heeft mij wel op dat vlak een soort van afstand meegegeven die ik kan hebben en hanteren. Maar het is wel zo dat ik nog niet sterk genoeg in mijn schoenen sta om bijvoorbeeld algemene zaken, bijvoorbeeld geen alcohol drinken, de ramadan niet meedoen of zo, dat ik mij daar wel aan houd. ... Het is heel gemakkelijk om geen alcohol te drinken dus. Vandaar dat ik dat ook niet doe.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De meerderheid van de respondenten, zeker de vrouwelijke respondenten, gooien de volgens hen door lokale cultuur beïnvloede religieuze tradities overboord en wat zij weerhouden, benoemen zij als hun 'religieuze identiteit'.

Een aantal vrouwelijke respondenten erkennen dat men een aantal verzen in de Koran als onderdrukkend kan interpreteren. Ze noemen dan bijvoorbeeld polygamie. Ze onderkennen de onderdrukkende connotatie, maar proberen die zaken historisch te situeren. Voor hen zijn deze verzen in historische context niet onderdrukkend, maar verdienen ze nu wel een hercontextualisatie. Ook dit is weer een individuele interpretatie van de religieuze bronnen.

R: Mijn moeder, die denkt wel heel modern, maar door mijn vader werd zij echt wel mishandeld. Maar ik zeg niet dat dat de islam is. Absoluut niet. Absoluut niet. Echt niet. Een vrouw mag niet geslagen worden. Als je dat echt leest, dan heb je gewoon door dat een vrouw helemaal niet in een lagere positie zit dan een man.

I: Maar het is wel gemakkelijker bijvoorbeeld voor een man om te scheiden dan voor een vrouw?

R: Ja, dat is wel. Het is wel gemakkelijker voor een man, maar er wordt van een man ook wel meer vereist en als een man al die eisen zou vervullen ... dan zal die vrouw nooit willen scheiden van die man, begrijp je?

I: Mohammed was ook getrouwd met meer dan 1 vrouw. Wat vind je daarvan?

R: Mohammed was wel getrouwd met meerdere vrouwen, maar het is ten eerste de situatie daar. Er zijn wel een paar voorwaarden aan verbonden. In de situatie van oorlog - en dat was tijdens de tijd van onze Profeet ook - werden er mensen vermoord en vrouwen blijven dan gewoon op straat en hebben geen man meer, want die mannen zijn dood door de oorlog.

I: Dus er was een tekort aan mannen eigenlijk?

R: Ja en opdat die vrouwen niet in de prostitutie zouden stappen, gingen die mannen, die vrouwen als hun eigen vrouw nemen, begrijp je? Gewoon om te voorkomen dat die vrouwen zichzelf zouden verkopen en om te voorkomen dat ze met christenen samen zouden zijn, hebben die mannen meerdere vrouwen gehad. Maar dat mag alleen in een noodsituatie. Anders niet. Er staat ook in de Koran dat een man meerdere vrouwen mag hebben op voorwaarde dat hij de vrouwen even goed kan behandelen en even graag ziet, dus hij moet die vrouwen wel allemaal even graag zien. Dus de één niet meer dan de andere staat erbij in een regel daarnaast, maar dat hoor je nergens. Een man zou nooit in staat zijn om vier vrouwen tegelijkertijd lief te hebben. Als je met meerdere vrouwen trouwt, dat is echt in een noodsituatie, oorlog of zo. In Irak of zo. Veel mannen sterven daar en dan is het oké dat die mannen meerdere vrouwen hebben zodat ze niet in de prostitutie gaan. Dat was met onze Profeet ook zo en niet anders. Onze Profeet had met de eerste vrouw heel veel contact. Dat een man met een vrouw niet zo veel contact mag hebben, is gewoon om te voorkomen dat er wordt gefantaseerd over een vrouw. Dus in het geval dat hij toch fantaseert over die vrouw, zou dat 'harâm' zijn. Dat zijn de redenen, maar die worden nooit bovengehaald. Je moet je vrouw gelijk kunnen behandelen en ik geloof, ik denk dat geen enkel man dat zou kunnen.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Polygamie is voor deze respondent geen argument om de Koran 'an sich' te bekritisieren. Zonder de universele toepasbaarheid van andere Koranische principes in vraag te stellen contextualiseert men datgene wat bekritisierbar is. In het geval van polygamie contextualiseert deze respondent het als een historisch goede zaak en een remedie tegen een groter kwaad. Een hedendaagse vorm van polygamie ziet ze niet toepasbaar

(uitgezonderd in oorlogssituaties), niet omdat het principe bekritiseerbaar of zelfs niet wettelijk en strafbaar is, maar omdat de man niet kan voldoen aan het voorschrift van gelijkheid. Met andere woorden: de Koran is onfeilbaar, maar de mens is feilbaar, zwak en kan niet aan het voorschrift van gelijkheid voldoen.

Het lijkt er dus op dat ze sommige etnisch-religieuze zaken als negatief beschouwen en als 'etnisch' bestempelen en verwerpen, terwijl etnisch-religieuze zaken die ze als positief benoemen, als islamitisch worden beschouwd en worden behouden.²⁶ Hun onderscheid tussen enerzijds etniciteit en anderzijds religie stelde ook Nielsen (1987:392) vast.²⁷ Wat hun etnische identiteit betreft, voelen ze zich zowel Belgisch als Marokkaans of Turks. Ze vinden het moeilijk om –indien ernaar wordt gevraagd– een hiërarchie tussen de twee op te stellen.

R: Als je tegen mij zegt: 'Ben je Belg?', dan zeg ik: 'Ja'. Als je tegen mij zegt: 'Ben je Marokkaan?', dan zeg ik: 'Ja'. Ik ben hier opgegroeid. Ik heb niks anders geweten dan die straten hier, dan Belgische vrienden, frieten. Als ik naar Marokko ga, dan ben ik een vreemdeling. Hier ben ik een vreemdeling omdat ik er anders uitzie. Mensen die mij niet kennen, beschouwen mij als vreemdeling.

(Man, Marokkaanse herkomst)

I: Hoe beschouw jij jezelf? Je hebt verschillende labels...

A: De Belgen beschouwen mij als een Marokkaan. In Marokko beschouwen ze me als een Belg. Maar ik vind dat perfect, die beide nationaliteiten, eigenlijk.

(Man, Marokkaanse herkomst)

26 Op dit discours dat het etnische als onwenselijk benoemt en het religieuze als wenselijk, zijn enkele uitzonderingen. Enkele respondenten gooien juist de islamitische identiteit overboord en behouden een onderliggende etnische of pan-Arabische identiteit.

27 Evenwel blijkt in zijn onderzoek –net zoals in een recent onderzoek naar gelijkheid van vrouwen en van mannen in islam dat het vooral moslimvrouwen zijn die een onderscheid maken tussen cultuur en religie. Tot de cultuur behoren voor de vrouwen van zijn onderzoek de onderdrukkende trends die uit de ouderlijke etno-sociale achtergrond voortkomen waaronder ook de patriarchale realiteit in moslimsamenlevingen en –gemeenschappen. Religie is voor hen dan eerder puur en zuiver, onbedorven door enige cultuur of genderdiscriminatie (Vanderwaeren & Timmerman, 2004: 60).

Bovendien benoemen ze hun etnische identiteit steeds volgens nationale criteria. Zo zullen ze zich Belg, Marokkaan of Turk noemen, maar nooit Vlaams, berber uit de Rif of inwoner van Emirdag. Er wordt dus ook gesproken over 'de Belgen' of 'de Marokkanen' voor het afbakenen van de verschillende groepen. Ze zijn zich wat hun eigen groep betreft bewust van deze veralgemeningen en maken onderscheid op basis van geslacht, economische positie, onderwijsniveau en andere mogelijke variabelen. Voor de 'Belgische' groep brengen ze minder nuances aan en zien ze deze groep veel meer als homogeen. De neiging om de 'eigen' groep als meer heterogeen te ervaren en de 'andere' groep als meer homogeen, is typisch voor groepsidentificaties in het algemeen en voor etnische groepsidentificaties in het bijzonder.

Ze benadrukken dat ze zich – omwille van het combineren van twee etnische identiteiten – soms nergens meer thuis voelen. In Marokko of Turkije zijn ze vreemd, in België zijn ze dit ook. Positieve effecten aangaande die dubbele etniciteit, namelijk het feit dat ze de aangename kanten van beide werelden kunnen combineren, melden de respondenten toch ook.

R: Ik denk dat het allemaal door mekaar vloeit in feite. Je voelt je Marokkaan, maar je eet misschien liever frieten met biefstuk. Je bent Belg in België en je gaat naar TV4 kijken. Ik bedoel, je voelt je Belg, maar je bent blij dat je Marokkaan bent. Je bent blij om een aantal elementen van een bepaalde nationaliteit of een bepaalde cultuur te kunnen overnemen, eigenlijk. Ik denk niet dat je dat bewust kunt doen.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Slechts enkele respondenten denken aan een toekomst in het herkomstland (van de ouders) op te bouwen. De meesten van hen willen zeker in België blijven, nochtans zouden ze wel een tijd in het herkomstland willen wonen of rondreizen. Ze hopen om de band met het herkomstland niet te verliezen, maar willen er ook niet elk jaar op vakantie gaan.

Belangrijk is om de "islamitische diaspora" niet enkel in een lokale context te beschouwen, maar ook als een gebeuren dat door verschillende factoren wordt beïnvloed. Een belangrijke invloed komt ongetwijfeld vanuit de herkomstlanden. Die invloed uit de herkomstlanden in het leven van onze respondenten situeert zich op individueel niveau, zoals we hierboven reeds beschreven hebben en op institutioneel niveau, bijvoorbeeld via

de moskeeën. De institutionele band met het herkomstland is vooral voor de Turkse gemeenschap sterk. De Diynet-moskeeën die door het Turks Ministerie van Religieuze Aangelegenheden worden bestuurd, bestrijken ongeveer 50% van het Turks moskeelandschap buiten Turkije. Tevens stimuleren allerlei belangenorganisaties de contacten met het herkomstland. Economisch beschouwd zijn deze contacten van cruciaal belang voor het Bruto Nationaal Product (BNP) van de herkomstlanden. Zeker wat Marokko betreft, genereren de financiële transacties tussen de 'gemigreerden' en de 'achterblijvers' in het herkomstland een groot aandeel van het Marokkaans BNP.

R: Mensen zeggen: 'Vergeet Marokko'. Dat wil dan zeggen van geen inkomen meer naar Marokko te sturen. Bijvoorbeeld, vorig jaar, ik was toen een bestuurslid van een Marokkaanse organisatie en dan voel je een druk vanuit het Marokkaans consulaat. Die waren voortdurend erop uit dat we samen activiteiten organiseerden, dat het consulaat en de Marokkaanse verenigingen terug in de schijnwerpers staan, dat ze jongeren kunnen aantrekken, dat ze Marokko terug aantrekkelijker kunnen maken, dat de jongeren meer naar ginder zouden gaan, en nog meer gaan investeren in Marokko. Een vice-consul kwam zelfs naar mij toe en zei: 'we gaan samen een VZW beginnen voor jongeren, wil je geen voorzitter worden en dan kan je als je dat wilt, van de zomer gratis naar Marokko met het vliegtuig'.

(Man, Marokkaanse herkomst)

De religieuze identiteit zien de respondenten als iets apart. Deze identiteit plaatsen de meesten van hen ontegensprekelijk boven (beide) etnische identiteiten.

I: Wat is belangrijker? De nationaliteit of de godsdienst?

A: De godsdienst. De Marokkaanse nationaliteit speelt ook wel een rol. Het is plezant om het Marokkaans zijn te behouden, maar het is vooral het moslim zijn dat het belangrijkste is, eigenlijk. En het belangrijkste zou moeten zijn in feite, boven de nationaliteit.

(Man, Marokkaanse herkomst)

I: Als je moet kiezen: ik ben Belg van Marokkaanse oorsprong of ik ben moslim?

R: Dan ben ik moslim.

(Man, Marokkaanse herkomst)

I: Tussen wat zou je kiezen: het label Belg, Vlaming, Algerijn of moslim?

R: Ik voel mij Algerijn. Helemaal Algerijn. Maar ik ben ook Belg. Ik voel me ook Belgisch. Waarom? Omdat ik helemaal geadapteerd ben aan het Belgische systeem. Ik ben gewoon geadapteerd hier in België. Dus ik voel mij Belg en Algerijn. Ik kan niet kiezen tussen de twee.

I: En moslim, is dat de belangrijkste identiteit?

R: Ja zeker. Dat is zeker belangrijker dan die twee.

(Vrouw, Algerijnse herkomst)

Een gemeenschappelijke geschiedenis bevordert eveneens een gezamenlijke identiteitsconstructie en sociale cohesie. Mythologische verhalen²⁸ transplanteren en actualiseren historische situaties naar het moderne dagelijkse leven. Het verleden krijgt naast een passieve plaats in de geschiedenis een actieve betekenis in het islamitische dagelijkse leven. Tijdens islamitische feesten, zoals het Suikerfeest (ʿīd al-fitr) en het Offerfeest (ʿīd al-kabīr), bestaat er een groot solidariteitsgevoel met alle moslims over de hele wereld. Het is opmerkelijk dat, los van de aard en de intensiteit van hun individuele islambeleving, alle respondenten deze feesten belangrijke sociale momenten van reflectie en samenhang vinden. De morfologie en de betekenis van rituelen zijn gefixeerd en refereren voornamelijk naar de tijd van de profeet Mohammed of dateren zelfs uit de pre-islamitische periode. Rituelen vormen een schakel tussen het heden en het verleden en zijn sterk in tijd en plaats gestructureerd. Het collectieve karakter geven deze rituelen een bijkomende aantrekkingskracht.

Begrippen die de verschillende etnische en religieuze identiteiten op een bijzondere wijze verbinden, zijn de 'umma en de verbondenheid in een soort van Europese islam. De universele moslimgemeenschap of de 'umma en verwijst voor Bartelink (1994: 28-29) naar een etnische, linguïstische of religieuze groep die uitverkoren is. Niettegenstaande een

²⁸ Verhalen zijn het middel bij uitstek om van generatie op generatie het socio-culturele discours door te geven. Het sterk narratieve karakter van islam speelt tevens een belangrijke rol bij 'geloofsoverdracht'. Om richting en betekenis aan het handelen te geven gebruiken moslims verhalen en mythologieën. Verhalen zijn het middel bij uitstek om van generatie op generatie het socio-culturele discours door te geven. Het sterk narratieve karakter van islam speelt tevens een belangrijke rol bij 'geloofsoverdracht'. Om richting en betekenis aan het handelen te geven gebruiken moslims verhalen en mythologieën. Het religieuze verhaal plaatst het individu zo in een transcendente werkelijkheid.

zekere vaagheid van deze universele moslimgemeenschap ('umma) vermelden de respondenten in deze context gevoelens van solidariteit en verbondenheid. De 'umma bakent de buitengrenzen van de gelovige gemeenschap(pen) af en duwt interne verschillen naar de achtergrond.

R: Alle moslims onder elkaar, die vormen dan ook eigenlijk – er is een vers in de Koran dat alle moslims een onderdeel zijn van– elk een baksteen vormen van een groot huis. We zijn allemaal samen het nodige onderdeel van een groot huis. Nu, je voelt je natuurlijk wel solidair verbonden! Als ik bijvoorbeeld hoor op het nieuws dat er bijvoorbeeld een Palestijn is neergeschoten, dan krenkt me dat heel hard, en dan vind ik dat wel heel spijtig waarom die conflicten daar niet opgelost geraken. Alhoewel, als ik om het even, als ik bijvoorbeeld een ramp in China hoor, dan vind ik het ook even erg, dat is een medelijden voor de medemens. Maar de band, omdat die andere ook een moslim is, maakt het natuurlijk ook veel sterker, maakt de emoties ook veel sterker.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Evengoed verwerpen een aantal respondenten de utopische en transcendente 'umma omdat ze zich niet identificeren met de representanten en ze getuigen zijn van de sterke interne verdeeldheid in de verschillende moslimgemeenschappen.

I: Voel je zelf ook een soort van verbondenheid met andere moslims? Zoals in het concept van 'umma, de moslimgemeenschap? Voel je dat je daar deel van uitmaakt en is dat iets concreet?

R: Euh ... Dat is iets waarvan ik graag zou hebben dat het wat concreter wordt. Ik denk dat de manier waarop het grootste deel van de moslimgemeenschap op dit moment in elkaar zit, zich gewoon niet goed leent voor dat denkbeeld, omdat er stromingen zijn die veel te rigide vasthouden aan bepaalde zaken. En zich dan ook direct het recht toe-eigenen om iedereen die daar een andere invulling aan geeft, als kettters te bestempelen. Ik zou dat graag willen, maar ik denk niet dat wij dat nu kunnen. Daarvoor is de verdeeldheid te groot.

(Vrouw, Surinaamse herkomst)

R: De 'umma die er nu bestaat, het beeld dat ik nu krijg, ook van de media en ook van de kranten, net zoals ieder ander, dat is een 'umma waar ik niet bij hoor, dat is niet mijn 'umma

I: Om welke reden?

R: Omdat dat niet mensen zijn die net zoals mij op school hebben gezeten en die net zoals mij de nacht wakker hebben gelegen omdat ik de volgende dag wilde gaan zwemmen, maar dat ik niet durf omdat ik niet mag en omdat ik dan denk, dan kom ik met natte badkleden thuis en dan ziet mijn moeder dat. Snap je? Ik heb niets met die mensen te maken. Zij hebben niet mijn problemen gehad en de 'umma die ik nu zie, die mensen die voor ons spreken, de moslimgemeenschap, dat zijn allemaal mannen met baarden, die leven in een ander land, die hebben een andere opvoeding gehad, daar herken ik mezelf niet bij.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De verbondenheid in een soort 'Europese islam' verwijst naar een zekere ontvoogdingsstrijd van de moslimgemeenschappen in Europa ten gevolge van migratie. Een ontvoogding die voornamelijk gericht is ten aanzien van de landen die behoren tot de bakermat van islam en zijn beschavingen. Deze landen zijn ook vaak de herkomstlanden van de gemigreerde moslimgemeenschappen in Europa. De vertegenwoordigers van een 'Europese islam' hebben aandacht voor de hedendaagse problemen van moslimjongeren die in een seculiere Europese context, vaak één van achterstand en achterstelling, opgroeien.

R: In een heel groot gebouw, in zo'n theater in de Botanique in Brussel. Daar heb ik mijn eerste lezing van Tariq Ramadan bijgewoond. Dat was echt een openbaring, het was Europees gericht en het was iemand die mij beter kon begrijpen want hij is zelf ook hier geboren, is opgegroeid ergens in Zwitserland, spreekt de taal veel beter. Hij sprak over de achterbuurten in Bordeaux, in Berlijn, in Bradford en hij kent onze omgeving. Hij heeft twee jaar geleden in juni een artikel geschreven in Le Monde Diplomatique over de invloed van de Arabische ambassades en de islam die opgelegd wordt van ginder. Dus Saoedi-Arabië, Marokko, enzo. Hij heeft serieus zijne kop uitgestoken op dat moment.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Het discours van Tariq Ramadan blijkt binnen de Europese context voor de verschillende moslimgemeenschappen en voor de verschillende strekkingen, tendensen en belevingen integrerend te werken. Perifere subculturen, zoals de 'té' gesecculariseerde moslims en de 'té' geïslamiseerde moslimjongeren, worden door een pan-islamitisch denken binnen een Europese context aangesproken en geïntegreerd.

R: Het feit dat Tariq Ramadan de grenzen heeft opgeheven tussen 'het gebied van de oorlog' en het 'gebied van de islam' is zijn vernieuwing. Hij zegt van: een seculiere context is ook een islamitische context. Als moslim leef je in een gesecculariseerde samenleving en dat moet je gewoon aanvaarden en daarin kun je perfect moslim zijn. Het is niet dat je de context moet deseculariseren om een goede moslim te zijn. Je kan perfect moslim zijn in een seculiere context maar dan moet je voor jezelf gewoon dat islamitisch programma in al de maatschappelijke velden voor u meedragen. Dus als je bijvoorbeeld in het economisch veld op iets stoot dat ingaat tegen uw geloof dan moet je gewoon een alternatief creëren. Dat het voor u mogelijk maakt om een goede moslim te zijn. In die zin vind ik dat Ramadan nog altijd binnen het heersend discours blijft, hij heeft nog altijd een bepaalde opvatting over wat een 'goede moslim' is, er is nog altijd een weg te volgen.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

5.3. Godsbeeld & islamitisch waardensysteem

Vanuit het godsbeeld en het waardensysteem van de respondenten kijken we in wat volgt naar de bouwstenen van hun religieuze identiteit, waarbij we in het bijzonder aandacht schenken aan de verschillende waarden voor mannen en vrouwen.

Uit voorgaande delen blijkt dat de respondenten in de praktijk een andere islambeleving lijken te hebben dan hun ouders. Ze zetten zich duidelijk af tegen de islambeleving van hun ouders, die teveel nadruk op de ortho-praxis legt. Dit schept de verwachting dat zijzelf veel minder nadruk op die ortho-praxis zullen leggen en zich niet langer aan de voorschriften zullen houden. Dit is echter slechts gedeeltelijk waar. Wanneer we specifiek naar het naleven van voorschriften en praktijken vroegen, bleek dat de respondenten zich toch nog steeds erg strikt aan de voorschriften houden of dat wensen te doen. Deze ogenschijnlijke tegenstelling duiden we in eerste instantie door naar de religieuze

beleving, zoals godsbeeld, waarden en voorschriften, van de jongeren te kijken en vervolgens door na te gaan hoe deze beleving verschilt van die van hun ouders.

Op enkele uitzonderingen na geloven de respondenten in (een) God. De meeste respondenten stelden zich op een bepaald moment vragen over het bestaan van God. Sommige respondenten besloten niet meer te geloven. Voor de andere respondenten is het concept 'God' over het algemeen genomen de kern en het uitgangspunt van hun religieuze beleving.

