

‘Ze waren onwetend.’
Een onderzoek naar de religieuze beleving van de eerste en tweede ‘generatie’
Marokkaanse Nederlanders

‘They Were Ignorant.’
A study on the religious experience among Moroccan Dutch of the first and second
‘generation’

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de
Erasmus Universiteit Rotterdam
op gezag van de
rector magnificus

Prof.dr. A.L. Bredenoord

en volgens besluit van het College voor Promoties.
De openbare verdediging zal plaatsvinden op

donderdag 25 november 2021 om 13.00 uur

door

Btissam Abaâziz
geboren te Voorburg

Promotiecommissie:

Promotoren: Prof.dr. H.B. Entzinger
Prof.dr. W. Schinkel

Overige leden: Prof.dr. A.C.A.E. Moors
Prof.dr. G.B.M. Engbersen
Prof.dr. D. Douwes

BTISSAM ABAÂZIZ

‘ZE WAREN ONWETEND’

EEN ONDERZOEK NAAR DE RELIGIEUZE BELEVING
VAN DE EERSTE EN TWEEDE ‘GENERATIE’
MAROKKAANSE NEDERLANDERS

Auteur: Btissam Abaâziz
Gedrukt door Ipskamp Printing | proefschriften.net
Layout en design: Birgit Vredenburg, persoonlijkproefschrift.nl
Foto omslag: Shutterstock

ISBN 978-94-6421-554-0
NUR 763

Copyright © Btissam Abaâziz 2021

Alle rechten voorbehouden.

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand en/of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur.

Voor mijn vader, Sellam Abaâziz

Inhoudsopgave

	Dankwoord	10
1.	Inleiding	15
1.1	Religie en migratie	18
1.2	Van gastarbeider naar moslim	19
1.3	Empirische studies en hiaten	22
1.4	De relevantie van dit onderzoek	27
1.5	De opbouw van dit boek	29
2.	Het generatieprobleem	31
2.1	Een religieuze generatiekloof onder moslims in het Westen	34
2.2	Conceptuele verwarring	37
2.3	Generationalisme en de classificatiestrijd	40
2.4	Abrupte generatiebreuken?	44
2.5	Habitus en religieus kapitaal	46
3.	Methodologie en reflectie	51
3.1	Levensverhalenonderzoek	53
3.2	Religie	55
3.3	Reflectie	57
3.4	Dataverzameling	60
4.	Jaren '60 en '70: toen de ouderen jong waren	65
4.1	'Er was minder aandacht voor de islam'	67
4.2	Een te simplistische dichotomie: formele vs. volkse islam	69
4.3	Marokko na de onafhankelijkheid	74
4.4	Socialisatie en ontwikkeling van de religieuze habitus	75
4.5	De mate van geletterdheid	82
5.	Jaren '70: de gastarbeidersdroom	85
5.1	Spontane migratie	87
5.2	Vrijheid en hard werken	89
5.3	De vrouwelijke migranten	90
5.4	Het maatschappelijk klimaat en <i>de ghorba</i>	91
5.5	Religieuze beleving	96
5.6	Een verbroken religieuze <i>chain of memory</i>	100

6.	Jaren '80 en '90: de religieuze ontwakingsbeweging	103
6.1	Religie wordt belangrijker	105
6.2	Opkomst islamitische ontwakingsbewegingen in Nederland	109
6.3	De verschillende kringen van het rimpeleffect	112
6.4	Religieuze detox	117
6.5	Religieuze transformaties in Nederland: voortbouwen op of breken met het verleden?	123
7.	Hoe jongeren moslim worden	127
7.1	Ontwikkeling religieuze habitus in verschillende gezinsmilieus	130
7.1.1	Laag- en ongeletterde gezinsmilieus	130
7.1.2	De geletterde gezinsmilieus	133
7.1.3	Moskeeën	136
7.2	De puberteit	139
7.3	Het 9/11 effect	149
7.4	Jongvolwassenheid: de verschillende religieuze paden en ontwikkelingen	155
7.5	Tot slot	161
8.	De symbolische strijd tussen 'generaties'	165
8.1	Ouderdom en het belang van het geloof	167
8.2	Botsende 'generaties'	169
8.3	Diversiteit onder oudere respondenten	173
8.4	Distinctie en distantie	176
8.5	Wederzijdse beïnvloeding	180
8.6	De generatiekloof ontrafeld	181
9.	Conclusie en discussie	185
9.1	Dynamiek en diversiteit	187
9.2	Invloed van islamitische ontwakingsbewegingen	189
9.3	Nuancering van de generatiekloof	190
9.4	Islam als religieus kapitaal	192
	Bijlagen	195
	Bijlage I: overzicht respondenten	196
	Bijlage II: Arabische woordenlijst	198
	Literatuurlijst	203
	Samenvatting	215
	Summary	223
	Curriculum vitae	229

Dankwoord

Het is een cliché, maar waar: onderzoek komt vaak tot stand dankzij de steun, hulp en inbreng van anderen. Ik ben dan ook een aantal personen dank verschuldigd. Tijdens mijn promotieonderzoek waren er vele momenten waarop ik besepte hoe geprivilegieerd ik was als onderzoeker. Het verrichten van een promotieonderzoek is sowieso een privilege, want het is niet eenvoudig om überhaupt een promotieplek te bemachtigen. Dankzij het Mozaïekprogramma van NWO kreeg ik die mogelijkheid wel en dit bood mij zelfs een extra privilege: de vrijheid om onderzoek te doen naar een onderwerp dat mij ontzettend boeide, namelijk de religieuze beleving van de eerste en tweede 'generatie' Marokkaanse Nederlanders. In het verlengde hiervan wil ik mijn promotoren Han Entzinger en Willem Schinkel bedanken voor het vertrouwen dat zij in mij hadden en de ruimte die zij mij gaven om het onderzoek zelf vorm te geven. Hun scherpe en constructieve commentaar heeft mij enorm geholpen om inzichten die tijdens het onderzoek en het schrijfwerk ontstonden te verfijnen en verder te ontwikkelen. Verder wil ik Han Entzinger nogmaals enorm bedanken voor zijn intensieve betrokkenheid tijdens de afrondingsfase van dit proefschrift. Soms leek de weg naar de verdediging oneindig lang en leek het alsof ik de eindstreep nooit zou halen, hoe hard ik ook werkte aan mijn proefschrift. Op dat soort momenten sprak Han Entzinger mij juist moed in en herinnerde hij me eraan hoe ver ik al was gekomen.

Ook dit is een cliché, maar waar: zonder respondenten is er geen onderzoek. Bij deze wil ik alle respondenten bedanken die hun levensverhaal aan mij hebben toevertrouwd. Ik heb met veel plezier de levensverhaleninterviews afgenomen. Het uitwerken van de levensverhalen was een ander verhaal; dat was erg tijdrovend. Wederom bevond ik me in een geprivilegieerde positie: ik had de mogelijkheid om een student-assistent hiervoor in te huren. Hierbij wil ik Khadija Essanoussi bedanken voor haar inzet en het uitwerken van de interviews.

Toen ik aan de slag ging met mijn promotieonderzoek, werd het voor mij al gauw duidelijk dat werken met levensverhalen de meest voor de hand liggende en de meest geschikte onderzoeksmethode was. Via Marjo Buitelaar kwam ik terecht bij Femke Stock en Fatima Ballah, die zich ook bezighielden met levensverhalenonderzoek. En zo vormden wij een sparringgroepje en kwamen we regelmatig bijeen. Aan onze bijeenkomsten in Utrecht heb ik veel mooie herinneringen overgehouden. We leerden niet alleen veel van elkaar, maar lachten ook samen onze PhD-stress weg onder het genot van een kopje thee.

Verder wil ik al mijn vrienden en andere academici bedanken bij wie ik terecht kon voor een luisterend oor en voor advies. Tijdens de afrondingsfase van mijn proefschrift werd ik gezegend met *academic sisterhood*. In dit kader wil ik Fouzia Outmany, Loubna el Morabet, Rahma Esther Bavelaar, Roukayya Oueslati en Miriyam Aouragh bedanken voor hun *sisterhood*. Dankzij Facebook raakten Miriyam en ik bevriend, maar wat Miriyam niet wist is dat zij voor het sociale media-tijdperk en voordat ik aan mijn promotieonderzoek begon mijn rolmodel was en mij inspireerde. Een bevlogen onderzoekster, die het als het als haar morele plicht ziet om zich uit te spreken tegen onrecht, *no matter what*.

Tot slot wil ik in dit dankwoord stilstaan bij mijn familie en mijn eigen gezin. Mijn ouders hebben niet de mogelijkheid gehad om te studeren, maar vonden onderwijs ontzettend belangrijk.

Zij hebben ons altijd gesteund en gestimuleerd om het beste uit onszelf te halen. Doordat ik met levensverhalen werkte, werd ik regelmatig herinnerd aan mijn eigen levensverhaal en zo kwamen sommige warme herinneringen weer naar boven. Herinneringen aan mijn moeder die tijdens mijn studententijd mij altijd gerust wist te stellen met haar peptalks als ze zag dat ik tentamenstress had. Zondag was bij ons vroeger altijd grote schoonmaakdag. Zo herinner ik me een zondag waarop ik de keuken aan het boenen en schrobben was. Mijn vader liep de keuken in en zei tegen me: 'Mijn dochter, wat ben je aan het doen? Ga beter een boek lezen of studeren. Aan schoonmaken komt nooit een einde. Wat je vandaag schoonmaakt, is morgen weer vies.' Helaas werd mijn vader in mijn eerste jaar als promovenda ongeneeslijk ziek en overleed hij in datzelfde jaar. Aan hem wil ik dan ook dit proefschrift opdragen.

Inmiddels heb ik een eigen gezin. Ik wil mijn partner, Abdeslam, en ons dochttertje bedanken voor het geduld dat zij moesten opbrengen de afgelopen tijd voor de talrijke deadlines. Voor ons dochttertje was de maat al gauw vol. Zij kan mijn laptop niet meer zien of luchten en gaat op allerlei manieren protesteren zodra ik achter de laptop schuif. Maar die periode is nu gelukkig voorbij en bij deze krijgt ons dochttertje het laatste woord:

.
„mmmmmmBbjj
Gtyjj/////

Gvgyjuu “”””””””

Lang was vrijwel niemand in de ontvangende landen als Duitsland, Nederland en Frankrijk er zich van bewust dat zich met de komst van ‘gastarbeiders’ uit onder meer Turkije en Marokko ook een ‘nieuwe’ religie in Europa aandiende. Over de achtergronden van deze immigranten wist men over het algemeen weinig, niet in de laatste plaats omdat hun cultuur en religie zich aan de openbaarheid onttrok. Tijdens bijzondere gelegenheden, zoals de vastenmaand *ramazan*, of het Offerfeest, konden zij hier en daar gebruik maken van een fabrieksruimte of een kerkgebouw dat hun ter beschikking werd gesteld. In sommige bedrijven waar veel migranten werkten werd een hoekje ingeruimd waar moslims konden bidden. Voor het overige bleven hun religieuze gebruiken aanvankelijk verborgen achter de muren van de pensions waar zij woonden. Daar kwam in de jaren zeventig verandering in. (Sunier, 1996:1)

Islamitische migranten brachten toen zij naar West-Europa kwamen ook hun geloof met zich mee. Deze omvatte een volkse, lokale, religieuze praxis en ook lokale verwijzingen naar religieuze autoriteit. (Vanderwaeren, 2008: 61)

Er zijn in Nederland volgens de laatste schatting van het CBS 825.000 moslims (CBS, 2009). Een belangrijk kenmerk van de moslims in Nederland is dat ze bijna zonder uitzondering een migratieachtergrond hebben: of zijzelf of hun ouders zijn niet in Nederland geboren. Ze komen uit landen waar het islamitische geloof een centrale rol speelt in het maatschappelijke leven en zijn terechtgekomen in een relatief seculiere context. (Maliapaard & Gijsberts, 2012:11)

In de jaren zestig brachten Turkse en Marokkaanse migranten de islam met zich mee. In eerste instantie kwamen hoofdzakelijk mannen uit Marokko en Turkije om hier te werken. Vele van deze ‘gastarbeiders’ wilden zich permanent in Nederland vestigen en lieten hun gezin overkomen. (Huijnk, 2018:21)

HOOFDSTUK 1

Inleiding

—

HOOFDSTUK 1

De Islam vormt een bindende factor bij de eerste generatie Marokkaanse migranten. Zij zijn in Marokko opgevoed in de religieuze traditie. Het merendeel van de mannen heeft onderwijs op de Qur'anschool gevolgd. Zelfs in het moderne onderwijsprogramma in Marokko neemt het godsdienstonderwijs een belangrijke plaats in. Het is echter de vraag of de Islam in het leven van de tweede generatie Marokkaanse migranten dezelfde rol zal spelen, of dat bij hen het gezamenlijke behoren tot een minderheidsgroep de belangrijkste bindende factor zal vormen. (...) Het is bijna wel zeker dat de Marokkaanse kinderen in Nederland zullen vervreemden van de religieuze tradities van hun ouders en dat hierdoor conflicten tussen beide generaties zullen ontstaan. Dit is een van de consequenties van de gezinsmigratie die de Marokkaanse migranten zich (nog) niet bewust zijn. Dit onderwerp behoeft nadere bestudering. (Van den Berg-Eldering, 1978:155-156)

Het is meer dan veertig jaar geleden dat Van den Berg-Eldering (1978) onderzoek deed naar Marokkaanse gezinnen in Nederland. In de jaren zeventig waren Marokkaanse gezinnen voor zowel onderzoekers als beleidsmakers een relatief nieuw fenomeen, want gezinsmigratie uit landen zoals Marokko en Turkije-landen waar aanvankelijk vooral tijdelijke arbeidsmigranten geworven werden - was nog niet erg gebruikelijk. De gezinsmigratie bleef echter in omvang toenemen en dat wierp de vraag op of dit een teken was dat het verblijf van gastarbeiders een permanent karakter kreeg in Nederland (ibid.). In het onderzoek van Van den Berg-Eldering is dit ook één van de onderzoeksvragen die toen niet alleen relevant en interessant was voor onderzoekers, maar ook voor toenmalige politici en beleidsmakers. In het verlengde hiervan gaat haar onderzoek ook over de vragen wat dit betekent voor de culturele oriëntatie van de onderzochte Marokkaanse gezinnen en hun binding met Nederland. Tot slot bracht zij de sociaaleconomische omstandigheden van haar respondenten in kaart met de vraag of de Marokkaanse gezinnen een minderheidspositie innemen in Nederland. Het onderzoek van Van den Berg-Eldering kan eigenlijk beschouwd worden als een verkennend onderzoek naar de integratie van Marokkaanse gezinnen in Nederland toen. Op basis van haar bevindingen poogde zij tot slot een antwoord te geven op de vraag: welke uitdagingen zal de toekomstige integratie van Marokkaanse Nederlanders met zich meebrengen?

Mijn onderzoek gaat niet over Marokkaans-Nederlandse gezinnen en hun integratie of over de integratie van Marokkaanse Nederlanders in het algemeen, maar wel over één aspect dat in de bovenstaande passage naar voren komt: de religieuze beleving van de eerste en tweede 'generatie' Marokkaanse Nederlanders en de intergenerationele dynamiek. Van den Berg-Eldering voorspelt in de bovenstaande passage een religieuze generatiekloof tussen de eerste en tweede 'generatie' Marokkaanse Nederlanders waar de migratie aan ten grondslag ligt. Volgens haar zouden kinderen van Marokkaanse migranten 'vervreemden van de religieuze tradities van hun ouders', omdat zij in een andere samenleving opgroeien, die voornamelijk seculier is en waar hun socialisatieproces zich grotendeels ook zal afspelen. Het meest interessante aan deze passage is echter haar observatie dat leden van de eerste 'generatie' zich nog niet ervan bewust zijn dat migratie religieuze vervreemding onder de tweede 'generatie' tot gevolg kan hebben. Deze observatie is meer dan veertig jaar geleden

gedaan, maar prikkelt wel de wetenschappelijke nieuwsgierigheid. Marokkaanse Nederlanders zijn inmiddels meer dan een halve eeuw in Nederland. Wat heeft de migratie gedaan met de religieuze beleving van de eerste en tweede ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders en de intergenerationele dynamiek? In dit inleidende hoofdstuk sta ik stil bij de relatie tussen religie en migratie.

1.1 Religie en migratie

In de sociaalwetenschappelijke literatuur wordt vaak gesteld dat religie belangrijker wordt voor migranten in het nieuwe vestigingsland. Hierin kunnen we grofweg twee benaderingen onderscheiden: een functionele en een conflictbenadering. De functionele benadering is vooral dominant in de Amerikaanse migratiestudies en de conflictbenadering zien we vooral terug in Europese studies over migranten. Hoewel deze studie over de Nederlandse context gaat, is het toch relevant om kort stil te staan bij de Amerikaanse literatuur, ook al komen beide benaderingen grosso modo op hetzelfde neer. Beide hebben namelijk betrekking op het verloop van het assimilatieproces onder nieuwe migranten. Het verschil tussen de twee benaderingen is dat in de functionele benadering het geloof van migranten een overbruggingsfunctie vervult en assimilatie in de hand werkt, terwijl in de conflictbenadering religie juist als een belemmering wordt gezien voor het assimilatieproces, dat niettemin plaatsvindt.

Religie kan als bindingsfactor fungeren niet alleen binnen bepaalde etnische groepen, maar ook tussen verschillende etnische groepen die hetzelfde geloof aanhangen en kan zo bijdragen aan assimilatie. Dat is wat Herberg (1960) ook constateert in zijn klassieke essay over de *triple melting pot theory*, een assimilatietheorie waarin religie centraal staat. Herberg stelt dat de nazaten van Europese immigranten in Amerika niet versmolten zijn tot één grote Amerikaanse smeltkroes. In plaats daarvan zag hij drie smeltkroezen langs religieuze contouren ontstaan: een joodse, een protestantse en een katholieke. De taal, culturele tradities en gewoontes van de migranten verwaterden met de tijd, maar dit gold niet voor religie, waar men zich juist sterker mee ging identificeren. De religieuze identiteit verving langzaam maar zeker de etnische en nationale identiteiten die de immigranten verbonden met het herkomstland. De drie smeltkroezen kregen, volgens Herberg, vooral door interetnische huwelijken gestalte, die weliswaar etniciteiten en nationaliteiten overstegen, maar vaak wel gesloten werden tussen gelijkgestemde geloofsgenoten. Het ontstaan van deze religieuze smeltkroezen droeg, met andere woorden, bij aan het vervagen van etnische grenzen met in de praktijk ‘amerikanisering’ tot gevolg.

Onder de nakomelingen van deze Europese immigranten, de tweede en derde generatie, zette het assimilatieproces zich voort. Maar op religieus vlak constateert Herberg een trendbreuk: de tweede generatie, die opgroeit in een tijd van welvaart en sociale mobiliteit, is minder religieus dan de vorige generatie. De nadruk bij deze generatie ligt meer op het najagen van de Amerikaanse droom en minder op religie.

Dat religie in de Verenigde Staten een bindende factor is die assimilatie in de hand werkt, heeft volgens Herberg te maken met het fundament van de Amerikaanse samenleving: godsdienstvrijheid en religieuze pluriformiteit hebben volgens hem aan de basis gelegen van de Amerikaanse samenleving en zijn daarvoor tot op heden kenmerkend gebleven. Mueller (1971) wijst echter erop dat opname in de Amerikaanse religieuze smeltkroezen niet voor alle bevolkingsgroepen geldt

en dat de smeltkroezen raciale grenzen kennen. Hij herdefinieert de triple melting pot theorie: volgens Mueller kennen de Verenigde Staten een wit-christelijke, een wit-niet-christelijke en een zwarte smeltkroes.

Vanaf de jaren zestig kregen de Verenigde Staten te maken met nieuwe migratiegolven uit Afrika, Azië en Latijns-Amerika, terwijl de migratie vanuit Europa fors terugliep. Het Amerikaanse religieuze landschap breidde zich uit met andere godsdiensten zoals het hindoeïsme, het boeddhisme en de islam. Desondanks werd religie onder de nieuwe migranten lange tijd in de migratiestudies (zie Warner & Wittner, 1998; Stepick, 2005; Cadge & Ecklund, 2007) en de godsdienstsociologie nauwelijks tot niet onderzocht. Daar komt vanaf de jaren negentig verandering in; vanaf dan groeit het aantal publicaties op dit terrein (voor een overzicht van de Amerikaanse publicaties zie bijvoorbeeld: Yang & Ebaugh, 2001; Stepick, 2005; Cadge & Ecklund, 2007). Herbergs werk is ondanks kritiek (zie Mueller, 1971; Hirschman, 1983) nog steeds invloedrijk in de Amerikaanse migratiestudies: het assimilatiedenken en het adagium 'becoming American through religion' (Foner & Alba, 2008: 365) zijn nog steeds dominant in de Amerikaanse literatuur. De onderliggende vraag is vaak of de nieuwe migranten in de voetsporen zullen treden van de Europese immigranten uit de vorige eeuwen wat betreft het verloop van het assimilatieproces.

Dat religie belangrijker wordt voor nieuwe migranten in de Verenigde Staten wordt in diverse studies en onderzoeken onderkend (Ebaugh & Chafetz, 2000). Zo wijzen sommige auteurs op de toename van migrantenkerken, tempels, moskeeën en religieuze migrantenorganisaties (Warner & Wittner, 1998) en rapporteren verschillende empirische studies een hoge frequentie van 'kerkbezoek' voor diverse migrantengroepen (Min, 1992; Bankston & Zhou, 2000; Stepick et al., 2001; Kim & Kim, 2001). De 'overbruggingsfunctie' van religie krijgt op een aantal manieren vorm in de Amerikaanse literatuur. Zo wijzen diverse auteurs erop dat migratie op zich een traumatische ervaring kan zijn en psychologische gevolgen kan hebben voor migranten, die vervolgens hun toevlucht kunnen zoeken in religie (Hirschman, 2004). Het geloof kan het migratieleed verzachten doordat men via bijvoorbeeld de kerk in contact komt met landgenoten en lotgenoten en zo nieuwe sociale contacten kan opdoen. Daarnaast kan een lidmaatschap van een kerk of religieuze organisatie sociaal kapitaal opleveren dat de migrant mogelijkheden biedt voor een betere maatschappelijke participatie (Min, 1992; Ebaugh & Curry, 2000). Sommige auteurs wijzen er bijvoorbeeld op dat kerken soms huiswerkbegleiding bieden voor kinderen van migranten (Zhou & Kim, 2006). Dergelijke verklaringen gaan er echter vanuit dat de migrant bij aankomst terecht komt in een migrantengemeenschap waarvan de religie al redelijk geïnstitutionaliseerd is. Met andere woorden: er is sprake van een gevorderd migratiestadium. Maar hoe zit het bijvoorbeeld met pioniers, zoals de gastarbeiders in Nederland, die bij aankomst niet konden terugvallen op zo'n migrantengemeenschap?

1.2 Van gastarbeider naar moslim

Foner & Alba (2008) wijzen op een aantal fundamentele verschillen tussen de Verenigde Staten en Europa die mogelijk verklaren waarom de conflictbenadering in de Europese literatuur over migranten en religie domineert. Zij betogen dat het West-Europese continent overwegend seculier is en de Amerikaanse samenleving juist religieuzer. In het verlengde hiervan schrijven zij dat de meerderheid, ongeveer 75%, van de nieuwe immigranten en hun nazaten in de Verenigde Staten een

christelijke achtergrond heeft, net als de meerderheid van de ‘long established Americans’ (Foner & Alba, 2008:375). In West-Europa daarentegen heeft de meerderheid van de immigranten een islamitische achtergrond en worden zij, vergeleken met andere bevolkingsgroepen vanwege hun lage en zwakke sociaaleconomische positie vaak in verband gebracht met maatschappelijke problemen zoals armoede en hoge werkloosheid (ibid.).

Dat in de Europese context religie, en vooral de islam, als een belemmering wordt gezien voor assimilatie en zelfs integratie is niet geheel toevallig (FitzGerald et al., 2018). Dassetto & Nonneman (1996:193) schrijven dat de islam in Nederland en België groeide en zichtbaar werd juist in een periode waarin de vijandigheid jegens moslims en de islam toenam. In de jaren zeventig en tachtig viel een aantal ontwikkelingen samen die een versterkend effect op elkaar hadden. Zo droeg de oliecrisis van 1979, die het gevolg was van de Iraanse Revolutie, bij aan de massale werkloosheid in de jaren tachtig. Deze trof de gehele bevolking, maar gastarbeiders werden nog harder getroffen. In diezelfde periode nam de gezinsmigratie juist enorm toe en kreeg het verblijf in Nederland en België langzaamaan een permanent karakter. De institutionalisering van de islam (het oprichten van moskeeën, islamitische slagerijen, enzovoort) kwam ook rond die periode op gang. Dat de islam en het groeiend aantal moslims in Europa als een bedreiging werden gezien, heeft volgens Dassetto & Nonneman (1996:191-192) te maken met ontwikkelingen in Noord-Afrika en het Midden-Oosten die elkaar opvolgden in de jaren zeventig en tachtig en op gang kwamen na de Zesdaagse oorlog in 1967. Het tot dan toe invloedrijke Arabisch nationalisme van de Egyptische Gamal Abdel Nasser begon vanaf dat moment terrein te verliezen enerzijds aan de hegemoniale drang van het Saoedische wahabisme en anderzijds aan de groei van islamistische bewegingen in Egypte, Libië, Marokko en Tunesië (ibid.). Dassetto & Nonneman (ibid.) betogen verder dat de massale werkloosheid in West-Europa sowieso gepaard ging met vijandigheid richting migranten en dat door de ontwikkelingen in Noord-Afrika en het Midden-Oosten daar ook de angst bovenop kwam dat het religieus fundamentalisme via moslims Europa binnen zou dringen.

Net zoals Foner & Alba (2008) wijzen diverse auteurs erop dat de Europese literatuur over migratie en religie tegenwoordig weliswaar vooral over moslims gaat, maar dat dit niet altijd zo is geweest (Allievi, 2005; Cesari, 2009; Maliepaard & Fleischmann, 2011; Brubaker, 2013; Fadil, 2019). De afgelopen decennia heeft in de publieke perceptie, het politieke debat en ook in het overheidsbeleid een verschuiving plaatsgevonden waarbij ‘de immigrant’ geleidelijk tot ‘moslim’ transformeerde. Vanaf de jaren negentig wordt de migrant steeds minder in etnische en steeds meer in religieuze termen gedefinieerd (ibid.). Maar dat is niet alles: de culturele en religieuze achtergrond van migranten wordt ook steeds meer geproblematiseerd en in verband gebracht met integratieproblemen op tal van terreinen (ibid.). En eigenlijk geldt dit alleen voor de moslims, want het komt zelden voor dat in een maatschappelijk debat de religieuze achtergrond van andere ‘migrantengroepen’ zoals Surinaamse of Chinese Nederlanders ter discussie staat of dat in een publicatie de termen Chinese Nederlanders en boeddhisten afwisselend worden gebruikt om dezelfde groep mee aan te duiden.

Aan dit proces liggen internationale ontwikkelingen ten grondslag, zoals de Rushdie affaire, de Golfoorlog en de tweede intifada, die zouden duiden op een ‘botsing der beschavingen’ tussen de ‘islamitische wereld’ en het Westen (Huntington, 1996). In Nederland wordt het omslagpunt gemarkeerd door de bekende Luzern-lezing van toenmalig VVD-leider Bolkestein in 1991, waarin

hij ook verwijst naar deze internationale context (Prins, 2000). Vanaf dat moment ziet Prins (2000) een nieuw discours ontstaan in de politieke en publieke debatten, dat zij aanduidt met ‘nieuw realisme’. In dit discours wordt de islam als onverenigbaar gezien met de westerse en dus ook de Nederlandse cultuur, en worden culturalistische verklaringen gegeven voor de ‘mislukte’ integratie van vooral Marokkaanse Nederlanders (Schinkel, 2007). Volgens de nieuw-realist zijn de integratieproblemen - die niet alleen sociaaleconomisch van aard zijn, maar ook sociaal-cultureel - ontstaan doordat progressief links te lang heeft weggekeken en problemen niet durfde te benoemen uit angst om voor racist uitgemaakt te worden (Prins, 2000). De nieuw-realist, daarentegen, schuwt de confrontatie niet, benoemt de problemen zoals ze zijn en wil daarmee (vooral multiculturele) taboes doorbreken.

Dat in de jaren zestig en zeventig de islamitische achtergrond van de gastarbeiders niet ter discussie stond in het beleid of in de politieke arena, betekent niet dat die achtergrond helemaal niet geproblematiseerd werd. Lucassen & Lucassen (2018:139) beschrijven bijvoorbeeld hoe binnen het ministerie van Justitie, ongeacht de achtergrond van migranten, het idee altijd sterk had geleefd dat de ‘culturele kenmerken van de nieuwkomers moeilijk verenigbaar waren met die van de Nederlanders’ en dat dit een negatief effect zou hebben op de sociale cohesie (ibid.). Toen de gastarbeiders in Nederland arriveerden in de jaren zestig werden die zorgen binnen dit ministerie ook geuit over de culturele en religieuze achtergrond van de Turken en Marokkanen (ibid.). Alleen werden dit soort gedachten niet of nauwelijks gedeeld of geuit in de politiek en vormden ze geen onderdeel van beleid. De migranten zouden immers toch weer naar hun land terugkeren, zo luidde de dominante opvatting.

In dit kader is het relevant om stil te staan bij het Nederlandse integratiebeleid en hoe daar de gastarbeider, de vreemdeling, de buitenlander, transformeerde tot etnische minderheid, allochtoon en tot slot moslim. Het integratiebeleid staat immers niet los van politieke en publieke debatten en heeft tot nu toe een viertal fases gekend (Snel & Scholten, 2005; WRR, 2020; Entzinger, 2021). Hierbij dient opgemerkt te worden dat door verschillende auteurs niet altijd dezelfde periodisering wordt gehanteerd om de fases af te bakenen, maar dat de hoofdlijnen en analyses wel parallellen vertonen. De eerste fase begint met de komst van de gastarbeiders in de jaren zestig en zeventig. In deze periode bestond er geen integratiebeleid, want zowel de gastarbeiders als de Nederlandse overheid koesterden de terugkeergedachte. Bovendien zag Nederland zich niet als een immigratieland en wenste het ook geen immigratieland te worden (Lucassen & Lucassen, 2018). Dit wordt ook wel het ‘laissez-faire’ beleid genoemd (WRR, 2020:112). In de jaren tachtig wordt het minderhedenbeleid ontwikkeld, dat ook aangeduid wordt als ‘multicultureel’ beleid (WRR, 2020:114). Het uitgangspunt is ‘integratie met behoud van culturele identiteit’ (ibid.). Deze periode loopt door tot de jaren negentig. Vanaf dan wordt het integratiebeleid ontwikkeld, dat door de WRR (2020:116) het ‘achterstandsbeleid’ wordt genoemd. De focus ligt vooral op sociaaleconomische integratie, maar het gaat tegelijkertijd ook over ‘goed burgerschap’ (Snel & Scholten, 2005). Vanaf 2000 breekt de vierde fase aan waarin ‘gedeeld burgerschap’ centraal staat (WRR, 2020:120). Het gaat niet langer over de sociaaleconomische integratie, maar om burgerschap waarin de Nederlandse waarden, normen en culturele integratie het uitgangspunt vormen. Schinkel (2009) merkt op dat in het integratiebeleid c.q. burgerschapsbeleid onderscheid gemaakt wordt tussen formeel en moreel burgerschap. Hierbij heeft formeel burgerschap ‘zowel betrekking op de juridische status als lidmaatschap van

een juridisch-politieke orde (een staat), als op sociale rechten' (Schinkel, 2009:49), terwijl moreel burgerschap gaat over 'buiten-juridische normatieve invulling van wat de goede burger is of moet zijn en doen' (Schinkel, 2009:50). Schinkel (ibid.) constateert dat in het integratiebeleid c.q. burgerschapsbeleid de focus is verlegd van formeel naar moreel burgerschap. Sterker nog: moreel burgerschap wordt als voorwaarde gesteld voor formeel burgerschap. In het Nederlandse beleid is een goede burger een actieve burger, en dat gaat verder dan sociaaleconomische participatie: het gaat vooral om het internaliseren en uitdragen van Nederlandse waarden, normen en cultuur. Men wordt pas als een volwaardige burger beschouwd als men moreel burgerschap omarmt en internaliseert. Alleen is dat niet eenvoudig, omdat niet vaststaat wat moreel burgerschap exact inhoudt. Moreel burgerschap is namelijk een sociaal construct, overgeleverd aan het politieke veld en aan de uitkomst van politieke keuzes (Schinkel, 2009). In het verlengde hiervan is het maar de vraag of moslims in Nederland ooit dat morele burgerschap mogen omarmen. Aan de hand van het gedachtegoed van Pim Fortuyn laat De Koning (2016) bijvoorbeeld zien hoe in Nederland een racialiseringsproces van moslims gaande is. Islam is weliswaar een religie en geen 'ras', maar De Koning (ibid.) wijst erop dat men in politieke en maatschappelijke debatten over de islam is gaan praten alsof het juist wel een 'ras' is. In het racialiseringsproces worden de scheidslijnen tussen moslims en niet-moslims verder verscherpt en geëssentieerd. Dit proces bestaat volgens De Koning (2016:13) uit vier dimensies die hij als volgt omschrijft:

In het proces van racialisering gaat het om het categoriseren van een minderheid (het labelen als moslim bijvoorbeeld), het geven van bepaalde generaliserende verklaringen voor gedrag ('*islam made them do it*'), het geven van waardeoordelen over die groep op basis van een negatief generaliserend idee over cultuur, 'ras' en/of religie (islam als achterlijke cultuur) en tot slot een idee hoe er met een dergelijk groep moet worden omgegaan. (...) In het kort gezegd: moslims doen de dingen die ze doen omdat de islam hun handelen zou bepalen, moslims integreren niet vanwege de islam aangezien hun religie haaks staat op de Nederlandse cultuur, en die religie is gevaarlijk en achterlijk en er moet daarom iets gebeuren met de islam.

