

D E LAGE LANDEN EN DE ISLAM

EEN EUROPEES EN INTERNATIONAAL PERSPECTIEF

“Le problème de l’islam comme force politique est un problème essentiel pour notre époque et pour les années qui vont venir. La première condition pour l’aborder avec tant soit peu d’intelligence, c’est de ne pas commencer par y mettre de la haine.”

Michel Foucault

Toen de Franse filosoof Michel Foucault in 1979 deze woorden schreef, had hij er wellicht geen besef van hoe actueel ze zouden zijn aan het begin van de eenentwintigste eeuw. Als correspondent voor het Franse tijdschrift *Le Nouvel Observateur* en de Italiaanse krant *La Corriere della Sera* maakte hij in dat jaar van op de eerste rij mee hoe het despotische Iraanse regime van de Shah werd omvergeworpen door een van de belangrijkste volksopstanden van de tweede helft van de twintigste eeuw. Zijn initiële enthousiasme en steun voor de revolutie werden echter getemperd zodra de eerste barsten zichtbaar werden in wat begonnen was als een breed gedragen volksopstand. Na de machtsovername door ayatollah Khomeini werd al snel duidelijk dat er met harde hand een nieuwe politieke orde zou worden ingevoerd die alle tegenstanders uit de weg zou ruimen. Foucaults berichtgeving over Iran hield vanaf dan op, en tijdens de rest van zijn korte leven hulde hij zich in een stilzwijgen rond deze kwestie.

Hoewel Michel Foucault het democratische potentieel van Khomeini’s regime had overschat, behoorde hij tot de eerste Westerse analisten die de draagwijdte en diepte inzag van wat zich tussen 1978 en 1979 in Iran afspeelde. Foucault stond bovendien niet alleen in zijn fascinatie voor de Islamitische volksopstand. De gebeurtenissen in Iran zinderden na tot ver buiten het Midden-Oosten en hadden een enorme invloed op Islamitische landen die zich net van hun koloniale voogden hadden ontrukkt en die het recht opeisten om zichzelf met hun eigen termen te benoemen. Een groot deel van deze fascinatie valt te verklaren tegen de achtergrond van culturele kolonisatie die deze landen kenmerkte. Een van de moeilijkste aspecten van postkoloniale landen is het bijna onvermogen om over zichzelf te spreken en te denken *buiten* de categorieën en

NADIA FADIL

werd geboren in 1978 te Antwerpen. Studeerde sociologie en antropologie in Antwerpen en Leuven en is als postdoctoraal onderzoekster van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen verbonden aan de K.U. Leuven.

Doet daar onderzoek naar de thema's secularisme, multiculturalisme en Islam vanuit een godsdienst- en cultuursociologisch perspectief.

Adres: Parkstraat 45, bus 3601, B-3000 Leuven;
nadia.fadil@soc.kuleuven.be

grenzen die hen door hun koloniale heersers werden toebedeeld. Dat laatste is zelfs letterlijk op te vatten: de landsgrenzen waren in het geval van Afrikaanse staten of landen in het Midden-Oosten het gevolg van een taartverdeling tussen de Europese mogendheden, en de positie van die landen op wereldvlak is een afgeleide, en tegelijk een bevestiging, van de dominante positie van “het Westen”: we spreken van de “periferie” (tegenover het centrum), van “ontwikkelingslanden” (tegenover het ontwikkelde Westen), van de “derde wereld” (tegenover de “eerste wereld”). De Franse politieke wetenschapper François Burigat stelt dat de populariteit van Islamitische bewegingen begrepen moet worden als een uiting van “culturele” dekolonisatie.¹ Die beschouwt hij als een van de latere fasen in het dekolonisatieproces, die volgt op de kwestie van politieke en economische soevereiniteit.

Maar een gelijkaardig proces speelt zich ook in onze contreien af. De globalisering van de twintigste eeuw en de massale volksverhuizingen van het Zuiden naar het Noorden doen ook het Westen nadenken over de eigen identiteit, de eigen fundamenteën. De aanwezigheid van de Islam in de Westerse samenlevingen speelt een sleutelrol in dit denkproces. De toenemende zichtbaarheid van moslims, als West-Europese burgers, doet het Westen immers nadenken over de vraag wie die “wij” nu precies zijn als we in naam van onze collectieve identiteit spreken. Waar ligt de grens tussen “wij” en “zij”? Het zogenaamde “Islamdebat” dat sinds een aantal jaren de publieke opinie beheerst, heeft daarom niet alleen met het vermeende “anders-zijn” van moslims te maken, maar ook en vooral met het feit dat de kaders waarmee we over onszelf denken ontoreikend zijn geworden. Er is een andere taal nodig om die nieuwe “wij” vorm te geven,

om de diversiteit in onze samenlevingen in al haar complexiteit te bevatten en haar een plaats te geven in “onze” identiteit.