I: Geloof je in 'Allâh?

R: Ja, ja. Dat wel. Ik ben wel godsdienstig ja. Misschien niet zwaar praktiserend, maar toch wel gelovig.

(Man, Turkse herkomst)

Hun geloof in God doet hen beseffen dat ze niet over een bewijs voor dit bestaan van God beschikken. Voor de meeste respondenten is dit geen probleem: langs de ene kant beschikken ze over 'hun ratio' en langs de andere kant 'hun geloof' en beide laten ze in hun leven naast elkaar bestaan.

Tijdens hun studies ontvangen de studenten andere verklaringsmodellen die mogelijk conflicteren met hun religie. Als voorbeeld komt regelmatig de evolutietheorie naar voren. Deze theorie conflicteert met het scheppingsverhaal rond Adam (en Eva) volgens de Koran en de Sunna. Waar zich conflicten situeren, kiezen sommige respondenten resoluut voor het geloof. Hun geloof in God is onwankelbaar en sterker dan het bewijs aangeleverd door de 'wetenschappen'. Andere respondenten geven dan weer aan dat bij geloofsontkrachtende bewijzen uit de wetenschappen de Koran in die betreffende materie niet letterlijk te nemen is.

I: Bijvoorbeeld in de biologieles, daar leer je zoiets als de evolutietheorie van Darwin. Zijn er ook geen zaken bij die je leert die tegenstrijdig zijn met uw geloof? En hoe ga je daarmee om?

R: Ik was verplicht om naar die lessen te gaan. Dus de theorie van Darwin, ik zie dat alleen als een theorie, zoals een wiskundige theorie. Maar ik geloof daar niet in, eerlijk gezegd. Ik geloof in de Koran. En de theorie van Darwin blijft gewoon een theorie.

Want er zijn ook vele tegenbewijzen. Ik kan ze zo nu niet opnoemen, maar ik heb er al boeken over gelezen.

(Man, Turkse herkomst)

R: (de respondent studeert voor regent islam en biologie): Ik ga de evolutietheorie ook geven. Maar daar stopt de functie van de leerkracht, je mag uw leerlingen niet indoctrineren. Uw leerlingen moeten zelf maar beslissen wat ze daarmee doen. Ik ga de evolutieleer geven met al zijn stellingen en mijn leerlingen doen daarmee wat ze willen.

I: En persoonlijk?

R: Persoonlijk? Ik ben niet zwart-wit. Ik ga niet zeggen juist of fout. Er kan evolutie geweest zijn. Vanuit de Koran hebben wij ook argumenten dat de aarde, dat de ontwikkelingsgeschiedenis van de aarde in fasen is verlopen. Dat staat heel duidelijk in de Koran. Eerst korstvorming en dan een aardkorst. Ik geloof ook dat het heel goed kan dat eerst eenvoudige organismen zijn ontstaan en dan de meer complexe, dat kan. De godsdienst vormt er geen beletsel voor. Natuurlijk dan nog de kwestie van Adam en Eva, zeker. Zijn Adam en Eva nu de eerste mensen? Sommigen zeggen 'ja', sommigen zeggen 'nee'. Je moet dat figuurlijk interpreteren, Adam en Eva waren niet de eerste mensen, maar, Adam symboliseert het menselijke ras. Zo moet je dat in de relatie tussen het menselijke ras en God zien. Maar ik zeg, als de wetenschap met bewijzen komt, dan geloof ik er zeker in. Volgens mij kan religie en wetenschap niet botsen. Want wetenschap is daarvoor veel te dierbaar voor mij.

(Man, Turkse herkomst)

R: De Koran is de basis. Ik ben ook wel in andere boeken gaan zoeken over de wetenschap. Bijvoorbeeld wat voor mij heel veel van belang was, hoe een kind wordt geboren. De verschillende stappen van de bevruchting, eerst de beenderen, het vlees de spieren. Wat hoort een kind eerst? Wat voelt een kind eerst? Dat staat allemaal in de Koran geschreven. Dat wordt nu door de wetenschap bevestigd. Dat zijn dingen voor mij geweest van: kijk, eigenlijk is dat boek toch van 'k weet niet hoeveel belang. En als er verder in dat boek staat dat er een God is, of dat nu Jahwe, of dat nu 'Allah is, dan moet je dat ook geloven. We zullen het achteraf ook wel bewijzen.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Het door hen beschreven godsbeeld gebaseerd op hun visie vanuit de opvoeding is nog grotendeels intact. Voor vele respondenten bestaat nog een absoluut taboe om Gods unieke positie en God als uitgangspunt van het geloof in vraag te stellen. Hoe verder weg van de geloofsleer men komt en hoe dichter bij de ortho-praxis en het waardensysteem, hoe meer vragen er rijzen. In hun opvoeding leerden de respondenten bijvoorbeeld dat enkel via de standaard religieuze formules in het Arabisch een moslim met God in contact kan komen. Voor een aantal van onze respondenten blijft dit dé manier om God te bereiken, voor anderen vormt dit eerder een hinderpaal in hun relatie tot God. Zij verkiezen een andere, meer persoonlijke manier.

I: Is er in de islam de mogelijkheid om rechtstreeks contact te hebben met God zonder die bepaalde formules te zeggen?

R: Bij mijn weten niet, neen.

(Man, Turkse herkomst)

I: Zie jij verschillen tussen jouw islam en die van je ouders?

R: Op de eerste plaats denk ik dat zij meer smeekgebeden doen. Ken je dat? Zij hebben dat altijd geleerd van hun ouders en van hun vrienden. Het verschil is dat ik meer vragen stel. Gelijk die vier keer, of drie keer hardop of zachtjes bidden. Daar stel ik mij vragen bij: 'waarom moet dat zo? Waarom moet dat niet allemaal op dezelfde manier gedaan worden?' Terwijl zij, denk ik, het gewoon doen omdat de Imam dat heeft gezegd. Ik denk dat dit typerend is voor de jongeren van nu. Dat zij zich eigenlijk nu meer afvragen van: 'waarom moet dat zo?'

(Man, Marokkaanse herkomst)

Toch zien we dat er ook in hun godsbeeld verschuivingen en verschillen optreden ten opzichte van hun ouders. Ze leggen andere accenten. Zo wijzen een aantal indicatoren naar een veranderende gedachte aangaande predestinatie. Van een ruim en allesomvattende, bijna fatalistische acceptatie evolueren de vele hoogopgeleide moslims die we interviewden naar een meer beperkte invulling. Dit omvat tevens een stijging in de persoonlijke autonomie, de individuele verantwoordelijkheid en een zekere onafhankelijkheid ten aanzien van Gods wil.

R: In de islam, ik weet niet of dat islam of traditie is, wordt dat wel gezegd, dat God op voorhand al weet wanneer dat je gaat sterven. Dat God eigenlijk alles weet wat dat

je gaat doen. Maar ergens kan ik daar niet bij omdat dat dan lijkt alsof je geen vrije wil hebt. Dat kan ik, later als ik bij God zou zeggen van: Ah neen, ik heb dat gedaan, maar Jij wist al dat ik dat ging doen. Uw vrije wil wordt dan aangetast.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Ik vind dat altijd zo stom als ze zo zeggen van: 'Als je iets goed hebt, dan is dat altijd dankzij God. Als je iets slecht hebt gedaan, dan is dat niet dankzij God'.

(Vrouw, Pakistaanse herkomst)

In plaats van een straffende God, is er bij de geïnterviewde hoogopgeleide moslims een duidelijk verlangen naar een meer vergevende, een meer empatische God.

R: Een gevoel? Ja, zeker. Ik heb ook zelf heel veel daarachter gezocht. Ik heb ook heel veel informatie rond andere godsdiensten gelezen. Ik vond islam eigenlijk het meest ... Ik heb islam gekozen uit vrije wil. Er zijn bepaalde momenten dat ik me echt slecht voel, en dan probeer ik daar met 'Allâh over te praten. Of later bid ik dan gewoon en dan voel ik mij echt zo ...

I: Rustig.

R: Ja.

I: Je gebruikt hem ook om te denken?

R: Ja, ja zeker.

(Man, Turkse herkomst)

Behalve het benadrukken van de meer empatische en beschermende eigenschappen van God blijkt bij deze respondent en andere respondenten een verlangen om een meer intieme relatie met God op te bouwen.

Een respondent vertelt heel expliciet in een interviewfragment de invloed die het katholieke godsdienstonderricht op haar islambeleving heeft. Haar godsbeeld wijzigde drastisch door dit onderricht en God evolueerde voor haar van een louter straffende naar een barmhartige entiteit.

I: Maar is er aan uw geloof ook een positieve boodschap meegegeven?

R: Eigenlijk wel. En dat komt vooral door de godsdienstlessen in het middelbaar. Omdat vanuit de katholieke godsdienst wordt er meer in de vergiffenis gezien. Meer

een beschermende God. Je kunt je zonden opbiechten en dan krijg je vergiffenis. Daar is bij mij het idee gegroeid, dat wij allemaal dezelfde God hebben, of dat die nu 'Allâh noemt, of Jahweh of God, welke naam ook. Ik geloof nu wel meer in een God die vergeeft en waar je meer bij terecht kunt dan het idee dat bij ons in de islam leeft: een straffende God: 'als je dat doet, ga je naar de hel, dat, naar de hel, dat, naar de hel'.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Ik denk dat er bij mijn ideeën toch veel christelijke ideeën zitten. Maar dat zal vooral met mijn school te maken hebben denk ik. Omdat ik echt, ik heb godsdienst gekregen, over de bijbel.

(Man, Turkse herkomst)

I: Je hebt dus katholiek onderricht gevolgd?

R: Ja.

I: Hoe heb je die lessen ervaren?

R: Ik heb zelfs de bijbel helemaal uitgelezen.

I: Je hebt de bijbel helemaal gelezen?

R: Ja, ik heb daar interesse voor, ook voor andere godsdiensten en voor andere culturen en zo. Ik wil altijd dingen bijleren en dingen met elkaar vergelijken.

(Man, Turkse herkomst)

Door het maken van vergelijkingen tussen de monotheïstische godsdiensten, kunnen de respondenten zich positioneren tussen het eigen geloof of de eigen geloofsgemeenschap en het katholieke geloof of de ruimere 'christelijke' samenleving.

R: Neen, soms vind ik mij eerder terug bij katholieken, bij het christendom dan bij een moslim of zo. Dat is mijn opvatting over geloof of over de islam tout court. Ik zie de islam in het verlengde van de vorige (monotheïstische godsdiensten) en dat is ook zo. De islam is één van de openbaringen. Dus voor mij kan je perfect moslim zijn door de Bijbel te lezen, bij wijze van spreken, maar nooit de Koran te hebben gelezen. Bij wijze van spreken. (...) Niet alleen vanuit de Koran maar vanuit de historische ontwikkeling van de islam. Dat is gewoon in het verlengde van, het jodendom en het christendom. Die openbaringen, dat is gewoon God die de mensen verschillende keren toespreekt. De reden waarom ze dat op dat moment moslim noemen, en op dat

moment weer christendom noemen, zijn meer culturele redenen omdat het toen rond die periode geopenbaard is en zij dragen het traditionele erfgoed dat toen aanwezig was. Dat dragen zij wel nu mee. Maar voor mij is dat één en dezelfde boodschap dus ik zou mij perfect kunnen terugvinden bij een christen. Wat mij moslim maakt is het feit dat mijn ouders moslim zijn.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Als we aan de respondenten de verschillen vroegen tussen de drie monotheïstische godsdiensten, dan primeerden vooral de overeenkomsten tussen deze godsdiensten. Een belangrijke meerwaarde voor de respondenten was de islam als laatste openbaring van de Goddelijke Boodschap naar de mensen en tevens het zuivere behoud van deze onvervalste boodschap door middel van de Koran.

I: Zie je daar een soort van evolutie: je had eerst het jodendom en dan het christendom en dan de openbaring aan de Profeet Mohammed. Zie je daar ook een zekere verbetering in of zijn voor u al die godsdiensten gelijkwaardig?

R: Ja, ieder heeft zijn eigen geloof. Met respect. Maar ik denk dat het toch een voordeel is van de Koran, dat de Koran nooit is gewijzigd geweest. Dus zoals die is geopenbaard, is die ook altijd gebleven. Vandaag bestaat die nog altijd, hetzelfde. Maar die andere boeken, die zijn gewijzigd geweest. Dat is wel een belangrijk verschil denk ik. Daarom dat er ook iedere keer verandering is gekomen. Eerst katholieken, dan de joden en daarna is de Koran geopenbaard geweest en die is niet veranderd. Momenteel.
(Man, Turkse herkomst)

Vele respondenten slagen er voor zichzelf niet in om de straffende God door een empathische God te vervangen. Het beeld van een straffende God zit immers erg verweven met het waardensysteem uit hun opvoeding en het daaraan gekoppelde beeld van het laatste oordeel, de hemel en de hel. Telkens weer duikt de oordelende (en straffende) God in hun verdere religieuze beleving op. De nadruk op wat niet mag en op de straf vanwege God lijkt veel groter dan de nadruk op wat wel mag en de beloning die je daarvoor krijgt.

I: Is het leven door God gegeven, of beschik je daar zelf over?

R: Het is gegeven door God en je beschikt er zelf over. Je hebt het gekregen, maar het is niet uw eigendom, je hebt het gehuurd eigenlijk. Dus, als jij een appartement gaat

huren, dan mag je er nog niet mee doen wat je wil. Je hebt het gehoord van de eigenaar en de eigenaar is nog altijd God.

(Man, Marokkaanse herkomst)

I: En hoe stel je dat concept van de hemel voor? Is dat belangrijk voor u? Het leven na de dood. Is dat iets waar je naartoe leeft? Ga je ervan uit dat uw leven maar tijdelijk is?

R: Ja, dat is ons geloof dus eigenlijk dat we niet weten hoelang dat we hier zullen leven. Ik zal misschien eenentwintig jaar zijn en dan sterven. Misschien kan ik tachtig jaar zijn, misschien honderd jaar. Maar ons geloof gaat ervan uit dat na dit leven eigenlijk het echte leven komt. Daar naartoe moeten we eigenlijk opbouwen. Dus zo weinig mogelijk zondes begaan. Zoveel mogelijk halâl, de islam beleven. En als we hierin geslaagd zijn, in ons proefleven eigenlijk, dan verwachten we een beter leven aan de overkant. Dat is ons geloof.

I: En heb je daar al over gelezen, over het leven na de dood? De verlokkingen daarvan? Want uiteindelijk heb je enerzijds een wereld vol met beperkingen: je moet je aan allerlei regels houden. Het leven na de dood is dan eigenlijk een leven zonder beperkingen. Waar al uw wensen en uw noden voldaan worden.

R: Ja, daarom. Omdat wij verwachten dat wij ginder een veel beter leven gaan hebben, werkt dat ook motiverend om hier ons proberen in te houden. Dus zoveel mogelijk leven op basis van de islam.

(Man, Turkse herkomst)

Slechts in één citaat spreekt een respondent over haar 'liefde voor God'. Ervaren dan weinig respondenten specifiek een liefde voor God? Uit andere citaten spreekt soms indirect wel een verlangen naar deze liefde voor God.

I: Is geloven voor jou een overtuiging of een gevoel?

R: Een geloof kan niet zonder een gevoel. Van het moment dat je zegt dat je gelovig bent, dan voel je normaal gezien liefde voor God. Geloof, islam is een band tussen jezelf en God. Je kan je hart dan niet uitschakelen. Dat is onmogelijk.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Tot slot is er nog de verschuiving van een straffende God naar een troostende God. Van God verwachten de respondenten soms troost en steun.

R: Op heel zwakke momenten, dat ik het bijvoorbeeld heel moeilijk had... Mijn ouders zijn nu bijvoorbeeld momenteel serieus ziek. Toen ik aan mijn universitaire studies begon, is mijn vader ineens ziek geworden. Het feit dat je een geloof hebt, maakt het verwerken van bepaalde zaken ook altijd veel gemakkelijker. Sommige zaken zijn altijd moeilijk, maar ik vind dat je als gelovige over bepaalde zaken ook gemakkelijker heen kunt geraken.

(Vrouw, Turkse herkomst)

I: Mag ik nog even terug een vraag stellen over het moment dat je zeventien was en de Salman Rushdie-affaire losbarstte. Je zei daarover: 'dat is echt voor mij een kruispunt, waarin ik het gevoel had een keuze te moeten maken'. Ik zou mij kunnen voorstellen dat iemand anders bijvoorbeeld kiest om op dat moment religie 'tout court' de rug toe te keren. Waarom is dat een keuze die je niet hebt gemaakt?

R: Dat is iets dat later ook weer is teruggekomen. Mijn echtgenoot is van huis uit katholiek. Maar hij heeft zichzelf tot atheïst geïproclameerd. Hij vindt eigenlijk dat het concept God iets is dat wij in principe nodig hebben. Dat het iets is dat gebruikt wordt om uitleg te geven aan dingen die wij eigenlijk niet begrijpen. Ik ging daar in het begin vrij heftig tegen in. Maar ik zie zijn standpunt nu ook wel beter. Hij vindt bijvoorbeeld dat een mens niet fundamenteel goed of kwaad is. Je wordt niet goed geboren. Terwijl ik er toen nog vanuit ging dat iedereen in sé goed is. Hij vindt dat onzin. Je bent niet persé goed of persé slecht. Ja, toen heb ik ook wel een tijd gedacht: 'er zit wel wat in om het zo te bekijken'. Toch heb ik niet die stap gemaakt, omdat ik er troost uit haal. Ik heb inderdaad God niet nodig om de dagdagelijkse werkelijkheid voor mij te verklaren. Ik heb God vooral nodig om mijn gevoelens en mijn emoties te kanaliseren. Ik heb hem niet nodig om te begrijpen hoe het universum werkt. Daar hebben wij Einstein voor en Hawkins en dat soort mensen. Maar er is ook een wereld hier in mijn hoofd. Daar kan ik veel godsdienst in kwijt. Daar heb ik dat primaire voor om een baken te zijn voor alle keuzes die ik maak in mijn leven.

(Vrouw, Surinaamse herkomst)

Het Godsbeeld van de respondenten is geen statisch gegeven, maar aan veranderingen onderhevig. De respondenten pogen daarbij de aan God toegedichte eigenschappen met hun persoonlijk, individueel islamitisch normatief kader te laten corresponderen.

Het waardensysteem zoals de respondenten het van hun ouders meekregen is vaak ook een centraal aspect van hun eigen islambeleving. Zoals we reeds beschreven hebben, kregen de respondenten een aantal duidelijke normen en waarden in hun opvoeding mee. Deze zijn voor hen niet altijd eenduidig islamitisch te benoemen. Het gaat hier bijvoorbeeld over de halâl en harâm voorschriften. Vooral de verschillende pogingen tot legitimatie van sommige als 'islamitisch' aangeduide voorschriften beschouwen respondenten als problematisch.

De van hun ouders meegekregen islamitische waarden en normen betreffen vooral praktische voorschriften en gaan minder over inhoudelijke waarden als vreedzaamheid, solidariteit of tolerantie. Deze nadruk op vormelijkheid steekt vele respondenten tegen, toch blijven ze zelf ook vasthouden aan zulk een ortho-praxis. Het naleven van deze ortho-praxis onderscheidt volgens hen immers moslims van niet-moslims. Verschillende respondenten worstelen met het dilemma die regels wel of niet op te volgen.

I: De christelijke leer en de islam, zie je daar ook verschillen in? Vind je dat de één beter is dan de andere?

R: Ik zie er wel verschillen in. Ik durf mij niet uitspreken of het één beter is of slechter is. Ik zie het eerder als een soort van keuze. Je maakt andere keuzes. Het feit dat je de keuze maakt om moslim te zijn, volg je dat dan, volg je alles wat erbij komt bij dat moslim zijn. Als je beslist om christen te zijn, dan maak je de keuze om christen te zijn en dan volg je die traditie. Maar uiteindelijk denk ik dat de boodschap achter de twee hetzelfde zijn.

I: Maar zie je ook verschillen tussen de twee?

R: Ja, er zijn hele grote verschillen tussen de twee toch. Ik denk dat het christendom veel vrijer en opener is, laat meer keuzes toe. Terwijl de islam, merk ik wel, veel meer voorschrijft. Zo van: vlees moet ritueel geslacht zijn, dat moet zo en zo. Die hebben echt concrete voorschriften voor veel zaken. Terwijl in het christendom, denk ik, is dat minder.

I: Maar is dat positief? Want je hebt daarnet gezegd: ik ga niet bidden, puur formeel omdat voor mij het puur formele niet belangrijk is, maar wel het inhoudelijke. Welk inhoudelijk aspect is er dan bijvoorbeeld aan ritueel geslacht vlees?

R: Maar ik wil wel bidden. Ik wil wel bidden. Dus ooit, ik hoop in de nabije toekomst, wil ik Arabisch kunnen en effectief ook kunnen bidden. Maar ik wil het niet louter

daarvoor, louter bidden om te bidden, dat wil ik niet doen. Dus momenteel sta ik er nog niet helemaal achter. Omdat ik niet snap waar het om gaat en dat vind ik ergens wel verkeerd. Daar heb ik schrik voor, om met dingen bezig te zijn en dingen te volgen om de 'kuddediermentaliteit': meelopen en niet snappen waarover dat het gaat. Maar ik respecteer wel die tradities.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Anderen relativeren de ortho-praxis danig en zeggen sommige voorschriften bewust niet te volgen. In plaats daarvan concentreren ze zich op de inhoudelijke waarden. Ze zijn overtuigd dat God uiteindelijk oordeelt over de inhoud en niet de vorm.