In dit racialiseringsproces zien we ook een genetische component opduiken: men wordt tot de moslimgroep gerekend op basis van vermeende afkomst, naam en uiterlijke kenmerken. Het moslim-zijn is, met andere woorden, erfelijk en het doet er niet toe of men zich daadwerkelijk als moslim identificeert dan wel gelovig is. Moslims kunnen en zullen als het ware nooit assimileren en zijn 'niet-assimileerbaar' (FitzGerald et al., 2018).

1.3 Empirische studies en hiaten

De verschuivingen in het politieke debat en het beleid die in de vorige paragraaf beschreven zijn, vinden ook hun weerklink in sociaalwetenschappelijk onderzoek. Ondanks de verschuiving van immigrant naar moslim in onderzoek, zien we toch een rode draad door de literatuur. De afgelopen decennia vormden vooral maatschappelijke problemen – vaak gerelateerd aan de integratie van migranten c.q. moslims – de aanleiding voor onderzoek. De onderzoeksvragen hebben dan ook vaak

betrekking op het integratievraagstuk of zijn daartoe te herleiden. Dit noem ik het integratieframe in onderzoek. Dit frame komt niet alleen terug in onderzoek over de sociaaleconomische positie van 'migrantengroepen', maar ook als het gaat om identiteitsvraagstukken van vooral Marokkaans-Nederlandse jongeren. Daarbij zien we een verschuiving van 'opgroeien tussen twee culturen' naar de driehoeksverhouding tussen de Marokkaanse, Nederlandse en moslimidentiteit.

Het is onmogelijk om een compleet overzicht te geven van publicaties over Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims. Dat zou een studie op zich zijn en dat is niet mijn doel. Bovendien zijn in het verleden een aantal overzichtsstudies gepubliceerd over moslims in Nederland (Demant et al., 2007), al dan niet in de Europese context (Buijs & Rath, 2006; Maussen, 2007), die inhoudelijk nog steeds relevant zijn. Verder is de afgelopen decennia ook veel gepubliceerd over de verschillende facetten van de institutionalisering van de islam in Nederland (vgl. Wagtendonk, 1987; Waardenburg, 1988; Rath et al., 1991, 1996; Landman, 1992). In deze paragraaf richt ik me louter op de religieuze beleving van Marokkaanse Nederlanders en laat ik de literatuur over de institutionalisering van de islam buiten beschouwing.

In sociaalwetenschappelijk onderzoek komt pas halverwege de jaren zeventig aandacht voor gastarbeiders (Bouras, 2012:18). Er verschijnen publicaties over de leefomstandigheden van de gastarbeiders en hun integratie (ibid.). De religieuze beleving van eerste 'generatie' Marokkaanse Nederlanders is echter lange tijd onderbelicht gebleven. Dat hier geen aandacht voor was, kan een aantal oorzaken hebben. Zo kan het voor onderzoekers geen prioriteit geweest zijn, omdat het niet als een maatschappelijk probleem werd gezien. Voor de leefomstandigheden van de gastarbeiders gold dat wel. Ook kan het met de tijdgeest te maken hebben. In de jaren zestig en zeventig was Nederland sterk aan het seculariseren. Het vooruitgangdenken stond centraal, waarbij gedacht werd dat religie tot het verleden behoorde. Dat had ook invloed op sociaalwetenschappelijk onderzoek, waar de secularisatiethese dominant werd en waar op een gegeven moment niet religie, maar vooral secularisatie werd onderzocht (Beckford, 2003). Voorts constateert Landman (1992:2) dat de onderzoeksgroep vaak ontoegankelijk was vanwege taalbarrières. Dit alles kan verklaren waarom in deze jaren nauwelijks aandacht was voor de religieuze beleving van gastarbeiders.

Dit betekent echter niet dat er helemaal geen belangstelling was voor dit onderwerp. De islam-beleving onder gastarbeiders vormde zeker geen centraal onderzoeksthema en werd hooguit zeer beperkt of eenzijdig onderzocht. Men keek bijvoorbeeld in hoeverre Marokkaanse migranten zich hielden aan de formele regels en praktijken zoals de vijf zuilen. Op basis van het schaarse beschikbare onderzoek werd al snel geconcludeerd dat onder de eerste 'generatie' gastarbeiders de islam niet zo leefde en dat men niet veel deed aan het praktiseren van het geloof.

Shadid (1979) is een van de weinige onderzoekers die aandacht, zij het beperkt, heeft besteed aan de religieuze beleving van gastarbeiders. Aan zijn promotieonderzoek hebben in totaal 280 Marokkaanse gastarbeiders deelgenomen waarvan de meerderheid (71,8%) jonger dan 39 jaar was (ibid:155). In zijn dissertatie wijdt hij één paragraaf aan de religiositeit van gastarbeiders. Hij heeft gekeken of zijn respondenten, die in een seculiere omgeving terecht zijn gekomen, zich houden aan een aantal verplichtingen en verboden volgens de islam (1979:210-211). Hierbij gebruikt hij een zeer beperkt aantal indicatoren. Wat betreft de verplichtingen richt Shadid zich louter op het vasten en het bidden en wat betreft de verboden gaat het om de vraag of ze alcohol nuttigen en varkensvlees consumeren. Belangrijker is dat hij zijn respondenten heeft gevraagd of ze zich al

in het herkomstland hielden aan de verplichtingen en verboden. De resultaten zijn verrassend en interessant. Als het gaat om het gebed blijkt dat 62% van zijn respondenten niet bidt. Van de groep die niet bidt, bad 45% al in het herkomstland niet en is 17% gestopt met het bidden na aankomst in Nederland. Vasten levert een totaal ander beeld op. Van alle respondenten geeft een meerderheid van 69% aan zich in Nederland te houden aan de vastenmaand Ramadan en dat ook gedaan te hebben in Marokko. Slechts 21% van alle respondenten gaf aan wel te hebben gevast in Marokko, maar na aankomst in Nederland hiermee gestopt te zijn. De verboden laten weer een ander beeld zien. Uit Shadids cijfers blijkt dat 51% van zijn respondenten alcohol dronk: 34% van alle respondenten deed dit niet in Marokko, maar begon daarmee pas na aankomst in Nederland. Het eten van varkensvlees laat weer een ander beeld zien: 77% at het niet in Marokko en at het ook niet in Nederland, terwijl slechts 20% varkensvlees is gaan eten na aankomst in Nederland. Op basis van deze resultaten is het niet eenvoudig om een beeld te schetsen van de religieuze beleving van de eerste 'generatie', omdat het gaat om beperkte indicatoren. Daarnaast is de onderzoeksgroep te klein in omvang om tot statistische generalisaties te komen. Echter, in historisch onderzoek naar gastarbeiders wordt bevestigd dat de islam en het praktiseren daarvan niet centraal stonden in het leven van deze mannen en ook geen prioriteit hadden (Cottaar et al, 2009). Ze kwamen immers naar Nederland om hard te werken, te sparen en weer terug te keren. Of zoals een respondent het verwoordt in Cottaars werk (2009:189): 'Niemand had het idee hier te blijven, laat staan om een moskee te bouwen.'

Als gezinshereniging en -vorming op gang komen ontstaat een verschuiving in de onderzoeksthema's. Het verblijf in Nederland krijgt een permanent karakter. Gastarbeiders zijn niet langer 'gastarbeiders', maar worden 'migranten' en 'etnische minderheden' genoemd in onderzoek. Er komt aandacht voor vrouwen en kinderen in onderzoek. Van den Berg-Eldering (1978), is een van de eerste onderzoekers die publiceert over Marokkaans-Nederlandse gezinnen. Islambeleving is zeker niet het hoofdthema van haar onderzoek, maar ze schenkt daar wel aandacht aan in een hoofdstuk van haar dissertatie. Ze heeft gekeken in hoeverre de onderzochte Marokkaans-Nederlandse gezinnen zich houden aan de vijf zuilen, het offerfeest (en met name het offeren van een schaap), besnijdenis van jongens en de spijswetten. Uit haar onderzoek komt naar voren dat het praktiseren van de islam niet centraal staat in de levens van haar respondenten. Niet alle respondenten in haar onderzoek verrichten bijvoorbeeld het gebed. Onder de mannen vinden vooral de geschoolden dit belangrijk en zijn zij het die pleiten voor gebedshuizen. Onder de vrouwen bidt een aanzienlijk deel niet en zijn het vooral de oudere vrouwen die het gebed verrichten. Van den Berg-Eldering (1978:155) geeft verder aan dat de Marokkaanse Nederlanders in haar onderzoek de islam belangrijk vinden, maar zelf nauwelijks bezig zijn met de religieuze opvoeding van hun kinderen. Op basis hiervan voorspelt zij dat jongeren die hier opgroeien hoogstwaarschijnlijk minder gelovig zullen worden dan hun ouders en dat dit in een generatiekloof kan resulteren.

In het kielzog van gezinshereniging en -vorming komt de institutionalisering van de islam in Nederland op gang. Wetenschappelijk onderzoekers richten zich hier ook op en zo verschijnen tal van publicaties over de oprichting van moskeeën en over islamitisch onderwijs (vgl. Wagtendonk, 1987; Waardenburg, 1988; Rath et al., 1991, 1996; Landman, 1992). Dat in sociaalwetenschappelijk onderzoek aandacht is voor de institutionalisering van de islam, betekent echter nog steeds niet dat

de religieuze beleving van Marokkaanse Nederlanders centraal staat in studies. Daarvoor bestaat nog maar weinig belangstelling.

De gezinshereniging en -vorming lijken echter niet vlekkeloos te verlopen, want al gauw signaleren met name welzijnswerkers problemen binnen Marokkaans-Nederlandse gezinnen, waarop onderzoekers zich vervolgens zijn gaan richten. Het gaat dan bijvoorbeeld om de mogelijke spanningen die ontstaan bij het opgroeien tussen twee culturen, de Marokkaanse en de Nederlandse cultuur, en om autoriteitsproblemen tussen vaders en zonen die na lange tijd met elkaar herenigd worden (vgl. Belghazi, 1986). Vanaf de jaren tachtig en vooral jaren negentig, wordt volop onderzoek verricht naar Marokkaanse Nederlanders op tal van terreinen, zoals bijvoorbeeld naar opvoedondersteuning en naar hoe Marokkaans-Nederlandse kinderen opgevoed worden (vgl. T. Pels, 1991, 1998; Zwaard, 1993). De opgroeiende jeugd, de tweede 'generatie', komt in deze periode ook in het vizier van onderzoekers. In de meeste onderzoeken vormen integratieproblemen de aanleiding. Vaak gaat het dan over de sociaaleconomische integratie van de tweede 'generatie' en hun achterstandspositie in het onderwijs en op de arbeidsmarkt (vgl. Van Langen & Jungbluth, 1990; Roelandt et al., 1990; Buijs & Nelissen, 1994; Vermeulen & Penninx, 1994; Distelbrink et al., 1995; Veenman, 1996b, 1996a). Dat Marokkaans-Nederlandse jongens in deze periode ook beginnen op te vallen in de criminaliteitsstatistiek laat de wetenschap uiteraard niet ongemoeid (vgl. Bovenkerk, 1989, 1991; Werdmölder, 1990), evenmin als de vraag in hoeverre de Marokkaanse cultuur een rol speelt in crimineel gedrag (vgl. Werdmölder, 1986; Gemert & Torre, 1996; Gemert, 1998).

In de jaren negentig neemt de belangstelling voor het onderzoek naar religieuze beleving onder moslims toe. Men constateert terecht dat dit een leemte vormt in onderzoek (Strijp, 1990) en zo ontstaat een aantal studies waarin de religieuze beleving van de eerste 'generatie' Marokkaanse Nederlanders wel het centrale thema vormt (Bartelink, 1994; Kemper, 1996; Strijp, 1998). Het beeld dat uit deze studies naar voren komt is dat de eerste 'generatie' religieuzer is geworden vergeleken met de gastarbeidersperiode. Zo geeft de helft van de respondenten uit de studie van Kemper (1996:5) aan 'de afgelopen jaren meer te zijn gaan leven volgens het geloof.' Deze studies, en vooral die van Kemper (1996) en Bartelink (1994), geven de indruk dat de eerste 'generatie' niet homogeen, maar divers is wat betreft de religieuze beleving. Kemper (1996) laat bijvoorbeeld het verschil zien tussen voormalige gastarbeiders en de hoger opgeleide eerste 'generatie' OETC-docenten. De laatstgenoemden lijken minder te praktiseren en het geloof minder belangrijk te vinden. Bartelink (1994) richt zich in haar studie op Marokkaans-Nederlandse vrouwen. Haar uitgangspunt is dat de meeste literatuur over islam zich vooral richt op de formele, orthodoxe islam, een islam die geassocieerd wordt met geletterdheid en stedelijkheid. En omdat in Marokko meisjes lange tijd niet naar school gingen – vooral op het platteland – wordt vaak gesuggereerd dat de formele islam een islam is van en voor de mannen. Vrouwen worden daarentegen geassocieerd met de informele, volkse islam. Een islam die niet zuiver is en waar vermenging plaats vindt met cultuur en bijgeloof. Bartelinks bevindingen laten zien dat dit beeld niet klopt: binnen haar onderzoeksgroep zijn er ook vrouwen van de eerste 'generatie' die geletterd zijn, die naar school geweest zijn en die verschillen van de ongeletterde vrouwen in de wijze waarop zij de islam interpreteren en beleven.

Na het verschijnen van deze studies is het onderzoek naar de religieuze beleving van de eerste 'generatie' weer naar de achtergrond verdwenen. Rond de eeuwwisseling, en vooral na de aanslagen van 11 september 2001 in New York en Washington, komt daar verandering in. Vanaf dat moment

komt er namelijk volop aandacht voor islambeleving en religieuze identiteit in zowel kwantitatief als kwalitatief onderzoek, zij het vooral gericht op de tweede ‘generatie’. Aan de eerste ‘generatie’ wordt op een paar uitzonderingen na nauwelijks aandacht geschonken (vgl. Van Nieuwkerk, 2005, 2007).

In 2000 verschijnt een survey-onderzoek naar hoe Rotterdamse jongeren ‘de multiculturele samenleving’ ervaren, het eerste in zijn soort (Phalet et al., 2000). Een van de concrete aanleidingen voor dit onderzoek was het publieke debat dat toen gevoerd werd over de falende integratie, ‘etnische segregatie en sociale uitsluiting van allochtonen in Nederlandse grote steden’ (ibid.:181). In dit onderzoek staat weliswaar het integratieframe centraal, maar het gaat vooral over de sociaal-culturele integratie van moslimjongeren en naar de betekenis en invulling die zij geven aan hun geloof, de islam. De onderzoekers constateren een ‘made in Holland’ islam onder deze jongeren, die gekenmerkt wordt door individualisering en pluralisme (ibid.: 182). Dat wil zeggen dat de onderzochte jongeren ‘een persoonlijke en selectieve invulling’ geven aan hun geloofsbeleving en dat er ook sprake is van een diversiteit aan religieuze opvattingen (ibid.).

Tot dan toe was er in Nederland niet veel bekend over religieuze trends onder moslims. Het SCP brengt in 2004 daarin verandering met het rapport *Moslim in Nederland*, het eerste groot-schalige kwantitatieve onderzoek onder moslims in Nederland. Op basis van een aantal groot-schalige survey’s – die weliswaar hun beperkingen en minpunten hebben – komt het SCP tot de belangrijkste conclusie dat in Nederland een seculariseringstrend waargenomen kan worden onder tweede ‘generatie’ moslimjongeren.

Dat het SCP-rapport uit 2004 het niet bij het rechte eind had, blijkt uit vervolgstudies van hetzelfde SCP uit 2012 en 2018. Op basis van nieuwe databestanden wordt dan geconcludeerd dat onder islamitische Nederlanders in ieder geval geen sprake is van een secularisatietrend. Moslims zouden zich nog steeds sterk identificeren met de islam. De rapporten laten ook zien dat Marokkaanse Nederlanders vergeleken met Turkse Nederlanders meer gelovig zijn, wat ook in ander onderzoek wordt bevestigd (Phalet & Ter Wal, 2004; Entzinger & Dourleijn, 2008; Maliepaard & Gijsberts, 2012; Huijnk, 2018). Uit het SCP-rapport van 2018 komt bijvoorbeeld naar voren dat 94% van de Marokkaanse Nederlanders en 86% van de Turkse Nederlanders zichzelf als moslim beschouwt (Huijnk, 2018:6). Wanneer onderscheid gemaakt wordt tussen de eerste en tweede ‘generatie’, blijkt dat 96% van de eerste ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders zichzelf als moslim ziet tegenover 90% van de Turks-Nederlandse eerste ‘generatie’. Binnen de tweede ‘generatie’ zijn de verschillen iets groter: van de Marokkaans-Nederlandse tweede ‘generatie’ ziet 91% zichzelf als moslim tegenover 82% van de Turkse Nederlanders (ibid.:7). Tweede ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders identificeren zich blijkbaar nog steeds sterk met de islam, al betekent dit niet dat die identificatie voor iedereen op dezelfde wijze plaatsvindt en evenmin dat iedereen die zich als moslim identificeert ook daadwerkelijk praktiserend is.

Verder zijn de afgelopen jaren naast deze SCP-rapporten tal van kwantitatieve publicaties verschenen over de religiositeit van moslims, die vaak gerelateerd zijn aan het integratievraagstuk (Tubergen, 2007; Verkuyten & Yildiz, 2010; Tubergen & Sindradóttir, 2011; Phalet et al., 2012, 2013; Güngör et al., 2013; Maliepaard & Alba, 2016), aan de secularisatiethese (Phalet et al., 2008; Güngör et al., 2011) of aan het identiteitsvraagstuk (Verkuyten & Yildiz, 2007; Slootman, 2016).

Na 9/11 ontstaan in Nederland maatschappelijke en politieke debatten over de radicale islam. Het gaat dan vooral over de vraag in hoeverre de radicale islam leeft onder moslimjongeren en of

terroristische aanvallen in Nederland reëel zijn. Vanaf deze periode wordt intensief onderzoek verricht naar radicale moslims en de radicale islam, vaak in opdracht van de overheid (vgl. Bos et al., 2009; Pligt & Koomen, 2009; Roex et al., 2010). Onderzoekers hebben zich bijvoorbeeld bezig gehouden met het in kaart brengen van radicale figuren, moskeeën, netwerken (Buijs et al., 2006) en met de vraag wie de radicaliserende jongeren zijn en waarom zij zich kunnen vinden in een radicale islam (vgl. Slootman & Tillie, 2006; Andriessen & Wittebrood, 2015) of in religieus fundamentalisme (Geelhoed, 2014). Verder valt op dat het salafisme vaak in één adem genoemd wordt met de radicale islam en zo verschijnen ook tal van publicaties over het salafisme en salafisten (vgl. Roex et al., 2010; De Koning, 2013; De Koning, Wagemakers, et al., 2014). Het onderzoek naar de radicale islam krijgt vanaf ongeveer 2013/2014 een nieuwe impuls als Nederlandse moslimjongeren afreizen naar Syrië, de zogenoemde Syriëgangers (vgl. De Koning, Roex, et al., 2014; Huijnk et al., 2015).

Uiteraard gaat niet al het onderzoek over moslimjongeren sinds 9/11 over radicalisering. Naast de bovengenoemde kwantitatieve studies zijn in Nederland sindsdien een aantal kwalitatieve studies verschenen die ingaan op de religieuze beleving (Demant, 2005; De Koning, 2008; Beekers, 2015; Noor, 2018) en/of de religieuze identiteitsvorming van moslimjongeren (Ketner, 2008; Stock, 2014; Visser-Vogel, 2015). Het is opmerkelijk dat de meeste van deze studies zich richten op Marokkaans-Nederlandse jongeren en niet zozeer op andere jonge moslims. Volgens Stock (2014) heeft dit mogelijk te maken met het feit dat publieke en politieke debatten die over problemen met moslims gaan in wezen vooral over Marokkaanse Nederlanders gaan. En wederom zien we het integratieframe opduiken in de diverse studies waar het vaak gaat over de driehoeksverhouding tussen de Marokkaanse, Nederlandse en religieuze identiteit.

De kwalitatieve studies laten verder zien dat moslimjongeren niet zozeer minder, maar wel anders gelovig zijn dan hun ouders en de eerste 'generatie' in het algemeen. De religieuze beleving van de eerste 'generatie' wordt door jongeren vaak in verband gebracht met een islam uit het verleden, die zijn wortels heeft in het herkomstland Marokko (De Koning, 2008, 2009). Een islam die in de literatuur vaak aangeduid wordt met de term 'volkse islam' (ibid.). Dit zou een islam zijn waarin elementen van de 'echte, formele islam' vermengd zijn met 'lokale, culturele elementen'. De 'volkse' islam zou vaak haaks staan op de 'formele, echte, zuivere' islam en botsen met de islambeleving van de tweede 'generatie' (ibid.). Onderzoekers constateren onder moslimjongeren namelijk een 'zoektocht naar de 'zuivere' islam' waarin jongeren de islam juist willen ontdoen van alle culturele elementen door terug te keren naar de oorspronkelijke bronnen, de Koran en de overleveringen van de profeet Mohammed (ibid.).

1.4 De relevantie van dit onderzoek

Dit hoofdstuk begon met een citaat uit het onderzoek van Van den Berg-Eldering (1978), die een religieuze generatiekloof voorspelde tussen de eerste en tweede 'generatie' Marokkaanse Nederlanders en de suggestie deed voor meer onderzoek naar dit onderwerp. Sinds de publicatie van haar onderzoek is er veel geschreven over en onderzoek gedaan naar Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims, maar er is ook een aantal hiaten. Na meer dan veertig jaar is kwalitatief onderzoek naar de religieuze beleving van zowel de eerste als tweede 'generatie' en naar de intergenerationele dynamiek

een voorbeeld van zo'n hiaat. En daar gaat mijn onderzoek juist wel over. De bijdrage die ik met mijn onderzoek aan de wetenschappelijke literatuur beoog te leveren is driedelig.

Sinds de vorige eeuwwisseling zijn we meer te weten gekomen over de religieuze beleving van moslimjongeren. De voorspelling van Van den Berg-Eldering (1978) is deels uitgekomen. In de kwalitatieve studies over moslimjongeren kunnen we inderdaad een generatiekloof waarnemen, maar die is niet zozeer het gevolg van een secularisatietrend onder moslimjongeren. In de vorige paragraaf gaf ik al aan dat in de literatuur over moslimjongeren de religieuze beleving van de eerste 'generatie' vaak wordt aangeduid met de term 'volkse islam'. Deze term wekt echter de suggestie niet alleen alsof de eerste 'generatie' homogeen is, maar ook alsof de religieuze beleving van alle leden van de eerste 'generatie' onveranderlijk is en nog steeds zo zou zijn als pakweg vijftig jaar geleden. Er is echter niet veel onderzoek verricht naar de religieuze beleving van de eerste 'generatie', waardoor hierover in feite juist nog veel vragen onbeantwoord zijn. Zo weten we bijvoorbeeld niet veel over hoe deze 'generatie' de islam in het herkomstland heeft beleefd tijdens hun jeugd en hoe die beleving zich verder heeft ontwikkeld na de migratie naar Nederland. Er wordt vaak gesuggereerd dat de gastarbeiders de islam hebben meegebracht naar Nederland, maar wat hebben ze dan exact meegebracht? De schaarse studies die er wel zijn, zoals die van Kemper (1996) en Bartelink (1994), laten verder zien dat dit beeld van een homogene, statische eerste 'generatie' niet klopt. En zolang we niet veel weten over de religieuze beleving van de eerste 'generatie', weten we in feite ook niet veel over de religieuze generatiekloof die tot nu toe vooral eenzijdig vanuit het perspectief van moslimjongeren belicht wordt. Met mijn onderzoek hoop ik juist deze leemte op te vullen.

Het is ook geen toeval dat het merendeel van de literatuur over moslimjongeren gaat. Dit hoofdstuk laat zien dat de politieke ontwikkelingen en transformaties in beleid de wetenschappelijke onderzoeksagenda sterk hebben beïnvloed en gevormd (Essed & Nimako, 2006; Sunier, 2014; Fadil, 2019). Het integratieframe – en de transformatie van immigrant tot moslim – zien we namelijk ook terug in onderzoek naar Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims. Uiteraard is er ook een aantal publicaties die juist proberen te breken met het integratieframe door te wijzen op de complexiteit van identiteitsvorming (vgl. Ketner, 2008; De Koning, 2008; Stock, 2014) of die Marokkaans-Nederlandse jongvolwassenen zelf aan het woord laten over de term 'integratie' (vgl. Omlo, 2011). Hoewel deze studies een zinvolle en waardevolle bijdrage hebben geleverd aan de wetenschap, gaat het hierbij toch vooral om reactief onderzoek op het integratieframe. Het moslimzijn wordt, met andere woorden, altijd in verband gebracht met integratie, waardoor de religieuze beleving of de moslimidentiteit een integratievraagstuk blijft. Met mijn onderzoek wil ik juist breken met dat integratieframe. Het is niet mijn doel een bijdrage te leveren aan het integratievraagstuk of te onderzoeken in hoeverre er gesproken kan worden van een Nederlandse islam onder mijn respondenten. De focus ligt op de religieuze beleving en de intergenerationele dynamiek in de migratiecontext, maar zonder het daarbij te hebben over integratie.

Dit brengt ons bij mijn derde en laatste punt: door te breken met het integratieframe, verwacht ik tot vernieuwende inzichten te komen en een bijdrage te kunnen leveren aan theorievorming. De onderzoeksvragen die centraal staan in dit onderzoek luiden hiermee als volgt:

1. Hoe beleven de eerste en tweede 'generatie' Marokkaanse Nederlanders in dit onderzoek de islam? En hoe heeft die beleving zich ontwikkeld in de loop der jaren?

2. Hoe verhouden de twee ‘generaties’ zich tot elkaar? Wat voor beeld hebben ze van elkaar als het gaat om de religieuze beleving?
3. Wat voor rol heeft de eerste ‘generatie’ gespeeld in de religieuze vorming van de tweede ‘generatie’? Is er sprake van interactie tussen ‘generaties’? Zo ja, heeft de religieuze beleving van de tweede ‘generatie’ ook invloed gehad op de religieuze beleving van de eerste ‘generatie’?
4. Wat voor rol heeft de migratiecontext gespeeld in de religieuze beleving van beide ‘generaties’?

1.5 De opbouw van dit boek

Dat ik de term ‘generatie’ tussen aanhalingstekens plaats, is niet zonder reden. In het volgende hoofdstuk ga ik uitgebreid in op de religieuze generatiekloof onder moslims in het Westen en sta ik stil bij het generatieconcept en wat daar problematisch aan is. Om tot vernieuwende inzichten te komen, hanteer ik in dit onderzoek een door Bourdieu geïnspireerd perspectief. Zo werk ik met de concepten ‘religieus kapitaal’ en ‘habitus’, die gegrond zijn in mijn data. Wat dit perspectief inhoudt en wat ik onder religieus kapitaal versta, wordt tevens in het volgende hoofdstuk behandeld.

In dit onderzoek heb ik met levensverhalen gewerkt. In het derde hoofdstuk beschrijf ik hoe ik de levensverhaleninterviews vorm heb gegeven. Tijdens het veldwerk heb ik een aantal cruciale reflectiemomenten meegemaakt die hun stempel hebben gedrukt op het verloop van mijn onderzoek. Deze reflectiemomenten hebben betrekking niet alleen op mijn positie als onderzoekster, maar ook op de gehanteerde invalshoek. Bij aanvang van dit onderzoek vormde het integratieframe namelijk het uitgangspunt. Eén van mijn eerste respondenten zette mij echter aan het denken door haar reactie op mijn interviewvragen, waardoor ik afstapte van het integratieframe.

Daarna volgen de empirische hoofdstukken die een chronologische opbouw hebben. In hoofdstuk 4, keer ik met de eerste ‘generatie’ terug naar hun jeugd en zie ik hoe hun religieuze habitus toen vorm kreeg. Daarna volgt het vijfde hoofdstuk, waarin de migratie naar Nederland centraal staat en waarin ik naga hoe de eerste ‘generatie’ respondenten de eerste jaren in Nederland hebben ervaren. In het zesde hoofdstuk staan de jaren tachtig centraal en de religieuze transformaties die de eerste ‘generatie’ respondenten hebben ondergaan. Wat gebeurt er dan met de religieuze habitus en het tot dan opgebouwde religieus kapitaal van deze respondenten? Zien we een breuk of bouwen ze juist voort op dat kapitaal? De tweede ‘generatie’ respondenten komen vervolgens in het zevende hoofdstuk aan het woord. In dat hoofdstuk sta ik stil bij hun religieuze socialisatie en bij de vraag hoe dat socialisatieproces vorm heeft gekregen in de migratiecontext. In het laatste empirische hoofdstuk, hoofdstuk 8, komen beide ‘generaties’ samen en onderneem ik een poging de generatiekloof te ontrafelen. In het laatste hoofdstuk passeren de belangrijkste bevindingen van dit onderzoek de revue en trek ik mijn conclusies.

HOOFDSTUK 2

Het generatieprobleem

—

HOOFDSTUK 2

Muslim immigrants increasingly demanded recognition of their religious practices, provoking debate among European societies and, occasionally, violent clashes between immigrants and 'native' Europeans. Committed to establishing *masjids* and Islamic community organizations, a new generation Muslims refused to practice their religion covertly or with a sense of shame, as their parents had done. While the social status of their fathers or grandfathers was defined by their economic roles, this 'second generation', born and educated in Europe, forced Western European governments and societies to confront the cultural and political consequences of migration. (Cesari, 2003:251)

Cesari (2003) breekt in haar werk op verschillende manieren met het oriëntalistisch en essentialistisch beeld van moslims in het Westen dat vaak opduikt in maatschappelijke, politieke en zelfs academische debatten, beschouwingen en publicaties. Zij betoogt dat door de migratie en onder invloed van de pluralistische Europese samenlevingen een lappendeken is ontstaan van religieuze belevingen onder moslims en identificaties met de islam (Cesari, 2003:253). Uit het fragment hierboven zien we dat die diversiteit langs generatielijnen loopt en dat transformatieprocessen vooral onder jongeren plaatsvinden. Cesari spreekt bijvoorbeeld in het fragment hierboven over moslimjongeren die in het Westen zijn opgegroeid en die in tegenstelling tot hun ouders niet alleen hun geloof openlijk uiten, maar daarmee ook hun plek opeisen en Europese overheden confronteren met de gevolgen van migratie. Daartegenover ziet Cesari het ontstaan van de *Muslim individual* wiens religiositeit sterk geprivatiseerd en gesecculariseerd raakt door het opgroeien in een gesecculariseerde samenleving (2003:257). Of moslimjongeren openlijk uitkomen voor hun geloof dan wel hun geloof alleen in de private sfeer beoefenen: in beide gevallen is dit volgens Cesari anders dan de *first-generation Islam* (ibid.).

Dat moslimjongeren hun geloof op verschillende manieren vormgeven, uiten en anders beleven vergeleken met hun ouders, die vaak als gastarbeider naar Europa kwamen, komt niet alleen voor in het werk van Cesari, maar loopt als een rode draad door de literatuur over moslims in het Westen (vgl. Jacobson, 1997; Vertovec & Rogers, 1998b; Schmidt, 2004; Peek, 2005; Kibria, 2008; Rozario, 2011). Zo spreekt Roy (2004) van een gedeculturaliseerde islam van ontwortelde moslimjongeren en de *pristine culture* van hun ouders. 'Pristine' kan in het Nederlands zowel met 'oorspronkelijk' als met 'onschuldig' worden vertaald en Roy lijkt een combinatie van beide te bedoelen. Mandaville (2001) heeft het over het ontstaan van een *critical islam* onder hoogopgeleide moslimjongeren en Sunier (1996) spreekt van een *cognitive shift* onder tweede 'generatie' Turks-Nederlandse moslims. In dergelijke studies wordt vaak niet expliciet gesproken van een generatiekloof, maar impliciet wordt die wel verondersteld. Deze veronderstelling is echter niet onlogisch. In dit hoofdstuk laat ik zien dat onder moslims in het Westen vooral als gevolg van de migratie verschillende factoren aanwezig zijn die het bestaan van een religieuze generatiekloof zeer aannemelijk maken. Desondanks betoog ik dat aan het vaak gehanteerde generatieperspectief in onderzoek naar moslims in het Westen een aantal haken en ogen zitten. Hoewel de meeste studies over moslimjongeren vaak in de kern anti-essentialistisch zijn – ze laten immers de dynamiek en diversiteit onder jongeren

zien – betoog ik in dit hoofdstuk dat zulke studies juist een nieuw essentialisme in hand werken, maar dan langs generatielijnen. Dit soort essentialisme duid ik aan met de term ‘generationalisme’ (Purhonen, 2016). Dit betekent echter niet dat het onmogelijk is om onderzoek te doen naar de eerste en tweede ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders en hun religieuze beleving. Het werk van Bourdieu biedt namelijk een aantal handvatten die ons in staat stellen onderzoek te doen naar intergenerationale dynamiek zonder te vervallen in generationalisme. Daarop ga ik aan het eind van dit hoofdstuk dieper in.

2.1 Een religieuze generatiekloof onder moslims in het Westen

In het werk van Hervieu-Léger (2000) staat het collectief geheugen centraal. Het collectief geheugen verbindt het heden met het verleden. Zij stelt dat ook religie voortleeft in en door het collectief geheugen en definieert religie als een *chain of memory*. Volgens Hervieu-Léger is het collectief geheugen in meer ‘traditionele’ samenlevingen overal aanwezig: in de taal, dagelijkse gebruiken, rituelen, festiviteiten, in de publieke ruimte, in de omgangsvormen en ga zo maar door. De samenleving belichaamt als het ware het collectief geheugen. Voor de ‘moderne’ samenleving, waar religie gefragmenteerd is geraakt, religieuze instituties verdwenen of op de achtergrond zijn geraakt, en de religiositeit sterk is geïndividualiseerd, geldt dit echter niet. Het collectief geheugen is niet overal aanwezig en wordt dan ook minder gedeeld en bijgeschaafd. De *chain of memory* is hierdoor verbroken, waardoor de religieuze overdracht van de ene ‘generatie’ op de andere hapert en sprake is van een ‘crisis of transmission’ (Hervieu-Léger, 1998:214).