«N’OUBLIE PAS TON HISTOIRE, OU BIEN LE MONDE T’OUBLIERA»

Zo luidt de zinsnede uit een van de liederen van de razend populaire Franse rapper Médine. Deze in Le Havre geboren en getogen hiphopper met een Algerijnse achtergrond verwerkt in zijn politieke teksten de verzuchtingen van een generatie jongeren met Islamitische roots. Om zijn publiek uit te dagen, ziet Médine er dan ook uit als een stereotiepe “bad Muslim”: breedgebouwd, ruige stem en obligate baard. Centraal in Médines teksten staat een afirmatie van een Islamitische identiteit waarin het religieuze en het politieke onafscheidelijk zijn, en een aanklacht tegen de beklemmende context waarin moslimjongeren vandaag vorm moeten/kunnen geven aan hun identiteit. In de “botsing der beschavingen” die het denken van na 9/11 kenmerkt, is een positieve afirmatie van de Islamitische “geuzenidentiteit” voor vele moslimjongeren een bevoorrechte manier geworden om verzet te bieden tegen de heersende Islamofobie: “Ik ben moslim, en ik ben daar trots op”. De populariteit van Médine, maar ook van artiesten uit andere Europese landen zoals Salah Edine (Nederland), Outlandish (Denemarken) of Sami Yusuf (Verenigd Koninkrijk) bij moslimjongeren in de Lage Landen toont aan dat hun identiteitsbeleving niet louter een Nederlandse of Vlaamse kwestie is, maar onze contreien overstijgt. De ontwikkeling van de Islamitische identiteit bij Maghrebijnen of Turken van de tweede en derde generatie in de Lage Landen is nauw verweven met een reeks internationale ontwikkelingen. Niet alleen omdat het debat over moslims sinds 2001 enorm ontwikkeld is in tal van Europese landen, maar ook omdat de netwerken die moslimjongeren voeden de landsgrenzen overstijgen.

Al eind jaren tachtig observeerde de Franse politieke wetenschapper Gilles Kepel een “enthousiasme Islamique” bij de Frans-Maghrebijnse populatie.² Ook in België vonden de eerste conferenties gewijd aan Islamitische ethiek en burgerschap al halfweg de jaren negentig plaats. Denkers als Hassan Iquioussen en Tariq Ramadan genoten rond die periode van een opkomende populariteit bij Brusselse Maghrebijnse jongeren en behoorden tot de eerste intellectuelen die antwoorden boden aan de identitaire en existentiële kwesties waarmee deze generatie worstelde. Deze populariteit moet in eerste instantie in een transnationale context worden begrepen, waarbij Islamitische socio-politieke organisaties uit het Midden-Oosten in de jaren zeventig en tachtig vertakkingen kregen in West-Europa.³ Het “Islamitisch reveil”, dat zijn kiemen vindt in de culturele en intellectuele reformistische traditie van het einde van de negentiende eeuw, slaagde erin om het credo “Islam is the alternative” hoog op de maatschappelijke agenda te plaatsen in de tweede helft van de twintigste eeuw.⁴ In een context waarin nationalistische ideologieën geen afdoend antwoord konden bieden op de corruptie,

de armoede, het democratisch tekort, profileerden de Islamitische socio-politieke organisaties zich als een niet-gecorrumpemd en “authentiek” alternatief. De harde repressie waarmee deze organisaties werden geconfronteerd in landen als Egypte of Syrië leidde er ook toe dat West-Europa in de jaren tachtig een toevluchtsoord werd voor hen. Intellectuelen en activisten die verbonden waren aan de Egyptische Moslimbroederschap, de Maghrebijnse groep Justice et Spiritualité of de Turkse organisatie Milli Görüs richtten dan ook moskeeën en socio-culturele organisaties op die zich expliciet met een aantal socio-politieke thema’s bezighielden, zoals Palestina of de politieke situatie in de Arabische wereld of Turkije, en wonnen zo aan populariteit.⁵ Hoewel vele Islamitische socio-politieke organisaties zich in eerste instantie vooral op de eerste generatie richtten, bereikten een aantal jonge denkers van de tweede generatie die organisch of formeel aan deze organisaties gelinkt waren, al snel ook in de Lage Landen geboren jongeren. Vooral de informatie die dezen er kregen over Islamitische bronnen, de religieuze praktijk — in tegenstelling tot de “ongeschoolde” Islam van de ouders, en over standpunten en thema’s die soms ingingen tegen de traditionele denkbeelden van de eerste generatie (zoals het bespreekbaar maken van seksualiteit), verklaart voor een groot deel hun succes bij een aantal jongeren.