R: Misschien was ik vroeger gewoon moslim omdat mijn ouders dat waren. Nu kies ik daar misschien bewuster voor, maar dan ook meer op mijn eigen manier. Islam is de leidraad in mijn leven, de achtergrond waartegen zich de dingen afspelen. Ik heb daar helemaal geen goed gevoel bij, bij het beeld dat altijd geschetst wordt van de islam met zoveel regels. Mijn ouders zelf, die stellen dat nu ook veel meer voor als: 'dat mag en dat mag niet. Terwijl dat dat voor mij helemaal niet ter zake doet. Het is meer gewoon een idee dat God of Allâh bestaat en dat die bestaat en dat het zo 'n referentiepunt is. Islam is gewoon de manier waarop die beleving naar God toe beleefd wordt, ik heb ook helemaal niet zo'n absoluut gevoel bij 'islam en moslim', ik vind dat allemaal wel vrij relatief eigenlijk. Ik ben gewoon moslim, allé, mijn ouders zijn dat en dat is de taal waarmee ik met God spreek.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De respondenten gaan ervan uit dat het uiteindelijke oordeel of iemand in de hemel of in de hel belandt bij God ligt. Om die beslissing te nemen gebruikt God volgens de meerderheid van onze respondenten een aantal in de Koran beschreven regels waaronder de halâl en harâm regels. Toch denken de andere respondenten na of God geen andere criteria gebruikt, meer regels in de aard van 'goed zijn' voor de mensen rondom. Dit hangt uiteraard samen met het veranderende godsbeeld dat die respondenten aanwenden.

Het niet-statische godsbeeld maakt vele respondenten onzeker over het uiteindelijke oordeel van God over hen en ze hopen dat hij inbreuken tegen sommige regels door de vingers ziet en oog heeft voor 'innerlijke' goedheid. Hun onzekerheid over de voorwaarden voor hun finale bestemming en hun overtuiging dat de uiteindelijke beslissing bij God ligt, maakt Hem oppermachtig.

*R: Ik denk, of je het paradijs verdient of niet, dat is allemaal weggelegd bij God. Hij alleen beslist daarover, of je nu drinkt of niet, misschien krijg je dan een trapje minder in de weegschaal, maar uiteindelijk ligt de beslissing bij God en niet bij u. Dus je weet zelf niet wat je goed doet en wat je slecht doet. Want, je vast wel dertig dagen, maar wie zegt dat die dertig dagen wel goed gevast zijn? Misschien heb je die verkeerd gevast en dan heb je die punten niet van het vasten. Terwijl jij dan zelf berekend had: 'ik heb dat en dat goed gedaan, dat zijn weer zoveel puntjes bij.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)*

Naast een straffende en oordelende God, zijn concepten als 'schuld' en 'boete' erg belangrijk in islam. Men heeft tijdens het leven een oplopende schuld en die moet worden afgelost.

I: Je zei dat je de godsdienstige verplichtingen probeert na te komen, zaken als harâm en halâl, hoe doe je dat?

*R: Ik heb zo'n idee van: 'we worden allemaal gelijk geboren. Dus als we geboren worden staan we op dezelfde afstand van God. Hoe meer dingen wij doen eigenlijk voor God zoals: bidden, goed zijn voor uw burens, praten over uw geloof, niet alleen over puur islamitische dingen, maar ook over menselijke dingen. Als uw buur nood heeft aan een goed gesprek, dan ga je dat gesprek met hem aan en dan sta je ook dichterbij God. Dan heb je weer iets goeds gedaan. Hoe meer dingen je goed doet, hoe dichterbij God staat. Als je dingen niet goed doet, bijvoorbeeld alcohol drinken – dat is bij ons verboden – dan sta ik weer een trapje lager dan diegene die geen alcohol drinkt. Zo kan je eigenlijk dichterbij God geraken. Ik probeer zoveel mogelijk zaken die harâm zijn niet te doen. Maar wij leven hier... wij zijn ook maar mensen. Wij leven hier in een westerse samenleving. In Marokko of in een islamitisch land worden er evenveel slechte dingen gedaan als in een niet-islamitisch land. Maar, wij zijn allemaal mensen, wij doen dingen verkeerd en wij doen dingen goed.
(Man, Marokkaanse herkomst)*

Ook in hun relatie met God worstelen de respondenten met de persoonlijke invulling en vormelijke naleving van riten en voorschriften. Een aantal respondenten hebben in hun jeugd de boodschap gekregen dat je God enkel kan bereiken via de ortho-praxis. Bidden kan alleen volgens de vormelijke regels, anders is het niet geldig. Die ortho-praxis gooien

sommige respondenten overboord. Ze bidden op hun eigen manier en komen zo tot een andere, meer intieme, meer liefdevolle relatie met God.

R: Ik vind het persoonlijk maar niks om het alleen vormelijk te doen en niet inhoudelijk als je er niets van snapt. Terwijl dat er heel veel zijn, veel leeftijdsgenoten van mij, die eigenlijk wel bidden en die in hetzelfde schuitje zitten als mij. Die niet snappen wat ze eigenlijk aan het zeggen zijn en het toch doen, omdat ze dan tenminste al 'in orde' zijn met de vorm.

I: Maar voor u primeert de inhoud?

R: Ja, is dat uiteindelijk niet de kern eigenlijk van alle godsdiensten? Dat het rond inhoud draait en niet rond vorm.

(Man, Turkse herkomst)

Vele respondenten vinden hun innerlijke, religieuze beleving belangrijker dan het uiterlijk vertoon, bijvoorbeeld aangaande het bidden. Niet elke respondent deelt deze mening, sommige respondenten vinden dat de regels onaangeroerd moeten blijven. Ze hebben het gevoel dat die onaangeroerde, oude regels hen tot God brengen. Nog andere respondenten wensen zonder de noodzaak van vormelijke regels als intermediair een directe relatie met God.

I: Wat betekent islam nu eigenlijk voor jezelf?

R: Voor mij is dat een innerlijke beleving. Ik vind dat boek niet belangrijk. Ik vind, als God bestaat, dan is elk mens een unicum en ik denk dat iedereen een kind van God is. Ik denk niet dat God daar een onderscheid in zou kunnen en moeten maken. Dus iedereen die goed is voor zijn eigen, voor andere mensen, die geen slechte dingen doet, dat vind ik een goed mens. En niet persé omdat je een boek volgt.

I: En ook niet persé omdat je bidt?

R: Neen, ook niet.

I: Of omdat je vast?

R: Neen, dat vind ik ook niet.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Zoals reeds vermeld bestaan er verschillende opvattingen over hemel en hel en de toegangscriteria tot deze. De respondenten verwoorden hieromtrent hun persoonlijke reflecties en beelden.

I: Hoe stel jij de hemel en de hel voor?

R: Bij ons is het niet zo dat iedere moslim naar de hemel gaat. Daar gaat heel wat aan vooraf. Als je sterft, komt er zagezegd iemand u halen. Wij hebben tien engelen. Wij hebben twee engelen op de schouders. Eén die goede daden opschrijft, en één die slechte daden opschrijft. Zij gaan dat dan rapporteren zagezegd bij God: 'Kijk, die heeft dat gedaan in zijn leven, die heeft dat gedaan, die heeft dat gedaan, die heeft dat gedaan'. Dus, het is zo'n hele weg en het is eigenlijk maar God die beslist waar dat je naartoe gaat. Dus je kunt eigenlijk nooit weten (...) Je kan heel je leven goed gedaan hebben en op het laatste iets mispeuterd hebben (...)

I: Wat is de hemel dan?

R: De hemel is voor ons paradijs.

I: En wat houdt dat dan in?

R: Dat houdt in dat je heel je leven alleen maar goede daden gedaan hebt en dat je op bedevaart bent geweest. Iedereen kan een keer iets misdoen in zijn leven. Maar als je weer op het rechte pad bent, dan ga je gewoon naar de hemel. Als je heel je leven domme dingen uitgespookt hebt, als je drinkt en als je niet bidt en als je niet meedoet aan de Ramadân, mag je zeker niet naar de hemel. Ga je niks van de vijf pilaren doen en moet je niets van de islam weten, ook al ben je moslim, dan ga je rechtstreeks naar de hel, zeggen wij.

I: De niet-gelovige, die kan niet naar de hemel gaan?

R: Neen, zeker niet.

(Vrouw, Algerijnse afkomst)

Ook het geloof in de duivel volgt bij verschillende respondenten nog steeds de dichotomie van enerzijds het goede (God) en anderzijds het slechte (de duivel).

R: Als je een nachtmerrie hebt, dan is dat de duivel, een goede droom komt van God.

(Man, Egyptische herkomst)

Behalve hun geloof in de duivel maken enkele respondenten melding van hun geloof in de geesten, vooral de djinûn die een concrete invloed op het leven van mensen uitoefenen. Zo vertellen sommige respondenten verhalen van personen die door een djinn bezeten waren en af en toe zeggen enkele van deze respondenten zelfs de bezweringsformules om de djinûn af te wenden.

Ofschoon een aantal hoogopgeleide respondenten melden dat ze een ander geloof dan hun ouders hebben en slechts enkele respondenten praten over hun geloof in geesten, toch houden ze zelf in de praktijk opvallend sterk vast aan de ortho-praxis. Dat komt misschien nog het meest tot uiting bij diegenen die een hoofddoek dragen, maar ook de anderen melden dat ze regelmatig (willen) bidden en dat ze de andere voorschriften van de praxis zoals voedingsrestricties of de hadj nauwgezet opvolgen (of willen gaan opvolgen).

Hoe verbinden we deze wens om de ortho-praxis nauwer te gaan naleven met het verlangen bij diverse respondenten naar meer inhoud en minder vormvereisten in hun eigen religieuze beleving? Het lijkt of er hier een discrepantie tussen woord en daad, tussen intentie en praktijk is. Dit hangt voor een stuk samen met het feit dat ze thuis steeds hoorden dat het opvolgen van deze voorschriften juist de kern van hun islamitische identiteit uitmaakt. Wanneer men deze zaken niet opvolgt, impliceert dit dat men geen moslim meer is. Het vervangen van de ortho-praxis als kern van hun islambeleving door meer inhoudelijke waarden zoals tolerantie en naastenliefde, brengt hen dicht bij andere religies en ideologieën die diezelfde waarden in hun vaandel dragen. Hoewel sommige respondenten de ortho-praxis willen vervangen door algemene waarden doen ze dit in de praktijk niet. Blijkbaar is de ortho-praxis toch nodig om zich niet zozeer etnisch, maar wel religieus te onderscheiden.

5.4. Relatievorming en huwelijk

De meeste respondenten zijn nog niet gehuwd. Enkelen hebben een partner. Voor hen is relatievorming en huwelijk nog een toekomstproject en in die zin is het interessant om te peilen naar hun verwachtingen. Dit vormt mogelijk een domein om hun nieuw ontwikkelde visies vorm te geven.

Inzake een relatie en het vinden van een partner melden de hoogopgeleide respondenten dat het vooral voor hen moeilijk is om een geschikte partner te vinden. De moeilijke partnerkeuze hangt voor de vrouwelijke respondenten vooral samen met het verbod om met een niet-moslim te huwen, maar ook met weinig hoogopgeleide mannelijke moslims op de huwelijksmarkt (bij voorkeur van dezelfde etnische groep). Dat wil zeggen dat de

jonge hoogopgeleide geïnterviewde vrouwen het vooruitzicht hebben om nog lang bij hun ouders te moeten inwonen, wat hen zwaar valt.

R: Maar ik zou wel heel graag thuis willen vertrekken. Gewoon om het feit van te vertrekken. Als ik ooit toch moest trouwen, dan zou ik wel eens, bij wijze van spreken, de eerste de beste durven nemen, gewoon om thuis te vertrekken. Bij wijze van spreken. Maar dat zou ik toch niet doen. Het is echt een hypothese.

I: Om van thuis weg te zijn?

R: Ja. Ik heb het goed thuis, daar niet van. Ik weet dat als mijn ouders me nu zouden horen, dan zouden die zeggen: 'wat ben jij voor een ondankbare? Jij krijgt alles en jij hebt alles, en je doet alles wat je maar wil en dan nog ben jij niet content?' Maar ja, uiteindelijk met de ouders botst het bij iedereen wel denk ik op een bepaald punt. Iedereen heeft er wel eens problemen mee gehad.

I: Maar je zei ook daarnet dat jij en ook je broer pas het huis mogen verlaten vanaf dat je getrouwd bent.

R: Ja, maar dat moet nog komen. Op dit moment kan ik niks doen, ik heb niets om mij aan te kunnen vasthouden. Ik heb geen zekerheid op dit moment, zowel financieel niet, als emotioneel zou ik zeggen. Pas wanneer ik weet dat ik die zekerheid heb en ik ben dan nog altijd zo vastbesloten om thuis te vertrekken, dan weet ik dat ik dat doe. Maar op dit moment gaat dat niet, zeker financieel niet, omdat ik pas ben beginnen te werken. Ergens heb ik ook zoiets dat als ik dat moest doen, ..., dat ik dat mijn ouders niet kan aandoen. Zij hebben zoveel jaren voor mij gezorgd, mij het beste van het beste gegeven en dan uiteindelijk zou ik hen in de steek laten.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Traditioneel arrangeren de ouders de huwelijken van hun kinderen. De ouders van vele respondenten beschouwen de opvoeding pas als afgerond op het moment dat ze een partner hebben gevonden voor hun kinderen en deze getrouwd zijn. Het initiatief tot partnerkeuze ging in het verleden uit van de ouders. De respondenten geven echter aan dat tegenwoordig de jongeren zelf een veel meer actieve rol spelen. Zowel meisjes als jongens nemen initiatieven om een partner te zoeken. Dat wil niet zeggen dat de goedkeuring van de ouders niet meer belangrijk is. Ze zien die formele goedkeuring nog steeds als een belangrijke voorwaarde om tot een huwelijk te komen. Het initiatief om een partner te kiezen nemen ze echter liever zelf. Voor meisjes ligt dit initiatief echter

moelijker dan voor jongens. Terwijl jongens zich vrijelijk op de potentiële huwelijksmarkt mogen begeven en zelfs enkele relaties mogen hebben vooraleer ze een partner kiezen, ligt dat bij meisjes anders. Wegens de eis van maagdelijkheid moeten ze voorzichtig omspringen met hun mannelijke contacten. Ontmoetingen gebeuren noodgedwongen vaak clandestien. Wanneer leden uit de eigen gemeenschap een meisje en een jongen samen signaleren, gaan ze ervan uit dat er een relatie is en dat ze mogelijk geen maagd meer is. Ze reduceert hiermee haar kansen op de huwelijksmarkt aanzienlijk, aangezien ze niet meer 'puur' en 'rein' is.

Opvallend is dat vele respondenten liefde en verliefdheid als valabele basis voor een huwelijk noemen terwijl ze dit bij een traditioneel gearrangeerd huwelijk slechts als bijzaak beschouwen. Ook hier zien we de invloed van de autochtone cultuur waarin verliefdheid en liefde als basis voor een relatie worden beschouwd. Eigenlijk hopen de respondenten op een partner die de goedkeuring van hun ouders krijgt, verliefd te worden. De meeste respondenten vinden die goedkeuring belangrijk omdat ze vrezen anders uit hun familie en gemeenschap te worden gestoten.

Eveneens is het opmerkelijk dat al onze respondenten het evident vinden ooit een hetero-huwelijk aan te gaan. Een alleenstaand leven overwegen ze niet. Een andere vaststelling is dat vele respondenten ervan uitgaan dat ze tot aan het huwelijk bij hun ouders blijven wonen. Toch geven vooral vrouwelijke respondenten aan dat ze graag een periode na het afstuderen alleen zouden wonen, maar dit is niet altijd bespreekbaar voor hun ouders en betekent eventueel zelfs een breuk met de familie. Dit hangt samen met de overtuiging dat een vrouw niet in staat is een zelfstandig leven te leiden en ze dus van de voogdij van haar vader moet worden overgedragen naar de voogdij van haar man. Een overtuiging waarmee de meeste vrouwelijke respondenten het niet eens zijn.

Verder vertellen de vrouwelijke respondenten dat ze over huwelijkspartners met hun ouders onderhandelen, behalve als het een autochtone jongen betreft. Dit is voor de meeste respondenten bij voorbaat uitgesloten. Vooral het feit dat die autochtone jongen niet gelovig is, vormt de grootste hinderpaal. Bij een bekering van de niet-moslimse partner tot islam blijft het wantrouwen groot maar is het onderhandelen met de ouders terug mogelijk. Aangezien ze ervan uitgaat dat de man gezinshoofd is en de kinderen van een islamitische man automatisch (voor de wet) moslims zijn, wil een huwelijk met een niet-islamitische man zeggen dat er niet-islamitische kinderen uit voortkomen. De

respondenten zijn ervan overtuigd dat vanuit het lokale islamitisch normatieve kader en vanuit hun ouders het ondenkbaar is dat een islamitisch meisje kinderen baart van een niet-moslim. De respondenten zelf zijn daarin iets genuanceerder. Toch geven enkele meisjes aan dat de prijs voor de keuze van een niet-moslimse partner te hoog ligt. Ze vrezen dan de verstoting door hun gemeenschap en hun familie. Vooral de mogelijkheid dat de relatie achteraf eventueel misloopt en dat ze dan helemaal alleen komen te staan, valt hen zwaar. Toch sluiten de vrouwelijke respondenten de mogelijkheid om met een autochtoon te huwen niet bij voorbaat uit. De mannelijke respondenten sluiten dit evenmin uit, maar ondervinden duidelijk veel minder problemen voor het aanknopen van een relatie met een autochtoon meisje, wellicht omdat de omgeving deze relaties als van 'voorbijgaande' aard beschouwt en ze niet serieus neemt. Aangaande familie-eer en bewegingsvrijheid kunnen de mannelijke respondenten zich meer permitteren in hun relaties met autochtone meisjes. Indien het toch tot een huwelijk leidt, roept dit wel weerstand op, maar aanvaarden ze tenslotte toch het huwelijk en de partnerkeuze van hun zoon. Dit is een groot verschil met de vrouwelijke respondenten.

R: Ik heb drie tantes en die zijn met een (autochtone) Belg getrouwd. Of die wonen daarmee samen. Maar dat wil niet zeggen dat ze dat bij ons thuis aanvaarden. Die zijn ook heel lang uit de familie uitgesloten geweest. Maar toen was ik nog klein, dus ik weet daar niet veel meer over. Er wordt daar ook niet veel meer over gesproken. Moest ik dat nu doen, dan zou het waarschijnlijk ook hetzelfde zijn. Als ik daar direct mee zou willen trouwen, en alles op de juiste manier zou willen doen, dus niet direct mee samenwonen maar direct mee trouwen en misschien dat hij zijn eigen zou willen bekeren dan zouden ze het wel aanvaarden. Maar daar zou dan ook wel een tijd over heen gaan. Dan spreek ik over een jaar of twee, vooraleer ze dat echt aanvaard hebben. Stel nu dat hij zich niet zou bekeren en ik zou er wel mee trouwen, dan zou het waarschijnlijk nog langer duren eer dat ze het zouden aanvaard hebben. Maar die gedachte zit er nog echt in. Vrouwen die met een Belg trouwen of die ermee samenwonen of die ermee kinderen hebben die niet getrouwd zijn en noem maar op, dat zijn nog altijd in de woorden van de mannelijke Marokkaanse gemeenschap: hoeren. Ja, dat zijn geen islamitische vrouwen. Dat is het ergste. Dus het is echt vooral de sociale controle die het doet. Mannen die hun positie daarin willen behouden ook.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

I: (Deze respondent is gehuwd met een bekeerde autochtoon) En jij kent hem al van toen hij moslim was?

R: Ja, hij was toen pas moslim, in de beginfase. Ik denk, driekwart jaar of een half jaar ofzo ongeveer.

I: Was het belangrijk voor je ouders dat het een moslim zou zijn?

R: Voor mijn ouders wel. Het moest eigenlijk een Marokkaan zijn. Ze hebben altijd gezegd: 'wij zijn moslims en alle moslims zijn broeders en zusters van elkaar, maar als je dan... Het is net zoals met mensen die zeggen van: 'ik heb niets tegen homo's, ze mogen mijn beste vrienden zijn, maar mijn zoon moet niet thuiskomen met een vriend'. Dat soort dingen. Als het dan gebeurt dan is het plots niet goed meer.

I: Bij je thuis was het eerst niet aanvaard?

R: Nee, het heeft lang geduurd. Ik heb lang moeten discussiëren. Kijk, bij ons is het heel simpel: als een meisje iets wil dat niet kan of ze loopt weg en haar vriend laat haar achteraf in de steek, dan wordt ze doodgezwegen en gaat ze misschien in de prostitutie. Ze bestaat niet meer in de Marokkaanse gemeenschap en de vader durft niet meer naar de moskee gaan om te bidden omdat hij zich gewoon doodschaamt. Het kan ook dat ze gewoon gelukkig wordt met die vriend en ze zien haar gewoon niet meer. Kijk, bij een jongen wordt dat nog geaccepteerd, maar bij een meisje niet, want dan grof gezegd, is zij een hoer. Zo ligt dat gewoon. En ik wilde gewoon mijn familie nog hebben, ik had geen zin om te zeggen: 'dat is wat ik wil, en daag'. Nee, mijn ouders zijn voor mij belangrijk. Want ik weet hoe ouder dat je wordt, hoe belangrijker dat dat wordt. Ik heb zitten praten totdat het mij gelukt is. Nu heeft mijn vader zelf ook zijn verontschuldigheden aangeboden aan mijn man: 'sorry dat wij in het begin zo moeilijk deden, wij waren onwetend, maar jij bent een goede, jij bent een betere moslim dan ons en jij bent een voorbeeld. Wij hebben helemaal niet het recht om jou te beoordelen of jij al dan niet moslim bent en of je al dan niet een goede moslim bent'. Dus de houding is heel erg veel veranderd. Dus mijn man is nu gewoon nummer 1 in de familie. Dat had niemand verwacht. De Marokkaanse gemeenschap is wel geschokt dat mijn traditionele vader ons gewoon heeft geaccepteerd. Dat is absoluut niet normaal.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

R: Ze zouden het heel erg vinden dat ik niet met een Marokkaan of een Maghrebijn zou trouwen. Omdat dat voor hen totaal iets anders is. Gewoon een niet-Berber zouden ze al heel erg vinden, vooral mijn vader.