Hervieu-Légers werk richt zich vooral op het christendom en secularisatie in West-Europa, waarbij de overgang van een ‘traditionele’ naar een ‘moderne’ samenleving een belangrijk breukpunt markeert. De nadruk bij haar ligt op veranderingen door de tijd, maar veranderingen door ruimte – oftewel: migratie – kunnen ook een religieuze *chain of memory* verbreken. Het onderzoek van Schiffauer (1988), waarin hij de religieuze beleving van Turkse migranten in Duitsland uit een Noord-Anatolisch dorp vergelijkt met die van de achterblijvers, illustreert op treffende wijze hoe een religieuze *chain of memory* verbroken raakt door migratie. Schiffauer maakt onderscheid tussen een sacrale en een seculiere tijdsdimensie die het leven en de verhoudingen in het dorp in Turkije als het ware structureren. Onder de sacrale tijden schaaft hij de dagelijkse vijf gebeden, het vrijdaggebed, de vastenmaand Ramadan en de religieuze feestdagen (Schiffauer, 1988:147). Gedurende deze sacrale tijden ontstaat de religieuze gemeenschap: de dorpsgenoten zijn dan elkaars geloofsgenoten, die bijvoorbeeld zij aan zij bidden in de moskee ondanks onderlinge conflicten. Buiten de sacrale tijden ziet Schiffauer een andere dorpsstructuur ontstaan: het dorp bestaat dan uit verschillende huishoudens waarbij eer en respect de onderlinge verhoudingen en ieders status bepalen. De dorpelingen zijn niet alleen elkaars ‘broeders in het geloof’, maar onderhouden buiten de sacrale tijden ook economische relaties met elkaar. Hoewel het dorpsleven niet alleen bepaald wordt door het geloof, is dit wel sterk aanwezig in het dagelijks leven. De seculiere en sacrale structuren staan namelijk niet los van elkaar, maar zijn met elkaar vervlochten en versterken elkaar. Een gerespecteerde dorpeling is iemand die onder zowel de sacrale als seculiere tijden een goede reputatie heeft (ibid.).

Na de migratie naar Duitsland vallen de sacrale en seculiere structuren uit elkaar en vormen ze als het ware twee gescheiden werelden. De mensen met wie men een religieuze gemeenschap vormt, zijn niet dezelfde personen met wie men economische banden onderhoudt of samen werkt. Het geloof is ook niet altijd en overal aanwezig in het nieuwe vestigingsland. Bovendien wordt door de migratie abrupt gebroken met de instituties die in het herkomstland de socialisatiefuncties vervullen, en zo wordt ook de religieuze *chain of memory* abrupt verbroken. Vergeleken met hun ouders groeien de nakomelingen van migranten op in een andere samenleving, die hen ook vormt. In navolging hiervan worden in literatuur diverse factoren benoemd die eraan hebben bijgedragen dat jongeren een andere geloofsbeleving hebben ontwikkeld dan hun ouders.

Zo wijst Cesari (2003) bijvoorbeeld erop dat de ouders en grootouders van moslimjongeren uit landen komen waar de islam de staatsreligie was, of in ieder geval aangehangen werd door de meerderheid in de samenleving. Nu in het Westen behoren zij tot een religieuze minderheid en is het moslim-zijn niet iets vanzelfsprekends. Deze transitie van meerderheidspositie naar minderheidspositie brengt voor moslims in het algemeen een aantal uitdagingen met zich mee. Dit geldt niet alleen voor jongeren, maar ook voor ouderen. Als religieuze minderheid krijgen moslims te maken met kwesties in het dagelijks leven waar islamitische theologen niet altijd antwoord op hebben, omdat bepaalde kwesties in het herkomstland niet zo speelden (Cesari, 2003:259). Bovendien was de islamitische jurisprudentie tot dan toe vooral gebaseerd op de islam als meerderheidsreligie en niet altijd even makkelijk toepasbaar in de nieuwe context waarin moslims een religieuze minderheid vormen in een seculiere omgeving (Peter, 2006). Wat de situatie van opgroeiende jongeren in het Westen toch anders maakt, is dat zij in het dagelijks leven geconfronteerd worden met vraagstukken waarmee hun ouders niet of in mindere mate zijn geconfronteerd en zich zo nog meer bewust worden van hun minderheidspositie als moslim (Vertovec & Rogers, 1998a:11). Hierbij kan gedacht worden aan zaken als partnerkeuze en het aangaan van liefdesrelaties, waarbij dan de vraag rijst hoe dat zo islamitisch mogelijk kan (vgl. Demant, 2005). Nog belangrijker is dat 'de islam van de ouders' niet altijd oplossingen of antwoorden biedt voor de problemen of vraagstukken waar jongeren mee geconfronteerd worden (Mandaville, 2003:133). Zij zijn hierdoor genooddaakt zelf op zoek te gaan naar antwoorden en zich te wenden tot andere islamitische leiders en autoriteiten, die een meer universalistische visie verkondigen van de islam, welke beter aansluit bij de belevingswereld van jongeren (ibid.).

Aan de religieuze generatiekloof ligt niet alleen de migratie als zodanig ten grondslag en de daarmee gepaarde transitie van een religieuze meerderheid in het herkomstland naar een religieuze minderheid in het vestigingsland. Wat de situatie van moslimmigranten en het vraagstuk van 'generaties' en socialisatie complexer maakt, is dat er niet slechts sprake is van verandering in ruimte, maar dat de ouders en grootouders van de betrokken jongeren migreerden in een tijdperk waarin Europese samenlevingen sterk aan het seculariseren waren. Met andere woorden: moslimjongeren groeien niet alleen op als religieuze minderheid, maar groeien ook op in gesecculariseerde samenlevingen waarin gelovig zijn überhaupt niet iets vanzelfsprekends is. Religie is in deze samenlevingen vaak sterk geïndividualiseerd en geprivatiseerd en ook daar kunnen moslimjongeren zich niet aan onttrekken. Cesari (2003) ziet bijvoorbeeld onder moslimjongeren een secularisatietrend waarbij de islam een sterk geïndividualiseerd karakter heeft en vooral in de private sfeer en tijdens religieuze feestdagen van betekenis is.

Verder wordt het onderwijssysteem, dat een belangrijke socialisatiefunctie vervult, ook als een factor genoemd die kan bijdragen aan een religieuze generatiekloof. Moslimjongeren maken via het onderwijssysteem niet alleen kennis met seculier denken, maar zij leren ook kritisch denken, debatteren, reflecteren en de nadruk leggen op argumentatie (Vertovec & Rogers, 1998a:12; Cesari, 2003). Dit staat in schril contrast met de onderwijssystemen van de herkomstlanden van de ouders (als de ouders überhaupt onderwijs hebben genoten). Over het algemeen is het opleidingsniveau van moslimjongeren sterk gestegen vergeleken met dat van hun ouders, die voor een aanzienlijk deel analfabeet of laaggeletterd zijn (vgl. Crul, 2000; Crul et al., 2008). Het gestegen opleidingsniveau leidt vaak tot opwaartse sociale mobiliteit (vgl. Buitelaar, 2009). Mandaville (2001) ziet, bijvoorbeeld, onder hoogopgeleide moslimjongeren die ongenoegen ervaren met de religieuze beleving van hun ouders, een *critical islam* ontstaan die beter aansluit op hun belevingswereld en hun dagelijks leven. In deze *critical islam* is het uitgangspunt dat religieuze interpretaties altijd het product zijn van een bepaalde historische tijd en een bepaalde samenleving. Religieuze interpretaties moeten daarom gecontextualiseerd en kritisch bevraagd worden. Men gaat op zoek naar nieuwe interpretaties en sluit zich aan bij moslimintellectuelen uit het Westen zoals Tariq Ramadan (ibid.). Het internet, dat beschouwd kan worden als een nieuwe publieke ruimte, speelt een belangrijke rol in de ontwikkeling van deze *critical islam*. Op het internet kunnen jongeren namelijk op zoek gaan naar platformen waar men discussies met elkaar voert en waar publicaties en lezingen verspreid worden van islamitische geleerden die zich bezighouden met vraagstukken waar jongeren tegenaan lopen als opgroeiende religieuze minderheid (vgl. De Koning, 2008). Een ander element van de *critical islam* is de nadruk die gelegd wordt op activisme en maatschappelijke participatie (Mandaville, 2003).

Tot slot zijn moslimjongeren opgegroeid in een tijd waarin de positie van de islam op het wereldtoneel veranderd is. Roy (2004), bijvoorbeeld, ziet een deculturaliseringsproces ontstaan onder moslimjongeren in het Westen. Dit proces is volgens hem niet alleen het gevolg van het behoren tot een religieuze minderheid in het Westen, maar het is ook nauw verbonden met *revivalist movements* in de 'islamitische wereld' die zich richten op een internationale Ummah, die landsgrenzen en etniciteiten overschrijdt (ibid.). Jongeren zijn opgegroeid in een tijd waarin de islam kan fungeren als een aantrekkelijk verzetssymbool tegen 'westers politiek en cultureel imperialisme, kapitalisme en racisme' en sterk mobiliserend kan werken (Vertovec 1998a:10). In dit kader worden de protesten in Bradford in 1989 naar aanleiding van Salman Rushdies *De Duivelsverzen* vaak als voorbeeld gebruikt in vooral Britse literatuur. Rushdies boek werd door moslims over de hele wereld als blasfemie beschouwd. De Iraanse Ayatollah Khomeini riep zelfs moslims op om Rushdie om het leven te brengen. In Bradford gingen moslims die *De Duivelsverzen* beledigend vonden en als een aanval op hun geloof beschouwden massaal de straat op. Mandaville (2002) merkt op dat zelfs jonge moslims voor wie de islam geen centrale rol speelt in het dagelijks leven en handelen, ook de straat op gingen. Zij gingen niet alleen de straat op omdat zij de publicatie als een belediging zagen voor hun geloof, maar vooral om uiting te geven aan de sociaaleconomische onvrede, uitsluiting, racisme en de ervaren afwijzing door de Britse samenleving (Mandaville, 2002:221). De veranderende positie van de islam op wereldtoneel heeft ook ertoe geleid dat in diverse Europese samenlevingen de islam steeds meer als onverenigbaar wordt beschouwd met het Westen. De identificatie met de islam kan ook sterker worden als reactie op discriminatie en uitsluiting. De Koning (2008) laat in zijn onderzoek, bijvoorbeeld, zien hoe moslimjongeren aangesproken worden op hun islamitische

identiteit door de politieke en maatschappelijke debatten waarin de islam sterk wordt geproblematiseerd en de integratie van moslims steeds ter discussie staat.

Kortom: onder moslims in het Westen is sprake van diverse ontwikkelingen die hebben bijgedragen aan een breuk in de religieuze *chain of memory*. In eerste instantie speelt migratie een belangrijke rol hierin en wordt deze als een demarcatiecriterium gehanteerd om zo verschillende 'generaties' aan te duiden. De eerste 'generatie' is de 'generatie' die de stap heeft genomen om te migreren naar Europa en de tweede 'generatie' is de 'generatie' die als gevolg van de migratie in een andere samenleving opgroeit en gevormd wordt. Echter, het gaat niet alleen om migratie als zodanig en de gevolgen daarvan, maar ook factoren zoals het opgroeien als religieuze minderheid in een geseculariseerde omgeving, deelname aan een ander onderwijsstelsel, verschillen in opleidingsniveau en opwaartse mobiliteit, de veranderende positie van de islam op het wereldtoneel en het ontstaan van een digitale publieke ruimte spelen hierbij een rol. Er is sprake van een complexe gelaagdheid, waarbij de effecten van deze factoren elkaar versterken. Deze factoren creëren samen een context die ten grondslag ligt aan de verschillende manieren waarop jongeren hun geloof vormgeven en die een religieuze generatiekloof tussen jongeren en ouderen zeer aannemelijk maakt (Vertovec & Rogers, 1998a:10).

In het verlengde hiervan zouden we kunnen stellen dat er zelfs in de Mannheimiaanse zin sprake is van de opkomst van een nieuwe 'generatie' moslims in het Westen, omdat de randvoorwaarden daarvoor aanwezig zijn. Generaties worden volgens Mannheim (2005 [1952]) in beginsel gevormd door cohorten, maar niet elk cohort of elke groep cohorten vormt per definitie een generatie. Daarvoor is ook een generatiebewustzijn nodig (ibid.:161). Of een bepaald cohort of een bepaalde groep cohorten zo'n generatiebewustzijn ontwikkelt en of er ook daadwerkelijk een nieuwe generatie ontstaat, hangt af van de snelheid van culturele en maatschappelijke veranderingen (ibid.:179). Nieuwe generaties worden volgens Mannheim gevormd door jongvolwassenen die tijdens hun cruciale ontwikkelingsfase blootgesteld worden aan maatschappelijke veranderingen of historische gebeurtenissen. Dit noemt hij *fresh contact*, omdat jongeren nog niet volledig gevormd zijn en daardoor openstaan voor vernieuwing. Mannheim beargumenteert namelijk dat maatschappelijke veranderingen ook om nieuwe aangepaste denkbeelden en visies vragen die gedragen worden door de nieuwe opkomende generatie, omdat de bestaande niet meer voldoen. Elke nieuwe generatie heeft, met andere woorden, haar eigen 'stijl' die Mannheim *generation entelechy* noemt (ibid.:179). De nieuwe denkbeelden en visies kunnen echter op gespannen voet staan met 'de bestaande culturele en maatschappelijke erfenis' van vorige generaties (ibid.). In deze optiek is een generatiekloof onvermijdelijk. Ook dit zien we terug in literatuur over moslims in het Westen waarin de religieuze beleving van jongeren vaak tegenover die van de ouderen wordt gezet.

2.2 Conceptuele verwarring

Dat men, ook in onderzoek, vaak spreekt over de eerste en tweede 'generatie' Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims lijkt erg logisch. Toch kleven aan het gehanteerde generatieperspectief een aantal haken en ogen. De term 'generatie' wordt namelijk in verschillende contexten gebruikt en heeft verschillende betekenissen, waarover veel is gediscussieerd (Pilcher, 1994; Van Doorn, 2002:15). In empirisch onderzoek worden de verschillende generatiebetekenissen vaak door elkaar

gebruikt, waardoor conceptuele verwarring en interpretatieproblemen ontstaan (Spitzer, 1973; Kertzer, 1983; Pilcher, 1994; Purhonen, 2016). Kertzer (1983) laat bijvoorbeeld zien dat het generatieconcept in empirisch onderzoek op vier verschillende manieren wordt geoperationaliseerd. In de eerste plaats kan het duiden op afstamming en verwantschapsrelaties (*kinship descent*) (Kertzer, 1983: 126). Deze conceptualisering duikt bijvoorbeeld op in onderzoek naar socialisatie waarbij ouders de ene generatie vormen en hun kinderen de andere, opvolgende generatie. Van Doorn (2002:15) noemt dit ook wel de 'verticale figuur van [de] stamboom'. In de tweede plaats kunnen 'generaties' geoperationaliseerd worden als cohorten (Kertzer, 1983:128). Onderzoekers hanteren dan in de meeste gevallen leeftijdsgrenzen om verschillende cohorten mee aan te duiden, die vervolgens verschillende generaties representeren. In de derde plaats kunnen onderzoekers de term 'generatie' conceptualiseren als een groep individuen die zich in een specifieke levensfase bevindt (ibid.:130). Hierbij gaat het vaak om levensfaseonderzoek onder oudere en jongere die met elkaar vergeleken worden, maar die geen verwantschapsrelaties met elkaar onderhouden. Tot slot kan 'generatie' duiden op een specifieke historische gebeurtenis, tijdperk of tijdgeest die een 'generatie' gevormd heeft (Kertzer, 1983:126). In dit kader gaat het om studies over of onderzoek naar specifieke generaties zoals de babyboomers, Gen X of Millennials.

Om conceptuele verwarring te voorkomen, zouden we het generatieconcept nader moeten specificeren, maar ook dit lost niet alle problemen op. Stel dat we onderzoek gaan doen naar oudere en jongere 'generaties' en we constateren verschillen tussen hen, dan hebben wij alsnog een interpretatieprobleem. De gevonden verschillen kunnen toegeschreven worden aan de uiteenlopende levensfasen waarin de verschillende 'generaties' zich bevinden, maar dat kunnen we niet met zekerheid stellen. Het kan natuurlijk ook gaan om cohortverschillen. En als we onderzoek zouden doen naar ouders en hun kinderen dan moeten we ook rekening houden met het feit dat de relatie ouder-kind doorgaans verandert naarmate zowel de ouders als hun kinderen ouder worden (Kertzer, 1983: 144). Dit betekent dat eventueel geconstateerde verschillen niet als een vaststaand gegeven beschouwd kunnen worden. Daarnaast zijn niet alle verschillen tussen jongeren en hun ouders terug te voeren op generatieconflicten. Kertzer zegt hierover:

Not all adult-youth conflict can be portrayed in terms of generational struggle, but this restriction permits us to distinguish between those aspects of such conflict that are related to parent-child relations and those that are linked to larger societal processes tied to the age stratification system. Similarly, we cannot broadly speak of intergenerational value continuity but must distinguish between the transmission of values from parent to child and the society-level processes of social reproduction. (Kertzer, 1983:144)

In onderzoek naar Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims is het generatieconcept ook om andere redenen problematisch. Een van de kenmerken van 'generaties' is dat zij vergankelijk zijn: zij houden op te bestaan als hun leden verdwijnen (Van Doorn, 2002:184). Het is dan ook maar de vraag of migratie een geschikt demarcatiecriterium is om onderscheid te maken tussen verschillende 'generaties'. Onder de eerste 'generatie' worden individuen geschaard die hun socialisatieproces in het herkomstland hebben voltooid en zich als (jong)volwassene hebben gevestigd in een nieuw land.

Na de massale komst van gastarbeiders in de jaren zestig en zeventig is de migratiestroom naar het Westen niet gestopt. Nog steeds vestigen nieuwe migranten zich in het Westen, ook vanuit Marokko, die in de statistieken ook gerekend worden tot de eerste 'generatie' en krijgen zij nakomelingen die dan weer tot de tweede 'generatie' gerekend worden. Dit betekent dat de eerste en tweede 'generatie' Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims onsterfelijke entiteiten zijn. Zo lang de migratie door blijft gaan, blijven beide 'generaties' bestaan. Waar het op neer komt, is dat beide 'generaties' uit individuen bestaan die tot verschillende cohorten behoren. In de vorige paragraaf haalde ik Mannheim aan en het punt dat een bepaald cohort of bepaalde groepen cohorten niet per definitie een 'generatie' vormen, omdat er ook sprake moet zijn van een generatiebewustzijn. Van Doorn omschrijft dit als volgt:

Een generatie bestaat uit personen van ongeveer dezelfde leeftijd die gegeven hun historische gesitueerdheid een eigen verhaal hebben te vertellen. Daar zij hetzelfde verleden delen, zullen zij aan de hand daarvan een specifiek generatiebesef ontwikkelen. Dit besef zal in het algemeen pregnanter zijn naarmate de gemeenschappelijke ervaringen een sterker stempel op de generatie hebben gedrukt. Het blijft dan niet bij tijdgebonden verhalen en beelden maar er ontstaan specifieke gedragspatronen en mogelijk sociale formaties die zich langere tijd weten te handhaven, relatief ongevoelig voor de inmiddels optredende maatschappelijke en culturele veranderingen. (Van Doorn, 2002:25)

De facto betekent dit dat niet alle eerste 'generatie' Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims één generatiebewustzijn delen. Alle leden van deze 'generatie' hebben weliswaar met elkaar gemeen dat zij geëmigreerd zijn, maar dat betekent niet dat zij dezelfde migratie-ervaringen hebben of dat de migratie hetzelfde effect op hen heeft. Toen de gastarbeiders in de jaren zestig en zeventig naar Europa emigreerden, bestonden het internet en de satellietzenders bijvoorbeeld niet en waren de communicatiemiddelen beperkt. Achterblijvers waren toen voor informatievoorziening afhankelijk van de gastarbeiders die de sprong al hadden gewaagd, terwijl aspirant-migrant tegenwoordig zelf actief op zoek kunnen gaan naar informatie over verschillende potentiële vestigingslanden. Verder bestonden in de tijd van gastarbeiders geen inburgeringscursussen en hoefden partners die in het kader van gezinshereniging naar Nederland kwamen niet eerst de Nederlandse taal te leren in Marokko. Het Nederlandse immigratiebeleid is sowieso de afgelopen decennia steeds strenger geworden en het wordt steeds moeilijker voor bepaalde immigranten om zich te vestigen in Nederland. In de jaren zestig bestond de migratiestroom van Marokko naar Nederland vooral uit arbeidsmigranten. Nadat de arbeidsmigratie aan banden werd gelegd, bood vooral huwelijksmigratie een kansrijke mogelijkheid om naar Nederland te komen. Dit zijn enkele voorbeelden die illustreren dat migreren in de jaren zestig een heel andere ervaring moet zijn geweest dan anno nu. Met andere woorden: het tijdperk waarin men migreert en de daarbij heersende omstandigheden hebben invloed op de migratiemotieven en op de migratie-ervaring zelf. Dit wordt ook aangetoond in onderzoek onder Cubanen die naar de Verenigde Staten zijn geëmigreerd (Eckstein, 2002; Eckstein & Berg, 2015). Eckstein & Berg (2015) laten zien dat de eerste generatie Cubaanse Amerikanen geen homogene groep is. Een deel van deze generatie bestaat uit politieke vluchtelingen

die in de jaren zestig zijn gevlucht naar de Verenigde Staten. Daarnaast worden Cubanen die na de economische crisis in de jaren negentig migreerden ook gerekend tot de eerste generatie. Deze verschillende cohorten hebben niet dezelfde migratiemotieven: de eerste genoemde groep is om politieke redenen geëmigreerd en de laatstgenoemde groep om vooral economische redenen. Zij delen ook niet dezelfde migratie-ervaringen en hebben verschillende percepties over Cuba. Het grootste verschil tussen deze cohorten is dan ook dat de laatste groep transnationale banden onderhoudt met Cuba en het land regelmatig bezoekt, terwijl de politieke vluchtelingen uit de jaren zestig dit principieel weigeren (ibid.).

Hetzelfde geldt voor de leden van de tweede ‘generatie’: ook deze ‘generatie’ bestaat uit verschillende cohorten die niet één generatiebewustzijn delen. Verschillende onderzoeken wijzen bijvoorbeeld op de aanslagen in New York in 2001 en hoe die voor moslimjongeren een belangrijk religieus keerpunt markeerden (vgl. Schmidt, 2004; Peek, 2005; De Koning, 2008). Er zijn echter ook cohorten jongeren die tot de tweede ‘generatie’ gerekend worden voor wie deze aanslagen niet veel betekenis hebben en slechts historische feiten zijn. Zij waren toentertijd te jong – sommigen waren toen zelfs pas geboren – om daardoor gevormd te worden en kregen daar niet veel van mee in hun leefwereld. Met andere woorden: migratie als demarcatie criterium om verschillende ‘generaties’ af te bakenen is problematisch, omdat dit ahistorisch is. Als we adequaat onderzoek willen verrichten naar migratiegeneraties zouden we een *sociohistorical generational frame* (Eckstein, 2002:214) moeten hanteren. Dat wil zeggen dat we oog hebben voor de historische context en migratiegeneraties moeten afbakenen in de tijd. Dat zou betekenen dat zowel de eerste als de tweede ‘generatie’ uit allerlei subgeneraties bestaat. We zouden dan bijvoorbeeld kunnen spreken van de ‘gastarbeidersgeneratie’ en de ‘9/11 generatie’, indelingen die veel specifiek zijn, omdat ze verwijzen naar een historische gebeurtenis of tijdperk waarvan we veronderstellen dat die een generatiebewustzijn kunnen aanwakkeren.

Tot slot kleeft er nog een ander bezwaar aan de termen eerste en tweede ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims. Hoewel de meeste leden van de tweede ‘generatie’ in Nederland zijn geboren en opgegroeid, worden zij met de term ‘tweede generatie’ nog steeds in verband gebracht met de migratie van hun ouders, terwijl ze zelf niet geëmigreerd zijn (Schinkel, 2007; Fadil, 2019:123). Bouras (2012:13) schrijft bijvoorbeeld dat de termen tweede (en derde) ‘generatie’ ‘een associatie oproepen van erfelijk vreemdelingschap.’ Deze termen zijn in principe opgelegde etiketten en niet zelfgekozen door Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims. Zij worden namelijk in beleid, onderzoek, statistieken en maatschappelijke en politieke debatten als zodanig geclassificeerd. Door te wijzen op hun migratieachtergrond worden zij nog steeds als vreemdelingen gezien die niet echt bij de samenleving horen (Schinkel, 2007, 2018). Dit werkt stigmatisering en uitsluiting in de hand en roept de vraag op tot de hoeveelste ‘generatie’ men die migratieachtergrond blijft benadrukken (ibid.): Ook dit wijst er wederom op dat migratie als demarcatie criterium om verschillende ‘generaties’ mee aan te duiden, problematisch is.

2.3 Generationalisme en de classificatiestrijd

Door het hanteren van een *sociohistorical generational frame* (Eckstein, 2002:214) worden migratiegeneraties specifiek, maar dat betekent niet dat het generatieconcept daardoor minder

problematisch is. Een ander kritiekpunt luidt namelijk dat het generatieconcept generationalisme in de hand werkt, een begrip dat Purhonen (2016) als volgt omschrijft:

In any case, generationalism is in many respects an exaggerated (...) view of generations -with respect to the characteristics of and differences between generations, their internal unity, the explanatory power of generations over other factors, the peculiarity and importance of events experienced during youth and young adulthood, and the role of generations as the engines of history and social change. In a word, generationalism raises the status of generations in some way or another to a mythical level. (ibid.:104)

2

Waar het op neerkomt, is dat de kenmerken van en de verschillen tussen 'generaties' als het ware worden uitvergroot, waardoor ook kunstmatige generatieconflicten geconstateerd worden. 'Generaties' worden als een soort van natuurlijke absolute entiteiten beschouwd die op zichzelf staan en er is met andere woorden sprake van essentialisme (White, 2013; Purhonen, 2016:102). Dit generationalisme zien we ook terug binnen de migratiegeneraties. In de vorige paragraaf stelde ik dat eerste en tweede 'generatie' migranten onsterfelijke entiteiten zijn en dat beide 'generaties' uit verschillende cohorten bestaan. De tweede 'generatie' wordt in de alledaagse praktijk echter nog steeds beschouwd als een jongerengeneratie en roept ook die associatie op, want als we over de tweede 'generatie' spreken, hebben we het zowel in onderzoek als meer in het algemeen over jongeren. De diversiteit qua cohorten binnen deze 'generatie' wordt hiermee echter over het hoofd gezien. Onder de tweede 'generatie' vallen niet alleen pubers die volop hun identiteit aan het ontwikkelen zijn, maar bijvoorbeeld ook veertigers die hun ontwikkelingsfases al hebben doorlopen. De eerste 'generatie', daarentegen, wordt gewoonlijk beschouwd als een oudere 'generatie', maar ook daar kunnen veertigers onder vallen die niet veel gemeen hebben met bijvoorbeeld de gepensioneerden die onder dezelfde 'generatie' geschaard worden.

Dit brengt ons bij de vraag: wat is jong en wat is oud? Waar begint en eindigt het jong of oud zijn? Bourdieu (1993:95) stelt dat de grenzen tussen jong en oud arbitrair zijn en dat de overgang van jong naar oud vaak niet duidelijk is en al helemaal niet absoluut. Hij wijst namelijk op het wezenlijke verschil tussen *biological age* en *social age*, waarbij de laatstgenoemde een sociaal construct is (ibid.). Aan de hand van ons geboortjaar kunnen we onze leeftijd berekenen, onze *biological age*. Uiteraard is leeftijd meer dan alleen maar een getal, want uiteindelijk ontkomt ons lichaam niet aan allerlei degeneratieprocessen. Echter, wat leeftijd zegt over bijvoorbeeld hoe een bepaalde levensfase eruit hoort te zien en over de verwachtingen die daaraan gekoppeld zijn, is een sociaal construct en bovendien veranderlijk (ibid.). Waar jongeren zich mee bezig houden, hun taalgebruik, hun kledingstijl en zelfs hun gedrag is niet alleen veranderlijk door de tijd heen. Bourdieu (ibid.) beargumenteert namelijk dat er niet zoiets bestaat als DE jeugd of DE jongeren, omdat er ook verschillen zijn tussen jongeren uit verschillende milieus en klassen. Daarnaast is iedereen relationeel gezien een jongere én een oudere en is dit afhankelijk van tot wie men zich verhoudt (ibid.). Het maken van onderscheid tussen jongeren en ouderen is volgens Bourdieu (1993:94) in feite niets anders dan een manier om te classificeren; uiteindelijk gaat het om machtsverhoudingen:

(...) the logical division between young and old is also a question of power, of the division (in the sense of sharing-out) of powers. Classification by age (but also by sex and, of course, class ...) always means imposing limits and producing an order to which each person must keep, keeping himself in his place. (ibid.)

De ene groep – de ouderen, de gevestigden – heeft belang bij de bestaande structuur omdat zij daarvoor haar positie, status, voorsprong, macht, etc. kan behouden. De andere groep – de jongeren, de nieuwkomers – wil juist toegang tot bijvoorbeeld de macht en heeft juist belang bij een andere structuur. Zij willen de *doxa* veranderen terwijl de ouderen, de gevestigden, belang hebben bij de huidige situatie en de ‘orthodoxie’ juist verdedigen (Bourdieu, 1977:169). Doxa houdt in dat een bepaalde situatie niet als arbitrair wordt gezien, maar als natuurlijk (‘het is nou eenmaal zo, omdat het altijd zo is geweest’). Het gaat hierbij om een situatie die als volkomen legitiem wordt beschouwd (ibid.). De posities die individuen innemen, hun onderlinge verhoudingen en de structuur die daardoor ontstaat, worden als vanzelfsprekend beschouwd. Het gaat echter niet alleen om de structuur, maar ook om de habitus, om gedrag en handelingen die voortvloeien uit deze structuur en die eveneens als vanzelfsprekend worden gezien.

Hoewel Bourdieu (1985, 1987) het in zijn werk vooral heeft over klasse en over hoe classificatiemechanismen in het algemeen werken, kan zijn werk ook toegepast worden op generaties, zoals Purhonen (2016) laat zien. Bourdieu (ibid.) maakt in zijn werk onderscheid tussen *a class on paper* en een *actual class*. Dat wil zeggen dat we op basis van in dit geval de sociaaleconomische positie mensen kunnen groeperen en positioneren ten opzichte van elkaar. Op deze manier ontstaat een netwerk, een structuur, door Bourdieu aangeduid als ‘het veld’. Dat we individuen op basis van hun sociaaleconomische positie kunnen classificeren en op die manier verschillende klassen kunnen onderscheiden, betekent echter niet dat zij ook een *actual class*, een daadwerkelijke klasse, vormen en dat die individuen zich ook identificeren met hun klasse. Een *actual class* ontstaat pas wanneer individuen hun bestaansrecht als klasse claimen en om erkenning daarvan vragen. Een *actual class* ontstaat, met andere woorden, als er een symbolische strijd gevoerd wordt in het veld. Hiervoor zijn wel woordvoerders nodig die opstaan, hun klasse vertegenwoordigen en openlijk de belangen behartigen van hun klasse. Zij zijn hierdoor in staat om individuen te mobiliseren die zich op basis van hun sociaaleconomische positie en omstandigheden identificeren met de desbetreffende klasse (Bourdieu, 1987:15). Bij Bourdieu gaat het verder niet zozeer om een klasse of groep an sich, maar om de classificatiestrijd en de symbolische strijd die gevoerd wordt in het veld. Groepen of klassen krijgen namelijk tijdens deze strijd juist betekenis en dan komt ook de (zelf)definiëring tot stand.

Bourdieu laat in zijn werk zien dat er verschillende soorten velden bestaan, zoals politiek, wetenschap, kunst en ga zo maar door. Hoewel deze verschillende velden autonoom zijn en elk een eigen logica kennen, bestaan er wel ‘algemene veldwetten’ (D. Pels, 1989:171). De velden worden beschouwd als arena’s waar een strijd wordt gevoerd over kapitaal dat een bepaalde waarde heeft in het desbetreffende veld (het symbolisch kapitaal). Zoals ik al aangaf, gaat het om een strijd tussen de gevestigden en de nieuwkomers over toegang tot de macht, belangen en de verdeling van het symbolisch kapitaal in dat veld. De posities in het veld worden niet alleen bepaald door de sociaaleconomische omstandigheden (m.a.w. klasse) van individuen, maar ook door hun disposities en hun habitus die daaruit voortvloeien. Om de strijd te kunnen voeren, dienen individuen te beschikken

over een spelgevoel: ze moeten weten hoe het veld werkt en beschikken over de vaardigheden om het desbetreffende kapitaal te herkennen en te waarderen.

De uitkomst van een strijd en de betekenis die individuen dan toekennen aan hun 'groepslidmaatschap' op een bepaald moment is echter niet absoluut of vaststaand. De classificatiestrijd en de symbolische strijd houden namelijk nooit op en zijn bovendien dynamisch, want verhoudingen tussen (groepen) individuen kunnen veranderen naar tijd en plaats. Bourdieu zegt hierover (1998:4-5):

The substantialist mode of thought, which characterizes common sense - and racism - and which is inclined to treat the activities and preferences specific to certain individuals or groups in a society at a certain moment as if they were substantial properties, inscribed once and for all in a sort of biological or cultural essence, leads to the same kind of error, whether one is comparing different societies or successive periods in the same society (...). In short, one has to avoid turning into necessary and intrinsic properties of some group (nobility, samurai, as well as workers or employees) the properties which belong to this group at a given moment in time because of its position in a determinate social space and in a determinate state of the supply of possible goods and practices. Thus, at every moment of each society, one has to deal with a set of social positions which is bound by a relation of homology to a set of activities (the practice of golf or piano) or of goods (a second home or an old master painting) that are themselves characterized relationally.

Dat betekent dat de uitkomsten van die strijd ook kunnen veranderen naar tijd en plaats. Om essentialisme te voorkomen, zouden onderzoekers een relationeel perspectief moeten hanteren en de classificatiestrijd en/of symbolische strijd als onderzoeksobject of als uitgangspunt moeten nemen.