Deze uitingen van “moslimheid” hebben voorts te maken met de bredere zoektocht naar identiteit van deze jongeren, die tevens verbonden is met de migratiegeschiedenis die ze van hun ouders hebben overgeërfd. De voortdurende interpellaties van de maatschappij (wat is je identiteit? voel je je Marokkaan/Turks of Vlaming of Nederlander?) en het statuut van “allochtoon” — en dus “outsider” — maken dat moslimjongeren reeds op jonge leeftijd met deze vragen over hun identiteit worden geconfronteerd. Talrijke studies tonen aan hoe het internationale karakter van de Islamitische organisaties een manier biedt om zich te integreren in de Europese context zonder afbreuk te doen aan haar of zijn “anders-zijn”. Het verschil wordt niet langer in termen van het geografische verschil geduid (Marokkaans vs. Vlaams of Nederlands), maar in termen van religie — die niet aan een specifieke plek gebonden is. Het gaat om een mentale verschuiving: het gevoel dat het verblijf hier permanent is, en men zijn toekomst hier zal uitbouwen.⁶ Studies tonen ook aan hoe het Islamitische identitaire kader tevens een mogelijkheid biedt om een aantal conservatieve praktijken ter discussie te stellen, zoals gedwongen huwelijken. Daarnaast ontwikkelt zich een taal waarin “de Islam” los wordt gemaakt van “cultuur” of “traditie”, en dat laatste staat symbool voor conservatieve en onderdrukkende praktijken. De Islamisering van de jongeren staat dus niet automatisch voor een terugkeer naar de traditie maar betekent juist vaak een breuk daarmee.⁷



Londen, 2005,
Foto Derrick Bergman/Gonzo Media.



Amsterdam, 2008,
Foto Derrick Bergman/Gonzo Media.

ISLAM EN DE LAGE LANDEN

Sinds negentien mannen van Arabische afkomst op 11 september 2001 vier vliegtuigen kaapten en zich hiermee op de WTC-torens en het Pentagon stortten, lijkt de Islam niet meer weg te slaan uit de Lagelandse media. Het aantal opiniepagina's of reportages die aan het zogeheten "Islamdebat" worden gewijd, is in de Lage Landen sinds de moorden op Pim Fortuyn en Theo van Gogh, exponentieel toegenomen. Het daverende succes van de Vlaamse documentairereeks *De Weg naar Mekka* in 2008 illustreert ook hoe deze "honger" naar "de Islam" maar niet gestild lijkt te worden. Hij wordt niet alleen gevoed door de band die vaak wordt gelegd tussen "Islam" en terreuraanslagen zoals 9/11, maar ook door de uitdaging die het Islamvraagstuk vormt voor de West-Europese collectieve verbeelding.

Hoewel het Islamdebat vanaf 2001 in een hogere versnelling schakelde, was het jaar 1989 misschien de echte start van dat debat. 1989 staat immers niet enkel symbool voor een nieuwe geopolitieke context, waarbij het "rode gevaar" van het communisme geweken was, in dat jaar vonden er twee markante gebeurtenissen plaats die het besef zouden doen groeien dat de Islam een Europese realiteit is geworden. 1989 is immers het jaar van *De duivelsverzen* van Salman Rushdie en de veroordeling hiervan door de Iraanse ayatollah Khomeini. Beelden van duizenden scanderende en woedende