I: Nochtans uw vader, heeft toch veel contact gehad met Belgische mensen?

R: Ja, ja zeker, maar ze willen dat hun kleinkinderen Berbers spreken en ze willen dat hun kleinkinderen hen verstaan en dat ze met hen kunnen praten en dat het gewoon hun kleinkinderen zijn. Dat zouden ze vooral erg vinden. Ik denk dat als ik met een Belg zou trouwen, een niet-bekeerde Belg, dat zoiets naar hen toe heel moeilijk te verkopen zou zijn. Het niet-moslimaspect is vooral belangrijk voor de omgeving, om het aanvaardbaar te maken voor de omgeving. Maar dat maakt het ook des te moeilijker denk ik voor mijn ouders. Ook naar ons toe, wat betreft onze partnerkeuze. Want dat is een beetje de afrekening, dan wordt de rekening gepresenteerd van hoe je uw kinderen hebt opgevoed. Ze hebben ons altijd vrij los gelaten, de angst is dan des te groter dat wij met een Belg thuiskomen.

I: Je zit een beetje geklemd tussen de dankbaarheid die je tegenover je ouders hebt voor zoveel vrijheid dat je hebt gekregen en dan bijvoorbeeld helemaal u gaan verwijderen van de standpunten van uw ouders. Moet je daar ook een beetje tussen schipperen?

R: Ja, er is nog altijd dat aspect van trouwen. Bijvoorbeeld tout court naar het feit dat je bijvoorbeeld niet mag huwen met een niet-moslim. Ik bedoel dat is iets waarmee je dagdagelijks wordt geconfronteerd. Op zich kan ik het volledig verzoenen met mijn godsdienst dat ik met een niet-moslim zou trouwen. Ik denk niet dat ik daardoor in de hel zal belanden om dat maar te stellen, maar ik weet dat, als het moment zich stelt, dat ik op dat vlak wel voor een dilemma ga staan gewoon omdat je loyaal tegenover je ouders wil zijn, in eerste instantie en in tweede instantie tegenover de gemeenschap.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Vooroordelen over de autochtone samenleving zoals de vrije houding van autochtone jongeren tegenover relaties en seksualiteit spelen een belangrijke rol in de opinie over een relatie met niet-islamitische, autochtone jongeren. Contacten en relaties van een moslimmeisje met een autochtone jongen interpreteert haar eigen gemeenschap automatisch als zijnde seksuele relaties. De gemeenschap neemt automatisch aan dat het meisje haar maagdelijkheid verloor bij een 'ongelovige' jongen, wat haar kansen op de (islamitische) huwelijksmarkt tot nihil reduceert. De vrouwelijke respondenten denken dat het behoud van maagdelijkheid veel gemakkelijker is voor meisjes in de herkomstlanden omdat maagdelijkheid daar volgens hen een evidentie is die niet in vraag wordt gesteld. Deze veronderstelling leeft in hun gemeenschap en bevat de visie op het losbandig

gedrag van (autochtone) jongeren. Tenslotte beweren de respondenten dat een huwelijk met een autochtoon erg weinig kans op slagen heeft. Verschillende respondenten illustreren dit met voorbeelden uit hun familie- of kennissenkring.²⁹

R: Het zou goed meegenomen zijn, moest ze ook moslim zijn. Maar ik denk uiteindelijk op wie dat je verliefd wordt, controleer je niet, je hebt er geen grip op. Ik denk dat ik er persoonlijk geen problemen mee zou hebben om te trouwen met een niet-moslim, een niet-moslim meisje of vrouw. Maar ik denk naar de toekomst toe. Ik zie rondom mij gemengde huwelijken en zo en dan zie ik wel dat de slaagkansen daarvan heel laag liggen.

R: Ik zie gemengde huwelijken die dan na één, twee, drie jaar al op de klippen lopen. Dan loopt het al verkeerd.

(Man, Marokkaanse herkomst)

De jonge respondenten prefereren eerder een huwelijk met een partner uit het herkomstland. Zulk huwelijk beschouwen ze niet als een 'gemengd' huwelijk, omdat men dan volgens de respondenten huwt met 'iemand van de eigen cultuur'. Dit benadrukt dat hun etnische identiteit nog sterk met het herkomstland is verbonden. Wat de voordelen van een huwelijk met iemand uit de eigen gemeenschap (of uit het herkomstland) betreft, wijzen de respondenten even vaak op de gedeelde religie als op de gedeelde cultuur en de gedeelde tradities. Terwijl de respondenten in hun religieus discours de wens uiten een aantal traditionele facetten van hun etnisch-culturele identiteit overboord te gooien – wat we beschreven als de loskoppeling van etniciteit en religie in hun identiteitsdiscours – om enkel een religieuze identiteit te behouden, zien we dat die etnisch-culturele identiteit toch weer prominent aanwezig is bij de partnerkeuze. De respondenten praten dan over elementen als taal, religieuze rituelen als besnijdenis of tradities zoals de feesten. Ook de opvoeding van de kinderen vinden de respondenten gemakkelijker met iemand van dezelfde culturele achtergrond. De ouders van de respondenten vragen een moslim als partner voor hun kinderen en vinden het daarenboven zeker even belangrijk dat de partner uit dezelfde streek van het herkomstland komt. Deze laatste voorwaarde is – zo wordt toch beweerd – vooral omwille van het vermijden van taalproblemen.

²⁹ Dit is enigszins verwonderlijk omdat het echtscheidingspercentage bij Marokkaanse huwelijken over de ganse lijn erg hoog ligt, dus niet alleen bij de gemengde huwelijken. In Marokko is er een hoog echtscheidingspercentage (ref. Edien Bartels).

Respondenten prefereren vaak conform hun ouders een partner met 'dezelfde cultuur en religie'.

I: Stel nu, gewoon puur imaginair. Stel, je zou voor een gemengd huwelijk gaan. Wat zijn dan de elementen waarop dat huwelijk zou kunnen spaak lopen? Bepaalde principes waar jij heel hard belang aan hecht waarvan de andere, autochtone mensen geen belang aan hechten? Zie je zo bepaalde elementen?

R: Ergens wel. Ik zou wel willen dat mijn kinderen ook moslim zijn.

I: Dat die besneden worden?

R: Uiteindelijk worden alleen jongens eigenlijk echt gedoopt in de islam. Bij ons is de besnijdenis een soort van doop voor de jongens. Maar er is ook een geboortefeest dat iedereen krijgt. Daarna worden alleen de jongens besneden. Voor meisjes is er geen alternatief daarvoor. Maar ik zou wel willen dat het allemaal gebeurt...

I: En dat is ook islamlessen volgen in school?

R: Liefst wel ja. Ja, dat ze daar toch iets van meekrijgen. Ik zou gewoon niet kunnen samen zijn met iemand die daar bijvoorbeeld niet voor openstaat. Want uiteindelijk, dat is een deel van mij, dat moslim zijn. Als je met mij wil zijn, moet je dat erbij pakken.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Meisjes hebben veel minder experimenteeruimte dan jongens, doen zelden of nooit seksuele of relationele ervaringen op en dragen vaak onrealistische verwachtingen aangaande relaties met mannen in zich. Eveneens zijn hun relaties met mannen sterk getekend door het geloof in de platonische liefde. Een toetsing van dit alles met de werkelijkheid kan enkel via het huwelijk. Het gebrek aan ervaring bij meisjes op seksueel en relationeel vlak hopen ze te compenseren door een partner die wel die ervaringen heeft.

Enkele respondenten die reeds gehuwd waren, meldden het grote contrast tussen hun verwachtingen en de realiteit van hun huwelijksleven.

R: Iedereen heeft die droom: 'ja, als ik getrouwd ben dan ga ik gelukkig zijn en kindjes hebben'. Heel mijn droom viel in duigen, drie of vier weken na mijn huwelijk. Ik dacht dat hij dat zou waarderen (mijn maagdelijkheid), ik ben hier opgegroeid. Bijna iedereen hier heeft seksuele gemeenschap, waarom zou ik dat niet hebben?

Maar omdat ik van dat principe was, wilde ik dat bewaren voor mijn man. Ik herinner me nog onze eerste huwelijksdag, hij vroeg me of ik al naar de dokter was geweest voor de pil, want we waren nog jong, we hadden nog niet echt aan kinderen gedacht. Ik vertelde hem van 'nee'. Ik durfde dat gewoon niet, met mijn vader naar zo'n dokter te gaan. Ik had nog mijn huwelijkskleed aan en hij in zijn pak, toen het begon van 'ja, je was beter geweest'. Hij moest toen een condoom gebruiken op de eerste huwelijksnacht, hij heeft daar zeker een half uur over geklaagd. Drie weken later vind ik gewoon condooms in zijn zak, alsof het de normaalste zaak was. Dus gebruikte hij het gewoon met één of andere prostituee. Na drie weken was mijn hart al gebroken.
(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De respondenten melden twee soorten huwelijksfeesten: ofwel een traditioneel (mannen en vrouwen samen met eten en muziek) ofwel een religieus islamitisch huwelijk (mannen en vrouwen apart, eventueel recitatie van de Koran, zonder muziek). De meeste vrouwelijke respondenten hebben hierover duidelijke wensen en romantische gedachten. Meestal wordt het verlovingsfeest eveneens gevierd, wat het koppel toestemming geeft om vanaf dan samen naar openbare plaatsen te gaan.

5.5. De kwestie van de 'hoofddoek'

Vooreerst moet worden aangegeven dat het vooral de vrouwelijke respondenten zijn die uitvoerig praten over het wel of niet dragen van een hoofddoek. Mannelijke respondenten gaan er veel minder op in of gaan er veel oppervlakkiger overheen. Ofwel zijn ze er voorstander van ofwel staan ze er eerder sceptisch tegenover zonder een verregaande persoonlijke of theologische reflectie.

I: Hoe sta jij bijvoorbeeld tegenover een hoofddoek dragen, een 'hot item' eigenlijk.

R: Ik vind dat het nodig is.

I: Waarom?

R: Omdat het eigenlijk volgens de Koran goed is. Dat een moslimmeisje, dat die via een hoofddoek, dat die ... Ik kan het niet juist vertellen hoe het ineens zit. Dat die zich moeten ... Allâh heeft gezegd dat je dat moet doen en zo, en ook onze profeet. Ik denk dat ik daar niet echt zo op moet ingaan. Want soms kun je ook niet alles in vraag stellen.

(Man, Turkse herkomst)

I: Dragen je zussen een hoofddoek?

R: Mijn zussen? Ja.

I: Eigen keuze?

R: Ja, zeker en vast bewust. Zij mochten doen wat ze willen en zij bidden ook 5x per dag hé.

I: Hoe sta jij daartegenover dat een vrouw een hoofddoek draagt?

R: Ik wil meer op het feit van hypocrisie ingaan, het is gewoon: 'draag je dat uit vrije wil of ben je verplicht om dat te dragen?' Uit vrije wil dragen, ok dan wel maar het is niet omdat je een hoofddoek draagt, dat je perfect bent. Wat ik wil zeggen vroeger had ik altijd zo van, trouwen met een vrouw met een hoofddoek maar het is het niet. Het is gewoon wat de mens vanbinnen is.

(Man, Turkse herkomst)

Het problematiseren van de hoofddoek beschouwen de respondenten als specifiek voor de tweede generatie. Indien de moeders van de respondenten een hoofddoek dragen, dan is dat een traditionele gewoonte en geen bewuste, religieuze keuze.

I: En hoe verantwoordde je moeder het om geen hoofddoek te dragen?

R: Maar verantwoording heeft ze nooit moeten geven. Mijn moeder behoort tot een generatie - nu is dat wel heel fel veranderd hoor - maar ook veel vriendinnen van mijn moeder, behoorden tot een generatie waarin dat ook nooit werd geproblematiseerd. Want bijvoorbeeld niemand van haar zussen in Marokko draagt een hoofddoek.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Dit is echter anders bij de tweede generatie die de hoofddoek als symbool stellen voor hun (ver)nieuw(d)e religieuze identiteitsconstructie.

Bij de autochtone populatie leven er stereotiepe opvattingen omtrent het 'gedwongen' dragen van de hoofddoek door vrouwen en de 'onderdrukking' van vrouwen die een hoofddoek dragen. Met uitzondering van één respondent benadrukken de respondenten dat dit niet het geval is. Voorgaand onderzoek (Timmerman e.a., 1999) stelde reeds vast dat het wel of niet dragen van een hoofddoek meestal een vrijwillige keuze van de vrouw betreft. We zien echter wel dat zowel mannen als vrouwen zelf stereotiepe verwachtingen koppelen aan een hoofddoekdraagster en er dus in die zin sprake kan zijn van sociale druk op vrouwen om te conformeren aan die verwachtingen.

In eerste instantie beantwoordt een hoofddoekdraagster aan de verwachtingen omtrent een bepaald niveau van volwassenheid. Vooral voor jonge meisjes is het dragen van een hoofddoek een manier om 'groot te zijn'. Dit biedt een mogelijke verklaring waarom meisjes op steeds jongere leeftijd beslissen een hoofddoek te dragen. De hoofddoek is een duidelijk zichtbaar symbool waarmee ze haar eigen vermeende volwassenheid aangeeft en een gevoel krijgt 'erbij te horen'. Aangezien er weinig islamitische rituelen zijn voor pubers die de overgang naar volwassenheid markeren (ook voor jongens gebeurt de besnijdenis op veel jongere leeftijd), krijgt de hoofddoek een symbolische, door de meisjes zelf geïnstitutionaliseerde en rituele betekenis aangaande volwassenheid. Het 'erbij horen' past ook in het 'modieuze aspect' van het dragen van een hoofddoek. Immers, niet alleen de hoofddoek, maar ook de daarbij passende kledij is erg modegevoelig en net zoals andere kledij onderworpen aan trends.

Bij het dragen van een hoofddoek en de toegang tot volwassenheid gaat men ervan uit dat het meisje serieus' is, wat wil zeggen een vrouw die niet is gezwicht voor de westerse seksuele moraal. In die zin is het een seksueel-politiek statement waardoor men zich ten opzichte van de omringende autochtone cultuur positioneert.

I: Is er een islamitische revival, die teruggrijpt naar de Koran?

R: Ik denk dan vooral onder mannen. Omdat die eigenlijk niets te verliezen hebben. Een man heeft niks te verliezen bij ons. Een vrouw veel meer. Alhoewel dat ik tegenwoordig veel meer sjaaltjes zie dan vroeger.

I: En je hebt daar een idee van...?

R: Hoe dat komt? Ik denk ergens een verzet.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De hoofddoek dragen betekent een zeker verzet tegen de autochtone cultuur. Bij het dragen van een hoofddoek hoort een bepaald gedrag, een bepaalde verantwoordelijkheid. Vrouwen met een hoofddoek verdienen daarom volgens sommige respondenten bewondering.

R: Ik wil - als ik het draag - het nooit uitdoen. Als ik het draag wil ik dat niet uitdoen omdat één of andere persoon of situatie mij zou dwingen. Dat wil ik echt niet. Het was voor mij - nog steeds - een strijd. (...) Ik vind dat heel erg. Soms schaam ik me

er voor dat ik zo zwak ben om dat niet te dragen. Maar langs de andere kant zie ik dan voorbeelden van meisjes die enorme capaciteiten hebben, die gestudeerd hebben, die twee diploma's op zak hebben en omwille van de hoofddoek geen kans krijgen. Ik weet dat ik daar niet mee zou kunnen leven. Ik denk dat als ik na zoveel moeite te doen, omwille van een hoofddoek tegengehouden word, ik daar depressief van zou worden of zo.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De hoofddoek is hier het zinnebeeld van de sterke, onafhankelijke vrouw. Sterk, omdat ze haar religieuze identiteit overeind houdt in een wereld die haar voortdurend 'verleidt' om die identiteit overboord te gooien. In die zin is de hoofddoek een manier van islamitische vrouwen om te bewijzen dat ze zelf verantwoordelijk zijn of kunnen zijn, want ze zijn in staat om zelf het hoofd te bieden aan de verleidingen van de autochtone wereld. Deze symbolische invulling als teken van ontvoogding en zelfstandigheid staat in schril contrast met de gangbare ideeën bij de autochtone gemeenschap die de hoofddoek als symbool van onderdrukking zien.

Door het dragen van een hoofddoek toont een islamitisch meisje uitdrukkelijk aan dat ze zelf voor het behoud van haar maagdelijkheid en voor het opvolgen van de religieuze voorschriften kiest en dat ze in staat is de Westerse verleidingen te weerstaan. Deze keuze en houding vragen om bewondering en respect.

R: Het is niet dat alleen het dragen van de sluier op zich die je belemmert om mannen te verleiden of dergelijke meer. Dat is niet de enige component. Maar het is gewoon het vervolledigen van uw gedrag. Het veruitwendigen van wat je inwendig beleeft. Dat is ook gewoon een middel. Dat is niet het enige middel om dat te verwezenlijken, snap je?

(Vrouw, Turkse herkomst)

Een hoofddoek associëren de respondenten niet met 'niets mogen', maar eerder met bewust kiezen om bepaalde zaken niet te doen. Dit maakt van diegene die deze keuze maakt een sterke persoonlijkheid. Het gevoel van 'kracht' en ook 'macht' beschrijven verschillende vrouwelijke respondenten door te vertellen over emoties die met het dragen van een hoofddoek gepaard gaan. Het moment waarop je voor het eerst een hoofddoek draagt, omschrijven ze als een 'metamorfose'. Voor velen is dit een moment waarop de

vrouwelijke respondenten zich 'machtig en sterk' voelen. Het brengt duidelijke positieve gevoelens met zich mee.

R: Ik ging zo twijfelen: 'ga ik wel een hoofddoek dragen, ga ik geen hoofddoek dragen?' Dan zei mijn mama: 'je doet je zin'. Toen ik het voor de eerste keer droeg, was dat zo'n 'big smile' dat de mensen keken van: hé, is er iets mis met die persoon of (...)

I: Dat was een hele metamorfose?

R: Dat was voor mij: ik heb mijn identiteit ontdekt. Het was voor mij ongelooflijk. Ik kan dat gevoel niet beschrijven.

I: Is het een gevoel van gelovig zijn, of hoe beschouw je het?

R: Absoluut. Het was een gevoel van geluk, omdat je zegt van: mijn identiteit. Want als jongere, en dat geldt niet enkel voor moslims, dat geldt voor alle jongeren, de meeste jongeren gaan op zoek naar hun identiteit. Dat manifesteert zich dan in verschillende stijlen.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Ze voegen eraan toe dat het geen impulsieve beslissing is. De meesten hebben er eerst lang over nagedacht. Het is een proces dat lang duurt en het dragen van een hoofddoek is eerder de voltooiing van een lange zoektocht, dan het begin ervan. Het is een statement over de positie waarin een moslimvrouw zich bevindt.

R: Dat is zo tezelfdertijd begonnen met mijn hoofddoek te dragen. Weet je, dat is eigenlijk een heel levensproces... Dat is niet van: vandaag draag ik een hoofddoek. Dus echt... je denkt daarover na. Je denkt zo in uw leven, wat wil je met je leven, waar wil je naartoe...? Wat wil je bereiken?

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

I: Je hebt wel bepaalde kledingsvoorschriften, maar hoort een hoofddoek daar ook bij thuis?

R: Ja, ik vind dat wel en ik ben dat ook van plan er een te dragen. Het enige dat me zo een beetje tegenhoudt, is mijn werk. Maar als ik echt beslis om dat te dragen, dan interesseert mijn werk me niet. Dan zal ik zien van: steunen ze mij daarin, dan zal ik blijven werken; steunen zij mij daar niet in, dan zoek ik iets anders. Ik vind het heel spijtig dat mijn mogelijkheden heel sterk beperkt worden door een hoofddoek te

dragen. Maar ik ben wel van plan het te doen. Je mist gewoon iets. Als je gelovig bent, dan wil je alles doen wat ze voorschrijven. Een hoofddoek hoort er ook onder. En zolang ik dat niet aan heb, voel ik mij nog niet compleet.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Vaak koppelt dit proces omtrent de hoofddoekkeuze zich aan een 'life event'. Zo zijn er respondenten die melding maken van een overlijden van een familielid of het stuklopen van een relatie als aanleiding om een hoofddoek te gaan dragen. Blijkbaar erkennen de andere leden van de moslimgemeenschap(en) de duiding die de draagsters aan het dragen van een hoofddoek geven. Zo wijzen draagsters erop dat de jongens van de eigen groep hen minder lastigvallen, omdat die de symbolische betekenis ervan correct lezen en concluderen dat ze 'reine' vrouwen zijn die niet mogen worden lastiggevallen.

R: Dus voor mij is het dragen van de sluier, iets dat respect afdwingt voor mezelf in mijn eigen gemeenschap. Bijvoorbeeld, jongens zullen mij moeilijker lastigvallen op straat in mijn eigen gemeenschap. Ze zullen mij bijvoorbeeld moeilijker lastigvallen omdat ik serieus rondloop in mijn puberteit.

(Vrouw, Turkse herkomst)

R: Ze maken die link tussen hoofddoek dragen, onderdanig zijn en getrouwd zijn.

I: En jij bent geen van allemaal?