In navolging van Bourdieu maakt Purhonen (2016) onderscheid tussen *generations on paper* en *actual generations*. Onderzoek naar *actual generations* begint met het lokaliseren van 'generaties'. Het is daarbij niet aan de onderzoeker om a priori op basis van bepaalde criteria een bepaalde 'generatie' af te bakenen, want dat is dan slechts een *generation on paper*. Omdat *actual generations* namelijk niets anders zijn dan groepen die een classificatiestrijd voeren, dient gekeken te worden naar 'generaties' die zichzelf als zodanig claimen. Het onderzoeken van de zelfidentificatie van individuen en de vraag of zij zich identificeren met een bepaalde 'generatie' zou het startpunt moeten vormen in onderzoek (Purhonen, 2016:107). En indien men een 'generatie' heeft gelokaliseerd: welke labels, kenmerken en eigenschappen gebruiken de desbetreffende leden om hun 'generatie' mee te markeren? Het zou, met andere woorden, in onderzoek naar 'generaties' moeten gaan om de 'symbolische of discursieve' dimensie van 'generaties' (ibid.). De nadruk zou moeten liggen op het analyseren van generatiediscoursen in bijvoorbeeld het taalgebruik (vgl. Foster, 2013).

Hoewel Purhonen (2016) pleit voor een aanpak die geïnspireerd is door Bourdieu, is zijn voorstel in mijn optiek niet Bourdieusiaans genoeg en daarom niet gevrijwaard van generationalisme. Als vertegenwoordiging en woordvoerderschap een centrale plek innemen in onze analyses, rijst de vraag: in hoeverre woordvoerders daadwerkelijk een *actual generation* vertegenwoordigen en of er wellicht niet sprake is van *imagined generations* (Van Doorn, 2002:200)? Het kan namelijk zo

zijn dat woordvoerders beweren namens een grotere groep te spreken, maar in feite alleen zichzelf vertegenwoordigen: een elitair groepje dat er juist belang bij heeft zich als een bredere ‘generatie’ te presenteren om zo bepaalde doelen te bereiken en hiermee draagvlak te creëren voor hun ideeën of plannen (ibid.). Van Doorn (ibid.) merkt terecht op dat ‘het zinloos is om een generatie op haar woord te geloven of het overgeleverde historische beeld klakkeloos te aanvaarden’ en dat men de claims van een bepaalde ‘generatie’ dient te onderzoeken. Essentialisme in het algemeen ontstaat namelijk wanneer we een bepaalde groep eenzijdig onderzoeken, een bepaald patroon ontdekken en dat patroon vervolgens toeschrijven aan die groep of gaan zien als eigenschappen van die groep (Jacobs, 2018). Juist omdat het relationele centraal staat in het werk van Bourdieu, is het verrichten van vergelijkend onderzoek naar levende ‘generaties’ een manier om generationalisme zoveel mogelijk te voorkomen. Dat relationeel perspectief ontbreekt echter in Purhonens alternatieve kijk op ‘generaties’.

2.4 Abrupte generatiebreuken?

In de literatuur over moslimjongeren zien we ook het generationalisme opduiken. De generatiekloof wordt namelijk eenzijdig bestudeerd en is het ook maar de vraag of de generatiekloof een daadwerkelijke generatiekloof is, omdat andere mogelijke verklaringsfactoren buiten beschouwing worden gehouden. Het generationalisme heeft ook tot gevolg dat de focus vooral ligt op conflicten, botsingen en verschillen tussen ‘generaties’ waardoor er weinig oog is voor nuance, dynamiek en interactie tussen ‘generaties’. Van Doorn (2002:20) betwijfelt echter of breuken tussen ‘generaties’ zo abrupt zijn en stelt dat generatieverschillen zich juist geleidelijk ontwikkelen. Hij wijst namelijk op het leer- en aanpassingsvermogen van de mens en stelt dat niet alleen leden van de nieuwe ‘generatie’ tot vernieuwende inzichten kunnen komen, maar ook dat leden van de oude ‘generatie’ kunnen veranderen door de veranderende omstandigheden.

In onderzoek naar moslims in het Westen ligt de nadruk vooral op hoe jongeren gevormd worden in de nieuwe omgeving en wordt de indruk gewekt alsof de eerste en tweede ‘generatie’ los van elkaar staan. Er is nauwelijks oog voor de intergenerationele dynamiek. De religieuze beleving van jongeren wordt vaak tegenover die van de ouders geplaatst, terwijl ouders in de jongere jaren juist een belangrijke rol spelen in de religieuze overdracht en socialisatie. De Koning (2008, 2009) merkt bijvoorbeeld op dat voor jongeren de islam niet alleen vanwege het islamdebat een belangrijke rol is gaan spelen in de identiteitsvorming, maar dat de ouders ook een belangrijke rol daarin hebben gespeeld. Jongeren worden door hun ouders op verschillende manieren gesocialiseerd op religieuze vlak. Om enkele voorbeelden te noemen:

Het islamdebat is in ieder geval niet de enige reden waarom islam zo’n belangrijk kader voor identiteitsvorming is geworden. Van belang is dat jongeren van jongsaf aan te maken krijgen met de overdracht van religieuze tradities. Ouders kaderen het gedrag van jongeren in met behulp van de termen *halal* (toegestaan) en *haram* (verboden). Ook horen jongeren van hun oudere familieleden veel verhalen over de profeet Mohammed, waarin de profeet vooral naar voren wordt gebracht als goed voorbeeld voor jongeren. Veel jongeren leren het bidden van hun ouders en sommige

jongens gaan ook met hun vader mee naar de moskee om te bidden. Daarnaast krijgen ze Koranles in de moskee. Op die manier wordt hun dus geleerd dat ze moslim zijn en wat dat zou moeten betekenen. (De Koning, 2009:64)

Bovendien betekenen verschillen tussen 'generaties' niet altijd dat er sprake is van generatiebotsingen of conflicten. Fadil (2015) richt zich in haar onderzoek op tweede 'generatie' Belgische moslims van Marokkaanse afkomst die kritisch staan tegenover de islamitische ervaring in hun omgeving. Haar respondenten zijn weliswaar niet gelovig of minder gelovig dan hun ouders, maar spreken op een positieve manier over de religieuze beleving van hun ouders en hebben warme herinneringen aan de wijze waarop zij in hun jeugd zijn opgevoed met de islam. Zij beschouwen de islam van hun ouders als 'traditioneel' en juist als open en tolerant (ibid.:15). Interessant aan het onderzoek van Fadil is dat haar respondenten zich niet afzetten tegen deze traditionele islam van hun ouders, maar deze als een authentieke islam zien die zij als inspiratiebron gebruiken om zich juist af te zetten tegen de orthodoxe islam. Zij zien, met andere woorden, de islam van hun ouders als positieve tegenhanger van de meer orthodoxe islam die in hun beleving de laatste decennia steeds meer in opmars is en die zij als minder tolerant en open beschouwen.

Dat moslimjongeren de verschillen met hun ouders benadrukken kan volgens Schmidt (2004) ook een strategische zet zijn. Haar onderzoek richt zich op de identiteitsvorming onder moslimstudenten uit Denemarken, Noorwegen en de Verenigde Staten. De patronen die Schmidt beschrijft, sluiten aan bij de bevindingen van de meeste studies over moslimjongeren. Jongeren in haar studie vertellen namelijk over hun religieuze zoektocht naar een zuivere islam en leggen zij de nadruk op het maken van eigen keuzes op religieus vlak. In dit onderzoek zien we verder een expliciete religieuze generatiekloof: de jongeren distantiëren zich van de wijze waarop hun ouders de islam vormgeven. Schmidt sluit haar artikel af met een kritische noot bij de claims van moslimjongeren over de religieuze beleving van hun ouders en stelt het volgende:

What young Muslims often leave out in their claims to modernity and fulfilment of the prominent ideals of Western democracies are the contributions of the parental generation. Rather do they describe the versions of Islam that parents practice as archaic, static and cultural. I would like to argue that the critique of parental practices of Islam is not a mere pragmatic reflection of difference but is also strategic. First, because young Muslims as other teenagers or young adults have a need to position themselves strongly vis-à-vis parents in order to define their independent aspirations and expectations for life. Second, because parents become a defining other within a context where Islam and Muslims are constantly under attack. By non-Muslim surroundings Islam is frequently argued contradictory to the very ideals that young Muslims claim this religion to fulfil so perfectly: democracy, human rights, gender equality (equity), science and reason. Here, parents and the countries from which they come become a counter argument in which it is claimed that they (parents) practice Islam in ways blurred with culture and thus imperfect, whereas we, the young, have returned to the essence of Islam, which fulfils the ideals

that ‘we’ share with you. In that sense, the parents are sacrificed in the process of integration. (Schmidt, 2004: 38)

Tot slot werpen Amir-Moazami & Salvatore (2003) een ander licht op de veronderstelde generatiekloof tussen jonge moslims en de oudere ‘generatie’. Zij hebben onderzoek verricht naar jonge moslimvrouwen in Europa die een hoofddoek dragen en naar de vraag of onder deze hoofddoekdragende vrouwen sprake is van een herleving of juist een hervorming van traditie. De onderzochte vrouwen benadrukken dat het dragen van de hoofddoek een zelfbewuste keuze is, dat ze tot deze keuze zijn gekomen door het bestuderen van religieuze bronnen en dat het dragen van een hoofddoek juist een uiting is van emancipatie. Dergelijke uitspraken zijn niet nieuw, want die komen ook voor in verschillende onderzoeken naar moslimjongeren (en in het bijzonder moslimvrouwen) in het Westen. Amir-Moazami & Salvatore wijzen erop dat de maatschappelijke context wel degelijk van invloed is geweest op het proces dat deze vrouwen hebben doorlopen, maar dat de zoektocht van deze vrouwen en de wijze waarop zij tot hun keuze zijn gekomen niet uniek is voor jonge moslims in het Westen (ibid.:72). De auteurs beschrijven namelijk dat de islam eerdere heroplevingsmomenten heeft gekend in islamitische landen die hebben geleid tot religieuze hervormingen. Het belang van onderwijs - en vooral het onderwijzen van meisjes en (jonge) vrouwen - en de zoektocht naar religieuze kennis waren toen al terugkerende elementen. De religieuze hervormingen hadden echter niet alleen betrekking op kennis, maar ook op kleding en vooral het lichaam van de vrouw (wat is correcte islamitische kleding en gedrag?) die de hervormingen symboliseerden (ibid.:59). In deze zin zien Amir-Moazami & Salvatore (2003) patronen die niet uniek zijn voor jonge moslims in het Westen. Historisch gezien is volgens hen juist sprake van continuïteit: het hervormen van religieuze tradities door meer kennis of onderwijs is niet nieuw. Kortom: door het generationalisme worden bepaalde patronen als uniek en nieuw beschouwd en toegeschreven aan de tweede ‘generatie’, terwijl de literatuur aanwijzingen biedt dat die patronen wellicht helemaal niet zo kenmerkend voor deze ‘generatie’ zijn. Dit onderstreept nogmaals het belang van een relationeel perspectief in onderzoek, maar het toont ook de noodzaak aan van analyse en onderzoek door de tijd heen.

2.5 Habitus en religieus kapitaal

Hoe kunnen we dan wel de religieuze beleving van zowel de eerste als tweede ‘generatie’ onderzoeken en de intergenerationele dynamiek zonder te vervallen in het generationalisme? In de vorige paragrafen heb ik uiteengezet wat er zo problematisch is aan het generatieconcept en enkele oplossingen besproken die bij nader inzien toch hun beperkingen hebben. Zo heb ik het gehad over het hanteren van een *sociohistorical generational frame* (Eckstein, 2002:214) en het maken van onderscheid tussen papieren en daadwerkelijke ‘generaties’ door onderzoek te doen naar generatiediscoursen en woordvoerderschap. Dat lost echter het probleem van het generationalisme niet op zoals ik al aankaarte in paragraaf 2.3. Bovendien ben ik niet geïnteresseerd in de vraag of eerste en tweede ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims slechts papieren dan wel daadwerkelijke ‘generaties’ zijn. Ook ben ik niet geïnteresseerd in de vraag in hoeverre het hanteren van een *sociohistorical generational frame* (Eckstein, 2002:214) iets toevoegt aan het generatiebegrip. Waar ik wel geïnteresseerd in ben, en wat dit hoofdstuk ook laat zien, is de vraag of de veronderstelde

religieuze generatiekloof wellicht een symbolische strijd weerspiegelt die veel breder is dan uitsluitend een generatiekloof. Dit betekent dat we het generatieperspectief moeten loslaten in het onderzoek en meer *grounded* te werk moeten gaan (Glaser & Strauss, 2008 [1967]). Dit doe ik door het hanteren van een relationeel perspectief in dit onderzoek. Dat wil zeggen dat ik niet spreek over de eerste en tweede ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders, maar over oudere en jongere respondenten in dit onderzoek. Daarmee geef ik aan dat deze respondenten ten opzichte van elkaar jonger of ouder zijn, maar dat daarmee nog weinig of niets is gezegd over hun feitelijke leeftijd. De jongere respondenten in dit onderzoek zijn niet voor eeuwig jong en de oudere respondenten zijn ook ooit jongeren geweest.

In dit hoofdstuk liet ik ook zien dat we wellicht te maken hebben met een classificatiestrijd die verder gaat dan ‘generaties’ en die in principe niets anders is dan een strijd om symbolisch kapitaal. Bourdieu (1986) maakt in zijn werk onderscheid tussen verschillende vormen van kapitaal zoals economisch, sociaal, cultureel en tot slot symbolisch kapitaal. Symbolisch kapitaal is dan het kapitaal dat in een bepaald veld een bepaalde waarde heeft, waar men status en prestige aan ontleent en waar de strijd om gaat in het desbetreffende veld. Het lokaliseren van een strijd in een bepaald veld legt volgens Bourdieu (1998) het symbolisch kapitaal bloot. Samen met het relationeel perspectief vormde dit het vertrekpunt in mijn onderzoek. Uiteindelijk droeg dit bij aan de ‘ontdekking’ van religieus kapitaal in mijn data dat mij in staat stelde de religieuze beleving te analyseren van Marokkaanse Nederlanders in dit onderzoek.

Het concept ‘religieus kapitaal’ staat centraal in mijn onderzoek en hoewel het gegrond is mijn data, heb ik mij bij mijn zoektocht laten inspireren door Verter (2003) en diens concept ‘spiritueel kapitaal’. Verter heeft zich op zijn beurt weer laten inspireren door Bourdieu en stelt dat het werk van Bourdieu een aantal interessante conceptuele handvatten biedt om religie te onderzoeken. Verters concept spiritueel kapitaal is een vorm van symbolisch kapitaal en werkt op analoge wijze aan Bourdieus concept ‘cultureel kapitaal’. Net zoals cultureel kapitaal komt spiritueel kapitaal voor in drie vormen:

1. Een belichaamde staat: dit gaat om religieuze of spirituele kennis, vaardigheden en smaak die een individu heeft geïnternaliseerd door socialisatie in de jeugd of waarin hij later is onderwezen (Verter, 2003:159). Deze vorm van spiritueel kapitaal vormt in feite de spirituele habitus van een individu.
2. Een geobjectiverde staat: dit gaat om goederen die een religieuze waarde hebben en die geconsumeerd of aangeschaft kunnen worden. Hierbij kan gedacht worden aan bijvoorbeeld religieuze geschriften (ibid.)
3. Een geïnstitutionaliseerde staat: hieronder schaaft Verter de macht van kerken en religieuze organisaties om bepaalde goederen een religieuze of spirituele betekenis toe te kennen en deze te promoten onder volgers, zodat zij ze aanschaffen.

Verter spreekt niet van religieus kapitaal, maar van spiritueel kapitaal, omdat niet iedereen die gelooft ook per se een religie aanhangt of lid is van een kerk. Er kan namelijk ook sprake zijn van ‘believing without belonging’ (Davie, 1994). In zijn artikel schetst hij verder het spirituele veld dat net als cultureel kapitaal uit hoge en lage religie c.q. spiritualiteit bestaat. En net zoals bij cultureel

kapitaal betoogt hij dat religieuze of spirituele goederen iets zeggen over de status van het individu en diens plek in het spirituele veld. Hoewel ik me in mijn onderzoek heb laten inspireren door Bourdieu via Verter, heb ik ook aantal aanmerkingen op zijn werk. Zo valt op dat de focus in Verters artikel vooral ligt op het consumeren van religieuze of spirituele goederen en vertrekt hij vanuit een marktperspectief (markt van symbolische goederen), waardoor er een competitie ontstaat in het veld. In de empirische hoofdstukken zal echter duidelijk worden dat religieus kapitaal in mijn onderzoek anders werkt en dat het niet zozeer gaat om marktcompetitie. Daarnaast spreek ik niet van spiritueel kapitaal, maar juist van religieus kapitaal, omdat het in mijn geval wel gaat om een religie, de islam, waarvan spiritualiteit ook onderdeel kan uitmaken.

Religieus kapitaal ontstaat niet zomaar, maar komt voort uit een habitus en vormt tegelijkertijd ook de habitus. Bourdieu definieert habitus als ‘a system of durable and transposable dispositions...which generate organized practices and representation’ (1990:53). Habitus wordt ook vaak omschreven als een tweede natuur of een geïnternaliseerde mentale structuur die gedragingen, handelingsperspectieven en percepties genereert die voldoen aan de verwachtingen en normen van de omgeving of het milieu waarin het individu zich bevindt en beweegt. Met andere woorden: een habitus genereert niet alleen allerlei handelingsperspectieven en percepties, maar stelt het individu ook in staat om situaties en sociale praktijken te herkennen en daarop te anticiperen. Er wordt niet voor niets gesproken van een tweede natuur, want vaak gaat het om onbewust gedrag, handelingen en percepties waar het individu zelden bij stil staat (waarom doe ik dit op deze manier?). Dit betekent echter niet dat een habitus deterministisch gedrag voortbrengt en dat individuen niet over agency beschikken. Individen kunnen namelijk niet alle situaties overzien en komen vaak terecht in onbekende en nieuwe situaties. Een habitus kan onmogelijk vooraf voor alle situaties die nog moeten plaatsvinden kant en klare handelingsperspectieven bieden, maar schept juist kaders om te improviseren in die onbekende nieuwe situaties. Of anders geformuleerd: het individu ontwikkelt een soort van spelgevoel door zijn habitus, waardoor hij vaak weet hoe ‘het’ werkt en waardoor hij kan improviseren in nieuwe onbekende situaties. Door zijn habitus kent het individu de vaak ongeschreven regels, de geldende omgangsvormen, en weet hij hoe hij zich moet gedragen en welke gedragingen en handelingen juist ongepast zijn.

Het internaliseren van een habitus vindt in eerste instantie plaats binnen het gezin en begint al op zeer jonge leeftijd door middel van socialisatie, maar daar houdt het niet op. Een habitus wordt weliswaar binnen het gezin overgedragen, maar ontwikkelt zich ook daarbuiten onder invloed van bijvoorbeeld vrienden en school. Dit betekent dat elk individu over een unieke habitus beschikt vanwege diens levensloop en de opgedane ervaringen. Daarnaast echter maakt een individu ook onderdeel uit van een sociale groep en omdat de leden daarvan ‘een groot aantal maatschappelijke omstandigheden gemeen hebben, delen ze ook een groot deel van hun habitus’ (De Jong, 1997:329). In Bourdieus werk gaat het eigenlijk vooral om de sociaaleconomische omstandigheden en de daaruit voortvloeiende klasse waartoe iemand behoort. Het komt erop neer dat een habitus ook sociale stratificatie en ongelijkheid reproduceert. Op het habitus-concept van Bourdieu is uiteraard meermaals kritiek geuit. De voornaamste kritiek luidt dat het vooral reproductie verklaart en verklaart hoe sociale ongelijkheid gereproduceerd wordt en in stand wordt gehouden, en daarmee deterministisch is (vgl. Jenkins, 1982; King, 2000; Mellor & Schilling, 2014). Het concept zou geen oog hebben voor verandering, dynamiek en belangrijker: de agency van individuen (ibid.)

Er is niet veel onderzoek gedaan naar de religieuze habitus van moslims in het Westen. Een van de pioniers op dit vlak is Franceschelli (2016), die in het Verenigd Koninkrijk onderzoek heeft gedaan onder Zuid-Aziatische Britse moslims naar identiteitsvorming, opvoeding en de rol van de islam daarin. Zij heeft zowel jonge adolescenten als hun ouders geïnterviewd. Geïnspireerd door Bourdieu gebruikt zij in haar werk het concept *islamic capital* dat zij definieert als: ‘a body of convertible resources originating from Islam and used by parents as support for their children’s upbringing’ (2016:166). Franceschelli laat zien dat ouders op een aantal manieren *islamic capital* inzetten in de opvoeding van hun kinderen. In de eerste instantie wordt dit kapitaal gebruikt om morele waarden over te dragen en om duidelijk te maken wat goed en slecht (gedrag) is. Zij stelt verder dat morele waarden invloed hebben op gedrag en agency en deze kunnen aansturen. Vanuit deze optiek ziet Franceschelli dat ouders *islamic capital* gebruiken om controle uit te oefenen op hun kinderen en dat ze zo indirect gedrag reguleren. Verder wordt *islamic capital* door de ouders ingezet om onderwijssucces te stimuleren in de opvoeding, want dat valt immers onder de noemer goed gedrag. Tot slot kan het kapitaal ook gebruikt worden om de familiebanden te versterken. De gedeelde waarden kunnen verbindend werken. Franceschelli laat zien dat er een verschil bestaat tussen gezinnen die zij tot de middenklasse rekent en gezinnen die zij onder de arbeidersklasse schaaft. In de middenklasse gezinnen ziet zij dat *islamic capital* ingezet wordt om hun meer liberale religieuze opvattingen te rechtvaardigen en ligt de nadruk vooral op ‘moderation’ van islam. Onder de arbeidersklassegezinnen ziet zij dat ouders juist strikter zijn in het geloof en *islamic capital* vooral gebruiken als controlemiddel in de opvoeding. Het onderzoek van Franceschelli is weliswaar kleinschalig, maar zij laat zien dat verschillen tussen sociaaleconomische klassen zich ook vertalen naar het anders inzetten van *islamic capital* in de opvoeding.

Er valt echter het een en ander op te merken aan Franceschelli (2016). Het concept *islamic capital* is in haar onderzoek op een aantal vlakken eenzijdig. Zo is het vooral gedefinieerd vanuit het perspectief van de ouders en het wekt de indruk alsof *islamic capital* pas iets gaat betekenen voor de adolescenten als ze zelf ouders zijn. Bovendien ontstaat kapitaal niet zomaar, maar wordt het opgebouwd en is in feite geaccumuleerde arbeid (Bourdieu, 1986:241). Het bevat enerzijds een historisch component (want het komt ergens vandaan), maar kan ook aangepast worden en veranderen. Deze eigenschap van kapitaal ontbreekt in het werk van Franceschelli. In mijn onderzoek kijk ik juist naar deze dynamische kant van religieus kapitaal en hoe de respondenten in mijn onderzoek gevormd zijn als moslim. Om deze dynamiek adequaat te onderzoeken, heb ik gewerkt met levensverhalen om in kaart te brengen hoe mijn respondenten het geloof hebben beleefd tot nu toe. In dit hoofdstuk spreek ik enerzijds over de religieuze beleving en anderzijds over religieus kapitaal. In de eerste instantie lijkt het erop dat ik twee verschillende concepten door elkaar gebruik, maar dat is niet zo. Kapitaal gaat immers ook over betekenisgeving en beleving. In het volgende hoofdstuk zet ik uiteen hoe ik de levensverhaleninterviews vorm heb gegeven.

HOOFDSTUK 3

Methodologie en reflectie

—

HOOFDSTUK 3

“For them it is a story, but for me it’s my life.”¹

Om antwoord te geven op de onderzoeksvragen zonder te vervallen in generationalisme heb ik in dit onderzoek gewerkt met levensverhalen. Een methode die bij uitstek geschikt is om onderzoek te doen naar zowel continuïteit als dynamiek door tijd én ruimte en die het relationeel perspectief recht doet. In dit hoofdstuk licht ik toe hoe ik mijn levensverhaleninterviews heb vormgegeven en hoe ik tot mijn respondenten ben gekomen. Daarnaast reflecteer ik in dit hoofdstuk op mijn rol als onderzoekster en sta ik stil bij de wijze waarop het concept religie wordt geoperationaliseerd en gemeten in onderzoek.

3.1 Levensverhalenonderzoek

In een levensverhaal is de verteller de hoofdrolspeler; weliswaar is het diens verhaal, maar tegelijkertijd zijn levensverhalen meer dan slechts een verhaal. Levensverhalen werpen namelijk licht op hoe sociale structuren het individu beïnvloeden en vormen (Bertaux, 1981) en maken tegelijkertijd inzichtelijk dat die sociale structuren niet deterministisch zijn (Davis & Brinkgreve, 2002:16). Levensverhalenonderzoek laat zien dat individuen over agency beschikken en dat zij onderhandelen met anderen in hun omgeving, allerlei strategieën inzetten, keuzes maken en hun leven vormgeven (ibid.). Dit geldt niet alleen voor de zogenaamde moderne mens in de moderne tijd, maar ook voor de mens van wie verondersteld wordt dat hij uit een samenleving komt die als traditioneel wordt bestempeld, meer deterministisch zou zijn en agency weinig ruimte biedt.

Levensverhalenonderzoek laat ook zien hoe complex identiteitsconstructies zijn en hoezeer identiteiten meervoudig, dynamisch en contextueel bepaald zijn (Davis & Brinkgreve 2002:15). Buitelaar (2002, 2009) heeft bijvoorbeeld door middel van levensverhalen onderzoek gedaan naar de identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse hoogopgeleide vrouwen en spreekt van meerstemmige identiteiten. Zij laat zien dat er niet één ‘ik’ bestaat, maar dat die ‘ik’ verschillende gedaantes kan aannemen afhankelijk van hoe men zich positioneert en ten opzichte van wie. Met andere woorden: hoe identiteiten zich ontwikkelen is niet alleen contextafhankelijk, maar ook relationeel bepaald; bovendien is dit een dynamisch proces. In dit onderzoek ligt de focus niet zozeer op identiteitsvorming, maar op religieuze beleving. In mijn onderzoek kijk ik naar hoe mensen op religieus vlak gevormd worden en hoe de religieuze transmissie in een migratiecontext vorm krijgt, met de veronderstelling dat dit altijd gebeurt in relatie tot anderen. Het gaat om continuïteit en verandering door zowel tijd als ruimte. Daarom is werken met levensverhalen een zeer geschikte methode voor dit onderzoek.

1 Dit citaat is afkomstig uit een artikel van De Koning (2020), een antropoloog die langdurig etnografisch onderzoek doet naar onder andere salafistische jongeren. In dit artikel staat hij stil bij ethische en morele dilemma’s waarmee hij geconfronteerd werd toen hij als getuige werd opgeroepen in een zaak waarin een aantal van zijn informanten terecht stonden in verband met terroristische activiteiten die betrekking hadden op Syrië en het ronselen van Syriëgangers.

Hoewel ik met levensverhalen werk, is dit onderzoek geen vorm van oral history. Ik doe niet aan geschiedschrijven door ongehoorde stemmen aan het woord te laten die een kant van de geschiedenis beschrijven die vaak onderbelicht blijft in officiële historische bronnen (Leydesdorff, 2004). Evenmin gaat het mij om het beschrijven van een objectieve werkelijkheid die zou doorklinken in de levensverhalen. Sterker nog: levensverhalen zijn nooit objectieve verhalen, maar subjectief en constructies (Davis & Brinkgreve 2002:16). Dat betekent echter niet dat levensverhalen fictie zijn: ze worden wel gevormd rondom echte gebeurtenissen (ibid.). Het gaat om de vraag hoe individuen bepaalde gebeurtenissen construeren en om de betekenis die zij aan die gebeurtenissen toekennen in hun levensloop (Fadil, 2008:98).

Er zijn verschillende manieren om een levensverhaal op te tekenen (Bertaux & Kohli, 1984; Davis & Brinkgreve, 2002). In mijn onderzoek ben ik niet zozeer geïnteresseerd in het complete levensverhaal van mijn respondenten, maar slechts in een deel daarvan. Daarom heb ik gekozen voor een *topical life story* interview (Gluck, 1977). Hierboven gaf ik al aan dat ik vooral geïnteresseerd ben in de religieuze beleving van mijn respondenten door tijd en ruimte, de religieuze socialisatie en transmissie in de migratiecontext. Voor de oudere respondenten geldt verder dat ik ook geïnteresseerd ben in hun migratieverhaal. Om de interviews af te nemen, heb ik een thematische leidraad ontwikkeld, en omdat ik aanvankelijk geen ervaring had met levensverhalenonderzoek had ik voor de zekerheid enkele vragen uitgeschreven voor het geval ik niet wist welke vraag te stellen. Een *topical life story* interview is eigenlijk een variant van het diepte-interview, maar omdat het om levensverhalen gaat, is het verloop van zo'n interview toch anders. Belangrijk is dat de verteller de tijd en ruimte krijgt om vooral zelf te vertellen. Dat betekent dat elk levensverhaal anders begint en dat elk interview een eigen tempo heeft en anders verloopt (ibid.). Nadat de respondenten klaar waren met het vertellen van hun levensverhaal stelde ik vaak aanvullende vragen en kaartte ik onderwerpen aan die nog niet ter sprake waren gekomen. In dit type onderzoek staan de thematische leidraden en vragen vaak niet vast, maar zijn ze in ontwikkeling (Stock, 2014). Zo gebruikte ik de interviews om te reflecteren op mijn thema's en om mijn ideeën en analyses bij te schaven. Hieronder beschrijf ik zo'n reflectiemoment.

In het eerste hoofdstuk van dit proefschrift betoogde ik hoe het integratiedenken en het integratiedebat het onderzoek naar moslims in Nederland sterk hebben beïnvloed. Het gevolg hiervan is dat de vraag hoe de religieuze identiteit van migranten, of van kinderen van migranten, zich verhoudt tot de etnische en nationale identiteit één van de meest gestelde vragen is in onderzoek naar migranten en religie (vgl. Ketner, 2008). Ook ik ontsnapte daar niet aan, want dit vormde ook het startpunt van mijn onderzoek. Tijdens het eerste interview werd mij echter al gauw duidelijk dat ik een andere weg moest inslaan en dat dit niet de juiste invalshoek was voor mijn onderzoek. Nadat mijn eerste respondent klaar was met haar levensverhaal, stelde ik haar een paar vragen over wat haar islamitische, Marokkaanse en Nederlandse identiteiten voor haar betekenen. Zij beantwoordde netjes mijn vragen, maar gaf aan het einde van het interview aan dat ze mij feedback wilde geven op die laatste vragen die ik haar stelde. Ze zei het volgende:

Weet je hoe ik mezelf zie? Ik ben gewoon mens. Ik leef hier, ik eet, ik help anderen. Klaar! Maar het is niet echt zoiets van: 'Ik voel me Marokkaan en ik...'. Jah, ik denk dat veel jongeren dat wel hebben. Ik denk dat die allereerste generatie, dat zij dat

Marokkaan-gevoel wel hebben, want die hebben zich ook Marokkaans gevoeld. Ik heb me nooit een Marokkaan gevoeld. Ik heb daar maar vijf jaar gewoond. Dus ik heb er niks mee. Maar over het algemeen: het is heel moeilijk om die vraag te beantwoorden, ook voor de tweede generatie. Wat ik dus zeg, ze hebben dus het gevoel van: 'Ik ben gewoon een burger en laat me met rust.' Als je zegt: 'Ik ben geen Marokkaan' dan lijkt je vreemd, want iedereen ziet je als een Marokkaan. Zelfs de Nederlander ziet je als Marokkaan. Hoe kun je jezelf dan niet zien als Marokkaan? De beantwoording van dit soort vragen is eigenlijk vrijwel onmogelijk. Ook al heb je het gevoel van: 'Hey, ik ben gewoon inwoner van Nederland. Klaar! Ik ben geen Nederlander, ik ben geen Marokkaan. Ik ben gewoon inwoner. Laat me met rust. Waarom moet ik mezelf gaan indelen?' Dus hoe je je ook indeelt, als je zegt: 'Ik ben Nederlander' dan lijkt je gewoon vreemd, want niemand ziet je als Nederlander. Begrijp je? Zeg je: 'Ik ben Marokkaan' dan denken mensen dat je er niet bij wilt horen of zo. Dus wat je eigenlijk ook zegt, wat je beantwoording ook is, het is eigenlijk altijd niet goed. Maar als je zo'n vraag stelt, dan moet je hem wel beantwoorden, en dan zeggen de meesten van: 'Ja, ik ben Marokkaan.' Maar dat is meer sociaal wenselijk dan dat het echt klopt. [Souhaila, jongere respondent]

Dit bleek een waardevol reflectiemoment dat cruciaal is geweest voor het verloop van mijn onderzoek. In eerste instantie zien we hier dat ik als onderzoekster haar een paar identiteiten toeschrijf en haar de vraag stel hoe zij die identiteiten beleeft. Dat zij netjes antwoord geeft op de vragen wat die verschillende identiteiten voor haar betekenen, zegt verder niets, want ik ga er al vanuit dat die identiteiten iets voor haar moeten betekenen. Het is met andere woorden een geforceerde vraagstelling. Ik wilde verder kijken dan generatieverschillen, maar had dus al vooraf bepaald tot wie de respondenten zich relationeel verhouden. Ik besepte toen ook dat een relationeel perspectief niet zozeer gaat over tot wie men zich verhoudt en dat het ook niet gaat om het specificeren wie die 'wie' is, want dat is veranderlijk in zowel tijd als ruimte. Het gaat er vooral om hoe respondenten zich definiëren (en op basis van wat) als ze zich positioneren ten opzichte van de ander. Het gaat vooral om de afstand tot de ander en wat die afstand betekent en op basis waarvan die afstand gecreëerd wordt. Na dit interview besloot ik deze vragen over de Marokkaanse en Nederlandse identiteiten te schrappen en me meer te focussen op religie.

3.2 Religie

Tijdens de interviews hebben mijn respondenten lang gesproken over vooral hun geloof, de islam. In deze paragraaf sta ik stil bij de wijze waarop ik religie, en in dit geval de islam, heb benaderd in mijn onderzoek.