moslims in Londen resoneerden als een reeks schokgolven doorheen Europa en leidden tot de eerste vragen over de plaats van de Islam in het “vrije Westen”. Het is ook rond deze periode dat het doembeeld van het “groene gevaar” in Europa opduikt en de eerste debatten over de verzoenbaarheid van de “Islam” en “het Westen” plaatsvinden. De toenmalige leider van de Vlaamse liberalen en de latere Belgische premier Guy Verhofstadt schreef in zijn tweede burgermanifest: “De vraag is of de islam wel in overeenstemming te brengen is met de liberale democratie en de vrijheid, de verdraagzaamheid, de verscheidenheid en het tegensprekelijk debat zonder dewelke geen open samenleving mogelijk is”.⁸ 1989 is tevens het jaar van de eerste hoofddoekenaffaire: drie Franse scholieren van Maghrebijnse afkomst weigerden in het stadje Creil om hun hoofddoek af te zetten aan de schoolpoorten, zoals het nieuwe schoolreglement vroeg. Het incident groeide al snel uit tot een nationale controverse die sterk nazinderde in West-Europa. De relevantie van dit voorval was niet enkel dat jonge meisjes een bepaalde interpretatie van *laïcité* — waarin religie op geen enkele manier in de publieke ruimte wordt getolereerd — uitdaagden, maar vooral dat het besef groeide dat minderheden niet zomaar bleken op te gaan in de dominante cultuur, en dat de Islam een blijvende rol speelde voor deze in Frankrijk geboren en getogen jongeren.

Het besef dat de Islam hier is om te blijven, leidt vaak tot verkrampte reacties. Sommige reacties op de Deense cartoonaffaire of de discussies over de Turkse toetreding tot de Europese Unie bevestigen dat het eeuwenoude beeld van een tegenstelling tussen “Islam” en “het Westen” bij een aantal mensen en groepen nog steeds springlevend is. “De Islam” wordt in deze discussies vaak als “de ander” benaderd, die een zekere aanpassing aan liberale “normen en waarden” behoeft alvorens deel te kunnen uitmaken van “het Westen”.⁹ Maar misschien ligt de opdracht juist in het besef dat het “Islamdebat” niet alleen over moslims gaat, maar vooral over “ons”, over de Lage Landen en de identiteit die in deze confrontatie wordt bijgesteld.

Ten eerste blijkt het verhaal van scheiding tussen Kerk en staat, dat vaak aan moslims wordt verteld, ook de vraag op te werpen naar de verhouding die de Lage Landen zelf onderhouden met hun christelijke heden en verleden. De hoofddoekencontroverse gaat in Vlaanderen bijvoorbeeld niet enkel over gesluierde vrouwen, maar ook over het christelijke onderwijsnet dat ca. 75% van het onderwijssysteem in Vlaanderen behelst, de talrijke Mariabeelden die op verschillende straathoeken prijken en de kruistekens en kerstbomen die openbare gebouwen versieren. Deze kwestie kan bij uitbreiding ook worden toegepast op West-Europa, dat zichzelf vaak als een baken ziet van scheiding tussen religie en staat. Een van de centrale breekpunten bij de Turkse toetreding en de Europese grondwet was het christelijke karakter van Europa. Tijdens deze discussies werd duidelijk hoe er zelfs binnen de meest vrijzinnige milieus voorstanders bestonden van een herbevestiging van het christelijke karakter van West-Europa.

Vlaanderen, en bij uitbreiding West-Europa, lijkt ten aanzien van moslims dus een neutraliteit te prediken die het niet kan waarmaken, en die het vaak zelfs niet wenst waar te maken.

De globalisering en de toenemende mobiliteit van mensen zorgt er verder voor dat het steeds moeilijker wordt een onderscheid tussen “centrum” en “periferie” te maken, en de Lage Landen op een eenvormige manier van de periferie af te bakenen. De Israëliische aanval op Gaza in januari 2009 of de gevechten tussen het Turkse leger en Koerdische strijders aan de Turks-Iraakse grens in het najaar 2008 zinderden bijvoorbeeld sterk na in Brussel. Naast Belgische burgers zijn etnische minderheden in België ook transnationale burgers die een nauwe verwevenheid voelen met het land of de regio van hun ouders of grootouders. De hoop dat deze verschillen doorheen de generaties zouden vervagen, lijkt hoe langer hoe meer te vervlieden. Dankzij moderne communicatiemiddelen en low-budget vliegtickets zijn Marakkech of Istanboel binnen handbereik. En de voortdurende instroom van mensen op zoek naar welvaart en geluk in het rijke Noorden, zorgt ervoor dat de banden met de “landen van herkomst” — zoals men ze placht te noemen — telkens nieuw leven ingeblazen krijgen. Hoewel pogingen worden ondernomen om deze stroom van het Zuiden naar het Noorden met kracht (zie bijvoorbeeld de strengere bepalingen rond asiel of gezinshereniging), en desnoods geweld en macht te controleren, groeit vooral een besef dat oude nationalistische modellen niet langer toereikend zijn om deze diversiteit te omvatten, en om de veelvuldigheid van de Lage Landen te benoemen.