R: Nee, nee, nee, ik ben niet getrouwd, ik ben niet onderdanig. Nee, nee! Dat is eigenlijk een keuze. Tussen mij en de mannen is er eigenlijk een veel grotere afstand dan vroeger. Niet omdat ik plotseling niet meer geïnteresseerd ben in mannen, maar dat maakt deel uit van uw gedrag. En ook het zelfrespect (...) je moet maagd blijven en al wat daaruit volgt. Ik ga niet zomaar een hoofddoek dragen, dat brengt een verantwoordelijkheid met zich mee. Ik kan niet een hoofddoek dragen en beginnen roken. Dat past daar niet bij en dat brengt ook met zich mee dat je dus niet hand in hand gaat lopen met een jongen. Ik bedoel, snap je? Dat wordt zo niet gedaan. In mijn ogen toch niet. En dan 'waarom?'; kijk, dat is nu eenmaal zo; dat is een keuze. Een hoofddoek is niet gewoon een stuk stof. Het is ook hoe je denkt ten opzichte van de mannen. Je weet dat als je een minirok draagt en eventjes met je schouders beweegt, dat je dan wel een of andere man zal geil maken. Ik ben de mannen een

beetje beu, dus plaats je een afstand tussen jezelf en hen, tussen de vrouwen en het andere geslacht.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

De kracht en de gevoelens van macht die de respondenten ervaren door het dragen van een hoofddoek beïnvloeden hun toegankelijkheid voor autochtonen en creëren een zekere afstand.

I: Zitten er studenten met een hoofddoek?

R: Op school waren er twee bij die een hoofddoek droegen. Maar volgens mij kan dat ook absoluut niet. Nu, dat ze doen met hun godsdienst wat ze willen. Maar ik vind: je zal ook niet sneller naar iemand met een hoofddoek gaan, dan één zonder hoofddoek aan.

I: Stoot dat dan wat af volgens u?

R: Ja, ik denk dat dat velen wel afstoot.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Het 'afstand scheppen' is een belangrijk effect van het dragen van een hoofddoek en is impliciet of expliciet in veel getuigenissen aanwezig. In dit onderzoek beschreven we reeds dat meisjes voortdurend het gevoel hebben zich tegenover zowel de autochtone als de eigen cultuur te moeten 'verantwoorden'. De aanhoudende conflicten die ze met leden van de beide gemeenschappen moeten uitvechten zijn uitputtend en de communicatiekloof die ze aanhoudend ervaren noopt hen ertoe hun toevlucht te moeten zoeken tot het vertellen van leugens aan beide partijen. Dit alles ervaren de respondenten als negatief en complex. De kracht van een hoofddoek schuilt er juist in, dat het een 'oplossingsstrategie' biedt voor dit soort conflicten. Een draagster van een hoofddoek hoeft immers veel minder verantwoording af te leggen aan de eigen gemeenschap. Ze maakt een 'permanent', duidelijk statement over haar positie waardoor ze eventuele conflicten vermijdt.

De prangende vraag "waar behoor ik eigenlijk toe?" is een vraag die onbeantwoord blijft en hen hun hele jeugd achtervolgt. Voor een aantal blijkt de sluier hierin een belangrijke strategie te zijn die hen helpt dit dilemma op te lossen. Hun hoofddoek wordt als het ware een eigen territorium', waarin ze een veilige ruimte creëren om zich in terug te trekken. In België voelen ze zich altijd bekeken als 'Turk' en in Turkije voelen ze zich

altijd bekeken als 'Belg'. Zo worden ze ook benoemd, wat maakt dat ze overal de 'andere' zijn. Door het aantrekken van de hoofddoek zijn ze vooral moslim. Ze maken vanuit die moslimidentiteit deel uit van een wereldreligie en overstijgen zo de als hiërarchisch ongelijk ervaren relatie met de autochtone bevolking.

Behoudens een minderheid aan respondenten die zich als niet-religieus omschrijft, neemt dus voor de meerderheid hun religieuze identiteit de meest prominente identiteitsplaats in. Deze religieuze identiteit is ontdaan van traditionele en culturele aspecten die ze koppelen aan de herkomstlanden. Hun identiteit is universeler, ze beroepen zich ook op de 'umma en op de universaliteit van islam.

R: Ik denk, de identiteit die het meeste doordrukt bij mij is het moslim zijn. Al het andere neem je er gewoon bij. Je bent Turk, omdat je ouders Turk zijn, en omdat je dat in je jeugd hebt meegekregen, maar je bent ook evengoed Belg, omdat je hier bent opgegroeid, omdat je in die maatschappij ook een opleiding volgt en vormt, dus ik voel mij evengoed Belgische als Turkse zal ik maar zeggen, omdat ik eigenlijk hier ben geboren, ik heb hier mijn vrienden (...) De nationaliteit doet er voor mij niet toe, dat is ook irrelevant, ik bedoel, ik ben van Turkse origine, maar op mijn pas staat 'Belg', snap je? Dus voor mij is het meest doorslaggevende: ik ben die persoon, met die waarden, met die normen, en al hetgeen wat daarbij komt, is het bijkomstige, het Turkse en het Belg-zijn, of hier in België leven of in Amerika gaan leven (...) De islam is niet iets dat aan een welbepaald land is verbonden.

(Vrouw, Turkse herkomst)

Het dragen van de sluier geeft soms meer bewegingsvrijheid aan de meisjes die – omwille van hun symbolisch statement – meer vertrouwen krijgen omwille van hun onberispelijk gedrag. Omwille van dit laatste aspect wijzen verschillende vrouwelijke respondenten die geen hoofddoek dragen erop, dat het vaak enkel 'uiterlijke schijn' is. Meisjes die een hoofddoek dragen zijn volgens hen vaak lang niet zo onberispelijk in hun gedrag als hun hoofddoek wel doet vermoeden, integendeel.

R: Dan zijn er ook een aantal verzen in de Koran waarin dat duidelijk staat, dat de vrouw zich moet bedekken. Dat ze - buiten dan aan haar man - haar schoonheid moet verbergen en dergelijke. Dus die verzen kwamen mij ook heel logisch over.

I: Bedekken, dat is niet zo specifiek, want iedereen is wel op één of andere manier bedekt?

R: Dat is dan ook een hele discussie. Het is een assortiment bij uw gedragsmanieren. Want ik weet heel veel meisjes, die wel een sluier dragen, maar dan op zo'n manier reageren, dat ze toch wel mannen aan de haak slaan.
(Vrouw, Turkse herkomst)

Soms ervaren de vrouwelijke respondenten zonder hoofddoek de moslimvrouwen met een hoofddoek als arrogant en oordelend. Het dragen van een hoofddoek en het daarmee gepaard gaande etiket van 'onberispelijkheid' geven de draagsters van een hoofddoek de neiging om uitspraken te doen over het 'onbetamelijke' gedrag van moslimvrouwen die geen hoofddoek dragen. Volgens de respondenten zet het hen dus in een positie waarin ze zelf kunnen oordelen over anderen.

R: Ik zie ook zo mensen die alles strikt volgen. Bijvoorbeeld die dragen dan een sluier en die doen de Ramadân en zo. Maar die doen dan ook heel slechte dingen. Daar kan ik niet tegen. Ik bedoel, welk nut heeft het dan dat je die zaken doet? Dat is uw eigen keuze, dat wel. Maar je moet er dan wel op alle vlakken achter staan en je moet dan niet doen alsof je gelovig bent en achter iedereen zijn rug zo slechte dingen zitten doen. Ja, hypocriet zijn eigenlijk.
(Vrouw, Turkse herkomst)

Ook vanuit de autochtone gemeenschap komen er opmerkingen over het dragen van een hoofddoek. Meestal zijn die getekend door onbegrip en medelijden. De twijfel of het dragen van de hoofddoek wel te verenigen is met de boodschap van verdraagzaamheid, respect voor anderen en vooral gelijkheid en non-discriminatie in het Westen is diep geworteld (Vanderwaeren & Timmerman, 2004: 71). Terwijl er in islam (en ook in andere godsdiensten) heel wat regels zijn die men discriminerend kan noemen, ligt dat niet zo eenvoudig met betrekking tot het dragen van de hoofddoek.

In de grondbetekenis heeft de hoofddoek te maken met de bescherming van de kuisheid van de vrouwen. Dit is ongetwijfeld in onze samenleving een ouderwetse doelstelling geworden, maar is ze ook discriminerend? Als men de hoofddoek als een symbool van discriminatie interpreteert, heeft dit te maken met de associatie die men maakt met andere regels van islam en met het genderspecifieke karakter van deze vereiste (vergelijkbare vereisten voor mannen zijn in de praxis afwezig) (Vanderwaeren & Timmerman, 2004: 44-45). Heel wat bestaande discriminerende regels kunnen door

hedendaagse interpretaties worden uitgeschakeld. Uiteraard kan er ook gezegd worden dat de hoofddoekregel op een specifieke interpretatie berust en dat het allerminst duidelijk is of die een religieuze verplichting is die tot op heden moet voortbestaan.

De islamitische hoofddoek heeft dan niet langer noodzakelijk en uitsluitend een religieuze betekenis, voor een deel van de jeugd wordt de hoofddoek ook een middel. Een middel dat gevoelens van onvrede en onbehagen, die voortspruiten uit een sociaal-economisch zwakke en gemarginaliseerde positie, vertaalt. De internationale context in relatie tot islam versterkt nog de symboolwaarde van de hoofddoek. Islam is uitgegroeid tot een van de hoofdspelers in het internationale politieke discours. Het hiermee geassocieerde prestige maar ook de evaluatie dat islamitische samenlevingen en gemeenschappen en ook islam als religie onrecht worden aangedaan, maken symbolen die net uitdrukking geven van solidariteit met deze “verdruchte” religieus-ideologische beweging zo veel krachtiger. Dus, de betekenis van het dragen van een hoofddoek kan niet langer – zoals reeds gezegd – louter als een religieus gegeven geïnterpreteerd worden maar moet ook geëvalueerd worden tegen de achtergrond van de lokale maar zeker ook internationale context. Hierin spelen de zwakke socio-economische situatie van moslimgemeenschappen maar vooral ook het polariserende politieke discours met betrekking tot islam een cruciale rol (Vanderwaeren & Timmerman, 2004: 72).

5.6. Vatbaarheid voor fundamentalisme bij de jongere generatie

Eén van de topics die aan bod kwamen tijdens de interviews was in welke mate jonge moslims in België en Europa met seculiere of fundamentalistische organisaties in contact kwamen. Van al de interviews die we hebben gedaan, vertelde één respondent ons van zijn (tijdelijk) lidmaatschap van een gebedsgroep met bekeringsdrang en een gesloten, quasi sektarisch karakter.

Evenwel uiten verschillende respondenten hun bezorgdheid over de schijnbaar toenemende vatbaarheid voor extremisme dat ze bij bepaalde groepen van de eigen gemeenschap menen waar te nemen. Het stijgende extremisme vinden deze studenten

een (verontrustende) ontwikkeling. Ze vermoeden dat vooral laaggeschoolden een gemakkelijke prooi voor dit soort bewegingen zijn.

I: Maar zie je een verschil in geloofsinhoud bij de mensen die je in Marokko kent en dan de eerste, tweede of derde generatie hier?

R: Ja, ik zie bijvoorbeeld, maar dat is in mijn familie. Er is zo'n tendens. Een zus van ons mama en haar dochter die zitten op één of andere manier bij een eerder fundamentalistische groepering. Ik weet de naam niet. Die hebben niet echt een naam maar ze noemen die dan ook de 'echte moslims'. Ja, mijn nicht gaat dan ook zo volledig gesluiert en die babbelt dan niet met mijn broers, hoewel dat het haar neven zijn. Die babbelt echt zo alleen met haar man en haar broers, zo met de mensen waar ze zeker niet meer mee mag trouwen. Die is zo wel heel strikt. Dus dat zie ik zo wel in mijn familie, dat er zo'n tendens is dat die strikter worden.

(Vrouw, Marokkaanse herkomst)

Andere respondenten wijzen naar het gebrek aan kennis over islam als mogelijke oorzaak voor een verhoogde vatbaarheid. Ook onderzoekers in Europa stellen vast dat een meerderheid van allochtone moslims in België weinig geschoold is in islam (Renaerts, 1999). Het is zelfs zo dat de weinig onderbouwde theologische en theoretische islamkennis een kenmerk voor jonge moslims is geworden.

R: Het probleem van de islam is niet extremisme of radicalisme, maar een gebrek aan kennis. Gebrek aan kennis is een gunstige voedingsbodem voor radicalisme. De mensen zijn niet radicaal, hoor. De mensen zijn ook geen extremisten. Maar als je niet veel weet en er komt een imam, die kan u toch heel gemakkelijk 'brainwashen'. Als je niet geschoold bent, dan ben je daar ook vatbaar voor....

(Man, Turkse herkomst)

De respondenten wijzen in dit verband ook op het gebrek aan een islamitisch kader of islamitische structuur in België om het kaf van het koren te scheiden en toezicht op de inhoudelijke boodschappen vanuit of in de moskeeën te houden (Roy, 2000).

De mate van moskeebetrokkenheid verschilt daarenboven wel voor elke moslim en zelfs voor elke moslimgemeenschap. Om leden voor islamitische organisaties te werven blijken lokale netwerkvormingen een belangrijk instrument te zijn. Het informeel islamitisch

verenigingsleven, waaronder gebedsgroepen, heeft haar eigen hiërarchie. Binnen de eigen structuur biedt ze aan haar leden promotiekansen. Naarmate men binnen de vereniging belangrijke functies opneemt, internaliseren de doeleinden van deze beweging zich meer en meer en koppelt het welbevinden van het 'ego' zich meer en meer aan het welbevinden van de vereniging.

In religieus georiënteerde organisaties verwerven spirituele leiders autoriteit onder invloed van enerzijds hun kennis van islam en haar bronnen en anderzijds door hun speciale relaties tot vooraanstaande figuren uit de islamitische traditie die ze claimen. Sommige religieuze organisaties krijgen zelfs een sektarisch karakter, ook dit vinden we terug in een getuigenis van een respondent:

R: (...) En de laatste dag (van het islamitische bezinningsweekend) was er zo een soort van evaluatie en dan gaan ze de ronde. Dan zie je zo tijdens de ronde een stuk of 30 man allemaal zo in kleermakerszit, iedereen vermoeid van drie dagen te bidden en een nachtwake. Dan zie je dat al die leiders of mensen met een verantwoordelijkheid zeggen: 'ik heb de engel Gabriël gezien'. De ander zegt 'ja, ik heb de profeet Mohammed gezien hij kwam bij mij op bezoek'. De ander zegt 'ik heb een grote spirituele leider in Marokko gezien'. Zo'n heel, ik weet niet, zo'n heel esoterisch gedoe(...) En dan de gewone volgelingen, die zeiden weinig of niets, alleen van 'het was prachtig of het was mooi'.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Vertegenwoordigers roemen zich erop te praten in de naam van heel de groep. Naar de 'buitenwereld' geven deze vertegenwoordigers een signaal van homogeniteit inzake visie, identiteiten, enz... De leden van een religieuze organisatie houden inzamelacties om het gemeenschappelijk doel van hun organisatie te ondersteunen. De eigen structuur, hiërarchie en het min of meer geheime karakter van de organisaties lijken de onderlinge band en de eigenwaarde te verhogen.

R: Die mensen hadden zo een greep op uw leven. We hadden op een bepaald moment toch al een heel grote groep. Die groep moesten we splitsen in drie die dan in verschillende huizen samenkamen. Dat was ook zo heel geheimzinnig terwijl dat er niks geheimzinnigs aan was.

Er was een afdeling in de buurt van Rijsel, van dezelfde beweging en die hadden een pand gekocht. Dan in Hoboken, mijn groep, we kwamen samen bij een kerel, en die man die was werkloos, had zes kinderen, had een uitkering van 30.000 frank, woonde in een sociale woning en zijn inkomen was echt wel armzalig. Ik was toen zowat een geldbeheerder. Die leider begint zowat te vertellen van ja, hij geeft eerst zo'n lezing over de metgezellen van de profeet hoe gul dat die waren. Ja, dat is zo'n inleiding van: 'ja, ons vrienden hebben geld nodig' en die gaat gewoon naar zijn slaapkamer, komt met zijn spaargeld terug en ik heb het zelf geteld, 75.000 frank. Gewoon afgegeven voor de moskee. Al zijn spaargeld. Iedereen: 'wauw, je zal in de hemel beloond worden'. Dat werd gewoon een competitie. Iedereen wilde meer geven, iedereen wilde de vroomste moslim zijn. Er waren sommige handelaren die zelfs 100.000 frank hebben afgestaan. Ik heb zelf, ik werkte toen in de weekends - in Opel Belgium - ik heb zelf 12.000 frank gegeven terwijl ik gewoon nog in het secundair onderwijs zat. 12.000 frank voor een stom pand. Geld werd ingezameld zonder enige transparantie. Je kwam ergens samen bij een bijeenkomst en de volgelingen zaten dan te wachten op de leiders en de leiders die zaten in een klein kamertje te fluisteren, een uur lang en dan kwamen ze buiten met een beslissing. Totaal geen democratie, er werd nooit gestemd. Zo alles opleggen en wij maar volgen, opleggen, volgen, opleggen, volgen.

(Man, Marokkaanse herkomst)

Volgens de respondent handhaven de leiders de cohesie binnen zulke gebedsgroepen door erop te letten dat alle leden zoveel mogelijk éénzelfde ideeëngoed bezitten. Duurzame gebedsgroepen hebben vaak een charismatische leiderfiguur die een bepaald dominant discours implementeert en handhaaft. Bronnencontrole is hierbij heel belangrijk en verwezenlijkt men door ook vormen van 'huiswerk' mee te geven. Leesopdrachten die tijdens de volgende sessie worden besproken en geëvalueerd. Persoonlijke kennisverwerving en toetsing via alternatieve bronnen stimuleren de 'leiders' niet of tolereren ze zelfs niet.

R: Voor dinsdag moesten we telkens bepaalde passages uit de overlevering van de profeet en bepaalde passages uit de Koran leren. We mochten ze zelf kiezen in het begin en die leerden we dan vanbuiten. Dan kwamen we samen en spraken we erover (...) Op een bepaald moment was er een samenkomst in de Hoge Rielen. Ze hadden zo een chalet gehuurd, zo in de buurt van de Kempen. Dan zijn we daar

bijengekomen en ik had een boek van Milan Kundera mee, 'De ondraaglijke lichtheid van het bestaan'. Op de kaft stond een schilderij van zo een blote vrouw. De anderen waren buiten en ik begon daar in te lezen. Ik was plots mijn studieboeken vergeten en helemaal verdiept in dat boekje. Plots kwam zowat mijn spirituele leider binnen en hij legt zo zijn hand op mijn schouder en hij keek me aan en vroeg van 'wat ben je aan het lezen'? Ik schrok en ik klap dat boek dicht en leg het opzij en ik zei: 'ik ben aan het studeren'. Hij pakte zo dat boek en draaide die boek om en zag plots zo'n blote vrouw. Die man sloeg door hé. Hij begon zo direct die naam op te schrijven van Milan Kundera en ontdekte dan dat die man een communist was of zoiets. Hij sloeg echt gewoonweg door en hij zei van 'ik wil niet dat je die boeken leest en ik zal u boeken geven die je moet lezen'. Je kunt echt niet voorstellen hoe die persoon op dat moment veranderde, dat was gewoon een gedaanteverwisseling. Hij was altijd zo heel vredig en heel rustig. Hij werd kwaad en gooide het boek meteen op tafel en sloeg de deur dicht. Ik had enorme schuldgevoelens. Ik heb gewoon dat boek gescheurd. Ik begon gewoon dat boek te scheuren en ik voelde mij enorm schuldig, alsof ik overspel had gepleegd, zo kwam dat bij mij over. Ik voelde mij gewoon zo besmet. Ik ben gewoon direct naar de douche geweest, me volledig gewassen en ben beginnen te bidden. Dat was eigenlijk ook wel een mijlpaal, in die zin dat, ik heb een hele tijd, een lange tijd daarover nagedacht.

(Man, Marokkaanse herkomst)

In voorgaande analyses van dit rapport zagen we reeds dat de hoogopgeleide respondenten zichzelf een groter bewustzijn omtrent hun religie toeschrijven. Ze stellen zichzelf hierbij de vraag of dit hen minder vatbaar zou maken voor een religieus fundamentalistische organisatie. Hun bewuster omgaan met religie in tegenstelling tot hun ouders en laaggeschoolde moslims ontwikkelde zich volgens de respondenten door een groter aantal contacten met de niet-islamitische omgeving waarin ze opgroeien. Deze contacten dwingen hen immers om vragen te stellen, wat hun ouders volgens hen veel minder deden. Maar ze maken niet alleen een duidelijk onderscheid tussen henzelf en hun ouders, ze onderscheiden zich ook van de 'andere' moslims (de eerste generatie en de laaggeschoolden), die in concentratiewijken en -scholen wonen en werken en daardoor een diepgaande interactie met de ruimere samenleving weten te vermijden. Omwille van het feit dat de respondenten hoogopgeleid zijn en de 'witte raven' in hun onderwijsomgeving vormen, zijn zij veel meer genoopt om in interactie met de autochtone gemeenschap te treden. Zij ondervinden veel meer confrontaties en

ongerijmdheden tussen beide werelden. In de interviews verwijzen de respondenten naar de hypocrisie van diegenen die de regels enkel volgen zonder ze te begrijpen.

6. De belangrijkste onderzoeksresultaten samengevat

Voorliggend onderzoek beoogt de islambeleving van voornamelijk tweede generatie hoogopgeleide allochtone moslims in Vlaanderen te beschrijven, met een bijzondere aandacht voor het genderspect.

Van bij het begin kozen we voor de doelgroep hoogopgeleiden omdat we ervan uitgaan dat zij een subcultuur binnen de eigen gemeenschap vormen die erin slaagt een volwaardige positie in de Vlaamse samenleving in te nemen. De slaagkansen van allochtonen in het algemeen ligt in het onderwijs zeer laag, wat hun kansen in de samenleving, zoals toegang tot de arbeidsmarkt, hypothekeert. We wilden dus diegenen ondervragen die wel een succesvolle schoolcarrière hadden.