De kritiek op de wijze waarop de islam in veel onderzoek geoperationaliseerd en gemeten wordt, is over het algemeen drieledig. Een vaak gehoorde kritiek is dat onderzoekers in vooral kwantitatief onderzoek een te reductionistische visie hanteren van de islam (De Koning, 2012). Zij gebruiken bepaalde indicatoren zoals vasten, bidden en moskeebezoek om de religiositeit te meten en reduceren daarmee het geloof tot enkele meetbare religieuze praktijken. Als respondenten laag

scoren op deze indicatoren betekent dit niet automatisch dat zij ook minder religieus zijn. Het kan er ook op duiden dat zij op andere manieren hun geloof vormgeven, maar dat een dergelijke vragenlijst daar geen oog voor heeft. Een ander kritiekpunt op kwantitatief onderzoek is dat onderzoekers naast deze meetbare indicatoren ook vaak stellingen gebruiken die dikwijls een afgeleide zijn van maatschappelijke en politieke debatten (ibid.). Hierbij kan gedacht worden aan stellingen over handen schudden met het andere geslacht of over de acceptatie van homoseksualiteit (ibid.). Met andere woorden: de definitie van wat de islam is, is in onderzoek vaak ook politiek gekleurd (ibid.). Tot slot luidt het derde kritiekpunt dat in onderzoek naar moslims de moskee vaak een te grote rol wordt toegekend, terwijl, in tegenstelling tot de kerk in het christendom, de moskee in de islam geen centrale rol speelt. De focus ligt hierdoor vooral op de institutionele kant van de islam (Jeldtoft, 2011).

In mijn onderzoek heb ik een pragmatische houding aangenomen en de islam niet gedefinieerd of afgebakend als een set van bepaalde praktijken of rituelen. Het gaat immers niet om het meten van de religiositeit van mijn respondenten of over de vraag in hoeverre zij voldoen aan mijn definitie van religie, die ik overigens aanvankelijk niet had. De focus in mijn onderzoek ligt op de religieuze beleving: wat verstaan zij onder geloven en praktiseren en wat betekent dat voor hen? Op deze manier heb ik mijn respondenten een algemeen kader gegeven zonder zelf de definitie van religie dicht te timmeren of de focus alweer te leggen op de institutionele kanten van de islam. Deze aanpak heeft ook zijn vruchten afgeworpen, want later in het onderzoek werd wel duidelijk wat religie in dit onderzoek betekent.

Het was een enorme uitdaging om de religieuze beleving van de oudere en jongere respondenten in dit onderzoek met elkaar te vergelijken. Tijdens de dataverzameling en analyses heb ik me laten inspireren door inzichten uit de *grounded theory* methode (Charmaz, 2006; Glaser & Strauss, 2008 [1967]). In deze methode staat niet deductief, maar inductief onderzoek doen centraal. Dit betekent dat theorieën niet zozeer getoetst worden aan de hand van data, maar dat op basis van data theorievorming tot stand komt. Belangrijk daarbij is dat een onderzoeker vooral in de startfase van het onderzoek zo dicht mogelijk bij de data blijft. In deze methode vinden dataverzameling en analyse namelijk gelijktijdig plaats. De analyses bieden input om de dataverzameling bij te sturen en bij te schaven. Het maken van aantekeningen, werken met memo's en continue reflectie op de codering en dataverzameling zijn daarbij cruciaal. Tijdens dit onderzoek werkte ik met het softwareprogramma *Atlas.ti* dat gestoeld is op de principes van *grounded theory*. Het programma biedt handige opties voor het coderen van de data, het maken van memo's en het koppelen van memo's aan codes. Hoewel de *grounded theory* methode vertrekt vanuit bepaalde principes, laat Charmaz (2006) zien dat hier geen sprake is van een stappenplan dat je nauwgezet moet opvolgen, maar van een methode die juist flexibiliteit biedt: het onderzoeksproces is namelijk niet lineair. Terugkomen op en desnoods (rigoreus) aanpassen van een eerdere analyse of codering van de data is niet ongewoon volgens Charmaz (ibid.). Zo had ik aanvankelijk het idee om in kaart te brengen wat beide groepen respondenten verstaan onder het geloof en hoe zij het praktiseren: welke overeenkomsten en verschillen zien we binnen en tussen de twee groepen? Dit was echter een onmogelijke opgave, omdat ik in eerste instantie in de data geen duidelijke patronen zag op dit vlak en mij toen afvroeg of mijn analysestrategie wel juist was. Op een gegeven moment begon ik te twijfelen aan mezelf en mijn onderzoek, maar toen kwam uiteindelijk de doorbraak. Een van de manieren om

data te analyseren volgens de *grounded theory* methode is oog hebben voor processen en antwoord proberen te geven op vragen zoals (Charmaz 2006:50-51): Wat gebeurt er hier in mijn data? Wat is hier aan de hand? Wat voor processen zie ik hier? Hoe kan ik dit proces definiëren en hoe ontwikkelt het zich? Dit zorgde ervoor dat de rode draad door de data duidelijk werd: het viel me op dat meerdere jongere en oudere respondenten tijdens de interviews refereerden aan Koranverzen of overleveringen van de profeet Mohammed en dat zij dit niet zomaar deden. Het ging hierbij dan niet om opmerkingen zoals: ‘omdat het zo in de Koran staat’, maar om het letterlijk citeren of parafraseren van de Koran of overleveringen van de profeet in het Arabisch of Nederlands. Dit had een functie: als zij dit deden, was dit om zich te positioneren ten opzichte van andere actoren en definieerden ze daarmee ook zichzelf op basis van hun religieuze kennis. Zij benadrukken hiermee het verschil tussen hen en bijvoorbeeld andere moslims en creëren zo een afstand tussen hen en bijvoorbeeld ‘die andere moslims’. Tijdens dit doorbraakmoment werd een aantal dingen duidelijk voor mij: religie is meer dan geloven of praktiseren. Het gaat ook om religieuze kennis. Sterker nog: religieuze kennis vormde het startpunt van mijn analyse en bleek één van de rode draden te zijn die terugkwam in alle interviews. Deze doorbraak betekende ook dat ik op een andere manier naar religie ging kijken: religie als kapitaal.

3.3 Reflectie

Op basis van mijn naam en het geboorteland van mijn ouders zou ik in dit onderzoek gezien kunnen worden als een insider en een ‘native’ onderzoeker. Net zoals mijn ouders, zijn de oudere respondenten in Marokko geboren en opgegroeid en migreerden zij vervolgens naar Europa op zoek naar een beter bestaan. De jongere respondenten zijn, net als ik, kinderen van migranten en opgegroeid in Nederland, in dezelfde migratiecontext. We zouden in principe dezelfde etnische achtergrond delen en elkaars taal en culturele codes begrijpen. Ik ben één van hen.

Over het insider- en outsiderperspectief in onderzoek is veel geschreven en aan beide posities zouden voor- en nadelen kleven; tegelijkertijd is er ook veel kritiek geuit op deze tweedeling. Zo stelt Ghorashi (2001) dat elke onderzoeker zowel een insider als outsider is in zijn onderzoek en dat het daarom belangrijk is dat onderzoekers voortdurend aan zelfreflectie doen tijdens hun onderzoek. Fadil (2003) sluit zich aan bij de kritiek van Ghorashi en betoogt verder dat de onderzoeker door deze dichotomie niet alleen zijn etnische achtergrond essentialiseert, maar die ook internaliseert, waardoor de onderzoeker bepaalde verwachtingen heeft tijdens het onderzoek. Fadil (ibid.) geeft aan dat een onderzoeker altijd dient te reflecteren op de verwachtingen die hij heeft op basis van zijn achtergrond. Toen ik met mijn onderzoek begon, had ik onbewust ook bepaalde verwachtingen over hoe het veldwerk zou verlopen, omdat ik met mijn respondenten dezelfde etnische achtergrond deel. Al gauw besepte ik dat ik mijn etnische achtergrond essentialiseerde (‘Ik heb een Marokkaanse achtergrond en zij ook, dus het werkt zus en zo’) terwijl er bijvoorbeeld ook verschillen kunnen bestaan in het milieu waarin iemand opgroeit. Hiervan was ik mij aanvankelijk onvoldoende bewust.

Om dit te illustreren: zelf kom ik uit een familie van verhalenvertellers die een sterke orale cultuur kennen, die helaas aan het verdwijnen is. De verhalen die mijn vader, zijn zussen en mijn grootouders vaak vertelden waren geen sprookjes of volksverhalen, maar hun eigen levensverhalen waarin vooral gereflecteerd werd op hun kindertijd in de Rif en op de migratie. Ik kan mij

bijvoorbeeld nog herinneren hoe wij vroeger in een kring rond mijn opa zaten en hij vertelde over zijn reis naar Algerije die hij samen met zijn broer te voet maakte in de jaren dertig. Hij kon uren hierover vertellen en geen seconde verveelden we ons, want hij kon zo boeiend en beeldend vertellen, waardoor het leek alsof je er ook bij was. Toen ik aan mijn onderzoek begon, dacht ik dat het makkelijk zou zijn om de oudere respondenten te interviewen en dat ik niet veel moeite hoefde te doen om hun levensverhalen op te tekenen. Ik dacht: ik hoef maar de voicerecorder aan te zetten en de rijk geïllustreerde anekdotes zullen vanzelf komen, maar dat was dus niet zo. Ik ging ervanuit dat alle oudere respondenten net zoals mijn familieleden vaak zouden praten over hun verleden en daarop zouden reflecteren. Zonder me daar bewust van te zijn had ik dus mijn Marokkaanse achtergrond, het milieu waarin ik ben opgegroeid, geëssentialiseerd en daardoor bij mezelf bepaalde verwachtingen gecreëerd. Toen ik besloten had om met levensverhalen te werken, besepte ik dat ik niet zomaar een onderzoek ging doen, maar dat ik veel vroeg van mijn respondenten, namelijk hun levensverhaal met mij te delen. Iets wat ik ook niet zomaar met een onderzoeker zou delen. Eigenlijk vroeg ik hun nog veel meer: ik vroeg mijn respondenten ook te reflecteren op hun leven, terwijl sommigen dit wellicht nog nooit hadden gedaan. Sterker nog: wellicht hebben ze hun levensverhaal zelfs nog nooit gedeeld met hun eigen kinderen.

Toch is mijn achtergrond al bij al op een aantal punten in het voordeel gebleken. Voordat ik aan dit onderzoek begon, had ik als student al enige interviewervaring opgedaan in onderzoeksprojecten en het benaderen van Marokkaans-Nederlandse respondenten voor deelname aan onderzoek. Daarnaast ben ik als Marokkaans-Nederlandse natuurlijk ook zelf vaak benaderd om deel te nemen aan onderzoeken over Marokkanen en moslims. Onder Marokkaanse Nederlanders is de non-response relatief hoog (CBS, 2005; Kappelhof, 2015). Daar zijn enkele redenen voor aan te wijzen: Marokkaanse Nederlanders zouden onderzoeksmoe zijn, omdat er al zoveel onderzoek naar hen gedaan wordt. Een andere reden is dat Marokkaanse Nederlanders weinig vertrouwen hebben in onderzoekers en onderzoeken, omdat het idee sterk leeft dat er in de meeste gevallen toch weer iets negatiefs uitkomt dat gebruikt wordt in politieke en maatschappelijke debatten om Marokkaanse Nederlanders en moslims negatief te framen. Uit eigen ervaring wist ik dat mensen vooral aan onderzoek meedoen omdat ze de onderzoeker en zijn/haar intenties vertrouwen en er een klik is. Vaak gaat het dus om die gunfactor. In mijn geval werkte ik met levensverhalen en daar speelde vertrouwen al helemaal een belangrijke rol. Door deze ervaringen wist ik wat de do's en don'ts waren als het ging om het benaderen van respondenten. In de volgende paragraaf ga ik hier verder op in.

Hoewel ik dus bepaalde verwachtingen had van de interviews met mijn oudere respondenten, had mijn achtergrond een ander voordeel in de interviews met hen: ik spreek *darija*, Marokkaans Arabisch, waardoor ik de interviews ook in deze taal kon afnemen. Het is echter zo dat Marokkanen verschillende talen spreken zoals *darija* en *tamazight* (de Berbertalen), en binnen het *tamazight* heb je weer verschillende dialecten. Dat iemand het Riffijns beheerst, betekent dus niet dat deze persoon automatisch ook een Amazigh uit het zuiden van Marokko verstaat. Echter, zoals uit het volgende hoofdstuk naar voren komt, zijn deze scheidslijnen niet zo zwart wit. Hoewel ik de interviews in het Nederlands of *darija* heb gehouden, betekent dit niet dat ik alleen stedelingen heb geïnterviewd die slechts *darija* spreken. Ongeveer de helft van mijn oudere respondenten heeft een Amazigh achtergrond, maar is tweetalig: zij spreken zowel *tamazight* als *darija*.

Tijdens het veldwerk werd ik me ook er meer van bewust dat taal meer is dan alleen woorden. Het viel me op dat de jongere respondenten makkelijker spraken over de religieuze transformaties die zij hebben doorgemaakt. Sterker nog: zij konden ook zo de momenten en fasen aanwijzen toen zij veranderden op religieus vlak en welke factoren daar een rol in speelden. Bij de oudere respondenten ging dit wat stroever. Een aantal oudere respondenten gaf bijvoorbeeld aan dat zij niet veranderd zijn op religieus vlak en dat zij altijd dezelfde moslim zijn gebleven. Als onderzoeker betwijfelde ik dit en leek mij dit onmogelijk. Ik besloot om een andere meer subtielere vraag te stellen zoals: 'Zijn er dingen die je nu wel weet over de islam en die je vroeger niet wist?' Deze vraag leek wel te werken voor de oudere respondenten, want toen kwamen wel de verhalen over wat er veranderd was op religieus vlak.

Het zijn van een vermeende insider kan ook nadelen hebben. Vaak wordt verondersteld dat juist onderzoekers met een andere etnische achtergrond als de groep die zij onderzoeken, als buitenstaanders eerder vertrouwd worden. Omdat zij geen deel uitmaken van 'de gemeenschap' worden aan hen zaken, zoals bepaalde geheimen, toevertrouwd of wordt er gesproken over taboes en zaken die gevoelig liggen binnen 'de gemeenschap' (zie bijvoorbeeld: Van den Berg, 2007; Stock, 2014). Zij zijn immers onderzoekers die straks na het afronden van hun onderzoek vertrekken en dit soort vertrouwelijkheden niet zullen rondbazuinen in 'de gemeenschap', is het achterliggende idee. Ook hier zien we weer hoe een 'native' onderzoeker kan worden geëssentialiseerd. In eerste instantie bestaat er niet zoiets als 'de gemeenschap', die je ergens geografisch kan lokaliseren en afbakenen. Ik heb weliswaar Marokkaanse Nederlanders geïnterviewd voor mijn onderzoek, maar dat betekent niet dat zij elkaar allemaal kennen of in dezelfde stad of buurt wonen. Zij weten ook niet wie ik nog meer heb geïnterviewd of wie ik verder nog ga interviewen. En dat ik een Marokkaans-Nederlandse achtergrond heb, betekent ook niet dat ik deze mensen buiten mijn onderzoek dagelijks zie en zij mij. Dit laat zien hoe problematisch het idee van een 'gemeenschap' is en hoe dit onbewust doorwerkt in dergelijke reflecties. Maar belangrijker nog: ten tijde van mijn onderzoek heb ik me altijd geïntroduceerd als een onderzoekster die onderzoek doet naar de eerste en tweede 'generatie' Marokkaanse Nederlanders, hun migratie en hun religieuze beleving. Ik ben altijd open geweest over mijn intenties en heb altijd gemeld dat hun verhaal in een boek terecht komt, maar uiteraard wel geanonimiseerd, waardoor niemand kan achterhalen wie die respondent is.

En of iemand een insider of outsider is: in een interviewsetting is altijd sprake van een ongelijke machtsverhouding (Bourdieu et al., 1999 [1993]; Fadil, 2003). Het is namelijk de onderzoeker die op zoek is naar respondenten of informanten. Het is de onderzoeker die iets komt halen bij de respondent of informant en iets vraagt en neemt van de respondent. Volgens Bourdieu et al. (1999 [1993]) ontstaat er een asymmetrische machtsverhouding doordat er een sociale afstand is tussen de onderzoeker en de onderzochte. De onderzoeker heeft bijvoorbeeld een bepaalde status (de academicus, de autoriteit), er is een verschil in het taalgebruik en het kapitaal van enerzijds de onderzoeker en anderzijds de onderzochte. Een onderzoeker zou zich in eerste instantie bewust moeten zijn van zijn (machts)positie en ernaar moeten streven die sociale afstand te verkleinen, maar dat is geen makkelijke opgave. Volgens Bourdieu zou een interview idealiter meer moeten hebben van een natuurlijk gesprek. Tijdens mijn onderzoek waren er vaak van dit soort momenten waarop zowel de respondent als ikzelf vergaten dat er een voicerecorder aanstond en we bezig waren met een onderzoek. Ik luisterde aandachtig naar de verhalen en liet me meevoeren. Soms vergaten

we zelfs de tijd en hadden we niet door dat we al meer dan twee uur bezig waren. En soms kwam het besef dat die voicerecorder aanstond pas als de respondent aangaf dat wat hij of zij nu kwijt wil, off the record is.

3.4 Dataverzameling

Voor dit onderzoek heb ik in totaal 25 levensverhalen² opgetekend in de periode 2009-2012. De verdeling tussen de twee groepen is redelijk gelijkmatig: ik heb gesproken met dertien oudere respondenten en twaalf jongere respondenten. De man/vrouw verhouding ligt ongeveer gelijk: ik heb in totaal twaalf mannen en dertien vrouwen geïnterviewd. Zoals ik in de vorige paragraaf al aangaf, had ik me bij de respondenten geïntroduceerd als onderzoekster die verbonden is aan de Erasmus Universiteit en bezig is met het schrijven van een boek. Verder gaf ik aan dat de interviews opgenomen zouden worden en dat ik ze alleen ging gebruiken voor mijn boek. Ook legde ik aan ze uit dat ik de verhalen ging anonimiseren en dat ik gefingeerde namen ging gebruiken. Alle respondenten gingen hiermee akkoord en gaven daarmee toestemming voor deelname aan mijn onderzoek.

De interviews waren intensief en lang. Het kortste interview duurde een uur en het langste vier uren. Gemiddeld hadden de interviews een duur van twee uur. De meeste interviews werden in één sessie opgenomen en bij enkele respondenten kwam ik twee keer langs, omdat het interview erg lang was. Alle interviews zijn letterlijk uitgewerkt. Dit was een intensieve klus en ik kreeg daarbij hulp van een student-assistente die een deel van de interviews heeft getranscribeerd. De interviews die in *darija* zijn afgenomen, heb ik zelf uitgewerkt en vertaald. Daarna heb ik de interviews die door de student-assistente waren uitgewerkt zelf nogmaals doorgenomen. Dit deed ik niet om haar te controleren, maar omdat levensverhalen juist tot leven komen als je ernaar luistert en ik hierdoor de interviews beter kon analyseren. Om mijn interviews te analyseren, heb ik gebruik gemaakt van het softwareprogramma *Atlas.ti* dat erg geschikt is voor meer *grounded* analyses. In deze paragraaf sta ik stil bij de werving en selectie van mijn respondenten.

Toen ik als student interviews deed voor enkele onderzoeksprojecten die zich op Marokkaanse Nederlanders richtten, kregen we instructies mee over hoe we potentiële respondenten konden overtuigen, want de onderzoeksrespons moest natuurlijk zo hoog mogelijk zijn. Een van de argumenten die we bijvoorbeeld gebruikten om mensen over te halen, is dat ze nu een kans kregen om hun mening te geven over onderwerp X en dat ze een kans kregen om bij te dragen aan een ander beeld. Als ik nu zo terugkijk, dan besef ik hoe raar dit waarschijnlijk klonk, want wat we toen niet echt beseften is dat we waarschijnlijk niet de eerste of laatste interviewers waren die aan de deur kwamen met dergelijke cliché argumenten om respondenten te werven. Achteraf gezien vraag ik me dan ook af of dergelijke argumenten daadwerkelijk respondenten hebben overtuigd of dat ze uiteindelijk deelnamen aan het onderzoek omdat ze weten dat je ervoor betaald krijgt en ze jou die hoge respons ook gunnen. Toen ik aan mijn eigen onderzoek begon, heb ik uiteraard deze strategie niet gebruikt om een aantal redenen. Ik was me ervan bewust dat onderzoek doen onder Marokkaanse Nederlanders niet eenvoudig is, ook niet als je dezelfde etnische achtergrond hebt, want uiteindelijk werk je voor een instituut – de universiteit – en voer je een opdracht uit. En uit

2 In bijlage I staat een overzicht van alle respondenten die deel hebben genomen aan dit onderzoek.

ervaring wist ik dat er een groeiend wantrouwen was richting instituties. Uit mijn eerdere ervaringen wist ik dat het winnen van vertrouwen belangrijk is en bovendien wilde ik met levensverhalen werken. Ik vond het onethisch om mensen te overtuigen mee te doen aan mijn onderzoek, want dat zou betekenen dat de respondenten niet uit vrije wil, maar juist onder een beetje druk hun medewerking verlenen. Het delen van een levensverhaal is al een intiem iets en het is belangrijk dat mensen zelf hun verhaal met je willen delen zonder dat je hen daartoe overhaalt en zonder dat je jezelf opdringt. Onderzoekers kunnen op verschillende manieren vertrouwen winnen van respondenten. In etnografisch onderzoek zie je bijvoorbeeld dat onderzoekers langdurig investeren in bepaalde relaties of actief worden in bepaalde buurten of instellingen om zo toegang te krijgen tot hun onderzoeksgroep (zie bijvoorbeeld Van den Berg, 2007; De Koning, 2008). Voor mij was een dergelijke methode niet geschikt, omdat ik geen langdurig participerend onderzoek ging doen. Een andere manier van vertrouwen winnen, is via je netwerk aan respondenten komen. Toen ik aan mijn onderzoek begon, had ik een redelijk groot netwerk opgebouwd en via dat kwam ik aan respondenten. Omdat ik voorgesteld werd via bepaalde mensen die de respondenten kenden, ontstond er een vertrouwensband: het idee dat ik als onderzoekster wel zou deugen, omdat anders die persoon mij nooit voorgesteld zou hebben.

Ik heb me in dit onderzoek alleen gericht op individuen die zichzelf als moslim beschouwen en heb verder geen criteria gesteld aan het moslim-zijn. Daarnaast heb ik wel striktere criteria geformuleerd als het gaat om het afbakenen van de 'generaties' door het hanteren van *socio-historical generational frames* (Eckstein, 2002:214). Zoals ik reeds in het vorige hoofdstuk heb betoogd, is het niet mijn doel om te onderzoeken in hoeverre de afbakening van 'generaties' in de tijd iets toevoegt aan het generatiebegrip. Dat ik toch ervoor kies om de selectie van respondenten in de tijd af te bakenen, is om interpretatie- en analyseproblemen zoveel mogelijk te voorkomen. De jongere respondenten waren ten tijde van het onderzoek mijn leeftijdgenoten en minimaal 25 jaar oud (de oudste jongere respondent was ten tijde van het onderzoek 34 jaar oud). Er liggen diverse redenen ten grondslag aan dit besluit. Net als Stock (2014) richt ik me in dit onderzoek niet op adolescenten, maar op jongvolwassenen omdat adolescenten vaak nog zoekende zijn en zich midden in hun identiteitsontwikkeling bevinden. Jongvolwassenen zijn daarentegen rijper en hebben een langere tijdspanne waar ze op kunnen reflecteren. Een andere reden om mij te richten op juist deze groep is het 9/11-effect. In veel publicaties over moslimjongeren wordt beschreven hoe 9/11 een keerpunt vormde in het leven van jonge moslims en hoe dit hun identiteitsontwikkeling heeft gevormd (vgl. Schmidt, 2004; Peek, 2005; De Koning, 2008). Zelf was ik 18 jaar oud toen 9/11 plaatsvond. Het is nu ongeveer twintig jaar geleden, maar ik kan me die dag nog goed herinneren en hoe mijn vrienden en ik zagen hoe de wereld voor onze ogen veranderde.

Ook voor de oudere respondenten heb ik een strikte afbakening gehanteerd. Ik heb respondenten geïnterviewd die als 'gastarbeider' naar Nederland zijn gekomen of in het kader van gezinshereniging tot aan 1985. Slechts één respondent had zich pas in 1988 in Nederland gevestigd, maar daar kwam ik pas tijdens het interview achter. Desondanks heb ik deze respondent meegenomen in mijn analyses. Ik heb bewust voor 1985 gekozen, omdat dat jaar ook vaak terugkomt in het afbakenen van verschillende migratieperiodes voor Marokkaanse Nederlanders (Bouras, 2012:16). Het was de periode waarin gezinshereniging haar hoogtepunt bereikte en ik wilde in mijn onderzoek vooral

nagaan hoe de respondenten die pionierstijd hebben ervaren toen er nog niet veel Marokkaanse Nederlanders waren en de institutionalisering van de islam nog niet overal zichtbaar was.

Vanwege mijn manier van respondenten werven en ook door het feit dat ik niemand onder druk wilde zetten om deel te nemen aan mijn onderzoek, zijn de respondenten niet representatief voor Marokkaanse Nederlanders. Aan dit onderzoek hebben alleen respondenten deelgenomen die hun verhaal vrijwillig met mij wilden delen. Dat heeft mij rijke interviews opgeleverd en het heeft geleid tot interessante inzichten, die wellicht minder prominent naar voren waren gekomen bij een representatief onderzoek onder alle Marokkaanse Nederlanders. Maar los van mijn methode van werving en selectie had dit onderzoek vanaf het begin al niet als doel om tot statistische generalisaties te komen, maar juist om bepaalde mechanismes bloot te leggen en hiermee ook te kunnen bijdragen aan verdere theorieontwikkeling (Stock, 2014).

Mijn manier van werving van respondenten heeft ertoe geleid dat alle jongere respondenten hoogopgeleid zijn. Dit zou kunnen wijzen op een bias, maar nogmaals: het onderzoek heeft niet tot doel om tot statistische generalisaties te komen. Bovendien, dat al mijn jongere respondenten hoogopgeleid zijn, betekent niet dat hun religieuze ontwikkeling op dezelfde manier is verlopen, zoals we verderop zullen zien in hoofdstuk 7.

In de hoofdstukken die nu volgen, presenteer ik de resultaten van mijn onderzoek. Daarbij hanteer ik in beginsel een chronologische volgorde: de oudere respondenten komen eerst aan het woord, vervolgens de jongere, en tenslotte vergelijk ik in hoofdstuk 8 de verschillende 'generaties' met elkaar.

HOOFDSTUK 4

Jaren '60 en '70: toen de
ouderen jong waren

—

HOOFDSTUK 4

Islamitische migranten brachten toen zij naar West-Europa kwamen ook hun geloof met zich mee. Deze omvatte een volkse, lokale, religieuze praxis en ook lokale verwijzingen naar religieuze autoriteit. (Vanderwaeren, 2008: 61)

‘Ik heb in Nederland meer over de islam geleerd dan toen in Marokko.’ [Mouna]

Mouna kwam in 1976 in het kader van gezinsvorming naar Nederland. Het is meer dan vier decennia geleden dat ze aan haar eerste reis naar Nederland begon, maar haar eerste indrukken van Nederland zal ze nooit vergeten. Eenmaal in Nederland aangekomen vielen de groene weilanden haar op, de Hollandse koeien en de vreemde taal die gesproken werd en die zij niet begreep. Volgens het citaat hierboven kwamen Mouna en de andere migranten uit Marokko niet met lege handen aan: zij brachten ook hun islam mee die ze vervolgens figuurlijk zouden hebben ‘getransplanteerd’ in Nederland (Dassetto & Nonneman, 1996). Echter, tijdens ons gesprek geeft Mouna aan dat zij niet in Marokko, maar juist in Nederland meer over de islam heeft geleerd. Wat heeft Mouna dan meegebracht aan islam naar Nederland en wat is na vijfenveertig jaar daarmee gebeurd? In dit hoofdstuk richten we ons vooral op het eerste deel van deze vraag en blikken de oudere respondenten terug op hun religieuze socialisatie. Zij vertellen over hun jeugd in Marokko en we zien hoe hun religieuze habitus toen vorm kreeg.

4.1 ‘Er was minder aandacht voor de islam’

In de literatuur over moslims in het Westen, wordt vaak aangestipt dat veel moslimmigranten uit landen komen waar de islam een meerderheidsreligie of in het geval van Marokko zelfs de staatsreligie is. Hoewel de oudere respondenten dit beamen, zijn zij het toch unaniem erover eens: toen zij opgroeiden in Marokko was er in hun beleving ‘weinig’ islam op zowel macro- als microniveau. Daarbij maakt het niet uit of zij uit de stad kwamen of afkomstig waren uit rurale gebieden. Zo zeggen meerdere respondenten:

Nee, in die tijd was in heel Marokko de islam niet in aantocht. Er was minder aandacht voor de islam. [Youssef]

[...] want in die tijd speelde religie helemaal geen rol. [Hafida]

Ze komen echter niet zomaar tot de constatering dat er vroeger in Marokko ‘weinig’ islam was. Als de respondenten terugblikken op hun jeugd en daarop reflecteren, vergelijken ze de herinneringen aan hun jeugd met de huidige tijd en concluderen ze dat er tegenwoordig ‘meer’ islam is. Ze geven met andere woorden aan dat in de afgelopen veertig, vijftig jaar veel veranderd is op het religieuze vlak. Wat is er volgens de respondenten anders in deze tijd vergeleken met vroeger, waardoor zij tot deze conclusie komen?

In de eerste plaats wijzen zij op het ontstaan van de politieke islam, die in hun beleving nog niet zo wijdverspreid was toen zij opgroeiden in Marokko. Hoewel de respondenten zelf dikwijls spreken over de politieke islam, dekt deze term niet de volledige lading van de ontwikkelingen op religieus vlak die de afgelopen decennia hebben plaatsgevonden (Kuiper, 2021). In navolging van Mahmood (2005) prefereer ik de term ‘islamitische ontwakingsbewegingen’ - in het Arabisch ook wel bekend als: *al-sahwa al-islamiyya* - boven ‘politieke islam’. Mahmood (ibid.) wijst er namelijk op dat vanaf de jaren zeventig niet alleen islamitische bewegingen opkwamen die zich bezighielden met politieke en religieuze staatsvorming, maar dat in het verlengde daarvan ook bewegingen en groeperingen ontstonden die zich richtten op het bevorderen van religieuze vroomheid onder de ‘gewone’ mens. Deze religieuze ontwakingsbewegingen hielden zich vooral bezig met *da’wa*, het verspreiden van de islam en het uitnodigen tot de islam. Hoewel deze ontwakingsbeweging rond de jaren zeventig opkomen, kent de *da’wa* binnen de islam een lange historie die teruggaat tot het ontstaan van de islam (Kuiper, 2021). Mahmood (2005:44) schrijft dat binnen de ontwakingsbewegingen de overtuiging sterk leeft dat door de kolonisatie en seculiere staatsvorming religieuze tradities hun ware betekenis verloren hadden. Hoewel de staatsvorming in koloniale samenlevingen vaak een seculier fundament kende, betekende dit niet dat dat het volk ook geseculariseerd was. De islam was nog steeds aanwezig: er werd bijvoorbeeld nog steeds gevestigd en gebeden, alleen verloren dergelijke religieuze tradities en rituelen hun religieuze waarde en gingen ze, volgens de ontwakingsbewegingen, onderdeel uitmaken van folklore (Mahmood, 2005:48). Dat de term ‘religieuze ontwakingsbewegingen’ de lading beter dekt dan de term ‘politieke islam’, blijkt ook later in hoofdstuk 6, waar ik de religieuze transformaties bespreek die onder de oudere respondenten hebben plaatsgevonden. In Marokko maakten religieuze ontwakingsbewegingen en de politieke islam pas in de jaren zeventig en tachtig een opmars in Marokko vooral onder intellectuelen, studenten en jongeren (Obdeijn et al., 2021:179-180). Mijn respondenten hadden zich in deze jaren al gevestigd in Nederland en hebben deze periode niet zelf meegemaakt in Marokko. Het verschil tussen de politieke islam en de islam die zij kenden in hun jeugd, is volgens hen dat men zich in de politieke islam ‘verdiept’ in de religie. Die religieuze verdieping was er volgens de respondenten niet toen zij opgroeiden in Marokko. Zo zegt Driss:

Ik denk dat het geloof een gewoon geloof was. Het is de middenweg, zeg maar. Je praktiseerde de islam, maar het was niet zoals men nu eigenlijk over de hele wereld links of rechts gaat. Het geloof was gewoon iets wat men deed zoals een gewone christen of jood. Maar het was niet dat men er zo diep in ging zoals in het Midden-Oosten of noem maar op.

Volgens de respondenten was er niet alleen ‘weinig’ islam op macroniveau, maar ook op microniveau. Naast de politieke islam, ziet Amr nog een verandering die erop wijst dat er vroeger ‘weinig’ islam was. Hij geeft aan dat vroeger religie iets was waarmee vooral ouderen en volwassen mannen zich bezig hielden. In de moskeeën zag je volgens hem vroeger geen kinderen en vrouwen. Dat is tegenwoordig zowel in Nederland als in Marokko veranderd:

Ja, er is heel veel veranderd. Ik zie het bijvoorbeeld ook hier in de moskeeën. Je ziet jonge jongens, jonge meiden en vrouwen, maar in die periode was dat er niet. Wij hebben in ons dorp ook nooit vrouwen naar de moskee zien gaan. Nooit! Nog nooit meegemaakt! Dat hebben we niet van onze ouders en dat hebben we niet van onze voorouders. Zelfs in Nador, dat was een stad, had je dat niet. Er was geen ruimte voor vrouwen. Zelfs kinderen werden geweerd uit de moskee, want ze zijn stout en ze maken herrie enzo. In die periode was het toch heel anders. De laatste jaren zie je dit niet alleen in Nederland, maar ook gelukkig in Marokko dat jongens, meisjes en vrouwen aanwezig zijn in moskeeën. Daarvoor was dit er niet.