De zichtbaarheid van moslimjongeren in de Lage Landen zorgt ten slotte voor een verdere uitholling van de eeuwenoude tegenstelling tussen een “verlicht” Westen, als behoeder van “universele waarden en normen”, en een “onbeschaafd” Oosten. Door hun activisme tonen deze jongeren aan dat waarden zoals gendergelijkheid, sociaal burgerschap of antiracisme hen niet vreemd zijn. Meer zelfs: moslims, maar ook andere minderheden, lijken als nieuwe “interne critici” van de Lage Landen op te treden. De rollen zijn voor een deel omgekeerd. Het “oude” Europa lijkt zich nu te moeten gaan aanpassen aan de “universele” normen en waarden die het zelf altijd heeft voorgestaan. Niet-Europese minderheden fungeren bijna als scheidsrechters en bewakers in dat proces.

NIEUWE BOUWSTENEN

Dit alles doet de vraag rijzen naar nieuwe bouwstenen voor onze West-Europese en Lagelandse nationale verbeelding. Bouwstenen waarbij deze regio's niet langer als “centrum” van de wereld beschouwd worden, maar als onderdelen van een steeds verder uitdijende en geglobaliseerde omgeving. Waarbij “universele waarden” niet langer het handelsmerk zijn van het Westen, maar door verschillende volkeren op uiteenlo-

pende manieren worden vertaald. En waarbij minderheden, zoals moslims, niet langer als “anderen” gelden — en zichzelf niet langer als “anderen” zien — maar werkelijk deel gaan uitmaken van een nieuwe nationale verbeelding.

Noten

- 1 FRANÇOIS BURIGAT, *L'islamisme en face*, La Découverte, Parijs, 2002.
- 2 GILLES KEPEL, *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Editions le Seuil, Parijs, 1991.
- 3 Voor een verdere uitweiding over de rol van Islamitische organisaties in België, zie: FELICE DASSETTO, *La construction de l'Islam Européen. Approche socio-anthropologique*, L'Harmattan, Paris, 1996.
- 4 De Islamitische reformistische traditie maakt deel uit van een bredere intellectuele en culturele revolutie — *al Nahda* — die rond het einde van de negentiende eeuw plaatsvond in het Midden-Oosten. Ze kwam voort uit de vraag naar modernisering en culturele autonomie van de Arabische wereld tegen een achtergrond van kolonisatie en bezetting (eerst door de Ottomanen, daarna door het Westen). De Islamitische intellectuele stroming kende verschillende vertakkingen en richtte zich vooral op de vraag naar de modernisering van de Islamitische traditie in het licht van de twintigste eeuw. Denkers uit deze reformistische traditie waren Jamal Din Al-Afghani, Rachid Rida, Qassim Amin, Mohamed Abduh en Hassan Al Bannah.
- 5 Hiernaast hadden ook door de staat gesubsidieerde Islamitische actoren (Saoedi-Arabië, Marokko en Turkije) een netwerk van moskeeën. Deze werden ingezet als tegenwicht tegen de sociopolitieke Islamitische netwerken. Bovendien waren er ook liefdadigheidsorganisaties actief die zich vooral richtten op het religieuze ethos en de discipline (zoals de Jamaat-Tabligh uit India).
- 6 THIJL SUNIER, *Islam in beweging. Turkse jongeren en Islamitische organisaties*, Het Spinhuis, Amsterdam, 1996.
- 7 Voor het samengaan van Islamisering en individualisering, zie: NADIA FADIL, “Tussen ‘Marokkaanse’ en ‘moslim’”. Over de etnische en religieuze identiteit van ‘Marokkaanse’ adolescente meisjes”, in: *Tijdschrift voor Sociologie*, jg. 23 (2002), nr. 2, pp. 115-133. Zie ook: OLIVIER ROY, *L'islam mondialisé*, Seuil, Parijs, 2002.
- 8 GUY VERHOFSTADT, *De weg naar politieke vernieuwing. Het tweede burgermanifest*, Hadewijch, Antwerpen/Baarn, 1992.
- 9 De hoofddoek wordt buiten de “neutraliteitscriteria” geplaatst. In het geval van de Deense cartoonrel bleken moslims niet over het idee van “vrijheid van meningsuiting” te beschikken en Turkije belichaamt “de ander” waarrond twijfel bestaat of die wel past in Europa.