In het kader van dit onderzoek deden we 60 diepte-interviews met hoogopgeleide moslims, waarin we hen naar de rol van islam in hun dagelijks leven, hun opvoeding en hun (zoektocht naar) religieuze identiteit vroegen. Uit de analyses van deze interviews blijkt dat onze respondenten zich zowel ten aanzien de eerste generatie en laaggeschoolde allochtonen als van de autochtone gemeenschap verschillend positioneren en definiëren. Bij deze identiteitsconstructies benadrukken ze uitdrukkelijker wat ze 'niet' zijn dan wat ze 'wel' zijn. Dit is een algemeen gangbaar fenomeen: men definieert zichzelf ten opzichte van verschillen met anderen. Slechts het 'anders-zijn' kan het 'ik-zijn' tot leven roepen. Hun religieuze identiteitsconstructie is een complex gegeven waarin ze proberen de realiteit van verschillende leefwerelden met elkaar te rijmen.

Islam speelt voor de hoogopgeleide moslims uit ons onderzoek een belangrijke rol in hun identiteitsconstructies. Hun religie functioneert als het ware als kapstok om andere elementen op te hangen. Het is een bril van waaruit ze de omringende wereld waarnemen. De islambeleving is ook geen stabiel gegeven in hun leven. Er is namelijk een duidelijk verschil tussen die islam die ze vanuit hun opvoeding meekregen en hun beleving nu. Dit onderzoek tracht deze verandering in islambeleving gekoppeld aan identiteitsconstructie in kaart te brengen. Dit veranderingsproces is daarenboven voor verschillende respondenten nog volop bezig en is mogelijk onderhevig aan een levenslange evolutie en verandering.

Islam zelf is voor onze respondenten een flexibel en herinterpreteerbaar gegeven.

De aanduiding van het Westen als 'Dar 'al-harb' (het land van ongelovigen) vormt een belangrijk aspect van de ingesteldheid waarmee de eerste migranten naar hier kwamen³⁰. Zij zijn niet – zoals de eerste Amerikaanse settlers – naar een 'onontgonnen land' vertrokken om er hun religieuze idealen en ondernemingszin vorm te geven en met de bedoeling een utopische samenleving te stichten. De eerste generatie kwam vanuit een economische noodzaak en was vastbesloten om naar hun land, waar ze hun etnisch-religieuze identiteit volwaardig kunnen beleven, terug te keren. Zelfs na veertig jaar migratie blijft de terugkeergedachte en de etnisch-religieuze identiteit een belangrijke factor. Gezinnen zijn erdoor uiteengerukt en de jarenlange besluiteloosheid heeft de toekomst van vele migrantenkinderen in Vlaanderen sterk gehypothekeerd. Volgens de respondenten schonk de eerste generatie bij hun migratie veel aandacht aan het behoud van de eigen cultuur, tradities en, onlosmakelijk daarmee verbonden, de eigen religie. De energie ging naar het uitbouwen, het dupliceren en in stand houden van die eigen identiteiten. Investerings in de uitbouw van eigen netwerken van moskeeën, islamitische slagerijen en allochtone verenigingen vonden plaats, terwijl de eerste generatie, volgens de respondenten, weinig tijd stak in het bouwen van bruggen naar de autochtone samenleving. Het lijkt er op dat bepaalde segmenten van de eerste generatie – los van het gebrek aan stimulansen hiertoe vanuit de overheid – niet echt een integratieproject bezaten. De droom over de terugkeer stimuleerde hun leven. Ten dele verklaart dit ook de terughoudendheid bij verschillende allochtonen over het aannemen van de Belgische nationaliteit. Hierdoor vrezen ze juist het meest centrale zingevende aspect van hun identiteit te verliezen. Het behoud van de eigen identiteit is hun grootste bekommernis in de opvoeding van hun kinderen.

Dit onderzoek toonde aan dat ook langs allochtone zijde veel wantrouwen, vooroordelen en angsten leven ten aanzien van de autochtone groepen in onze samenleving. Deze angsten gaan diep omdat betrokkenen vrezen de kern van hun identiteit te verliezen.

De respondenten denken daar anders over. De eigen zingeving aan religieuze voorschriften en symbolen individualiseren de respondenten sterk. Ze putten bij deze

30 De Maleisische specialist Doi neemt een pragmatische stellingname in ten aanzien van de uitdrukking 'Dâr 'al-Harb'. Voor hem zou het onjuist zijn om landen waar moslims voor de waarden van hun godsdienst kunnen uitkomen en zij de fundamentele plichten van hun godsdienst (de Vijf Zuilen) kunnen uitvoeren 'Dâr 'al Harb' te noemen (Doi, 1987).

zinggeving uit de idee van een 'universele islam' die in de diaspora over landgrenzen heen vorm krijgt. Deze transnationale religieuze zinggeving maakt de etnische identiteiten die in hun opvoeding sterk verweven waren met hun religieuze identiteit van ondergeschikt belang. De respondenten trachten in plaats daarvan naar een 'natieloze', moderne of 'hoge' – islam te groeien.

Voor de tweede generatie ligt de toekomst hier. De deur naar het herkomstland lijkt slechts op een kier te staan: ze kennen het land - en vooral de herkomststreek - slechts van familiebezoeken en het lijkt geen valabel alternatief meer voor de respondenten om ginds een toekomst uit te bouwen.

Toch worstelt ook de huidige tweede generatie Vlaamse hoogopgeleide moslims met het seculiere en religieuze gegeven. Moslim-zijn in Europa dwingt hen islam los te koppelen van zijn status als gemeenschappelijk, cultureel en sociaal gegeven. Religie behoort tot de sfeer van individuele keuze en is niet langer het dominante maatschappelijk gegeven dat sterk verweven is met de hen omringende cultuur (Cesari, 2000: 23).

Nikola Tietze (2002: 71, 74) vertrekt in haar onderzoek vanuit de stelling dat de betekenis van islam voor de tweede en derde generatie niet langer een gebrek aan integratie of aan culturele onaangepastheid vertoont. Integendeel het is eerder een instrument in de constructie van het 'zelf' en van de maatschappelijke betekenisgeving in het algemeen. Van hun ouders kregen de meeste respondenten de complexe boodschap dat integratie niet echt wenselijk is omdat dit volgens de ouders inherent een verlies aan etnisch-religieuze identiteit betekent. De meeste respondenten echter zien zich verplicht om hun sociaal economische toekomst veilig te stellen door in de Vlaamse samenleving op (in)formele niveaus te participeren.

Onderwijs speelt hierin een cruciale rol. In hun secundaire socialisatie is het onderwijs voor allochtonen vaak de eerste en soms enige plek waar ze intensief met de autochtone samenleving in contact komen. Zeer specifiek aan de door ons bevraagde groep is de overstap naar een niet-concentratieschool die ze op een gegeven moment maakten. Deze overstap omschreven velen als zeer moeilijk, maar ook zeer zinvol. Het bood hen een perspectief om naar hun eigen etnisch-culturele identiteit te kijken vanop afstand.

Naar aanleiding van hun meer frequente contacten met de autochtone samenleving balanceren de respondenten op de slappe koord tussen de dominante culturen van hun eigen gemeenschap en de autochtone, 'andere' cultuur. Vanuit beide leefwerelden krijgen ze een dubbele en vaak tegenstrijdige boodschap. Van thuis uit vreest men voor verlies

van de etnisch-religieuze identiteit, terwijl de respondenten op school wel een verbaal 'recht op eigenheid' bezitten, maar waar, al dan niet verbaal, smalend wordt gedaan over hun etnisch-religieuze identiteit. Een moeilijk hanteerbare dubbele boodschap dus. De ouderlijke vrees voor het verlies van de etnisch-religieuze identiteit lijkt gegrond: op school ervaren de respondenten inderdaad druk om de etnisch-religieuze identiteit te ontkennen of op te geven. Dit stelt hen voor verscheurende keuzes. De respondenten voelen de druk van beide kanten op zich en beseffen tegelijkertijd dat elke druk tegelijkertijd ook een sanctie omvat wanneer ze naar één kant dreigen over te hellen. Een gevoel van verscheurdheid treedt bij hen op. Ze staan voor een dilemma waarbij elke 'winst' ook 'verlies' betekent. Bepaalde segmenten van de islamitische gemeenschappen zijn ervan overtuigd dat de hoogopgeleide respondenten via een succesvolle participatie in hogere studies en via de mogelijkheid om actief aan de Vlaamse samenleving deel te nemen, sowieso 'afwijkende' – en dus afkeurenswaardige – gedragingen en opvattingen hebben. Verschillende respondenten pogen de afwijking in te perken door zich te beroepen op het belang van onderwijs en vooral van kennis in islam.

De respondenten pogen uit het dilemma te raken zonder een keuze te maken. Ze zijn als het ware op zoek naar een waardige middenweg. In hun religieuze identiteitsconstructies doen de hoogopgeleide respondenten minder beroep op wat zij 'cultuur', 'tradities' of 'etnische elementen' noemen. Deze beschouwen ze als conservatief en traditioneel. Volgens hen situeren alle 'negatieve' elementen in islam zich in die etnisch culturele invulling van islam door de eeuwen heen. Wel weerhouden de respondenten de 'religieuze elementen' uit hun opvoeding. Deze plaatsen ze evenwel in een nieuw islamitisch kader. Dit islamitische kader is een erg individuele constructie waarin ze islam proberen los te koppelen van een territoriaal gegeven, en de universele elementen van hun religie naar voren laten komen. Men streeft ernaar het 'moslim-zijn' niet langer te binden aan het land waarin men woont, maar aan de eigen waarden en de manier waarop men zich gedraagt.

Zelfs binnen de relatief kleine groep van hoogopgeleide Marokkaanse en Turkse studenten die we bevroegen, bestaat er een grote diversiteit in islambeleving. In het algemeen leeft bij de studenten een grote betrokkenheid ten aanzien van hun religie. Voor sommige studenten is islam het overheersende paradigma, de bril of het algemeen betekenisgevend en –scheppend kader waardoor men de dagelijkse realiteit aanschouwt. Parallel vormt islam een belangrijke component van de eigen identiteit, zijnde een ruimte die men

afbakent en eveneens toebedeeld krijgt en waarbinnen het gevoel van 'anders zijn' vorm krijgt. De hoogopgeleiden gaan meestal constructief op zoek naar een symbiose tussen enerzijds de waarden en normen die ze meekregen van hun familie en anderzijds de waarden en normen zoals ze die waarnemen bij 'de andere' die ze noodzakelijkerwijs ontmoeten op (hoge-)school of universiteit. Bijna automatisch verschuiven de (individuele) grenzen ten aanzien van het 'tolereerbare' bij het aanvatten van hogere studies en krijgt men een grotere autonomie. Islam kent vele verschijningsvormen die voldoende flexibel zijn om potentiële conflicten te incorporeren. Eveneens maken de bevroegde hoogopgeleide moslims vaak een onderscheid tussen wat zij als traditie en als geloof beschouwen.

Een minderheid van de (voornamelijk Marokkaanse) respondenten hebben een zekere afkeer ten aanzien van islam. Zij beschouwen islam als een onderdrukkend mechanisme dat de sociale, culturele en individuele ontplooiing in de weg staat en een hindernis vormt voor studie- en beroepsmogelijkheden of partnerkeuze.

Wanneer hoogopgeleide moslims islam als beperkend in de uitbouw van hun eigen leven op maatschappelijk, professioneel en relationeel vlak ervaren, ligt de oorzaak hiervan voor hen niet noodzakelijk bij 'de islam' als geheel. Ze wijten het gemakkelijker aan een 'verkeerde lezing' van islamitische bronnen of een verkeerde interpretatie van islamitische bronnen. Om de kloof tussen verschillende interpretaties te overbruggen is het belangrijk om de eigen lezing van islam door te drukken en de nodige argumentatie hiervoor te ontwikkelen. De respondenten hanteren een aantal strategieën enerzijds om breuklijnen die men ervaart te overbruggen, te verzoenen of te negeren en anderzijds om actief deel te nemen aan het herdefiniëren van islam in onze seculiere westerse samenleving. Op het eerste gezicht is er een duidelijk verschil tussen de onderwerpen die open staan voor discussie en onderwerpen die dit niet zijn. Alles wat expliciet in de Koran te vinden is, beschouwt men als goddelijk en in principe onveranderbaar. Dit wil echter niet zeggen dat alles wat expliciet in de Koran vermeld wordt allemaal even belangrijk is. Dit onderzoek leert ons dat hoogopgeleide jonge moslims antwoorden zoeken op religieuze en maatschappelijke vragen waarvoor ze verschillende bronnen ruimer dan de gekende werken hanteren, of methoden als koranexegese, de geijkte interpretatie of het analoog redeneren bezigen. Niet-Arabische tijdschriften, boeken, programma's op tv, of de plaatselijke 'imâm en internationale islamgeleerden ('ulamâ) worden geraadpleegd. Ook het internet biedt nieuwe mogelijkheden om informatie en kennis te verkrijgen over islam. Deze vaststelling is onderbouwd door literatuur (Roy, 1990; Nielsen, 1995;

Dassetto, 1996; Sunier, 1996; Phalet, 2000; Amiraux, 2001; Vertovec, 2001; Haddad, 2002; Tietze, 2002). Moslimjongeren wensen zelf religieuze geschriften te analyseren. Dit realiseren ze door in hun poging beroep te doen op de islamitische methodes van 'idjtihād en qiyās. Dit impliceert tevens een verzet tegen het gezag van hun ouders, van de authentieke 'ulamā' en van de islamitische gezagsdragers, alsook een revitalisering van het eigen geloof en de eigen religieuze praktijk.

Deze etnisch-territoriale ontkoppeling noopt hen er wel toe om andere 'identity markers' te ontwikkelen die aangeven dat ze tot de 'universele moslimgemeenschap' behoren. Ook de hoofddoek is hier een symbool van. Deze figuurlijke individuele territoriale afbakening wil voor sommige vrouwen een seksueel-politiek statement zijn waarmee men duidelijk maakt nog wel tot de moslimgemeenschap te behoren, maar ook vanuit die eigenheid te willen participeren in de Vlaamse samenleving. Het kan een manier zijn om zich ten opzichte van de allochtone samenleving te positioneren. De draagster maakt duidelijk dat ze haar waardigheid als islamitische vrouw behoudt en de daaraan verbonden gedragsvoorschriften opvolgt. Toch geven sommigen duidelijk aan voor een volwaardige positie binnen de Vlaamse samenleving te kiezen, die ze op zich uitdagen respect te tonen voor het 'andere'. Vanuit een feministisch discours eigenen ze zich het recht toe om vrouw-zijn op hun particuliere wijze te beleven. Gesluierde vrouwen lopen in de kijker, maar naast de aandacht die ze genereren door hun hoofddoek, creëren ze ook afstand. Een afstand naar zowel de samenleving als naar de leden van de eigen islamitische gemeenschap. Gesluierde vrouwen ontvangen doorgaans een respectvolle behandeling en mogen niet worden benaderd door mannen. Ze worden bijgevolg met rust gelaten. Het dragen van een hoofddoek plaatst vrouwen in een ethisch (meer) hoogstaande positie. Terwijl ze tijdens de opvoeding een boodschap kreeg als zou ze als vrouw geen verantwoordelijkheid kunnen nemen over haar leven, getuigt ze door haar persoonlijke keuze om een hoofddoek te dragen juist van een morele positie die volwassenheid en onafhankelijkheid veronderstelt en afdwingt. In alle opzichten voelen respondenten die een hoofddoek dragen zich een 'sterke overwinnaar'. Met een hoofddoek eisen vrouwen het recht op 'volwassenheid' op. Vaak mede door een controversiële positie ten opzichte van het Westers feministisch discours in te nemen. Hun positie is in ieder geval sterker dan de vaak veronderstelde positie van weerloos slachtoffer en verliezer. Deze vrouwen voelen zich op voet van gelijke sterk genoeg om de uitdagingen die beide leefwerelden bevatten, aan te gaan.

Nederland heeft de keuze om moslimscholen op te richten gemaakt. Deze scholen geven de leerlingen de mogelijkheid hun religie en identiteit ten volle te ontwikkelen, wat een meerwaarde voor de samenleving in zijn geheel zou betekenen. Vanuit dit onderzoek plaatsen we hierbij enkele randbemerkingen of vraagtekens. De respondenten die wij bevroegen, gaven als zeer belangrijk keerpunt in hun leven de overgang naar niet-concentratiescholen aan. Een overgang die hen genoodzaakt heeft om afstand te nemen van de eigen gemeenschap. Juist door dit keerpunt, die overgang naar niet-concentratiescholen ontstond bij de respondenten een bewustzijn van hun identiteit. De confrontatie met de 'andere' leerde hen bewust te zijn over de 'eigen' waarden en normen. Het stimuleerde hen om na te denken over de consequenties ervan. Leren omgaan met diversiteit is een noodzakelijke vaardigheid om op een succesvolle manier te functioneren in onze samenleving. Dit geldt uiteraard voor zowel de autochtone als de allochtone populatie. De respondenten wijzen ook steeds op een gebrek aan deze vaardigheid bij hun allochtone leeftijdsgenoten die hun hele schoolcarrière in concentratiescholen doorbrachten. Dit gebrek geeft aanleiding tot vooroordelen en misverstanden en hypothekeert uiteindelijk hun kansen op een succesvolle positionering in de Vlaamse samenleving.

In die zin zouden we vanuit het onderzoek onze steun willen geven aan het onderwijsbeleid dat probeert gemengde schoolgemeenschappen te creëren want leren omgaan met diversiteit is een vereiste voor zowel allochtone als autochtone jongeren.

Ook het debat over de toelaatbaarheid van het wel of niet dragen van hoofddoeken duikt met een zekere regelmaat op. Recent gebeurde dit naar aanleiding van een eventueel verbod in Frankrijk. Wat dat betreft willen we erop wijzen dat de hoofddoek voor sommige van onze vrouwelijke respondenten een symbool is met een seksueel-politiek statement. Symbolen verbieden heeft in de geschiedenis zelden geleid tot het verdwijnen van een ideeëngoed. Bovendien kan men zich hier de vraag stellen of dit wel echt de discussie is die moet worden gevoerd.

Steeds manifesteren de moslimvrouwen zich in onze samenleving. We menen dat de allochtone gemeenschap en de ruimere samenleving deze opportuniteit dienen te benutten om tot een breed debat te komen aangaande moslimmannen en -vrouwen. Verschillende respondenten geven aan mondiger te zijn en hun hoofddoek staat symbool voor hun visie op vrouwelijkheid en de daaraan verbonden politieke en seksuele voorschriften.

Veel meer nog dan hun eerste generatie moeders – die enkel bekommerd waren over het behoud van hun identiteit in het kader van hun mogelijke terugkeer – willen deze vrouwen wel een plaats in onze samenleving, zij het dan wel op hun eigen manier. Dit verzet vorm geven door zich te keren tegen de ‘decadente en normenloze’ westerse samenleving, getuigt op zich al van creativiteit en weerbaarheid. We hopen duidelijk te hebben gemaakt dat het dragen van een hoofddoek – behoudens enkele uitzonderingen - niet onder dwang plaatsvindt en in die zin dus niet éénduidig als een onderdrukingsmechanisme kan worden beschouwd. Het beginnen dragen van een hoofddoek bij jongvolwassenen is vaak een bewuste keuze van moslimvrouwen zelf, die in sommige gevallen kan worden ingegeven door een bewuste keuze over een moslimidentiteit. In andere gevallen gaat het over het opvolgen van modetrends of zijn er andere sociale motivaties.

7. Als epiloog: is een (interculturele) dialoog mogelijk?

De migratiebeweging van moslims naar Europa ontstond meer dan veertig jaar geleden naar aanleiding van de acute vraag naar werknemers in Europese landen tengevolge van de toenmalige hoogconjunctuur. Werkloze, arme en laaggeschoolde arbeidskrachten uit Turkije en Marokko beantwoordden aan deze acute vraag en vervoegden de eerdere migratiestromen van Italianen, Spanjaarden en Portugezen die in West Europa welvaart kwamen zoeken. Momenteel kennen we een volwassen tweede generatie en een jonge derde generatie van deze moslim-migranten.

Over de hele wereld dragen migratiestromen en de bijgevolg groeiende culturele, ideologische, linguïstische en religieuze diversiteit in grote mate bij tot het ter discussie stellen van het negentiende-eeuwse concept van de westerse natiestaat (Timmerman, 2003). Essentieel voor deze natie is het beeld van gemeenschappelijkheid dat wortelt in de mogelijkheid om zich deze (politieke) gemeenschap 'voor te stellen' (Anderson, 1991: 6). Een belangrijke taak van de staat is de creatie van samenhang en verbondenheid tussen al zijn burgers (Timmerman, 2002). Een grote instroom van mensen met andere gewoonten, een ander voorkomen, andere talen en andere religies ervaart men mogelijk op deze wijze als bedreigend. Anderzijds vereisen onder meer de demografische (on)evenwichten dat er migratiebewegingen naar Europa zijn. De landen van de Europese Unie menen daarom een aanzienlijk belang te hebben bij een succesvolle integratie om de sociale cohesie te versterken (Castels, 2000). De maatschappelijke consequenties van de (oorspronkelijk) economische migratie kwamen al snel op de voorgrond: niet alleen was er de reproductie van armoede van de moslimgemeenschap in onderbetaalde jobs en gevaarlijk werk, ook leerde de Vlaamse samenleving noodgedwongen met dit diversiteitgegeven te leven. Het heeft voor de Belgische overheid echter lang geduurd vooraleer het integratiebeleid tot stand kwam, maar ook de islamitische migrantengemeenschap was van bij het begin meer over het behoud van de etnisch-religieuze identiteit dan over de vormgeving van een integratieproject bekommerd.