Amr's constatering dat in Marokko vroeger religie vooral een bezigheid was van ouderen (en met name mannen) en in mindere mate van jongeren (en vrouwen) wordt vaak in verband gebracht met het concept *'aql*³, dat vertaald wordt als verstand en wijsheid (T. Pels & De Haan, 2007). In tegenstelling tot jongeren, vrouwen en kinderen, zouden vooral ouderen en volwassen mannen over meer *'aql* beschikken. De *'aql* groeit naarmate men ouder wordt. Van jongeren wordt dan ook verwacht dat zij zich niet nu, maar later als ze ouder worden zich meer serieus bezig gaan houden met het geloof omdat dan hun *'aql* gegroeid is (ibid.). Dat tegenwoordig ook vrouwen en jongeren te vinden zijn in moskeeën in zowel Nederland als Marokko heeft wellicht niet zozeer te maken met meer of minder *'aql*, maar duidt erop dat er ontwikkelingen zijn geweest die hebben bijgedragen aan deze religieuze transformatie.

Er was 'weinig' islam in Marokko, er was geen politieke islam, er was geen religieuze verdieping en het geloof was vooral iets van ouderen. Dat is het beeld dat de respondenten schetsen van Marokko voordat zij naar Europa migreerden. Maar hoe vertaalde dit zich concreet in het dagelijks leven van de respondenten? Hoe groeiden zij op met hun islam en hoe kreeg hun religieuze habitus vorm?

4.2 Een te simplistische dichotomie: formele vs. volkse islam

Dat deze respondenten statistisch gezien tot de eerste 'generatie' gerekend kunnen worden, betekent niet dat zij een homogeen en monolithisch blok vormen op vooral religieus vlak. In literatuur over de islam in Marokko wordt vaak het onderscheid gemaakt tussen een formele en een informele, volkse islam die in grote lijnen parallel zou lopen met de dichotomieën stad/platteland, alfabeet/analfabeet en man/vrouw (Geertz, 1971; Landman, 1992:153). Dat de formele islam vooral in stedelijke gebieden floreerde, wordt in de literatuur in verband gebracht met de geschiedenis van Marokko en de staatsvorming (Obdeijn et al., 2021:181). De formele islam is een islam van vooral schriftelijke bronnen, die alleen toegankelijk zijn voor mensen die de Arabische taal machtig zijn, kunnen lezen en schrijven en met andere woorden geletterd zijn. Maar ook voor de stedelingen was het onderwijs niet altijd toegankelijk. Tijdens de Franse bezetting introduceerden de Fransen weliswaar het Europese onderwijssysteem in de steden, maar dat was alleen toegankelijk voor de

3 In bijlag II is een Arabische begrippenlijst toegevoegd waarin alle (Marokkaans-)Arabische woorden (inclusief vertaling) die in dit onderzoek voorkomen zijn opgenomen.

Fransen en slechts enkele Marokkanen (ibid.:145-146). Dit betekende dat het Marokkaanse volk ook geen toegang had tot de universiteiten en uitgesloten werd van belangrijke maatschappelijke en bestuurlijke posities (ibid.).

Pas toen Marokko in 1956 onafhankelijk werd, kwam het staatsonderwijs op gang, dat zich vooral richtte op de stedelijke gebieden en in veel mindere mate op rurale gebieden (Eickelman, 1992). Er werden weliswaar lagere scholen in rurale gebieden opgericht, maar niet elke dorp had er een. Kinderen moesten soms dagelijks vele kilometers afleggen om naar school te gaan. Middelbare scholen waren er al helemaal niet. Wie naar de middelbare school wilde, moest naar de grote stad gaan. De meerderheid van de migranten die zich in Europa hebben gevestigd, was vooral afkomstig uit rurale gebieden (Bouras, 2012:52-53). Men veronderstelt veelal dat zij ongeschoold, analfabeet of laaggeletterd waren. Vandaar dat in de literatuur dikwijls gesteld wordt dat de islam van de eerste 'generatie' vooral een volkse, informele islam is, want dat zou de islam zijn die vaak in rurale gebieden voorkwam. Hoewel het onderscheid tussen formele en informele islam regelmatig opduikt in de literatuur, wijzen diverse auteurs erop dat in de praktijk de scheidslijnen tussen deze twee soorten islam niet zo strikt zijn (Lukens-Bull, 1999; Buitelaar, 2002[1993]). Zij stellen dat zelfs de meest universele religieuze rituelen en tradities die formele richtlijnen kennen (bijvoorbeeld het offerfeest), vaak een lokale inkleuring krijgen of verweven zijn met lokale praktijken (ibid.). Men zou zelfs kunnen stellen dat de islam, en ook andere religies, juist blijven voortbestaan omdat ze de ruimte bieden voor lokale inkleuringen. En hoewel de formele islam vooral in stedelijke gebieden zou domineren, betekent dit niet dat de volkse islam in stedelijke gebieden niet voorkwam, integendeel zelfs (Obdeijn et al., 2021:181).

De oudere respondenten, zowel man als vrouw, die hebben deelgenomen aan dit onderzoek hebben weliswaar veel met elkaar gemeen, maar er zijn ook fundamentele verschillen tussen hen. Deze verschillen lopen echter niet per se langs de hierboven beschreven dichotomieën. Ze laten zelfs zien dat die dichotomieën kunstmatig zijn en dat de werkelijkheid complexer is.

Om te beginnen: analfabetisme en laaggeletterdheid wordt vaak geassocieerd met het platteland, maar dit beeld is niet geheel correct. Of men nu opgegroeid is in de stad dan wel op het platteland, de meerderheid van de oudere respondenten heeft ongeletterde ouders. Analfabetisme kwam ook voor in de steden. Een van mijn respondenten is geboren en getogen in Meknes. Ook haar ouders zijn geboren en getogen in Meknes, maar zijn analfabeet:

Mijn moeder was analfabeet en mijn vader was ook een analfabeet. Ze hebben ons, *alhamdulillah*, dank aan Allah, wel naar school gestuurd [Aïcha]

Onder de oudere respondenten die afkomstig zijn van het platteland zijn ook mensen die weliswaar ongeletterde moeders hebben, maar wier vaders op een klassieke manier imam zijn geworden en die wel geletterd waren. De klassieke 'imamopleiding' hield in dat zij van kleins af aan door het land reisden, van moskee tot moskee, op zoek naar religieuze kennis en geleerden bij wie zij in de leer konden gaan (Eickelman, 1985). Mijn respondenten Amr en Rahma komen uit een dergelijk milieu. Dat zij oorspronkelijk van het platteland komen, zegt ook niet alles, zoals later zal blijken in dit hoofdstuk. Amr heeft op het platteland op de basisschool gezeten. Hij kreeg wel de mogelijkheid om door te leren, maar omdat er geen middelbare school was in zijn dorp of in de omliggende

dorpen, vertrok hij samen met zijn neven, die even oud waren, naar Nador, en ging hij samen met hen op zeer jonge leeftijd al op kamers. Het grootste gedeelte van het jaar bracht hij door in Nador. Alleen in de vakanties keerde hij terug naar zijn dorp. Dit ging zo door tot aan zijn achttiende.

In 1960 ging ik voor het eerst naar de lagere school bij ons in het dorp. Er was maar één klas. Ik heb daar een jaar gezeten. Na dat jaar ben ik door mijn vader naar Nador gebracht om school voort te zetten. Dat betekende dat ik in het tweede jaar van de lagere school ben gestart. Daar ben ik negen jaar gebleven. Als een jongetje van negen jaar moest ik voor mezelf zorgen samen met nog twee neven. Wij kwamen een keer in de vijf à zes maanden naar huis tijdens de vakantie en dan moesten we weer terug. In Nador had hij voor ons een kleine kamer gehuurd en wat spullen aangeschaft zodat we konden koken en eten. Dat was het en toen moesten wij voor onszelf zorgen. Dat hebben wij negen jaar gedaan.

4

Het verhaal van Amr staat niet op zichzelf. Andere mannelijke respondenten die opgroeiden op het platteland en de mogelijkheid hadden om door te leren, vertellen soortgelijke verhalen:

Toen ik twaalf was, waren we klaar met de basisschool. We gingen naar de middelbare school, maar die hadden we niet in het dorp. Die lag 42 kilometer verderop in de stad. Dus je kon niet heen en weer reizen. Daarom hadden we een huis gehuurd in de stad. In het weekend gingen wij naar ons ouderlijk huis, het huis van mijn vader, waar mijn oudere broer woonde. De hele week bleven we hier en in het weekend waren we in het dorp. Wij woonden in de stad zelfstandig. Je studeerde en op je twaalfde moest je alles zelf regelen. [Youssef]

Na de onafhankelijkheid in 1956, begon de staat met het nationaliseren van het onderwijs. In de grote steden was dit gauw zichtbaar, maar op het platteland liet deze ontwikkeling op zich wachten (Eickelman, 1992). Er werden wel lagere scholen opgericht, maar dat was onvoldoende, zoals blijkt uit het verhaal van Amr. Middelbare scholen waren er al helemaal niet. Om toch fatsoenlijk onderwijs te volgen en ver te komen in het onderwijssysteem, stuurden ouders hun kinderen, dat waren vaak zonen, naar de grote stad om daar naar school te gaan. In rurale gebieden was het weliswaar niet gangbaar dat meisjes naar school gingen, maar dat betekende niet dat het vanzelfsprekend was dat jongens wel naar school gingen. Voor jongens uit arme gezinnen was het namelijk ook niet vanzelfsprekend om naar school te gaan en al helemaal niet om naar de middelbare school te gaan in de grote stad. Dit was alleen maar weggelegd voor gezinnen die de middelen daarvoor hadden. Dat op het platteland niet iedereen naar school ging, was niet alleen een genderkwestie, maar ook een economische kwestie.

Wij hadden het gemiddeld wat beter dan anderen. Kijk, ik zat met heel veel leeftijdsgenoten in de eerste klas op die school in ons dorp, maar er zijn heel weinig jongens die na dat jaar verder zijn gegaan, want ze hadden geen middelen. Het was zelfs moeilijk om naar het grotere dorp verderop te gaan lopen. Dus er waren heel weinig

mensen naar dat grotere dorp gegaan en daarna door naar Taza om onderwijs te volgen. De rest is teruggekeerd naar hun dorp. Ze moesten thuis helpen of achter de geiten aanlopen of water halen. Ik bofte met die neven, want die werden op de kosten van hun ouders naar Nador gebracht en ook om mij te vergezellen, maar dat betaalde mijn vader. Nou, meisjes waren er helemaal niet. Daar hebben we het er niet over in die periode. Maar als jongen, nee, als je echt zover was gekomen of zover kon komen. Nou, dat was heel bijzonder. Het was echt bijzonder om vanuit ons dorp helemaal naar Nador honderd en zoveel kilometer, te gaan om daar naar school te gaan. [Amr]

Op het platteland gingen meisjes weliswaar niet naar school, maar ze konden wel naar de moskee om Koranlessen te volgen. Rahma, wier vader imam was, heeft ook op de moskee gezeten. Als haar vader Koranles gaf, ging zij mee. Tijdens haar tijd op de moskee heeft ze een paar delen uit de Koran uit haar hoofd geleerd.

Ik ging met hem naar de moskee. Als hij Koranles gaf aan kinderen dan deed ik ook mee. De Koran heb ik wel geleerd, maar ik heb niet lang op moskeeles gezeten. Ik heb een zus die wel veel Koran uit haar hoofd heeft geleerd. Ze kent 30 *abzaab*, delen, uit haar hoofd. Ik had 7 à 8 *abzaab* uit mijn hoofd geleerd. Toen ik ging trouwen, stopte ik met Koranlessen.

Louisa is ook geboren en opgeroep op het platteland. Net zoals Rahma heeft zij op Koranles gezeten, maar in tegenstelling tot Rahma, maar gedurende twee jaar. Ze heeft daar ongeveer tien surahs, hoofdstukken, uit haar hoofd geleerd. Net genoeg om het gebed mee te verrichten, zoals ze dat zelf zegt. Louisa heeft echter geen leuke herinneringen aan de moskee. Over de redenen waarom ze ermee gestopt was, vertelt ze:

Je leerde met angst. Als hij één keer op de tafel sloeg, dan beefde je van de angst. Als je iets kapot had gemaakt of niet goed had geleerd dan kreeg je klappen. Ik liet een keer dat potje waar *smak*⁴ in zit, vallen. Hij gaf me toen klappen. Toen zwoer ik tegen mijn vader niet meer naar de moskee te zullen gaan. Maar mijn oma bracht mij toch steeds, zodat ik toch zou gaan. Toen ging ik weer. De moskee was ver. Mijn oma bracht mij en haalde mij op. Toen zei ik dat ik niet meer wilde gaan. Daarna ging ik samen met mijn broertje en op een gegeven moment was hij er ook mee gestopt.

Louisa voegt er wel aan toe dat er nog meer meisjes naar de moskee gingen. Tussen die meisjes zaten er ook die wel goed konden leren en naar moskee bleven gaan totdat ze gingen trouwen.

4 In de moskeeën werden op een houten plank Koranverzen geschreven met een soort uitwisbare inkt die in Marokko *smak* wordt genoemd.

In de stad konden meisjes wel naar school en zelfs naar de middelbare school. De respondenten Rhimo, Mouna, Habiba, Hafida en Aïcha zijn allemaal naar school gegaan. De leeftijden waarop ze met school zijn gestopt variëren van 12/13 tot en met 16/17. Aïcha stopte op haar twaalfde met school, omdat ze er geen zin meer in had en haar interesse uitging naar het leren van handwerk. Voor de andere respondenten vormde een huwelijksaanzoek en een aankomend huwelijk de reden om te stoppen met school.

Onder deze respondenten zien we dat de dichotomieën – formele/informele islam, stad/platteland, alfabeet/analfabeet, man/vrouw – die parallel met elkaar zouden lopen, in werkelijkheid complexer zijn. Door de intrede van het staatsonderwijs na de onafhankelijkheid van Marokko, was het in de stad geen vreemd fenomeen dat ook meisjes naar school gingen en zelfs doorstroomden naar de middelbare school. In rurale gebieden daarentegen was het staatsonderwijs in de praktijk ontoegankelijk voor meisjes, al betekent dit niet dat het vanzelfsprekend was dat alle jongens naar school gingen. Daarnaast bestond de mogelijkheid voor meisjes op het platteland om naar Koranles te gaan. De Koranlessen zijn uiteraard niet te vergelijken met het staatsonderwijs, maar dit betekent wel dat meisjes ook de mogelijkheid hadden om Koranverzen te memoriseren en om zich lichtelijk te alfabetiseren. Bovendien kwam analfabetisme ook voor in de stad. Tot slot is de scheidslijn tussen platteland en stad historisch gezien nooit zo strikt geweest, omdat Marokko verschillende urbanisatiegolven heeft gekend (Awad, 1964). Zo werd het land in de jaren veertig van de vorige eeuw geteisterd door een hongersnood die een massale urbanisatie- en migratiegolf teweegbracht. Ook het Rifgebied bleef niet gespaard: door droogte en het uitblijven van de oogst trokken mensen in groten getale naar de steden of naar buurland Algerije in de hoop daar wel voedsel en werk te vinden. Deze periode staat in het geheugen van menig Riffijn gegrift als de hongerjaren, waarover de bekende Marokkaanse schrijver Mohammed Choukri (2006 [1973]) heeft geschreven. De niet zo strikte scheiding tussen stad en platteland komt ook terug in de levensverhalen van de oudere respondenten. Hoewel sommige respondenten geboren en opgegroeid zijn in de stad, komen hun ouders oorspronkelijk uit rurale gebieden. Hafida heeft bijvoorbeeld een Riffijnse achtergrond, maar haar grootouders hebben decennia geleden ook die reis gemaakt naar Algerije. Zij keerden vervolgens niet terug naar hun oorspronkelijke woonplaats, maar vestigden zich in Oujda:

Mijn moeder groeide op in Oujda, maar komt oorspronkelijk uit Nador. Toen mijn vader twee jaar was, waren zijn ouders naar Algerije gegaan. Daar is hij opgegroeid en kwam daarna naar Oujda, maar oorspronkelijk komt hij ook uit Nador. Hij is een Riffijn. In Oujda had hij mijn moeder ontmoet en daar zijn ze getrouwd.
[Hafida]

Dat die scheidslijn niet zo strikt is, zien we ook terug in de verhalen van een aantal mannelijke respondenten die afkomstig zijn van het platteland, maar naar school zijn gegaan in de stad en een groot deel van hun jeugd daar hebben doorgebracht. Bovendien hebben bijna alle oudere respondenten zich later in een (grote) stad gevestigd en daar een huis gebouwd, waar ze het grootste gedeelte van hun vakanties doorbrengen.

Dit betekent echter niet dat er geen onderlinge verschillen zijn tussen de respondenten. Zo is er wel degelijk een verschil tussen opgroeien in de stad of opgroeien op het platteland. Echter,

in dit onderzoek speelt de mate van geletterdheid - die redelijk losstaat van de bovengenoemde dichotomieën - een veel grotere rol, zoals zal blijken in de volgende hoofdstukken. Dit onderscheid kan niet simpelweg doorgetrokken worden naar gender of naar het onderscheid tussen een stedelijke of een rurale achtergrond. Het onderscheid tussen enerzijds geletterd en anderzijds laag- of ongeletterd is zo cruciaal dat het niet alleen effect heeft op hoe de oudere respondenten zich jaren later hebben ontwikkeld, maar ook doorwerkt in de ontwikkelingen van de jongere respondenten op religieus vlak.

4.3 Marokko na de onafhankelijkheid

Hij zag haar buiten. Zij droeg zo'n korte rok die tot net tot onder haar knieën kwam. Mijn moeder heeft mooie benen. En ze droeg zo'n sjaal erbij. In die tijd droegen ze zo'n sjaal. Hij was op zijn fiets en zag haar. Hij bleef haar aanstaren en zag waar ze naar binnen ging. De volgende dag is hij gelijk daar naartoe gegaan, naar haar vader in Oujda. Toen gingen ze daar trouwen. En klaar, toen bleven ze in Oujda.

In de bovenstaande passage beschrijft Hafida hoe haar vader haar moeder heeft leren kennen. Ze zegt dat haar ouders op een moderne manier getrouwd zijn. De beschrijving van haar moeder en het feit dat ze met een korte rok over straat liep, zijn opmerkelijk te noemen. In politieke en maatschappelijke debatten over Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims is dit namelijk niet het beeld dat men heeft van hoe de Marokkaanse samenleving decennia geleden eruitzag. Het werpt ook een ander licht op het idee dat migranten de islam uit Marokko hebben meegebracht, want korte rokken worden immers niet geassocieerd met de islam. Niet alleen Hafida's moeder droeg korte rokken, maar Hafida zelf ook:

Ik had alles gedragen. Zelfs een bikini in het bijzijn van mijn vader. Ik ben heel open. Niks was haram in die tijd. Ja, natuurlijk we wisten wat haram was. Maar kleding, of dat het niet dragen van een hoofddoek haram was? Nee, we hoorden toen niks daarover. Dus wij dachten, wij hoeven helemaal geen hoofddoek te dragen of lange kleding tot hier te dragen. Nee, ik droeg ook kleding zonder mouwen en deed mijn haar altijd los.

Hoewel Hafida kon dragen wat ze wilde, was er toch een grens: de minirok.

Hafida: Destijds waren de minirok en laarzen tot hier (wijst naar kuit en net onder de knie) in de mode. En die mochten wij niet aantrekken. Absoluut niet, nee.

I: En waarom mocht het dan niet. Wat zei je moeder dan?

Hafida: Het mocht niet. Dat hoort niet. We mochten wel een rok aan tot iets boven de knie, maar een minirok niet. Weet je, je kon je onderbroek zien. Dat mocht helemaal niet.

Hafida is geen uitzondering. Habiba en Mouna, die beiden ook uit de grote stad komen, vertellen ook dergelijke verhalen. Mouna vertelt hoe zij zelfs een badpak van haar moeder had gekregen, zodat ze naar het strand in Marokko kon gaan. Zelfs nadat ze was getrouwd, ging ze naar het strand om te zwemmen. Ze beschrijft hoe normaal het was om te gaan zwemmen in een zwempak in Marokko:

Voordat ik ging trouwen, gaf mijn moeder haar zwempak aan mij. Ook al was het een beetje te groot. En als ik niet ging zwemmen, dan vroeg mijn vader waarom ik niet ging zwemmen. Als ik menstrueerde dan zei mijn moeder tegen hem dat ik ziek was. Tot 1978 zwom ik erin.

Het beeld dat respondenten geven van de stad in de jaren zestig en zeventig is dat van een 'modern' Marokko met daarin de afwezigheid van de invloed van islamitische ontwakingsbewegingen. Naast de traditionele djellaba en *hayek*⁵, bestond de hoofddoek zoals wij die tegenwoordig kennen niet in het stedelijke straatbeeld. Dit betekent echter niet dat Marokko een seculier land was. Maar hoe werden de respondenten gesocialiseerd in hun geloof en hoe kreeg hun religieuze habitus vorm? En betekent dit dat in rurale gebieden 'meer' islam was?

4.4 Socialisatie en ontwikkeling van de religieuze habitus

Als de stedelijke respondenten het religieus milieu beschrijven waarin ze zijn opgegroeid, keert hier het idee van 'weinig' islam weer terug. De religieuze socialisatie van deze respondenten draait om drie elementen: het gebed, het vasten en de *akhlaaq*. Vooral de term *akhlaaq* komt vaak terug in de levensverhalen van de oudere respondenten. Deze term heeft niet alleen betrekking op ethiek, maar ook op het internaliseren van correcte islamitische waarden en normen die vervolgens tot uiting komen in het gedrag en houding van de mens. Het gaat, met andere woorden, om de belichaming van ethiek, en daarmee vormen de *akhlaaq* de basis van de religieuze habitus van deze oudere respondenten. Naast deze drie elementen heeft vooral het staatsonderwijs een grote en belangrijke rol gespeeld in de religieuze socialisatie.

Wat betreft het gebed ontstaat een gevarieerd beeld. In sommige families werd consequent gebeden en in andere families werd hier losjes mee omgegaan. Mouna vertelt dat in haar familie weliswaar gebeden werd, maar niet door iedereen en ook niet altijd. Haar moeder bad alleen tijdens Ramadan en haar vader ging alleen naar het vrijdaggebed. Ze voegt eraan toe dat dit later wel is veranderd. Tegenwoordig bidden haar ouders altijd en doen ze dit consequent.

Onze vader bad wel, onze tante van moederskant bad ook, zijn ouders baden wel, mijn moeder bad niet. Zij bad alleen tijdens Ramadan en haar moeder bad al helemaal niet. Soms baden ze wel en soms niet. In die tijd was dat normaal. Mijn vader ging alleen op de vrijdag naar de moskee, maar nu niet. Hij gaat nu elke dag, maar

5 De *hayek* is een gezichtsluier die getrouwde vrouwen droegen in Marokko. In tegenstelling tot de niqaab, behoorde deze tot de nationale kleding van Marokko. Het was niet een religieus geïnspireerd kledingstuk, maar een cultureel kledingstuk.

vroeger ging hij wel alleen op de vrijdag. Niet alleen mijn vader, ook mijn oom was zo.

Zelfs over het gebed dat haar familie verrichtte in die tijd heeft Mouna commentaar. Het gebed van vroeger was niet zoals dat van nu, omdat zij destijds niet voor God zouden bidden, maar vanwege het sociale karakter ervan. Verder vindt ze het gebed van toen summier, omdat ze niet veel Koranverzen kenden. Dat zij zo omgingen met het gebed, heeft volgens Mouna te maken met *onwetendheid*. Ze wisten niet veel over de islam.

Maar dat gebed was niet zoals het gebed van nu. Toen bad je niet voor Allah, maar je bad voor de mens. Als je nu bidt, dan is het tussen jou en Allah. Je doet het uit Godsvrees. Dat was daarvoor niet zo. En als ze gingen bidden, kenden ze alleen *surah al-Fatiha*, meer niet. Ze kenden geen andere surahs en als ze een surah kenden, dan was het *kul huwwa Allahu abbad*⁶, meer niet.

Aïcha schets een iets ander beeld. Zowel haar moeder als haar vader baden. Haar ongeletterde moeder heeft het gebed geleerd van haar broers, maar net zoals Mouna vindt zij dat gebed summier en *licht*. Met licht bedoelt zij dat ze kleine surahs gebruiken tijdens het gebed.

Mijn moeder heeft het van haar broers geleerd, want die waren geleerd. Een van mijn ooms is een geleerde, *'alim*, en de andere is een *hafid*⁷. Hij heeft de zestig *hizb* uit zijn hoofd geleerd. *Mohim*, hoe dan ook, zo heeft ze geleerd om te bidden, maar wel alleen met de kleine surahs. Hun gebed was licht. Ze verrichtten de verplichte gebeden, moge Allah hun gebeden hebben geaccepteerd.

Ze kan zich verder herinneren dat haar vader altijd het *fadjr* gebed verrichtte en dat hij altijd naar het vrijdaggebed ging. Toch heeft ook Aïcha commentaar op de wijze waarop hij omging met het gebed. Hij 'spaarde' zijn gebed. Hij kon de gebeden niet op tijd bidden vanwege zijn werk en haalde het pas in als hij thuis was. Dat is wat zij bedoelt met het sparen van het gebed.

Wat betreft het gebed: hij werkte en 'spaarde' zijn gebed totdat hij thuis kwam, *Allah i rahmo*, moge Allah hem genade schenken. Ik kan mijn gebed niet 'sparen'. Als ik op een dag mijn gebed spaar dan ga ik kapot van binnen. Maar in die tijd was ik onwetend en mijn vader was analfabeet. Hij is nooit naar school geweest. Als hij thuis kwam, het eerste wat hij meteen deed, was zijn gebeden inhalen, *dhor*, *asr* en dan is het bijna *maghrebgebed*. Hij bad met snelheid.

6 Dit zijn de eerste woorden van het 112ste hoofdstuk van de Koran. Dit hoofdstuk heet *surah Ikblass* (toewijding) en behoort tot één van de kortste Koranhoofdstukken.

7 Een *hafid* is iemand die de complete Koran kan memoriseren.

In de milieus waarin de respondenten opgroeiden werd er weliswaar gebeden, maar toch hebben zij daar commentaar op. In sommige families werd bijvoorbeeld niet consequent gebeden, het gebed was vaak te licht volgens de respondenten, de gebeden werden niet op tijd verricht en als er gebeden werd, deed men dit niet altijd voor Allah, maar voor de omgeving. Interessant aan deze opmerkingen is dat de respondenten dit toeschrijven aan de onwetendheid van hun ouders, die gekoppeld wordt aan ongeletterdheid. Dergelijke uitspraken doen sterk denken aan onderzoeken naar moslimjongeren die in soortgelijke termen praten over hun ouders (vgl. Schmidt, 2004; Peek, 2005; De Koning, 2008; Rozario, 2011). Ouders worden niet alleen geassocieerd met een volkse islam, maar ook met onwetendheid, die te wijten is aan hun on- of laaggeletterdheid. Tot slot geven deze oudere respondenten in de levensverhalen aan dat niet alleen zij, maar ook hun ouders sindsdien op het religieuze vlak enorm veranderd zijn.

De respondenten groeiden van kleins af aan op met de vastenmaand Ramadan. In tegenstelling tot het gebed, komt hier wel een eenduidig beeld naar voren. Haast iedereen vastte in Marokko. Geen enkele oudere respondent geeft aan dat hij/zij of iemand in de familie daar niet aan deelnam. Als kind leerden zij stapsgewijs te vasten, omdat het vasten voor jonge kinderen niet verplicht is (Buitelaar, 2002 [1993]). Sommige delen van Marokko kennen zelfs bepaalde tradities die tot doel hadden om het vasten onder kinderen stapsgewijs aan te moedigen en er een plezierige ervaring van te maken. Rhimo vertelt bijvoorbeeld het volgende over de Ramadantraditie in haar omgeving:

Ik kan me wel herinneren dat ik op jonge leeftijd was begonnen met bidden en vasten. Mijn ouders zeiden dat ik moest leren vasten. Er was een *nachat*, gezelligheid, een hele mooie sfeer en blijdschap tijdens Ramadan. Als je bij ons pas begon met vasten, kreeg je bij het verbreken van het vasten een dirham die je eerst in je mond moest stoppen en dan weer eruit moest halen. Daarna dronk je een glas melk om het vasten te verbreken. Als kind kreeg je geld en mooie kleding. Je geduld werd zo beloond en zo leerde je *sabr*, geduld, te krijgen tijdens het vasten.

De respondenten vinden weliswaar dat er 'weinig' islam was vroeger in Marokko en dat hun eigen ouders niet echt veel deden aan het geloof, maar toch valt op dat zij veel nadruk leggen op de *akhlaaq* die zij wel van hun ouders hebben meegekregen. Onder *akhlaaq* vallen niet alleen normen en waarden, maar het gaat ook om het internaliseren van goed gedrag. Dit gedrag is niet zomaar gedrag, maar het wordt gekoppeld aan de islam. Het is de manier waarop je je zou moeten gedragen als een goede moslim.

De *akhlaaq* werden op twee manieren geïnternaliseerd. In de eerste plaats op de directe manier: ouders zeggen tegen hun kinderen van kleins af aan wat wel en niet mag. Dit gaat dan vooral over de ge- en verboden en dat het bijvoorbeeld haram is om te liegen en te stelen. In de tweede plaats werd gedrag geïnternaliseerd door het geven van het goede voorbeeld en het imiteren van goed gedrag. Dit gaat om gedrag dat verder gaat dan de ge- en verboden. Het gaat ook om sociale normen en intermenselijk contact. Door de nadruk te leggen op de *akhlaaq* van hun ouders, willen de respondenten benadrukken dat hun ouders goede moslims waren hoewel ze ongeletterd en 'onwetend' waren. Ze deden wellicht niet veel aan het geloof, maar compenseerden dit met hun *akhlaaq*. De volgende passage illustreert dit op treffende wijze:

Mijn vader heeft nooit alcohol gedronken of sigaretten gerookt of iets slechts gedaan. Mijn vader was een *insan mostaqim*, een man die het rechte pad volgde. Hij werkte hard om ervoor te zorgen dat we niks tekort kwamen. Hij deed heel hard zijn best om ervoor te zorgen dat we ons nergens zorgen over hoefden te maken. Ik kan me bijvoorbeeld niet herinneren dat mijn vader een keer op vakantie is gegaan. Hij werkte altijd zodat wij het goed hadden. En mijn arme moeder ook; zij werkte ook hard voor ons. Zij vond het mooi en goed als ik alles kon en als het goed met mij ging. Mijn vader was een heel zachtaardige man. Hij leerde ons om de zieken, de ouderen, de zwakkeren te helpen. Hij hield ervan om aalmoezen te geven. Hij was erg vrijgevig. Hij hield ervan om *khair*, goed, te doen voor mensen die het minder hadden ook al was hij niet rijk, maar gemiddeld. Hij hielp zoveel mogelijk waar en wanneer hij kon. [Aïcha]

Zij omschrijft haar vader als een *insan mostaqim*; letterlijk betekent dit een mens die het rechte pad volgt. Dit baseert zij vooral op zijn karakter, zijn innerlijk en daaraan gekoppelde daden die sterk gericht zijn op de maatschappij. Hiermee geeft Aïcha aan dat bij het praktiseren van het geloof niet alleen gaat om bepaalde religieuze praktijken zoals bidden of vasten, maar dat het ook de omgang met de medemens behelst. Daarmee zegt ze dat een ongeletterd iemand die de Koran niet kan lezen en begrijpen, ook een goede moslim kan zijn.

Respondenten uit de stad geven aan dat zij van hun ouders – die in de meeste gevallen ongeletterd waren – slechts de islam hebben meegekregen die zij weer van hun voorouders hebben meegekregen. Dit is een belangrijke constatering, want zij laat zien wat Bourdieu bedoelt wanneer hij spreekt van een habitus als *embodied history* (Bourdieu, 1990:56). Op de vraag hoe ze in Marokko werden gesocialiseerd in de islam geven de stedelijke respondenten unaniem aan dat de school daarin een grote en belangrijke rol heeft gespeeld:

Mijn ouders wisten natuurlijk niet veel. Maar via familieleden die wel geleerd waren, leerden we over de islam of we leerden het op school. Ik heb vroeger op school over de islam geleerd. Maar ook natuurlijk weer niet alles. We hebben de Koran geleerd. Ik kan alles lezen. En we leerden over haram en halal. [Habiba]

In het onderwijs werden in die tijd in Marokko enkele islamitische vakken gegeven. Leerlingen kregen een paar uur in de week deze vakken. Daar leerden ze verschillende zaken: het lezen en memoriseren van de Koran, hoe ze de wassing en het gebed moesten verrichten. Daarnaast werd tijdens deze lessen ook de nadruk gelegd op haram, halal en de *akblaaq*. Hafida heeft op de middelbare school ook deze vakken gevolgd. Ondanks dat haar moeder wel bad, heeft zij niet van haar geleerd hoe ze het gebed moest verrichten. Dit heeft ze op school geleerd:

Ik begon wel te bidden toen ik een jaar of dertien was, omdat wij op school – ik heb gehoord dat ze dat niet meer doen – *tarbiyya islamiya wa diniya*, islamitische opvoeding, hadden. We hadden twee vakken *tarbiyya islamiya wa diniya*. We moesten Koranverzen uit ons hoofd leren. We hebben heel veel geleerd. Maar toen deed

je het gewoon omdat het moest. Ik deed mee. Ik leerde de Koran. Wij baden daar ook op school. En weet je, een keer hebben ze tijdens de les gevraagd: 'Wat wil jij aan God beloven?' Toen had ik geantwoord: 'Ik beloof Allah dat ik ga bidden'. En *alhamdulillah*, dank aan Allah, toen was ik begonnen met bidden. Ik was toen dertien jaar.

De verhalen van de respondenten die van het platteland komen, vertonen op vele vlakken overeenkomsten met die van de stedelijke respondenten. Net zoals de stedelingen noemen deze respondenten het gebed, het vasten en de *akblaaq* wanneer zij praten over hun religieuze socialisatie. Dit duidt erop dat er sprake is van een collectieve religieuze habitus en wekt de indruk dat alle oudere respondenten uit hetzelfde milieu komen (Bourdieu, 1990:60).