Toch zien we dat moslim-migranten van weleer zich op ingrijpende wijze aan de westerse cultuur en samenleving hebben aangepast en dit op een manier waarvan de meeste Europeanen, noch zichzelf, zich voldoende rekenschap geven. Vooreerst zijn zij vanuit een soort project naar hier gemigreerd: hoe zeer ze ook aan de waarden en principes van hun eigen beschaving blijven hechten, ze zijn naar hier gekomen om in een aantal aspecten

van de westerse moderniteit te delen. Zo werken de meeste mannen buitenshuis in loondienst en niet meer in traditionele landbouwbedrijven. Ook maken ze deel uit van een administratief en politiek systeem dat helemaal anders functioneert. In veel aspecten van hun feitelijk gedrag laten ze zich eveneens leiden door dezelfde principes: zij wensen grotendeels dezelfde consumptiegoederen te bezitten; een hoog inkomen en 'vooruitkomen' wijzen ze zeker niet af. Hun ouders geloven over het algemeen in de mogelijkheden tot sociale promotie die het westerse onderwijs biedt (Hermans, 1994: 222). Heel veel ideeën van het Westen nemen jonge allochtonen op in hun vocabularium: wanneer ze spreken over gelijke rechten of over het recht op behoud van hun eigen godsdienst en cultuur, doen ze dat eerder vanuit westerse universalistische principes dan vanuit een discours van het land van herkomst (Timmerman, 2003). Op formeel niveau lijkt de integratie dus een feit, maar het plaatje is minder rooskleurig als we op het informele niveau kijken. Daar huizen vooroordelen, racisme en onbegrip, zowel bij segmenten van de allochtone als de autochtone populatie.

Een ander in het onderwijs aanwezig mechanisme is de grote uitval van allochtonen in 'hogere' richtingen. In het hoger onderwijs en ook in de algemene richtingen van het secundair onderwijs vinden we minder dan de helft allochtone studenten terug dan verwacht op basis van hun vertegenwoordiging in de totale Vlaamse populatie. Deze uitval is geen rechtlijnig mechanisme en er zijn verschillende factoren zowel bij de allochtone als bij de autochtone gemeenschap die bijdragen tot de uitval. Zo beginnen er nog dagelijks kinderen aan het Vlaamse onderwijs zonder Nederlands te spreken. Hun ouders zijn de taal niet machtig of zien geen reden om de kinderen deze taal voor hun deelname aan het onderwijs reeds aan te leren. Ondanks verschillende beleidsmaatregelen slaagt het Vlaamse onderwijs er niet in om allochtonen, die vanuit een ongelijke startpositie vertrekken, Gelijke Onderwijskansen te geven.

In haar beleid ten aanzien van etnisch-culturele minderheden stelt de Vlaamse Regering dat het haar missie is: 'de voorwaarden te creëren opdat de minderheden die legaal in ons land gevestigd zijn als volwaardige burgers aan de Vlaamse samenleving kunnen deelnemen.' Dit werd in het beleidsplan van 2004 herhaald. Het Vlaams Minderheden Beleid tracht te vertrekken vanuit het respect voor de menselijke waardigheid en de fundamentele mensenrechten. Het poogt een inclusief en gecoördineerd beleid te zijn en zich in het beleid van Europa en zijn regio's in te schrijven. Tenslotte is het ook een

driesporenbeleid, namelijk een emancipatiebeleid, een onthaalbeleid en een opvangbeleid.'

Parallel beoogt het uitgewerkte 'gelijke kansenbeleid' discriminatie ten opzichte van verschillende doelgroepen, volgens de variabelen zoals geslacht, leeftijd, origine, seksuele geaardheid en handicap, weg te nemen. In haar 'Gelijke Kansen Beleidsbrief 2002', schreef de toenmalige Vlaamse Minister Mieke Vogels:

'Ik wil drie aandachtspunten vertalen in concrete beleidsmaatregelen op de diverse domeinen van het minderhedenbeleid. De instrumenten van het minderhedenbeleid zullen in functie van deze aandachtspunten bijgestuurd worden. De aandachtspunten zijn: minderhedenbeleid als lokaal beleid, emancipatie en participatie als collectief proces, minderhedenbeleid met oog voor diversiteit. ... Bij gelijke kansen worden opbouwende oplossingen gezocht om gediscrimineerde groepen gelijkheid en gelijkwaardigheid te garanderen in de samenleving en om ze meer kansen te geven om geïntegreerd en autonoom te leven. Het gelijke kansenbeleid wil voorkomen dat nieuwe ongelijkheid wordt gecreëerd en zal daarom impliciete en expliciete drempels aanpakken via onderzoek; het opsporen en installeren van meldpunten en het verzamelen en verwerken van (meet)gegevens over feitelijke ongelijkheid. Dit als belangrijke en ondersteunende stap in het wegwerken van ongelijkheid.'

Ook huidig Vlaams Minister voor Gelijke Kansen, Mevr. Van Brempt, verklaart in haar beleidsnota:

'Het gelijke kansenbeleid moet oog hebben voor de verschillen tussen sociale groepen (diversiteit), maar ook voor de individuele ontplooiing en ontwikkeling van mensen (emancipatie) binnen die groepen, waarbij niemand wordt uitgesloten (non-discriminatie) en iedereen zich verantwoordelijk voelt voor de onderlinge samenhang (solidariteit). Binnen deze visie op gelijke kansen kan men dus vier pijlers onderscheiden: emancipatie; non-discriminatie; diversiteit; solidariteit.'

Diversiteit wordt in de beleidsnota omschreven als verscheidenheid op groepsniveau, verschillen tussen groepen van mensen: vrouwen en mannen, allochtonen en autochtonen, armen en rijken, holeb'i's en hetero's, mensen met en mensen zonder

functioneringsbeperkingen,... Diversiteit is kenmerkend en verrijkend voor onze samenleving.

Het is opvallend dat etnisch-culturele minderheden op verschillende plaatsen in de beleidsnota als doelgroep worden vernoemd, maar dat er geen apart deel aan wordt besteed, terwijl dit voor de andere doelgroepen (leeftijd, geslacht, seksuele voorkeur en handicap), wel gebeurt. Vanuit het transversale denken kan men er natuurlijk vanuit gaan dat de etnisch-culturele doelgroep in de nadere doelgroepen wordt meegenomen – ze worden ook regelmatig in de tekst vermeld – maar een speciale analyse over deze doelgroep was niet overbodig geweest. Toch zien we dat het engagement voor deze doelgroep op Vlaams niveau groot blijft en dat de Vlaamse regering werk wil maken van gelijke kansen.

De uitdaging van het gelijke kansenbeleid bestaat er in om niet zozeer de ongelijkheid weg te werken als wel om te zorgen dat er – met het behoud van de bestaande diversiteit – niet ongelijk wordt behandeld. Dat wil zeggen dat mensen de vrijheid dienen te hebben om alternatieve keuzes te maken en ze daar niet voor gestraft worden. Het dilemma tussen het recht om anders te zijn en het recht op gelijke behandeling, zorgt voor een spanningsveld tussen de ‘universele’ normering in de grondwet (gelijkheid) en de particuliere etnisch en/of religieuze invulling van eigenheid. Als een moslimvrouw beslist een hoofddoek te dragen treedt dit dilemma op wanneer zij een volwaardige plaats op de arbeidsmarkt wenst in te nemen. Dit spanningsveld is dus geen abstract gegeven, maar zorgt voor reële samenlevingsproblemen.

Wanneer we terugkijken naar de hoogopgeleide respondenten in dit onderzoek zien we dat ook zij worstelen om een ‘volwaardige’ plaats in onze samenleving in te nemen. Gegeven de analyses uit voorgaande delen stellen we vast dat de respondenten moeilijke keuzes moeten maken en soms voor minder evidente oplossingen kiezen.

Laat ons tot slot bekijken wat al deze bevindingen betekenen voor de Vlaamse context en het gevoerde gelijke kansen-, integratie- of inburgeringsbeleid.

Het officiële Vlaamse beleid streeft naar integratie van de allochtone bevolkingsgroep in de samenleving. De nadruk ligt op integratie, wat geen assimilatie betekent en iedereen het recht geeft om anders te zijn. In realiteit blijkt de grens tussen integratie en

assimilatie moeilijk af te lijnen. De allochtone populatie heeft angst dat zij hun etnisch-religieuze identiteit moeten verliezen om echt te kunnen en te mogen participeren in de samenleving. Een prijs die ze niet willen betalen.

Volgens een aantal respondenten hebben bepaalde segmenten van de allochtone gemeenschap een duidelijk ander waardensysteem dan het gangbare waardensysteem in de autochtone samenleving. Vooral de gendergebonden seksuele moraal – en daarmee verbonden de waarden rond vrouwelijkheid en mannelijkheid – lijken niet in overeenstemming met het seculiere gelijkheidsconcept zoals dat in het westen werd ontwikkeld. Terwijl de tweede feministische golf in de jaren '60 van de vorige eeuw in het westen vooral de nadruk legde op de gelijkheid van man en vrouw, verschoof dat in de daaropvolgende decennia naar 'gelijkwaardigheid'. Mannelijkheid is immers niet de norm om vrouwelijkheid aan te meten. 'Het recht op anders zijn' dat start vanuit het feministisch ideeëngoed gebruikt de allochtone gemeenschap in haar discours ter bescherming van hun collectieve 'andere' identiteit. Ze eisen het recht op om als groep te blijven bestaan, maar laten evenwel op individueel niveau duidelijk weinig afwijkend gedrag toe. Eenzelfde discours houdt het debat op verschillende niveaus bevroren in een spanningsveld tussen het individuele en het collectieve, tussen het universele en het particuliere.

Niet alleen de allochtone populatie heeft angst om haar 'eigenheid' te verliezen. Ook de autochtone populatie zit met dergelijke angstgevoelens. Zij vrezen een overrompeling van vreemde culturen die de kern van de 'Vlaamse identiteit' aantast. Een politieke partij als het Vlaams Belang speelt op deze angst in via cijfermateriaal over het groeiende aantal 'allochtonen' ten opzichte van 'de' autochtone bevolking. Alhoewel deze cijfers te 'ontcijferen' zijn, lost een ontcijfering de angst, die aan beide kanten wezenlijk leeft, niet op.

Deze angsten verwoorden de allochtone groepen volgens de perceptie van de respondenten duidelijker en explicieter omdat zij zich minder gebonden voelen door het discours van het politiek correcte denken, wat bij de autochtone populatie minder ruimte laat voor open reflectie en debat. Negatief neveneffect van het politiek correct denken en praten over allochtonen zijn de complexe dubbele boodschappen die ontstaan omdat zoveel niet 'mag' worden gezegd. Hiervan hebben de allochtonen minder last. Zij zijn over het algemeen niet de dader, maar het slachtoffer van racisme en gaan vaak 'vrijuit' in hun

eigen racistische gedragingen. Dit 'dader-slachtoffer denken' bij racisme hypothekeert een ruime dialoog op zoek naar begrip.

De hoogdringendheid van deze dialoog willen we voor het beleid graag als belangrijke conclusie naar voor brengen.

Termen als integratie en assimilatie nemen de respondenten regelmatig in de mond, waarbij integratie iets is wat wel wenselijk is, en assimilatie iets wat niet wenselijk is.³¹ Toch zien we dat respondenten enorm veel moeilijkheden hebben om dit concept in hun leven vorm te geven. Nochtans zijn zij 'succesverhalen' gezien zij tot de eerste allochtonen behoren die toegang hebben verworven tot het hoger onderwijs. Dit onderzoek geeft opvallend veel 'breuklijnen' aan die de respondenten in hun contacten met de andere dan de 'eigen' groep ervaren. Ze riskeren bij die breuklijnen hun legitimiteit als spreekbuis voor de 'allochtone cultuur' te verliezen. Eveneens wensen ze door bepaalde breuklijnen ook geen deel uit te maken van de 'autochtone cultuur', waar deze dat eventueel toelaat. Dit leidt tot de vraag of er wel een dialoog tussen de verschillende gemeenschappen mogelijk is en wie daarvoor de spreekbuis zou kunnen zijn. Wat betreft de eigen gemeenschap klagen de respondenten over het ontbreken van een duidelijke structuur. Indien die er al is, is deze volgens hen vooral religieus georganiseerd via de moskeeën. Omwille van de etnische en religieuze diversiteit van de moslim-gemeenschappen slaagt men er niet in om 'werkbare' representatieve structuren op te zetten. De geschiedenis van de Moslimexecutieve in België is daar een treffend en spijtig voorbeeld van.

De respondenten verwijzen tevens naar de eigen gemeenschap als medeverantwoordelijke voor het niet slagen van het integratiebeleid.

Terwijl de (interne) dialoog bij de allochtone gemeenschap blokkeert door een gebrek aan organisatie en mondigheid, vlot deze evenmin bij de autochtone gemeenschap door onder meer het overheersende discours binnen de programmapolitiek, het steeds minder gematigd denken van rechtse partijen en het politiek correcte denken in zijn geheel dat

³¹ Segregatie wordt als dusdanig niet vernoemd, maar is wel een strategie van bepaalde segmenten van de eerste generatie geweest in hun beperkt arsenaal van handelingsalternatieven om met hun migratiecontext om te gaan.

geen ruimte laat om op een dieper niveau (dan het politieke) naar onderliggende angsten te peilen.

Dit wil zeggen dat racisme en xenofobie voorkomt bij zowel de autochtone als de allochtone populatie. Het correcte denken kan mensen wel verbieden over xenofobe ongenoegens te praten, maar men kan hen nooit zover krijgen dat ze de onderliggende gevoelens negeren.

Wederom verwijzen we naar het 'hoofddoeken'-debat dat (islamitische) vrouwen oproept om te getuigen over hun waarden, hun normen en te verklaren waarom ze al dan niet een hoofddoek nodig hebben om respect te krijgen. Dit debat vond tot nu toe onvoldoende plaats in de moslimgemeenschap, wellicht omdat het pijnpunten in de leefwerelden van vrouwen met en vrouwen zonder hoofddoek aanraakt. Via gendermechanismen definiëren deze visies aangaande de hoofddoek ook een zekere vrouwelijkheid als dusdanig. Noch de ene, noch de andere visie is op zich als uitiem 'bevrijdend' te beschouwen. Het aan elkaar tonen van die pijnpunten is een moeilijke oefening en een oefening die vrouwen bovendien niet gewoon zijn in het 'openbaar' te voeren. In beide leefwerelden vonden en vinden vrouwen slechts schoorvoetend hun weg naar het 'openbare domein'.

We hopen door dit onderzoek een belangrijke bijdrage te leveren in het stimuleren van dit debat. We maakten duidelijk dat het dragen van een hoofddoek – behoudens enkele uitzonderingen - een bewuste keuze van de vrouwen zelf is. Dit is voor de Vlaamse samenleving blijkbaar moeilijk aanvaardbaar omdat hierin juist de pijnlijke uitdaging naar het westers feministisch discours ligt. Het dwingen tot het dragen van een hoofddoek leidt tot een gemakkelijke analyse waarin vrouwen zich door hun slachtofferrol inpassen in het algemene beeld dat het Westen over islam heeft. Accepteren en zelfs appreciëren dat vrouwen de keuze voor het dragen van een hoofddoek zelf maken, is veel moeilijker met het westerse wereldbeeld te rijmen. Toch kan een debat pas worden gevoerd wanneer men vanuit deze uitgangspositie vertrekt.

Omgekeerd zullen islamitische vrouwen ook hun vooroordelen over de westerse samenleving onder de loep moeten durven nemen. In islamitische landen is er veel minder tolerantie ten opzichte van 'eigenheid' en anders-zijn dan momenteel in de meeste westerse landen. Ook de eigen allochtone gemeenschap in Vlaanderen is niet wars

van een racistisch of discriminerend ideeëngoed, zoals verschillende respondenten in het onderzoek getuigden.

Het hoofddoekendebat vormt reeds een belangrijk onderdeel van het huidige feministisch discours. Nadat de vrouwenbeweging na de tweede golf langzaam verwaterde en nog wel enkele opstootjes kende in de vorm van de vooral commercieel uitgebuite 'girl power', krijgt deze beweging eindelijk terug een waardige gesprekspartner. Een gesprekspartner die zich niet langer in het 'mannelijke patriarchale kamp' bevindt, maar deze keer in eigen rangen. Dat vrouwelijkheid geen grensoverschrijdend verenigend gegeven is, bleek reeds vanaf de eerste feministische golf. Van meet af aan zijn er etnisch-religieuze breuklijnen die doorheen de vrouwenbewegingen lopen. De huidige migratiegeschiedenis in Vlaanderen biedt alle betrokkenen een uitstekende kans om dit debat ook concreet aan te gaan. Niet enkel vrouwenbewegingen dienen hierin hun stem te laten horen, ook mannen dienen vanuit hun anders-zijn gehoord te worden. Dit kan het debat over de redenen waarom vrouwen de 'hoedsters' moeten zijn van een religieuze identiteit binnen de eigen (moslim)gemeenschap voeden, terwijl het de mannen veel vrijer staat hun mannelijkheid wel op een 'westerse manier' in te vullen.

Het pijnlijke aan dit debat is dat het bij beide gemeenschappen de moed veronderstelt om contradicties en onvolkomenheden in hun ideologische fundamenten onder ogen te zien. Hier stoten we op de spijtige vaststelling dat ondanks veertig jaar migratie, de bouw van talloze moskeeën, VZW's en verenigingen, er nog steeds te weinig debat wordt gevoerd rond integratie, identiteit en religie binnen de allochtone islamitische gemeenschappen. De respondenten van dit onderzoek getuigen dat ze met hun vragen nergens terecht kunnen, spreken over een communicatiekloof en zijn zeer teleurgesteld over het gebrekkige islamitisch onderwijs dat ze kregen. Daarbij melden sommige respondenten het bestaan en de opkomst van sektarische, fundamentalistische bewegingen, die verschillende moslims nog verder bevestigen in hun vooroordelen en angsten.

De autochtone gemeenschap dient op haar beurt duidelijkheid te scheppen in haar discours rond 'integratie'. Terwijl nu de nadruk ligt op integratie, blijft de invulling van integratie toch vaak onduidelijk. Ook het begrip 'gelijke kansen' impliceert dat iedereen wel gelijke kansen moet krijgen, maar ze daarom nog niet moet nemen. Het is echter niet duidelijk hoe de samenleving omgaat met 'alternatieve keuzes', die zich trouwens ook op

andere vlakken situeren, zoals autochtone mannen of vrouwen die de keuze maken niet te gaan werken. Wanneer alternatieve keuzes gesanctioneerd worden (zoals stempelgeld verliezen of geen job krijgen omwille van het dragen van een hoofddoek) zijn het geen gelijke kansen meer. Dit zijn dilemma's die inherent uit het gelijke kansendiscours voortvloeien en die dus een uitdaging betekenen voor een 'actieve welvaartstaat' met recht op eigenheid.

Stof genoeg dus om over te debatteren, daarom stellen wij voor om voorlopig geen debat over de hoofddoek 'as such' te voeren, omdat dit voorbijgaat aan de achterliggende en onderliggende ideologische uitdagingen die zowel de autochtone als de allochtone samenlevingen confronteren. Eerder stellen wij voor om inspanningen te leveren op school, op het werk, in politieke partijen en om zoveel mogelijk andere maatschappelijke fora te creëren teneinde ruimte te maken voor een debat. De overheid kan in deze 'tolerantie-educatie' een belangrijke rol spelen: het kweken van een kritische geest bij jongeren lijkt een meer zinvolle investering dan verboden en controles op bijvoorbeeld het dragen van een hoofddoek op te leggen.

Wanneer men van de bestaande angsten uitgaat als normale reacties ten gevolge van migratie in een globaliserende wereld kan de taak van het beleid erin bestaan deze zaken juist bespreekbaar te maken. In het verleden werden reeds pogingen gedaan om op het niveau van de samenleving aan collectieve psychologische traumaverwerking te doen. Denken we maar aan de 'waarheidscommissie' in zuidelijk Afrika, die, met het oog op verwerking en vergeving, de gruwelen van het apartheidsregime op een geweldloze manier bespreekbaar maakte. Tot hiertoe debatteerden we in België op een weinig serene manier over politiek gevoelige thema's en 'migrantenvraagstukken', zoals stemrecht of hoofddoeken. Niet alleen op nationaal niveau, maar ook op kleinere schaal dienen we via bijvoorbeeld het onderwijs het debat te stimuleren. Tijdens de interviews zagen we immers opnieuw bevestigd (zie ook Timmerman, 2000) dat onderwijs wel degelijk een verschil maakt. Voor alle respondenten was onderwijs de eerste – en vaak enige – contactplaats met de autochtone populatie. Bovendien blijft het bij uitstek een forum om van gedachten te wisselen en jongeren leren er hoe men respectvol kan debatteren.