Mijn vader bad en wij baden met hem. Als mijn moeder het gebed verrichtte dan keken we hoe ze dat deed. En het vasten. Dat was het. Dat was de *dien*, de religie die wij volgden. En de *'ied*. Zo leerden wij het ook aan onze kinderen, zodat zij het *insha Allah* later ook zouden doen [Louisa].

Als Louisa beschrijft hoe zij in haar kinderjaren en jeugd met de islam opgroeide, dan wijst zij in het bovenstaand citaat een belangrijk socialisatie-element aan: ze leerde gelovig te zijn door te kijken naar anderen en te observeren (T. Pels & De Haan, 2007:79).

In de levensverhalen van de oudere respondenten komt naar voren dat korte rokken zelden voorkwamen op het platteland, maar dat betekende niet dat de hjaab daar al bestond. Net zoals in de stad, speelde deze geen rol op het platteland en werd het in de eerste instantie niet gezien als een religieuze uiting of verplichting:

En wat betreft de hjaab heeft mijn vader nooit gezegd dat we een hoofddoek of een sjaal moesten dragen. Of dat het haram was dat ons haar zichtbaar was. Dat hadden wij niet. We hadden vrouwen die thuis gewoon een hoofddoek naar achteren knoopten. Toen hadden ze het niet over dat het haram was. [Rahma]

De mannelijke respondenten die oorspronkelijk van het platteland komen, hebben onderwijs genoten in de stad. Zij vertellen identieke verhalen als het gaat om de rol van onderwijs in hun religieuze socialisatie. Youssef vertelt de volgende anekdote over de islamvakken op school:

Op de middelbare school was er een speciaal vak dat *tarbiyya islamiyya*, islamitische opvoeding, heette. Dus je kreeg opvoeding in het geloof ofzo. We hadden verschillende leraren, maar één leraar vergeet ik nooit. Ik zal zijn naam nooit vergeten. Als je de klas in kwam, zei hij: 'Kom hier! Bid het *'asr* gebed!' Nou, en als jij aan de beurt was en je dat niet kon of fouten maakte. En je moest dan ook echt de wassing verrichten en het gebed verrichten voor de hele klas. En zonder grappen te maken, als je een fout maakte, nou dan sloeg hij je kapot.

Louisa en Rahma komen ook oorspronkelijk van het platteland. Zij zijn niet naar school geweest, maar hebben wel op Koranles gezeten. De Koranlessen in de moskee zijn niet te vergelijken met het staatsonderwijs. Het memoriseren van de Koran stond centraal en het leren van de Arabische taal in mindere mate. Op Koranles leerde je niet alleen het memoriseren van de Koran, maar bad je ook mee en zo leerde je het gebed:

Ik luisterde als ze aan het reciteren waren. Als ze gingen bidden dan baden wij ook mee, achter. We luisterden naar wat ze zeiden. Ze leerden ons surahs waarmee we konden bidden en we lazen surahs op.

Net zoals de stedelijke respondenten benadrukken de respondenten afkomstig van het platteland ook de *akhlaaq*. Die stonden ook centraal in de opvoeding. Voor Abdelkader zijn de *akhlaaq* erg belangrijk. Hij zegt daarover:

Mijn moeder heeft ons geleerd, *Allah yerhamha*, dat we gewoon stevig in ons geloof moeten zijn. Wij zien mijn moeder *fadjr* bidden. Als wij iemand aan het afluisteren waren en we vervolgens aan haar vertelden wat we gehoord hadden, dan kregen we klappen van haar. Dat mochten wij niet doen van haar. Allah gaat ons daarvoor straffen. Dus wij hebben dat allemaal geleerd van mijn moeder. Kijk, als de islam geen rol had gespeeld in mijn familie dan waren we allemaal dieven, moordenaars en oplichters. Dus daarom speelt godsdienst een rol in mijn familie. Anders zouden we alcohol drinken.

In het verlengde van de *akhlaaq* benadrukken Louisa en Rahma in hun verhalen een element dat nauwelijks werd genoemd door de stedelijke respondenten: leren wat *hshouma* was. Het concept *hshouma* laat zich niet makkelijk vertalen. Het wordt vaak vertaald als een geïnternaliseerde schaamte, maar in de praktijk wordt de term dikwijls gebruikt in situaties waarin men een handeling verricht, iets zegt of gedrag vertoont dat indruist tegen de geldende sociale normen. Net zoals de *akhlaaq*, is *hshouma* iets wat men moest internaliseren en belichamen. Louisa vertelt daar uitgebreid over:

We werden door onze ouders opgevoed. Ze leerden ons manieren (*adab*) en hoe we oudere mensen moesten respecteren. Maar dat deden ze niet met strengheid. Het was vooral met de mond. Maar toen wij klein waren, hadden we *imaan* en *haya*. Als oudere mensen ons sloegen dan was het geen probleem. Als we boodschappen moesten doen voor iemand dan deden we dat, ook al hadden we er geen zin in. Wij hadden geen diploma of werk. Ze leerden ons *adab*, *haya* en *heshma*. Dat was het. Wij keken bijvoorbeeld hoe onze ouders zich gedroegen als iemand bij ze op bezoek kwam en die zei: 'Ik vind dat ding daar mooi'. Ook al was het hun lievelingsspulletje, dan gaven ze het toch aan die persoon. Dat kwam door de *haya*. Wij zijn niet van de oude stempel, maar de tijd waarin we zijn opgegroeid, mensen kenden toen nog *heshma*.

Louisa noemt ook een ander concept: *haya*, dat nederigheid betekent. Wederom gaat het hier om geïnternaliseerde nederigheid, die tot uiting komt in gedrag, lichamelijke expressie en de houding tijdens interacties met anderen, zoals in het bovenstaande citaat naar voren komt. Daarin illustreert Louisa op treffende wijze hoe de *haya* een voorbeeld is van wat Bourdieu onder *hexis* (de belichaming van de habitus) verstaat en hoe de belichaming van ongeschreven regels, gedragingen en sociale normen tot stand komt:

The child imitates not 'models' but other people's actions. Body *hexis* speaks directly to the motor function, in the form of a pattern of postures that is both individual and systematic, because linked to a whole system of techniques involving the body and tools, and charged with a host of social meanings and values: in all societies, children are particularly attentive to the gesture and postures which, in their eyes, express everything that goes to make an accomplished adult – a way of walking, a tilt of the head, facial expressions, ways of sitting and of using implements, always associated with a tone of voice, a style of speech, and (how could it be otherwise?) a certain subjective experience. (Bourdieu, 1977:87)

4

Louisa kijkt met veel nostalgie terug op deze periode en kijkt met een positieve blik terug op haar jeugd en het opgroeien in Marokko. Rahma, die eveneens op het platteland is opgegroeid, geeft ook aan dat zij opgevoed is met het *hshouma* concept en dat je respect moest hebben voor ouderen. Rahma staat echter kritisch tegenover deze opvoeding en socialisatie:

De eerdere generatie had angst. Het ging niet om *heshma*. Ze waren bang. Er is een groot verschil tussen angst en *hshouma*. Vroeger betekende *heshma* dat wanneer iemand je uitschold dat je dan niks terugzei. Dat was *heshma*. Ook al stak hij je in brand, je moest *heshma* hebben. Dat is geen *heshma*, dat is angst. Ze leerden ons dat we alles moesten slikken.

Zowel de vader van Rahma als die van Amr, waren imam op het platteland. Wat betekende het om een vader te hebben die imam was? Betekende dit dat respondenten meer meekregen van de formele islam en dat hun religieuze habitus ook andere elementen omvatte? Uit de gesprekken met Rahma en Amr, komt naar voren dat dit zeker niet het geval was. Amr zegt wel dat de islam aanwezig was in hun gezin. Zijn vader reciteerde als hij thuis was meerdere malen per dag de Koran:

Zodra je wakker werd, hoorde je mijn vader hardop de Koran reciteren. Dat deed hij ook 's avonds. Als er een gebedsdienst was dan zag je hem bidden. Aan dat soort dingen word je voortdurend blootgesteld.

Maar daar bleef het bij. Zijn vader heeft hem verder niet veel bijgebracht wat betreft de islam. Amr geeft daar enkele verklaringen voor. Zo werkte zijn vader in verschillende andere moskeeën in nabijgelegen dorpen, waardoor hij niet vaak thuis was. Daarnaast geeft Amr aan dat het in die tijd ongewoon was om met je kinderen echt te praten over het geloof. In de opvoeding werd daar

niet over gesproken of uitleg over gegeven. Dat impliceert dat het geloof werd beschouwd als een vanzelfsprekendheid. Men praatte er niet over, maar op basis van wat men zag in de omgeving leerde men wat het geloof inhield en wat men moest doen. Dit zien we bijvoorbeeld duidelijk terugkomen in het citaat hierboven van Louisa als zij beschrijft hoe zij *heshma* en *haya* heeft aangeleerd. Amr stipt verder aan dat men in die tijd van huis uit sowieso niet veel meekreeg over het geloof:

Echt islam uitleggen, zoals nu vaak gebeurt, bestond bij ons niet. Met je kinderen over het geloof praten of uitleg geven; daar was geen tijd voor. Mensen waren bezig om die moeilijke boterham te verdienen. Je kinderen leerden het geloof in de moskee. Dat was de taak van de imam. Mijn vader zat niet in die moskee. Hij zat 30, 40 kilometer verder in een ander dorp. Dat je het geloof niet meekreeg van huis uit, was niet echt iets specifiek voor ons thuis. [Amr]

Mijn vader, *Allah i rahmo*, heeft ons niks geleerd als het gaat om het geloof. Wij leerden *heshma* en om oudere mensen te respecteren. Dat is wat wij hebben geleerd van onze vader. Maar hoe ik de wassing moest verrichten of hoe ik moest bidden; dat heb ik niet van hem geleerd. [Rahma]

Amr heeft het geloof niet van zijn vader meegekregen, maar heeft het voor een deel in de moskee geleerd en verder op school. Rahma vertelt een soortgelijk verhaal over haar vader. Ook zij geeft te kennen dat ze van haar vader haast niets heeft geleerd over het geloof.

4.5 De mate van geletterdheid

In dit hoofdstuk zagen we hoe de religieuze habitus van de oudere respondenten vorm kreeg in Marokko. Als het gaat om de religieuze socialisatie komen drie elementen steeds terug in de levensverhalen van de oudere respondenten: het bidden, het vasten en *de akhlaaq*. De levensverhalen laten zien dat de *akhlaaq* het fundament vormen van de religieuze habitus: de nadruk wordt vooral gelegd op hoe de respondenten gedragingen, normen en handelingen internaliseren en hoe deze als het ware belichaamd worden. De religieuze transmissie vindt vooral plaats door te observeren hoe ouders, familieleden en andere mensen in de omgeving zich gedragen en handelen in bepaalde situaties, en door te kijken naar hun houding en lichamelijke expressie (zie het voorbeeld van *haya* in dit hoofdstuk). Vervolgens wordt dit alles vaak onbewust overgenomen door de kinderen. We zien in de levensverhalen ook hoe de *hexis*, de belichaming van de habitus, vorm krijgt. De oudere respondenten hebben de islam van hun ouders en familieleden meegekregen die zij op hun beurt ook weer van hun voorouders hebben meegekregen. Daarmee laten de respondenten zien dat hun habitus inderdaad *embodied history* is (Bourdieu, 1990:56).

Tot zover delen alle oudere respondenten een collectieve religieuze habitus met elkaar en lijkt het alsof alle oudere respondenten uit hetzelfde milieu komen. Toch is er ook een belangrijk verschil: de rol van het staatsonderwijs in het religieuze socialisatieproces. Respondenten die in Marokko naar school zijn geweest, hebben niet alleen leren lezen en schrijven, maar kregen ook islamitische vakken, waarin ze bijvoorbeeld leerden bidden. De mate van geletterdheid zal ook later een cruciale

rol spelen in de religieuze transformaties die de oudere respondenten doormaken. Dat de mate van geletterdheid belangrijk is, zagen we al in dit hoofdstuk. De oudere respondenten geven namelijk aan dat in de tijd waarin zij opgroeiden in Marokko de islam weliswaar aanwezig was, maar dat er zowel in de Marokkaanse samenleving (macroniveau) als binnen hun eigen familie en omgeving (microniveau) 'weinig' islam was. Zo geven ze aan dat hun ouders en familieleden vroeger niet altijd baden, en als ze wel baden, deden ze dit niet consequent of was het gebed vaak te 'licht'. Dat wil zeggen dat ze weinig surahs kenden of alleen kleine surahs waarmee ze baden. Volgens de oudere respondenten deden hun ouders en familieleden weinig aan het geloof, omdat ze 'onwetend' waren en dat had te maken met het feit dat ze laag- of ongeletterd waren.

Maar 'weinig' islam behoort nu tot het verleden: in dit hoofdstuk lieten de respondenten ook doorschemeren dat er veranderingen hebben plaatsgevonden op religieus vlak. Volgens hen is er sindsdien meer islam op macroniveau, en zijn zij en ook hun ouders en familieleden veranderd. Maar hoe en wanneer was dat? En wat betekende dit voor hun religieuze habitus? Dit alles komt in de volgende hoofdstukken aan de orde.

HOOFDSTUK 5

Jaren '70: de gastarbeidersdroom

HOOFDSTUK 5

In die periode waren er allerlei verhalen over Europa. In 1967, dat weet ik nog, toen zat ik nog in Nador. Wij hebben in de buurt van Nador een Spaanse enclave. Dat is de kleine stad Melilla, waar nog Spanjaarden zitten. Toen kwamen daar de boten vanuit Spanje naar Mellila aan. Als een kleine jongen ging ik altijd even naar Melilla met de bus om te kijken of iemand van de familie uit die boot kwam. Ja, om wat van hen te krijgen, want ja, alles was nodig. Zodoende zag ik die mensen als ik naar die boot ging kijken. Ik zag die mensen naar beneden komen met mooie overhemden met zware koffers. Ze zagen er gezond uit. Toen dacht ik: 'Jaa! Daar is wat te vinden waar die mensen vandaan komen.' Dat was het begin. En in ons dorp gingen ook een paar mensen een jaar of twee daarvoor naar Europa, naar Frankrijk, Duitsland en Nederland. Ze zagen er toch anders uit. Ze zagen er goed uit en ze hadden wat geld. Je zag dat ze wel iets deden aan hun huis of dat ze een stukje grond erbij kochten. Dat heeft mij ook aangetrokken om toch dat pad te bewandelen. [Amr]

Migratie is geen onbekend fenomeen in Marokko. Voor de massale migratiestroom naar Europa vanaf de jaren zestig, hadden al vele Marokkanen hun geluk beproefd in buurland Algerije (Bouras, 2012:111). Zoals uit het fragment hierboven naar voren komt, lagen vooral sociaaleconomische motieven ten grondslag aan deze migratie naar Europa. Het waren vooral mannen die als gastarbeider naar Europa trokken met als doel terug te keren naar Marokko om een beter bestaan op te bouwen. Vrouwen waren ondervertegenwoordigd in deze migratiestroom (Cottaar et al., 2009; Bouras, 2012). Dat veranderde in de jaren tachtig toen de gezinshereniging op gang kwam. Van de vrouwelijke respondenten behoren Rhimo, Habiba en Mouna wel tot de groep vrouwen die in de jaren zeventig naar Europa kwamen. Zij kwamen terecht in een Nederlandse samenleving die aan het transformeren was. De ontzuiling kwam op gang in de jaren zestig. Nederland was aan het seculariseren, de tweede feministische golf kwam op en er ontstonden diverse jongerenculturen die botsten met die van de oudere 'generaties' (Kennedy, 2009). In het vorige hoofdstuk is beschreven hoe de respondenten de islam in Marokko hebben ervaren voordat ze migreerden. Hoe verliep de overgang van de Marokkaanse samenleving – waarin de islam weliswaar aanwezig was in het dagelijks leven, maar volgens de respondenten niet 'diep genoeg' was – naar de Nederlandse samenleving? Hoe hebben de respondenten het leven in Nederland in de jaren zeventig ervaren? Hoe beleefden zij de islam in hun nieuwe omgeving? Dat zijn de vragen die centraal staan in dit hoofdstuk.

5.1 Spontane migratie

Om de tijdelijke arbeidsmigratie uit verschillende landen te reguleren sloot de Nederlandse overheid in de jaren zestig wervingsakkoorden met een aantal Mediterrane landen, zoals Italië (1949 & 1960), Spanje (1961), Griekenland (1962), Portugal (1963) en Turkije (1963) (Bouras, 2012:41). Ook met Marokko werd in 1969 een wervingsakkoord gesloten, maar de meeste Marokkaanse

gastarbeiders kwamen in Nederland terecht buiten de officiële werving om, via allerlei omzwervingen in Europa of via familieleden die hier al waren (Cottaar et al., 2009; Lucassen & Lucassen, 2018: 136). Het waren meestal toevalligheden waardoor men in Nederland belandde. Dit wordt in literatuur ‘spontane migratie’ genoemd (Bouras, 2012:43). Bouras (ibid.) geeft bijvoorbeeld aan dat in de periode 1964 tot eind 1966 het ministerie van Sociale Zaken in totaal ongeveer 65.000 arbeidsvergunningen heeft afgegeven, terwijl in diezelfde periode slechts 15.000 gastarbeiders officieel geworven werden uit de Mediterrane landen. Het idee van de spontane migratie zien we ook terug in dit onderzoek. Ten tijde van het veldwerk lag de leeftijd van de mannelijke respondenten tussen de 50 en 65 jaar. In de jaren zeventig, toen zij naar Europa kwamen, waren zij nog jongemannen. Geen van de respondenten kwam doelgericht naar Nederland. Laat staan dat ze van plan waren zich hier permanent te vestigen en hun gezinnen te laten overkomen. Toen Amr zich in Melilla liet inspireren door gastarbeiders die hem voor waren gegaan, had hij nooit gedacht in Nederland te belanden. Hij dacht een werkcontract te hebben bemachtigd dat hem naar Corsica zou brengen in de druiventeelt. Helaas bleek het om een vals contract te gaan en werd hij een ongedocumenteerde migrant die aan een zwerftocht begon door Frankrijk op zoek naar werk. Uiteindelijk kwam hij in het noorden van Frankrijk terecht. Drie dagen lang leidde hij een dakloos bestaan in een grotere stad totdat hij mensensmokkelaars tegenkwam:

In die periode waren er ook een paar mensen die illegalen smokkelden naar België en Nederland. Ze smokkelden Marokkanen, Algerijnen en Afrikanen en noem maar op. Nou ik had iemand gevonden die ik ervan heb overtuigd mij naar Nederland te smokkelen. Nou prima! We hadden een bedrag afgesproken en ik moest betalen. Ik zei: ‘Nee, ik betaal je niet, want ik vertrouw je niet. Ik moet eerst bij mijn familie aankomen’ Ik had hier wel familie, een paar mensen uit het dorp, en ik had hun adres. Die man had hiermee ingestemd en toen brachten ze mij hiernaartoe. En dat was op – dat weet ik nog – 16 februari 1970. Het was zo vreselijk koud en het sneeuwde. Het was helemaal wit en elke keer vroeg ik me af: ‘Waar moeten we naar toe? Waar moet ik werken? Wat moet ik hier doen?’ Alles is wit, alles is koud. Het was op een zaterdagavond.⁸

Uiteindelijk kwam Amr toch in Nederland terecht, omdat hij familieleden hier had die hier werkten als gastarbeider. Maar zoals uit het fragment hierboven blijkt, ook al kwam hij aan in Nederland, hij had nog niet nagedacht over wat hij hier zou doen of hoelang hij zou blijven. In tegenstelling tot Amr, kwamen Abdelkader en Allal als toerist naar Nederland. Zij kwamen op bezoek bij broers en vrienden. Hoewel zij het ook niet van plan waren, zijn ze uiteindelijk toch gebleven in Nederland.

Ik had hier familie. Mijn halfbroers en vrienden waren hier. Dus in die tijd vond ik Nederland gewoon mooi. In 1976 was Nederland mooi. De sfeer was ook mooi. Er was geen discriminatie en zo. Toen raakte ik geïnteresseerd in Nederland. [Abdelkader]

8 Dit is niet correct: 16 februari 1970 viel namelijk op een maandag.

In 1968 was ik in Marokko. Ik had op school gezeten. Toen ik klaar was met school wilde ik naar Canada gaan om verder te gaan studeren. Ik had de papieren in orde gemaakt, maar ik ben hier naar Nederland gekomen. Mijn broers waren in 1963 naar Nederland gekomen. Ik kwam naar ze toe als toerist en toen bleef ik hier. [Allal]

5.2 Vrijheid en hard werken

Wanneer de mannelijke respondenten tijdens de interviews over de gastarbeidersperiode praten, dan komen hoofdzakelijk twee thema's aan bod. Aan de ene kant werd er hard gewerkt en maakte ze lange dagen, en aan de andere kant genoten ze van de vrijheid die ze hier aantroffen. Dit komt overeen met de verhalen van de pioniers die aan het woord komen in het werk van Cottaar et al. (2009). Dat de jongemannen zich toen tijdelijk in Nederland vestigden, had niet alleen te maken met het feit dat er voldoende werk was, maar ook met de vrijheid die hun opviel.

Waarom ik hier gebleven ben? In Marokko had ik Arabisch en Frans geleerd op school. Ik was van plan om naar Canada te gaan. Ik had de papieren voor Canada, een kaart met een pasfoto. Ik was op doorreis in Nederland. In die tijd had ik twee dingen hier in Nederland gezien en daarom was ik hier gebleven. Ik zag mensenrechten. Ik zag twee honden op straat die met elkaar aan het vechten waren. Er lag allemaal bloed op straat. Toen kwam een ambulance en die had die honden meegenomen. Ik zei: 'Kijk wat zij doen! Dit is echt een goed land om te leven.' [Allal]

Uit de verhalen van de respondenten komt naar voren dat er aan de ene kant hard werd gewerkt, maar aan de andere kant ook veel werd geëst.

In die tijd waren wij vaak in de dancing. Het was een vrij land. Alles wat je wilde doen, kon je ook doen. Er was democratie, vrijheid, dancings. Iedere dag gingen we naar dancings. Wij dachten toen niet aan de vraag of we hier zouden blijven of dat we terug zouden keren. Ik zat in Nador op school. Daar waren geen vrouwen op straat. Dat was in de jaren zestig. Vrouwen gingen nog niet naar buiten. En dan kom je hier en tref je alles aan hier. Ik bleef hier hangen [Allal]

Ik heb de Nederlandse maatschappij helemaal zien ontwikkelen. Ik heb Hollandse vrienden. Ik ben uitgegaan. Ik ben naar disco's gegaan. Ik heb van alles geprobeerd. [Abdelkader]

De migratie van gastarbeiders stond vooral in het teken van geld verdienen en sociaaleconomische vooruitgang boeken. Het ging om het vergaren van rijkdommen om uiteindelijk de gastarbeidersdroom te realiseren: een beter bestaan opbouwen in Marokko door het verdiende geld daar te investeren. Hoewel in de levensverhalen van deze respondenten het realiseren van de gastarbeidersdroom en de terugkeergedachte centraal stonden, was er geen langetermijnvisie. Er werd bijvoorbeeld niet

nagedacht over hoelang men in Nederland zou blijven of wanneer en hoe men zou terugkeren naar Marokko. Over een toekomst in Nederland werd al helemaal niet nagedacht. Wat betekende dit voor de religieuze beleving in Nederland en de religieuze habitus die in Marokko was gevormd? Deze vraag komt later in dit hoofdstuk aan bod.

5.3 De vrouwelijke migranten

Ik kwam in 1976. Ik kwam in de zomer, maar de zomer van hier voelde net als de lente in Marokko aan. Het was de eerste keer voor mij dat ik in een vliegtuig stapte. Je kwam hier aan en je trof je een hele andere atmosfeer aan. Onderweg naar huis, zag je koeien langs de weg en een heel andere soort mensen. Ik dacht dat de mensen hier allemaal op elkaar leken, maar integendeel: je hebt dikke mensen, dunne, lange, korte. Allerlei soorten mensen. [Mouna]

De migratie van vrouwen wordt meestal beschouwd als een vorm van volgmigratie. De meeste vrouwen die in Europa en/of Nederland terecht zijn gekomen, zijn in het kader van gezinsvorming of gezinshereniging gemigreerd (Van den Berg-Eldering, 1978; Bouras, 2012). Zowel de studie van Van den Berg-Eldering (1978) als die van Bouras (2012) laat zien dat vrouwen vaak wel degelijk inspraak hadden in het besluit om het gezin over te laten komen naar Nederland. Het kwam ook regelmatig voor dat vrouwen instemden met een huwelijk met een gastarbeider op voorwaarde dat ze megingen naar Nederland (Van den Berg-Eldering, 1978:59; Bouras, 2012:203). Vrouwen waren met andere woorden geen ‘passieve volgelingen’ (Bouras, 2012:203). De vrouwelijke respondenten in dit onderzoek laten een gevarieerd beeld zien als zij vertellen over de periode toen zij naar Nederland kwamen. Habiba kwam bijvoorbeeld in 1975 als jonge ongetrouwde vrouw naar Europa om te werken als au-pair. Rhimo en Mouna kwamen naar Nederland in het kader van gezinsvorming, maar zijn elkaars tegenpolen wat betreft hun redenen om te migreren. Rhimo, die in 1972 naar Nederland kwam, zegt tijdens het interview dat zij niet van plan was om naar Europa te gaan. Ze wilde het liefst in Marokko blijven:

Eerlijk gezegd, ik wilde nooit naar Europa gaan. Ik houd van Marokko. Ik wilde in Marokko blijven. Het is alleen *mektab*, mijn lot. Ik wilde nooit trouwen naar het buitenland. Daarvoor hadden er al twee of drie mannen om mijn hand gevraagd, maar ik had geweigerd omdat ik niet naar het buitenland wilde gaan. Ik wilde in de buurt van mijn moeder, mijn broers en zussen blijven en in Marokko trouwen bijvoorbeeld. Ik wilde mijn school in Marokko afmaken. Ik wilde Marokko niet verlaten, maar het is *mektab*. [Rhimo]

Uiteindelijk is ze toch met een man getrouwd die zich al in Nederland had gevestigd had en is ze na de bruiloft naar Nederland gekomen. Mouna kwam in 1976 naar Nederland. In tegenstelling tot Rhimo koesterde zij wel de vurige wens om Europa te zien.

Ik wist ook dat ik naar Nederland kwam. Ik had de vurige wens om Europa te zien. Ik wilde weten hoe het eruit zag. Ik zag mijn nichten die naar Marokko kwamen. Ze namen spullen mee en ik zag hun westerse kledingstijl. In die tijd kwamen ze in de periodes rondom de feestdagen. Het was niet zoals nu. Tegenwoordig zie je overal westerse kleding te koop in Marokko. Jurken, broeken. Dat werd vroeger niet verkocht in de winkels; alleen rondom de feestdagen. Er was vooral *beldi*, traditionele kleding te koop. Ze namen westerse kleding mee en daar was ik helemaal gek op. Ik zei tegen mezelf: 'Als ik naar Europa ga, dan word ik ook zo en ga ik me ook zo kleden en dan heb ik ook veel geld.' Werk, en nog heel veel dingen. Maar toen ik hier kwam.... je ziet alleen rekeningen.

Net zoals de mannelijke respondenten had Mouna haar beeld van Europa en Nederland laten bepalen door wat ze zag bij haar voorgangers.

5.4 Het maatschappelijk klimaat en *de ghorba*

5

Zoals ik al aan het begin van dit hoofdstuk heb aangestipt, was de Nederlandse samenleving ten tijde van de komst van de eerste Marokkaanse migranten op verschillende vlakken volop aan het transformeren (Kennedy, 2009). Wat kunnen de respondenten zich herinneren van het maatschappelijk klimaat van toen en in wat voor een soort omgeving kwamen zij terecht? Toen de vrouwelijke respondenten in de jaren zeventig naar Nederland waren gekomen, viel het ze op dat er heel weinig Marokkanen waren.

Wij waren de eerste. Je kwam nauwelijks Marokkanen tegen hier in deze stad. Als je een Marokkaan tegenkwam in de grote stad verderop dan was het al goed. Hier had je Turken. Marokkanen zag ik niet. Je zag vooral Nederlanders. Ik voelde altijd blijdschap als ik een Marokkaan tegenkwam of als ik een Marokkaanse stem hoorde op straat. [Mouna]

In sommige gevallen zochten onbekende Marokkanen elkaar op om kennis met elkaar te maken en een communitygevoel te creëren. Rhimo vertelt daarover:

Toen ik hier voor het eerst was, woonden we in een andere wijk. Mijn man had een huis daar. Hij had een pension en verhuurde kamers aan Joegoslaven. *Mohim*, toen ik pas aankwam, kwamen een paar Marokkaanse vrouwen langs die kennis met mij wilden maken. Gewoon zo.... Ze belden aan en vroegen: 'Ben jij Marokkaans? Ben je pas hier gekomen? We willen kennis met je maken.' Ik zei: 'Kom maar binnen. Jullie zijn van harte welkom.' Echt waar! En achteraf bleek dat ze hele verre familie van mijn vader zijn. Zodra ze 'roken' dat ik uit Marokko kwam,

kwamen ze mij opzoeken. Vroeger had je *ghorba*.⁹ Mensen zochten mensen op die ook uit hetzelfde land kwamen zodat ze iemand hebben waarmee ze kunnen praten. Dat doet je denken aan je land. Met Europeanen kan je niet praten over waar je vandaan komt. [Rhimo]

Ook Rahma, die iets later (in 1979) naar Nederland kwam in het kader van gezinsvorming, had net zoals Rhimo te maken gekregen met andere Marokkaanse gezinnen die elkaar opzochten en met elkaar familiebanden aangingen:

We deden alles samen. Het waren goede mensen. De mensen van toen zijn niet te vergelijken met die van nu. Wij hielden van elkaar. We gingen bij elkaar op bezoek in de weekenden, we aten samen. We waren net een familie. De ene kwam uit de Rif, de ander uit Tanger, de ene uit Casa, de ander uit Agadir. Ze kwamen niet uit dezelfde streek. Ieder kwam uit een andere streek, maar we hadden een goede band met elkaar, een hele goede band.

Naast dit beeld lopen twee andere lijnen door de verhalen van de vrouwelijke respondenten: positieve herinneringen aan de contacten met Nederlanders en, zoals Rhimo al aangaf in haar vorige citaat: gevoelens van *ghorba*. In de levensverhalen van de vrouwen komen gevoelens van isolement en eenzaamheid die het gevolg zijn van de *ghorba* regelmatig terug. Deze term betekent letterlijk ballingschap, maar wordt in het Marokkaanse taalgebruik gebruikt om gevoelens zoals heimwee, eenzaamheid, vervreemding en verlangen te verwoorden die veroorzaakt worden door migratie. Die gevoelens ontstaan enerzijds doordat de vrouwen door de migratie abrupt hun sociale leven en omgeving hadden achtergelaten en anderzijds doordat ze de Nederlandse taal niet spraken en niet konden communiceren met de buitenwereld. Na haar eerste jaar in Nederland zou Rhimo het bijvoorbeeld niet erg hebben gevonden om weer terug te keren naar Marokko:

Om eerlijk te zijn, ik vond het eerste jaar hier niet leuk. Ik had mijn school niet afgemaakt en ik zag dat mensen hier in Nederland geschoold zijn. Ik vond de taal moeilijk. Ik ging naar een land waar ze een andere taal spraken en andere tradities hadden. Alles was anders vergeleken met Marokko. Ik kreeg spijt dat ik mijn school in Marokko niet had afgemaakt. Ik dacht: had ik maar mijn school afgemaakt en was ik daarna maar naar Nederland gekomen. In het eerste jaar had ik last van eenzaamheid. Ik zou het niet erg gevonden hebben als ik weer terug zou gaan naar Marokko. De taal was moeilijk en als je niet kan communiceren met mensen dan kan je ook geen gesprekken voeren met burens of met kennissen. Het eerste jaar is altijd moeilijk, maar ik had *alhamdulillah*, dank aan Allah, een goed huwelijksleven. Daarna kregen we een dochter en toen begon het leven te veranderen. [Rhimo]

9 *Ghorba* betekent ballingschap en wordt in de Marokkaanse taal gebruikt om gevoelens mee te verwoorden die veroorzaakt worden door migratie. Het gaat om gevoelens zoals heimwee, vervreemding, eenzaamheid en verlangen naar het herkomstland.

Voor Mouna vormde dat zelfs de reden om een teruggetrokken bestaan te leiden. Ze vond de buitenwereld, die ze niet begreep, eng.

Je hoorde overal om je heen de Nederlandse taal en ze spraken snel. Ik begreep niks. Ik werd bang voor mensen en wilde nergens heen gaan. Als de burens bijvoorbeeld langs wilden komen om kennis te maken, ontweek ik ze. Een keer wilde een buurman ons uitnodigen. Hij probeerde met mij te communiceren in het Frans, maar mijn Frans was niet zo goed. Als ik in het Frans terug praatte, dan keek hij me aan. Hij begreep er niets van. Het zou al mooi zijn als je twee woorden ervan begreep. Je wilt heel veel dingen graag weten en vragen stellen. Maar hoe? Het is niet zoals nu; dat je eerst de taal moet leren voordat je hier komt.

Ondanks de *ghorba*-gevoelens hebben de vrouwelijke respondenten, net zoals de mannelijke respondenten, positieve herinneringen aan hun beginjaren in Nederland. De Nederlandse samenleving werd als positief ervaren en de eerste contacten met Nederlandse burens als prettig en positief. Men voelde zich welkom en had de indruk dat de Nederlanders open stonden voor 'buitenlanders':

Als onbekenden bijvoorbeeld op straat naar mij zwaaiden en dag zeiden, dan zwaaide ik terug en zei ook dag terug. Dat kende ik wel; ook al kende ik de taal niet. In die tijd mochten ze buitenlanders wel. [Rhimo]

Het zijn echter niet alleen dergelijke algemene indrukken en ervaringen uit de jaren zeventig die positieve herinneringen oproepen; de respondenten hebben in het dagelijks leven met burens ook goede ervaringen. Het gaat om burens die bijvoorbeeld graag kennis wilden maken met de respondenten. Rhimo vertelt over haar burens:

De burens wilden wel graag kennis maken. Ik kan me herinneren dat ik een buurvrouw had die haar kind naar mij stuurde, zodat ze met mijn dochter kon spelen. Als ik ergens heen ging, vroeg ze of ik haar dochter ook mee kon nemen. Een keer zei ik tegen een Nederlandse vrouw dat ik me eenzaam voelde. Haar man was een collega van mijn man. Ze had toen voor mij een stapel tijdschriften geregeld en naar mij gestuurd. Ze zei tegen me: 'Hier, lees deze tijdschriften dan kan je ook Nederlands leren.'