Bijlage I: Profiel van de respondenten

Geslacht	Origine	Leeftijd	Studie
Vrouw	Marokkaans	19	Rechten
Vrouw	Marokkaans	19	Handelsingenieur
Man	Turks	19	Geschiedenis
Man	Algerijns	19	Bedrijfskunde
Man	Turks	20	Burgerlijk Ingenieur
Man	Turks	20	Financiën en Verzekering
Vrouw	Marokkaans	20	Secretariaat Talen
Man	Turks	20	Industrieel ingenieur
Vrouw	Turks	20	Regentaat Islam
Man	Turks	20	Regentaat Geschiedenis – Informatica
Vrouw	Turks	21	Rechten
Man	Turks	21	Biomedische wetenschappen
Vrouw	Pakistaans	21	Informatica
Vrouw	Turks	21	Handelsingenieur
Man	Marokkaans	21	Marketing
Vrouw	Marokkaans	21	Handelswetenschappen
Man	Turks	22	Fiscaliteit
Man	Turks	22	Informatica
Man	Marokkaans	22	TEW
Vrouw	Algerijns	22	Maatschappelijk Assistent
Man	Turks	22	Regentaat Islam – Biologie - Aardrijkskunde
Vrouw	Marokkaans	22	Verpleegkunde
Vrouw	Turks	22	Verpleegkunde
Vrouw	Turks	22	Politieke en Sociale Wetenschappen
Vrouw	Turks	22	Politieke en Sociale Wetenschappen
Vrouw	Turks	22	Politieke en Sociale Wetenschappen
Man	Turks	22	Rechten
Vrouw	Marokkaans	23	Politieke en Sociale Wetenschappen
Vrouw	Marokkaans	23	Biomedische wetenschappen
Vrouw	Marokkaans	23	Politieke en Sociale Wetenschappen
Vrouw	Marokkaans	23	Biomedische wetenschappen
Man	Marokkaans	23	Filosofie
Man	Turks	24	Psychologie

Geslacht	Origine	Leeftijd	Studie
Vrouw	Egyptisch	24	Geneeskunde
Vrouw	Marokkaans	24	Rechten
Vrouw	Marokkaans	24	Rechten
Man	Turks	24	Accountancy
Vrouw	Marokkaans	25	Accountancy – Fiscaliteit
Man	Marokkaans	25	Handelsingenieur
Man	Marokkaans	25	Rechten
Man	Marokkaans	25	Engelse literatuur
Vrouw	Turks	25	Rechten
Man	Syrisch	26	Informatica
Vrouw	Turks	27	Maatschappelijk Assistent
Vrouw	Surinaams	28	Geneeskunde
Man	Marokkaans	29	Geneeskunde
Vrouw	Iraans	29	Informatica
Man	Marokkaans	30	Graduaat Electronica
Man	Egyptisch	30	Geneeskunde
Vrouw	Marokkaans	33	Politieke en Sociale Wetenschappen
Man	Turks	33	Maatschappelijk Assistent
Vrouw	Turks	34	Geneeskunde
Vrouw	Marokkaans	35	Verpleegkunde
Man	Iraans	36	Handelsingenieur

Bijlage II: Lexicon

'Alîm (mv. 'Ulamâ'): geleerde, erudiet persoon; mv. ook (islamitische) geleerden

'Ash-Shari'ah: de geopenbaarde, onthulde islamitische wet

'îd 'al-fitr: Suikerfeest

'îd al-kabîr: Offerfeest

'Allâh: Allah, God

'asl (mv.'usûl) 'al-fiqh: de vier basissen van de islamitische jurisprudentie (Koran, Sunna, Qiyâs en 'Idjmâ')

'Idjmâ': consensus door de autoriteiten bij een wetvraagstuk

'Idjtihâd: onafhankelijk oordeel aangaande een wettelijke of theologische vraag, gebaseerd op de interpretatie en toepassing van de vier basisbronnen van de islamitische jurisprudentie (Qur'ân, Sunna, qiyâs en imâ' (of consensus)); tegenovergestelde van taqlîd, het individueel oordeel.

'Imâm (mv. a'imma): imam, gebedsleider

'Isnâd (mv. 'asânîd) : keten van betrouwbare getuigen waarop een traditie zich baseert

'Umma (mv.'umam): de Mohammedaanse gemeenschap, de moslimgemeenschap

Baraka (mv. barakât): (Goddelijke) zegen

Dâr 'al-'islâm: binnen het islamitisch recht: de moslimlanden.

Dâr 'al-harb: binnen het islamitisch recht: de niet-moslimlanden

Djihâd: heilige oorlog tegen de ongelovigen, als een religieuze plicht

Djinn (mv. Djinûn) : geest

Faqîh (mv. Fuqahâ'): rechtsgeleerde, jurist (en theoloog); ook gebruikt als (Qur'ân)leerkracht

Fard (mv. furûd): religieuze plicht

Fatwâ (mv. fatâwin – fatâwâ): formeel, legale opinie (islamitische wetgeving)

Hadîth (mv. 'ahâdith): gewoonten van de profeet, verhalen over de daden en de uitspraken van de Profeet en zijn Gezellen.

Hadj: bedevaart, pelgrimstocht (naar Mekka)

Hadjî: pelgrim, bedevaarder

Halâl: het door God toegelatene

Harâm: het door God verbodene

Hasan (mv. hasanât): religieuze verdienste, goede daad, liefdadigheid

Jabra'il – Jibrîl: Gabriël

Kâfir (mv. kuffâr, kafara): onreligieuze, ongelovige

Madhab (mv. madâhib): orthodoxe islamitische rechtsschool

Madrasah (mv. madâris): religieuze (kost-) school verbonden aan een moskee

Maslahah (mv. masâlih): algemeen belang, wat goed is

Mushaf (mv. masâhif): exemplaar van de Koran

Qiyâs: vergelijking, analogie

Qur'ân: Koran, heilig boek van de moslims

Ra'y: mening, opinie

Ramadân: islamitische vastenmaand

Sabr: volharding, geduld

Salât: officieel islamitisch gebed (-sritueel)

Sawm: onthouding, vasten (tijdens de maand ramadan)

Shahâda (mv. Shahadât): getuigenis, bewijs, islamitische geloofsbelijdenis

Sunna (mv. sunan): de uitspraken en de daden van de Profeet, later gevestigd als bindende legale voorbeelden

Sûra (mv. suwar): hoofdstuk uit de Koran

Tafsîr (mv. tafâsîr): korancommentaar

Tahâra: religieuze reinheid

Zakât: soort van belasting, aalmoes; bijdrage, contributies

Bibliografie

- ABOUMALEK, M. (1994). *Qui épouse qui? Le mariage en milieu urbain*. Afrique Orient.
- ALLIEVI, S. (2000). Les conversions à l'islam. Redéfinition des frontières identitaires entre individu et communauté. In : DASSETTO, F. (Ed.) (2000), *Paroles d' Islam: individus, sociétés et discours dans l'Islam européen contemporain*. Parijs: Maisonneuve & Larose.
- ALLIEVI, S. (2001). Les Médias. In: DASSETTO, F., MARECHAL, B. & NIELSEN, J. (Eds.), *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*. Louvain-la-Neuve : Bruylant- Academia.
- ALMACI, M. (2003). *Allochtone student(e) aan de VUB. Project Gelijke Kansen aan de VUB*. Brussel: VUB.
- AMIRAU, V. (2001). *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie: parcours militants et expériences religieuses*. Paris : L'Harmattan.
- ASSCHA, G. (1993). Abrogatie : een koranische dynamiek van aanpassing. In: Buitelaar, M. & Motzki, H. (eds.), *De Koran : Ontstaan, interpretatie en praktijk*. Muiderberg, 30-45.
- BABES, L. (1997). *L'Islam positif – La religion des jeunes musulmans de France*. Paris : Editions de l'atelier.
- BARTELINK, Y. (1994). *Vrouwen over islam: geloofsvoorstellingen en -praktijken van Marokkaanse migranten in Nederland*. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.
- BARTELS, E. (1993). *Eén dochter is beter dan duizend zonen; Arabische vrouwen, symbolen en machtsverhoudingen tussen de sexen*. Utrecht: Jan Van Arkel.
- BELLAH, N.R. (1970). *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. New York: Harper & Row.
- BOUSETTA, H. (2001). *Immigration, post-immigration politics and the political mobilisation of ethnic minorities: a comparative case-study of Moroccans in four European cities*. (Doctoraatsstudie). Brussel: KUB.
- BRAIDOTTI, R. (1994). *Nomadic Subjects ; embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Colombia University Press.
- BUITELAAR, M. & MOTZKI, H. (1993). *De koran. Ontstaan interpretatie en praktijk*. Muiderberg : Coutinho.
- BUNT, G. (2000). *Virtually Islamic. Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.
- CESARI, J. (1995). *L'Islam en Europe in Problèmes politiques en sociaux* (dossiers d'actualité mondiale).
- CESARI, J. (2002). Islam in France: Social Challenge or Challenge of Secularism? In: VERTOVEC, S. & ROGERS, A. (eds.), *Islam in the West: Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion and Culture*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 25-38.
- CORNILLE, C. (1994). *Vrouwen in de wereldgodsdiensten*. Rotterdam: Lemniscaat.
- CRIJNEM, T. (1999). *Nieuwe moslims: veertien portretten van Nederlandse en Vlaamse moslims*. Amsterdam: Bulaaq.

- DASSETTO, F. & BASTENIER, A. (1983). *L' Islam transplanté. Etudes des formes d' organisation*. Louvain-la-neuve.
- DASSETTO, F. & BASTENIER, A. (1987). *Enseignants en enseignement de l' Islam au sein de l' école officielle en Belgique*. Louvain-la-neuve: GIACO.
- DASSETTO, F. (1996). *La construction de l' Islam européen: approche socio-anthropologique*. Parijs: L' Harmattan.
- DASSETTO, F. (2001). Données sur les populations musulmanes d'Europe. In: DASSETTO, F., MARECHAL, B. & NIELSEN, J. (2001), *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l' islam dans l' Europe élargie*. Louvain-la-Neuve : Bruylant- Academia, 15-20.
- DASSETTO, F. (ed.) (2000). *Paroles d' Islam: individus, sociétés et discours dans l' Islam européen contemporain*. Parijs: Maisonneuve & Larose.
- DASSETTO, F. (ed.) (1997). *Facettes de l' Islam Belge*. Louvain-la-neuve: Academia Bruylant.
- DASSETTO, F., MARECHAL, B., NIELSEN, J. (2001). *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l' islam dans l' Europe élargie*. Louvain-la-Neuve : Bruylant- Academia.
- DE MEESTER, K. & MAHIEU, P. (2000). *Onstuimig. Onderzoek Studenten Uit de Migratie. Verkennend onderzoek naar de participatie van allochtone studenten in de derde graad van het secundair onderwijs en het hogescholenonderwijs*. Antwerpen: UIA.
- DE SMET, D. & VAN REETH, J. (2001). *Islam is modern*. Leuven: Davidsfonds.
- DOI, A. R. (1987). Duties and responsibilities of Muslims in non-Muslim states, *Journal of the Institute for Muslim Minority Affairs*, 8: 42-61.
- DOMINICUS-GROOT, C. (2000). *Een persoonlijk geloof binnen de oemma. Een studie naar religieuze overdracht en religieuze beleving bij Marokkaanse meisjes* (Doctoraatsverhandeling). Culturele antropologie, Sociaal Culturele Wetenschappen, Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- DOUWES, D. (ed.). *Naar een Europese islam? Essays*. Amsterdam: Mets & Schilt, 95-116.
- ENGLISH, F. (1996). The Lure of Fundamentalism, *Transactional analyses Journal*, January, 6 (1): 23-30.
- FADIL, N. (2001). *Eénheid in de diversiteit, een cultuursociologische studie naar de etnische identiteit van 'Marokkaanse' adolescente meisjes* (Licenciaatsverhandeling). Sociologie, Leuven: Kuleuven.
- FRENCH, M. (1995). *Een vrouwelijke Geschiedenis van de wereld*. Amsterdam: Meulenhoff/kritak.
- GELLNER, E. (1994). *Conditions of liberty. Civil society and its revivals*. New York: The Penguin Press.
- GELLNER, E. (ed.) (1985). *Islamic dilemmas: reformers, nationalists, industrialisation: The southern shore of the Mediterranean*. Berlin/New York: Mouton Publishers.
- Haddad, Y. (2002). The globalization of Islam : the return of muslims to the west, 601-641.
- HALL, S. & DU GAY, P. (1996). *Questions of cultural identity*. Londen: Sage Londen.
- HERMANS, P. (1994). *Opgroeien als Marokkaan in Brussel: een antropologisch onderzoek over de evolutie, de leefwereld en Inpassing van Marokkaanse jongeren*. Brussel: Cultuur en Migratie.

- HERMANS, P. (1996). De religieuze beleving van Marokkaanse jongens in Brussel, *Sharīyyāt*, 8: 1–27.
- JACOBS, A. (s.d.). Theory as ideology: Reparenting and thought reform, *Transactional Analyses Journal*, 24: 39-54.
- KANMAZ, M. (2002). Welke plaats voor moslims in het seculiere België?, *Aktief*, 1: 8-11.
- KANMAZ, M., EL BATTIUI, M. & NAHAVANDI, F. (2004). *Moskeeën, imams en islamleerkrachten in België. Stand van zaken en uitdagingen*. Brussel: Koning Boudewijnstichting.
- KEPEL, G. (1991). *De wrake Gods, Christelijke, joods en islamitisch fundamentalisme*. Baarn: Ambo.
- KEPEL, G. (1997). *Allah in the West, Islamic movements in America and Europe*. Polity Press.
- KHOSROKHAVAR, F. (1997). *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- LAPWORTH, H., SILLS, C. & FISH, S. (1993). *Transactional analyses counselling: helping people change* (The essential counselling series). Winslow Press.
- LEMAN, J. (1991). The education of immigrant children in Belgium, *Anthropology and Education Quarterly*, 22 (2): 140–153.
- LEMAN, J. (1992). De integratie van de Islam in België anno 1993, *Cultuur & Migratie*, Brussel, 2.
- LEMAN, J. (1999b). Religions, modulators in pluri-ethnic cities: an anthropological analysis of the relative shift from ethnic tot supra-ethnic and met-ethnic faith communities in Brussels, *Journal of Contemporary Religion*, 14 (2): 217–231.
- LEMAN, J. (ed.) (1999a). Education, Ethnic homogenization and cultural hybridization, *International Journal of Educational Research*, 4: 257–353.
- LESTHAEGHE, R. (1997). Islamtische gemeenschappen in België: fundamentalisme of secularisatie, *Sociologische Gids*, 45 (3): 166–179.
- LESTHAEGHE, R. (2000). *Communities and Generations: Turkish and Moroccan Population in Belgium*. Brussel: VUB, Steunpunt Demografie.
- LEWIS, PH. (1994). *Islamic Britain, religion, politics and identity among British muslims*. London: I.B. Tauris Publishers.
- MANCO, A. & TAP, P. (1999). *Intégration et identités: stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration*. Brussel: De Boeck.
- MANCO, U. (2000). *Voix et voies musulmanes de Belgique*. Brussel: FUSL.
- MANDAVILLE, P. (2001a). *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- MANDAVILLE, P. (2001b). De informatietechnologie en de verschuivende grenzen van de Europese islam. In: DOUWES, D. (ed.), *Naar een Europese Islam? Essays*. Amsterdam: Mets & Schilt, 135-162.
- MARECHAL, B. (2001). Mosquées, organisations et leadership. In: DASSETTO, F., MARECHAL, B. & NIELSEN, J. (eds.), *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*. Louvain-la-Neuve : Bruylant- Academia.
- MERNISSI, F. (1988). *Achter de sluier, De Islam en de strijd tussen de seksen*. Breda: De Geus.

- NIELSEN, J. (1987). Muslims in Britain/ Searching for an Identity?, *New Community*, 13 (3): 384.
- NIELSEN, J. (1995). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nökel, S. (2002). *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*. Berlin: Bielefeld.
- NUHOGLU-SOYSAL, Y. (1997). Changing parameters of citizenship and claims-making: organized Islam in European public spheres, *Theory and Society*, 26: 509-527.
- PEDERSEN, L. (1999). *Newer Islamic movements and ethnic relations series*. Ashgate Aldershot.
- PENNINX, R. (1988). *Minderheidsvorming en emancipatie. Balans van kennisverwerving ten aanzien van immigranten en woonwagenbewoners*. Alphen aan den Rijn: Samson.
- PETERS, R. & MEIJER, R. (1992). *Inspiratie en kritiek: moslimse intellectuelen over de Islam*. Muiderberg: dick Coutinho.
- PHALET, K., VAN LOTRINGEN, C. & ENTZINGER, H. (2000). *Islam in de multiculturele samenleving - Opvattingen van jongeren in Rotterdam*. Utrecht: Universiteit Utrecht, ERCOMER.
- PLATTI, E. (1995). *Islam ... vreemd?* Averbode: Gooi en Sticht.
- RATH, J. E.A. (1996). *Nederland en zijn Islam. Een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- RENAERTS, M. (1994). *Islam en Europa*. Brussel: Koning Boudewijnstichting.
- ROOSENS, E. (1986). *Micronationalisme: een antropologie van het etnische réveil*. Leuven: Acco.
- ROOSENS, E. (1992). *The insertion of allchtonous youngsters in Belgian society* (Migration: a European journal of international migration and ethnic relations, Spacial Issue / 15). Berlin: Parabolis.
- ROOSENS, E. (1998). *Eigen grond eerst? Primordiale autochtonie: dilemma van de multiculturele samenleving*. Leuven: Acco.
- ROY, O. (1990). Les nouveaux intellectuels islamistes:essai d'approche philosophique. In: Kepel, Gilles & Yann, Richard (eds.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*. Paris: Seuil, 261-283.
- ROY, O. (1992). *L' échec de l'Islam politique*. Paris: Seuil.
- ROY, O. (1996). *Le néo-fondamentalisme Islamique ou l'imaginaire de l' oummah' in Esprit*. Paris: Seuil.
- ROY, O. (2000). L'individualisation dans l'islam européen contemporain. In : DASSETTO, F. (ed.), *Paroles d' Islam: individus, sociétés et discours dans l'Islam européen contemporain*. Parijs: Maisonneuve & Larose.
- RUUD, P. & MEIJER, R. (1992). *Inspiratie en kritiek: moslimse intellectuelen over de Islam*. Muiderberg: Coutinho.
- SAINT-BLANCAT, C. (1997). *L'Islam de la diaspora*. Paris : Bayard Editions.
- SCHIFFAUER, W. (1984). Religion und Identität. Eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei Arbeitsimmigraneten, *Schweizer Zeitschrift für Soziologie*, 485-516.

- SCHIFFAUER, W. (2000). *Die Göttesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- SHADID, W. & VAN KONINGSVELD, P.W.S. (2002). *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leuven: Peeters.
- SHADID, W.A. & VAN KONINGSVELD, P.S. (1990). *Muslims in Nederland: minderheden en religie in een multi-culturele samenleving*. Alphen aan de Rijn: Samsom.
- SHADID, W.A. & VAN KONINGSVELD, P.S. (1996). *Political participation and identities of Muslims in non-muslims states*. Kampen.
- SHADID, W.A. & VAN KONINGSVELD, P.S. (1999). *Religie, cultuur en minderheden: historische en maatschappelijke aspecten van beeldvorming*. Tilburg: Tilburg University Press.
- STEWART, I. & JOINES, V. (1987). *TA today: A new introduction to transactional analyses*. Nottingham: Lifespace publishing.
- SUNIER, T. & TERMEULEN, A.J. (s.d.). *Macht, mobilisatie en moskee: de diversiteit van de Islam*.
- SUNIER, T. (1996). *Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- SWYNGEDOUW, M. & MERTINELLO, M. (eds.) (1998). *Belgische toestanden, de lotgevallen van een kleine bi-culturele democratie*. Icarus/Anthos.
- SWYNGEDOUW, M., PHALET, K. & DESCHOUWER, K. (1999). *Minderheden in Brussel, Sociopolitieke houdingen en gedragingen*. Brussel: VUBPress.
- TIETZE, N. (2002). *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*. Paris: L'Harmattan.
- TIMMERMAN, C. (1999). *Onderwijs maakt het verschil. Socio-culturele praxis en etniciteitsbeleving bij Turkse jonge vrouwen*. Leuven: Acco.
- TIMMERMAN, C. (2000). The revival of tradition, consequence of modernity: the case of young Turkish women in Belgium, Folk, *Journal of the Danisch Ethnographique Society*.
- TIMMERMAN, C. E.A. (1999). *Integratie van tweede generatie migrantenvrouwen in Vlaanderen: verschillende wegen tot integratie*, Antwerpen: UFSIA, CASUM (Onderzoeksgroep Armoede, Sociale Uitsluiting en Minderheden).
- VAN DE VELDE, V. (1997). Doorstroming in het Vlaamse onderwijs. Enkele illustratieve cijfers. Leuven: KULeuven, HIVA.
- VAN DE VELDE, V. (2001). *Allochtonen in het onderwijs: cijfers, oorzaken en oplossingen*. Referaat voor de studiedag 'Allochtonen in het Hoger Onderwijs, 24 oktober 2001, Gent.
- VANDERWAEREN, E., TIMMERMAN, C. (2004). *Kader inzake de gelijkheid van vrouwen en mannen in islam. Met bijzondere aandacht voor de problematiek van de sluier*. (Interne) Adviesnota Federaal Instituut voor gelijkheid van vrouwen en mannen/Universiteit Antwerpen, Steunpunt Gelijke Kansen/Onderzoeksgroep Armoede, Sociale Uitsluiting en de Stad.
- VAN DEN BROECK, O.L. (1995). *Islam en het Westen: beschouwingen omtrent fundamentalisme, aanbiddingspraktijken, gemeenschap, seculiere organisatie en soefisme*. Oase Zoetmeer.

- VERMEULEN, H. & GOVERS, C. (eds.) (1994). *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- VERTOVEC, S. & ROGERS, A. (2002). Introduction. In: VERTOVEC, S. & ROGERS, A. (eds.), *Islam in the West: Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion and Culture*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 1-24.
- VERTOVEC, S. & ROGERS, A. (2002). *Islam in the West: Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion and Culture*. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.
- VERTOVEC, S. (2001). Moslimjongeren in Europa: vermenging van invloeden en betekenissen. In: DOUWES, D. (ed.), *Naar een Europese islam? Essays*. Amsterdam: Mets & Schilt, 95-116.
- VLAAMS MINISTER VAN MOBILITEIT, SOCIALE ECONOMIE EN GELIJKE KANSEN (2004). *Beleidsnota 2004-2009 Gelijke Kansen*, Vlaamse Regering. http://www2.vlaanderen.be/ned/sites/regering/beleidsnotas2004/vanbrempt/gelijke_kansen.pdf
- VLAAMS MINISTER VOOR GELIJKE KANSEN - DIENST GELIJKE KANSEN (2002). *Beleidsbrief Gelijke Kansen 2002*. <http://www.gelijkekansen.vlaanderen.be/werkwijze/beleidsbrief.htm>
- WAARDENBURG, J. (ed.) (1998). *Islam and Christianity: mutual perceptions since the mid-20th century*, Leuven: Peeters.
- WIHTOL DE WENDEN, C. (1998). How can one be Muslim? The French debate on allegiance, intrusion and transnationalism, *International Review of Sociology*, 8: 275-288.
- ZEMNI, S. (2002). Islam, European Identity and the Limits of Multiculturalism. In: SHADID, W. & VAN KONINGSVELD, P.W.S. (eds.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*. Leuven: Peeters, 158-173.