Ook Mouna heeft positieve ervaringen met haar Nederlandse burens:

Mijn burens hielpen mij. Als ik ziek was dan pasten zij op mijn dochter, die toen zes maanden oud was. We hielpen elkaar. Toen Jaouad geboren was, was het de eerste keer dat ik kennis maakte met het Sinterklaasfeest. De burens hadden een cadeau gekocht en het voor de deur gelegd. De buurvrouw vroeg nog aan me of mijn zoon het cadeautje leuk vond. Er was menselijkheid, mensen waren behulpzaam.

Uit de bovenstaande fragmenten komt ook naar voren dat zij met de blik van nu naar het verleden kijken en dat zij beseffen dat de Nederlandse samenleving veranderd is. De samenleving staat niet meer zo open voor ‘buitenlanders’ (Rhimo) en mensen zijn niet meer zo behulpzaam (Mouna).

Net als de vrouwelijke respondenten schetsen ook de mannelijke een positief beeld van het maatschappelijk klimaat in de jaren zeventig. Zo geeft Abdelkader aan dat hij geen discriminatie ervoer en dat er wederzijds respect was.

Ik was heel gelukkig. Ik ervoer geen discriminatie. Ik werkte met Nederlanders en had ook Nederlandse burens. Iedereen accepteerde elkaar.

Amr betwist dit beeld echter. Hij vindt dat mensen achteraf het idee hebben dat het maatschappelijk klimaat beter was, maar dat zij in die periode zelf niet de tijd hadden om stil te staan bij eventuele discriminatie of uitbuiting. Zelf heeft hij een aantal jaren in Nederland gewoond en gewerkt zonder papieren. Hij zag hoe gastarbeiders werden benadeeld en uitgebuit:

In die periode hadden we beiden geen tijd om elkaar te observeren. Zij hadden ons nodig en wij hadden hen nodig. Zo hebben we met elkaar moeten leven. Wij waren eigenlijk met elkaar getrouwd en als je met elkaar getrouwd bent, dan moet je geven en nemen. Je moet niet naar allerlei dingen gaan zoeken. Toen was er ook discriminatie, maar dat was anders. Wat ik net zei: je werd uitgebuit, je kreeg minder salaris, je kreeg slechte huisvesting en dat soort dingen. Maar verder, er waren ook weinig mensen. Ik bedoel, de eerste generatie die had geen tijd om andere dingen te doen, om naar dingen te gaan zoeken die er niet zijn. Dat moeten we ook niet doen. Dat moeten we niet doen. Je moest werken en je kreeg geld. Ik heb jou nodig en jij hebt mij nodig. Dat was het. Er was geen tijd om te denken: ‘Ja, hij heeft mij gediscrimineerd of hij heeft mij uitgebuit’. Daar was geen tijd voor. Je werkte hard en je hoopte dat je aan het einde van de week een extra vergoeding kreeg, omdat je zo hard had gewerkt en dat was het.

Toch deelt hij de mening dat het maatschappelijk klimaat anders was. Het was alleen niet anders omdat er geen racisme of discriminatie zou zijn. Die waren er wel degelijk (Wekker, 2016; Essed, 2017 [1984];). Nederland kent zelfs een geschiedenis van racistisch geweld (Witte, 2010), waarvan de Afrikaanderrellen van 1972 en de moord op Kerwin Duinmeijer in 1983 de meest bekende voorbeelden zijn. Het verschil heeft vooral te maken met het feit dat de islam in die tijd nog niet geproblematiseerd werd in de Nederlandse maatschappij of politiek en dat migranten nog niet in religieuze termen werden gedefinieerd (zie hoofdstuk 1). Een ander punt, dat de respondenten zelf ook aanhalen, is dat discriminatie en racisme tegenwoordig vaker openlijk worden geuit dan destijds.

Ze scholden geen moslims uit; profeet dit of profeet dat. Dat respect was er gewoon. De verscherping is pas van de laatste jaren; zo van naar elkaar wijzen. [Driess]

Ondanks het bestaan van uitbuiting (zoals uit het levensverhaal van Amr naar voren komt), vertellen de mannelijke oudere respondenten vooral over hoe gastarbeiders gewaardeerd werden en hoe zij zich toen gewaardeerd voelden. Zo vertelt Abdelkader hoe de voormannen op zijn werk elke ochtend om hem vochten:

Er waren twaalf voormannen in de bouw, waar ik werkte. Die waren allemaal gek op mij. 's Morgens vochten zij om mij. Iedereen riep: 'Nee, vandaag neem ik Abdelkader!' De baas moest uiteindelijk bepalen met wie ik mee moest, omdat ik hard werkte. Ik boekte resultaat. Ook bij de metaalfabriek waar ik gewerkt had, was het zo. Sommige mensen werkten daar 40 jaar en hadden nog nooit de beoordeling 'A' gekregen. Ik had dat binnen drie jaar gehaald.

De religieuze achtergrond van de respondenten speelde nauwelijks een rol in die periode. Deze werd niet geproblematiseerd en in sommige gevallen zelfs gewaardeerd. Tijdens het interview vertelt Abdelkader een anekdote over een van de Ramadans in zijn beginjaren in Nederland.

Ik werkte in de bouw en het was Ramadan. Ik vastte, maar een paar andere Marokkanen deden niet mee aan de Ramadan. De baas zei tegen die Marokkanen: 'Jullie worden ontslagen en deze meneer blijft gewoon bij mij werken, want hij houdt zich aan zijn geloof. Jullie komen jullie beloftes niet na en zijn gewoon een stelletje hypocrieten.' Ja echt, zulke Hollanders had je toen. Nou dat is wat ik me nog kan herinneren. En je was geliefd op je werk.

Ook Driss beaamt dit:

Er was geen confrontatie tussen de mensen. De christenen hielpen heel veel moslims. Wat ik ook heel veel hoorde van mensen, is dat dat ze gerespecteerd werden omdat ze bijvoorbeeld vastten tijdens werktijd. Je kreeg bijvoorbeeld ook verlof bij het Suikerfeest. Het waarderen, het respect was heel hoog eigenlijk. [Driss]

Een aantal mannelijke respondenten werd tijdens hun gastarbeidersperiode maatschappelijk actief en ging zich inzetten voor de rechten van gastarbeiders. In 1974 werd in Nederland een generaal pardon afgekondigd voor illegale gastarbeiders. Nadat Amr hiervan op de hoogte was, wilde hij zich laten legaliseren, maar zijn werkgever werkte niet mee. Dat zorgde ervoor dat hij een advocaat in de hand nam en via die weg actief werd en zich ging inzetten voor ongedocumenteerden. Tijdens het interview vertelt hij hoe christenen gastarbeiders hielpen eigen organisaties op te richten. Allal is in zijn gastarbeidersperiode ook actief geworden en vertelt over de rol van Nederlanders bij de totstandkoming van gastarbeidersorganisaties en hoe gastarbeiders werden gemobiliseerd door Nederlandse vrijwilligers.

Net als de vrouwelijke respondenten, hebben ook de mannen in de jaren zeventig positieve persoonlijke ervaringen gehad met Nederlanders. Een mooi voorbeeld hiervan is Amr. Toen hij in de landbouw werkte, was hij dakloos en mocht hij bij zijn werkgever in de tuin slapen waar hij werkte.

Ik had geen woning en geen slaapruiimte. Ik weet niet of je ooit in de tuinbouw bent geweest, maar ze hebben daar verwarmingspijpen in de tuin. Ik had zwart plastic over de pijpen gedaan en had zo een kamer, een slaapruiimte gecreëerd. Ik had houten kisten op de grond gelegd. Daarbovenop had ik een matras gelegd en een klein kussentje. Daar sliep ik. Als de tuinder bestrijdingsmiddelen spoot, zat ik niet eens vijftig meter verderop. Hij liep daar met een masker op en ik sliep of werkte in de tuin zonder masker. Dat is wat ik heb meegemaakt. Op een gegeven moment, tijdens het hoogseizoen, kwamen veel vrouwen helpen. Uit nieuwsgierigheid gingen een keer twee vrouwen door dat plastic heen kijken. Ze zagen daar een pan en glazen, theepot, een jas, en een kussen. Ze vroegen die werkgever: 'Ja, wat is dat? Zelfs voor een hond is dat een hele slechte kamer, laat staan voor een mens. Wat gebeurt daar?' Die werkgever wees naar mij: 'Die Marokkaan slaapt daar' Dat was tijdens mijn laatste jaren van illegaliteit. Nou, een van die vrouwen schrok zich vreselijk rot en achteraf hoorde ik dat ze huilend naar huis was gegaan. Zij heeft vijf kinderen en ze had het verhaal aan haar man verteld en ook tegen haar kinderen dat ze iets afschuwelijks had gezien. Ze zei dat zelfs de hond van de werkgever een betere mand heeft. En toen hadden ze toch besloten om mij een keer in huis uit te nodigen. Ik werd verwelkomd met koffie en een koekje. Lekker gezellig, een warm nest, mooi bankstel en zo. Ik had daar koffie gedronken en een beetje gebabbeld in gebarentaal en weet ik het allemaal. Maar goed, we waren er toch uitgekomen. Daarna werd ik voor de volgende keer uitgenodigd om mee te eten. Met gebarentaal werd gevraagd: 'Ja, wat eet je?' De volgende keer waren er keurig twee pannen. Een met varkensvlees en een met rundvlees speciaal voor mij. Na het eten werd mij gevraagd: 'Hey...je kunt bij ons hier slapen.' 'Oh prima! Hartstikke goed!' Wie gaat dat weigeren? Ik was met hen naar de zolder gelopen. Ze hadden vijf kinderen. Vier jongens en een meisje. De oudste zoon was dertien. Ik was toen het grootste kind. Ik sliep boven. Er lag al een matras klaar, een bed. Ik mocht daar slapen. Zeven jaar lang werd ik bij hen als kind opgenomen in het gezin. De volgende zomer gingen ze mee naar Marokko. Dat waren de eerste Nederlanders die op vakantie gingen naar mijn dorp helemaal in de bergen.

Het contact tussen Amr en dit gezin verwaterde niet. Nadat Amr zijn eigen gezin had overgebracht naar Nederland bleef hij contact onderhouden met dit Nederlands gezin. De kinderen speelden met elkaar en de vrouw van dat gezin, hielp zijn vrouw toen zij in Nederland aankwam.

5.5 Religieuze beleving

Als het gaat om de islam in Nederland in de jaren zeventig wordt er ook wel gesproken van een 'verborgen islam' (Rath et al., 1996). Daarmee wordt bedoeld dat de islam in het straatbeeld nauwelijks aanwezig was. De islam die er was, speelde zich vooral binnenshuis af. In de voorafgaande paragrafen werd beschreven hoe de respondenten het leven in Nederland hadden ervaren. De islam werd daarbij niet genoemd. In de beginjaren speelde de islam geen prominente rol in het dagelijks

leven van deze respondenten. Welke rol speelde het geloof dan wel? De gastarbeiders kwamen naar Europa om de gastarbeidersdroom te realiseren. Werken en geld verdienen stonden centraal in het leven van deze mannen. Religie, daarentegen, speelde nauwelijks een rol.

Godsdienst belijden was er ook niet in de eerste jaren, hoor. Nee, je moest werken, je moest geld verdienen. Werken en nog eens werken en meer niet. Wat ik net zei: de laatste geit en koe waren verkocht, dus je moest zorgen dat die mensen ook weer een koe of een geit hadden en ook wat eten. [Amr]

Daarnaast ontbrak een religieuze infrastructuur. Er waren niet veel moskeeën in Nederland en de pensions waren niet zo ingericht dat men daar een gebedsruimte kon inrichten.

Het was niet belangrijk. Men had geen tijd om aan het geloof te denken. Ja, dat is heel vreemd om te zeggen. Er waren geen moskeeën. Mensen waren onstabiel. Er was geen stabiliteit. Wat ik net zei: mensen waren ontzettend blij als ze echt konden werken, een beetje slapen en weer konden gaan werken. Er was geen tijd om echt te denken: 'Ja, ik moet *dhora*, 'asr of *maghreb* bidden.' Dat was er niet in die tijd. Er waren misschien maar heel weinig mensen die dat deden, maar dan deden ze het voor zichzelf. Zelfstandig bidden in een klein hok bij ons in de tuin, het pension of de kamer waar ze woonden. Maar verder, er was zelfs niet genoeg ruimte om te bidden in de pensions. Elke kamer werd volgepropt met bedden, stapelbedden, hele nauwe ruimtes. Nee, dat was er echt niet. Het geloof was er niet bij. [Amr]

Er was geen moskee, niks. Daar werd niet naar gevraagd. Mensen kwamen hier om te werken. [...] De moslims waren voor de mensen onbekend. [Abdelkader]

Allal probeerde hier verandering in te brengen door de kennis die hij had opgebouwd in Marokko door te geven aan de gastarbeiders in pensions.

Toen ik hier kwam, zag ik dat negentig procent niet naar school was geweest in Marokko. Wij woonden in een pension. Ze werkten, maar vrijdag, zaterdag en zondag waren ze vrij. In het pension zaten zo'n dertig tot veertig mannen. Ik ging ze lesgeven op de vrijdag-, zaterdag- en zondagavonden, want in die tijd had je geen moskee. Tot 1975. Dus we hadden tien jaar zonder moskee gezeten. Ik ging op die avonden langs een aantal pensions en dan zo'n twee uur per pension. Ik nam mijn boeken mee. Ik had *tafsir*boeken¹⁰. Ik vertelde ze over de *sunnah*, verhalen over de profeten, de geschiedenis van Adam tot nu. Dat is wat ik deed. En tijdens zo'n les kwamen een stukje Koran, een stukje *hadith*, een stukje verhalen over de profeten aan bod.

10 Koranexegese

Dit beeld sluit aan bij wat Cottaar et al. (2009) beschrijven in hun werk over de Marokkaans-Nederlandse pioniers: tijdens de gastarbeidersperiode speelde het geloof nauwelijks een rol in het dagelijkse leven van de migranten. Ook de vrouwelijke respondenten viel het op dat er weinig islam was in Nederland toen zij hier kwamen. Hoe werd er toen gevestigd en hoe werd de maand Ramadan bepaald? Mouna en haar man begonnen met vasten zodra men in Marokko begon te vasten. Om daarachter te komen, luisterde ze naar de radio.

De islam was minder. We vastten met Marokko. Je wist niet wanneer precies Ramadan was of wanneer *Shawaa*¹¹ begon. We moesten altijd naar de radio luisteren om erachter te komen wanneer het Ramadan was. Er waren ook niet zoveel moskeeën zoals nu.

Anderen belden met familieleden. Abdelkader belde naar Marokko als hij wilde weten wanneer het Ramadan was:

Wij belden met Marokko, en dan hoorden wij van mensen wanneer Ramadan begon. En dan ging je vasten. Je vastte met Marokko. Dat was niet zoals nu. Tegenwoordig bepaalt de moskee dat. Wij moesten altijd bellen. Daarvoor moesten we naar het postkantoor om te bellen. Je had niet zoals nu mobieltjes.

Rhimo vertelt dat ze heeft moeten wennen aan het vasten in Nederland, omdat in Nederland niet iedereen vast.

Het was moeilijk. Het was warm, maar in alle eerlijkheid: Ramadan doorbrengen in Nederland is sowieso moeilijk, zowel toen als nu. Er bestaat niet zoiets als de Ramadan in Marokko. Je voelt daar dat alle moslims vasten. Niemand eet. Hier loop je op de markt. Je ziet iemand patat eten en de ander eet weer iets anders. Ramadan in het buitenland is moeilijk vergeleken met Marokko. In ons land heb je het gevoel dat iedereen moslim is, dat ze vasten en dat ze op de *adhan* wachten. Het horen van de *adhan* in Marokko is niet zoals hier. Hier kijken we op de klok. Je kijkt naar de tijd. Je hebt de gebedstijdenkalender en de klok. Je hoort de *adhan* niet. In Marokko gaan we naar het dakterras om de zonsondergang te zien. Het is een hele mooie beleving.

Ook miste ze de Ramadansfeer in Nederland, maar die probeerde ze na te bootsen door het vasten samen met kennissen te verbreken:

Alhamdulillah kwamen we bij elkaar. We waren vrienden van elkaar. Vrienden van mijn man kwamen bij ons eten of wij bij hen. We verbraken het vasten samen met elkaar en we baden samen. De vrouwen gingen samen met elkaar bidden en

11 *Shawaa* is de naam van de maand na Ramadan.

de mannen ook samen met elkaar. We probeerden om de Ramadansfeer die je in Marokko had hier ook te krijgen.

In de jaren zeventig waren er niet alleen weinig moskeeën, maar ook weinig islamitische slagerijen. Het was niet altijd even makkelijk om aan halalvlees te komen.

Toen ik zwanger was, had ik het wel een beetje moeilijk. In deze tijd heb je nu alles, maar vroeger was dat niet zo. Er was wel rundvlees, maar vooral varkensvlees. Je moest naar de grote stad als je daar een Marokkaanse slager kon vinden. Daar had ik het wel moeilijk mee. Toen ik zwanger was, kreeg ik enorme trek in vlees. Mijn man moest dan naar de grote stad om het voor mij te halen. We hadden het hier niet. [Mouna]

Sommigen kochten rund- of schapenvlees bij Nederlandse slagers. Ze pasten de definitie van halal aan. Halal ging niet over hoe het werd geslacht, maar dat het geen varkensvlees mocht zijn. Volgens Mouna is het achteraf gezien niet helemaal zeker dat ze altijd rund- of schapenvlees kochten. Ze vertelt dat ze in gesprek raakte met een Nederlandse slager:

Als het gaat om de eerste generatie; die heeft vast en zeker varkensvlees gegeten omdat ze dachten dat het schapenvlees was. Er was een slager die zei van: 'Hey, dit vlees dat jij wilt kopen, is geen schapenvlees, maar varken.' Dit was een Nederlander die het tegen mij zei. Hij zei: 'Heel veel Marokkanen hier dachten dat ze schapenvlees kochten, maar hebben in werkelijkheid varkensvlees gekocht.' [Mouna]

Een van de strategieën om toch aan halalvlees te komen, is om zelf te slachten of naar een slachthuis te gaan.

Soms ging mijn man naar het platteland. Daar kochten we dan kippen die hij dan zelf slachtte. Hij kocht bijvoorbeeld zo'n tien kippen voor als er bijvoorbeeld gasten zouden komen. Hij ging ook naar een slachthuis waar islamitisch werd geslacht, maar ik weet niet meer waar dat was. Ze gingen dan met z'n tweeën of drieën en kochten samen een schaap. Er waren niet veel slagers in de buurt waar je terecht kon. [Rhimo]

Maar ook al waren er her en der islamitische slagers, de respondenten twijfelen over het halalgehalte daarvan.

Ik deed boodschappen bij de Marokkaanse slager. Hij zei dat hij halalvlees verkocht, maar hij kreeg gewoon vlees van een Nederlands slachthuis. Dat was helemaal niet halal. Dat mag niet, maar dat was toch anders. [Abdelkader]

Mouna twijfelt ook aan het halalgehalte van het voedsel dat ze aten in de jaren zeventig. Hierbij hanteert zij een bredere definitie van halal en haram. Het gaat niet alleen over hoe dieren geslacht zijn en of het geen varkensvlees is; het gaat om de etiketten en de inhoud van bewerkt voedsel:

In sommige producten zat varkensvlees. En dat wist je niet. Dat is niet zoals nu. In sommige producten zat alcohol. Maar nu wordt dat onderscheid wel gemaakt door het op de etiketten te zetten. Ze zijn verplicht om het erbij te zetten. Vroeger was dat niet zo. [Mouna]

5.6 Een verbroken religieuze *chain of memory*

Op basis van zowel de conflict- als de functionele benadering, die uitgebreid aan bod kwamen in het eerste hoofdstuk, zouden we verwachten dat in de jaren zeventig religie een veel prominentere rol zou spelen in de levensverhalen van de respondenten dan in feite het geval was, zoals dit hoofdstuk laat zien. In deze periode staat vooral het realiseren van de gastarbeidersdroom centraal en komt het geloof nauwelijks aan bod in de levensverhalen. Hoewel de vrouwelijke respondenten ook vertellen over hun *ghorba*-gevoelens, domineren toch de positieve herinneringen aan hun begintijd in Nederland. Die hebben betrekking zowel op de Nederlandse samenleving als op concrete persoonlijke ervaringen met Nederlanders. De migratieverhalen van de respondenten sluiten aan bij eerder oral history onderzoek onder Marokkaanse Nederlanders (Cottaar et al., 2009; Bouras, 2012).

De oudere respondenten gaven in het vorige hoofdstuk weliswaar aan dat er vroeger in Marokko ‘weinig’ islam was, maar toch zien we in dit hoofdstuk dat de religieuze *chain of memory* verbroken is geraakt door de migratie. Zo zagen we in het vorige hoofdstuk dat het geloof aanwezig was in gedrag, interacties en handelingen van mensen in hun dagelijkse leefomgeving. Daarmee is door de migratie abrupt gebroken. Dit zien we vooral terug in de fragmenten over de vastenmaand Ramadan en hoe de sfeer daarvan veranderd is in Nederland. Toch heeft de migratie in deze periode niet veel gevolgen voor de religieuze habitus. Volgens Bourdieu (1990:62) zou de breuk van de religieuze *chain of memory* juist leiden tot een reflectie op de habitus en tot een *hysteresis* effect. Waar het op neerkomt, is dat de habitus altijd contextgebonden is in zowel tijd als ruimte. De habitus genereert allerlei handelingsperspectieven en percepties die tot uiting komen in gedrag, handelingen en taaluitingen die in een bepaalde context betekenis hebben (en krijgen) en die ertoe doen. Het werkt ook andersom: de structuur en de omstandigheden van het individu geven vorm aan de habitus. Doordat die context en structuur waarbinnen de habitus gevormd is er niet meer zijn, kan er een *hysteresis* effect optreden: de habitus genereert gedrag, handelingen, etc. die in de nieuwe context niet meer ‘werken’, geen effect hebben of niet begrepen worden. Dit leidt tot reflectie op de habitus, waarna deze vervolgens bijgeschaafd en aangepast wordt.

Dat het *hysteresis* effect in deze periode uitblijft kan een aantal verklaringen hebben. Er is weliswaar sprake van een van een verbroken *chain of memory*, maar er is tegelijkertijd ook sprake van continuïteit: ook voor de migratie naar Nederland speelde het geloof geen centrale rol in het leven van de oudere respondenten. Zij groeiden immers op met het idee dat het geloof iets is van de ouderen en dat men pas op latere leeftijd, als de ‘*aql*’ gegroeid is, zich meer en serieuzer gaat bezighouden met het geloof. Dit zien we ook terug in de literatuur en het wordt door gastarbeiders

ook in eerder onderzoek beaamd (Cottaar et al., 2009). Er was niet alleen 'weinig' islam toen zij opgroeiden in Marokko, maar ook 'weinig' islam toen zij in Nederland arriveerden. Wat ook een rol heeft gespeeld in het uitblijven het *hysteresis effect* is dat in deze periode het moslimzijn van de migranten nauwelijks werd benadrukt in de Nederlandse samenleving of in politiek en beleid (zie hoofdstuk 1). Marokkaanse en Turkse Nederlanders werden nog niet in religieuze termen gedefinieerd en ook zichzelf definieerden zich niet in religieuze termen, zoals in dit hoofdstuk naar voren komt. De vanzelfsprekendheden waarmee zij opgegroeid zijn, werden niet ter discussie gesteld en vormden dan ook geen object van reflectie.

HOOFDSTUK 6

Jaren '80 en '90: de religieuze ontwaking

HOOFDSTUK 6

Het was net zoals nu. Zie je de ontwaking van nu? Het was, bij wijze van spreken, de ontwaking van de islam toen. Het was alsof de mensen slapen en toen pas wakker werden. Begrijp je? Je ziet dat iemand je meesleurt naar de moskee en die dan zegt: 'Yallah, kom, laten we gaan bidden.' Er werden wel moskeeën opgericht. Mensen baden in die tijd niet of ze baden wel, maar ze verzamelden hun gebeden. *Dhor*, 'asr, maghreb en 'isha¹²; je bad ze allemaal samen in een keer in plaats van op tijd. Toen kwam de ontwaking dus. [Rahma]

Als Rahma, een van mijn oudere respondenten, vertelt over hoe het geloof voor haar belangrijker wordt in de jaren tachtig en hoe zij op religieus vlak verandert, heeft ze het over de religieuze ontwaking die toen plaatsvond. Ze geeft daarmee aan dat ze niet de enige was die een religieuze transformatie onderging. In het fragment hierboven vertelt ze summier hoe die ontwaking soms begon: in sommige gevallen werden mannen op straat aangesproken en letterlijk naar de moskee 'gesleurd'. Rahma beschrijft hier een werkwijze van een *da'wa* beweging die volgens haar de katalysator vormde van de religieuze ontwaking in de jaren tachtig. Later in het interview wordt duidelijk dat ze het specifiek over de Tabligh-beweging heeft, waar zij samen met haar man in terecht kwam.

Rahma is niet de enige respondent voor wie het geloof in de jaren tachtig belangrijker werd in Nederland. Mouna, een andere respondent, kwam in 1976 aan in Nederland en geeft aan dat zij pas aan het einde van de jaren tachtig op religieus vlak veranderde. De transformatieprocessen van Mouna en Rahma vonden weliswaar plaats in dezelfde periode tijdens de religieuze ontwaking in de jaren tachtig, maar hadden niet hetzelfde verloop of dezelfde ontstaansgeschiedenis. Zo is Mouna in tegenstelling tot Rahma niet in aanraking gekomen met de Tabligh-beweging.

Tijdens het interview zegt Mouna een aantal keren: 'Ik heb in Nederland meer over de islam geleerd dan toen in Marokko.' Dit citaat is om meerdere redenen interessant en vat de kernpunten van dit hoofdstuk samen. Mouna legt een verband tussen het geloof, leren en veranderen: door meer te leren over de islam is zij veranderd. Zij is niet de enige respondent die deze verbanden legt. Dit roept de vraag op wat er gebeurt met de religieuze habitus van de respondenten wanneer zij een religieuze transformatie doormaken. Wat houdt dat leren in en hoe ging dat? Wat hield de religieuze ontwaking in en hoe werkte dit door op microniveau? Werd iedereen op dezelfde manier geconfronteerd met de religieuze ontwaking of juist niet? Dit zijn de vragen die centraal staan in dit hoofdstuk.

6.1 Religie wordt belangrijker

In het vorige hoofdstuk zagen we dat religie voor mijn respondenten nauwelijks een rol speelde in hun eerste jaren in Nederland. Het dagelijkse leven stond vooral in het teken van het realiseren van de gastarbeidersdroom. Het uitoefenen van het geloof vond hoofdzakelijk plaats in de private sfeer

12 Dit zijn de Arabische benamingen voor de vier gebeden (het middag-, namiddag-, zonsondergang- en avondgebed).

en was een continuering van de religiositeit zoals men die kende in Marokko, maar dan zonder de inbedding in religieuze infrastructuur. De islam leidde voorheen een verborgen bestaan, maar in de jaren tachtig vindt een kentering plaats en wordt de islam steeds meer zichtbaar in de Nederlandse samenleving. Het verblijf in Nederland krijgt een permanent karakter en parallel daaraan krijgt de institutionalisering van de islam steeds meer vorm. In de grote steden worden bijvoorbeeld islamitische slagerijen geopend en steeds meer oude panden worden omgebouwd tot moskee (Landman, 1992; Rath et al., 1996; Butter & Oordt, 2017).

Naast de institutionalisering van de islam constateren diverse onderzoekers – zowel nationaal als internationaal – dat religie vanaf de jaren tachtig belangrijker begint te worden voor migranten in Europa, wat ook tot uiting komt in een toenemende religiositeit (Bartelink, 1994; Kemper 1996; Strijp 1998). Uit de literatuur komt naar voren dat aan deze omslag niet één factor ten grondslag ligt, maar een aantal factoren die in elkaars verlengde liggen en elkaar versterken. Het gaat hierbij om een samenspel van gezinshereniging en -vorming, de demografische veranderingen die daar het gevolg van zijn en de hardnekkige werkloosheid die vooral Marokkaanse en Turkse Nederlanders treft (De Koning, 2008:109; Lucassen & Lucassen, 2018:198).

Het geloof werd niet alleen belangrijker voor de vader, maar het ging ook in het gezin een steeds grotere rol spelen. De Koning (2008:109) wijst bijvoorbeeld erop dat vóór de gezinshereniging de opvoeding in Marokko vooral de taak was van de moeder en de familie en niet van de vader, die zijn gezin immers alleen tijdens de vakanties zag. Hij was eigenlijk een vader op afstand, die zijn gezin financieel onderhield. Na de gezinshereniging veranderde dit. Naast de financiële verantwoordelijkheid die de vader nog steeds droeg, was hij nu ook dagelijks aanwezig als hoofd van het gezin en kreeg hij meer verantwoordelijkheden erbij (ibid.). De Koning (ibid.) noemt een aantal factoren die mogelijk hebben bijgedragen aan de toenemende religieuze inkleuring van de vaderrol in die periode. Volgens De Koning (ibid.) betekende de komst van het gezin dat de tijd van experimenteren definitief voorbij was. Men moest nu echt ‘serieuzer’ en volwassen worden en dat hield in dat het geloof ook serieuzer werd genomen. Door de gezinshereniging kwamen de vaders terecht in een nieuwe levensfase en natuurlijk waren ze inmiddels ook ouder geworden (Kemper 1996:5). Dat het geloof belangrijker werd, kwam volgens De Koning (2008:109) ook doordat vele ouders ‘het als een religieuze plicht beschouwen en beschouwden hun kinderen op te voeden tot een ‘goede moslim’’. Tot slot wordt door onderzoekers beargumenteerd dat de dagbesteding van de vader door de werkloosheid een andere en meer religieuze invulling kreeg, waardoor hij transformeerde tot de religieuze leider van het gezin (Lucassen & Lucassen, 2018:198). Als gastarbeider bracht hij zijn dagen vooral door op de werkvloer en was er nauwelijks tijd voor het geloof (zie hoofdstuk 5). Door de werkloosheid en de toenemende institutionalisering van de islam veranderde dit. Er was nu niet alleen meer tijd om aan het geloof te besteden, maar er werden ook steeds meer moskeeën opgericht waar mannen elkaar konden treffen en konden bidden.

In het verlengde hiervan kan ook beargumenteerd worden dat religie belangrijker wordt voor migranten om culturele assimilatie en secularisering van volgende ‘generaties’ te voorkomen (Bruce, 2000:35). Moslims vormen in Nederland een religieuze minderheid en hun kinderen groeien op in een niet-islamitische omgeving. Zij worden niet alleen binnen het gezin gesocialiseerd, maar ook daarbuiten door niet-islamitische instituties zoals de school. Daarnaast komen zij in hun dagelijks leven in aanraking met jongeren met een andere etnische of religieuze achtergrond en zelfs met

seculiere jongeren. Opgroeien als religieuze minderheid impliceert dat het moslim-zijn niet meer iets vanzelfsprekends is. Voor ouders zou dit besef ertoe kunnen leiden dat het geloof belangrijker wordt en dat er in de opvoeding meer aandacht voor het geloof komt om zo assimilatie en secularisering te voorkomen.

In dit onderzoek geeft een aantal oudere respondenten aan dat de gezinshereniging en -vorming in de jaren tachtig niet altijd vlekkeloos verliep. De gevolgen van opgroeien zonder vader in Marokko – of eigenlijk met een vader op afstand die niet betrokken was bij de dagelijkse opvoeding – werden door de gezinshereniging snel zichtbaar binnen Marokkaans-Nederlandse gemeenschappen. Dit was vooral het geval bij jongens in de puberteit, die ineens te maken kregen met een vader die zijn gezag uitoefende:

Begin jaren tachtig hadden wij onze kinderen hiernaartoe gehaald. En toen kregen wij problemen met de kinderen die in Marokko waren opgegroeid. Ze gingen vervelend doen en luisterden niet naar hun ouders, omdat ze opgegroeid waren zonder vader. Die zagen ze maar één keer per jaar. En toen dachten wij: 'Wat moeten wij doen om die kinderen naar het rechte pad te leiden?' We vonden dat ze een goede opleiding moesten krijgen. Vanaf die tijd probeerden wij het, maar wat ik al net zei: de overheid en de politiek willen niet echt de problemen oplossen. Zij leven juist van de problemen. [Allal]

6

Van den Berg-Eldering (1978:65) wijst er echter op dat in vele gevallen deze problemen met de opgroeizende zonen al in Marokko ontstonden en juist vaak de aanleiding vormden om over te gaan tot gezinshereniging. Eenmaal in Nederland kon de vader de opvoeding van zijn zonen weer op zich nemen en zo voorkomen dat de problemen met hen verergerden (ibid.). Dat (opvoed)problemen vooral te wijten waren aan puberende jongens die moeite hadden met het vaderlijk gezag valt te betwisten. Het is erg aannemelijk dat dit geen eenrichtingsverkeer was, want voor vaders die hun kinderen alleen tijdens de vakanties zagen en niet echt betrokken waren bij de dagelijkse opvoeding, moet de gezinshereniging ook een enorme omschakeling geweest zijn. Voorheen leefden ze als gastarbeider in pensions of deelden ze een huis met andere gastarbeiders en ineens hadden ze een gezinsleven met (puberende) kinderen die ook nog opgevoed moesten worden. In de praktijk betekende dit dat zij hun leefstijl drastisch moesten aanpassen aan die ook voor hen nieuwe gezinssituatie.

De zorgen die leefden binnen Marokkaans-Nederlandse gemeenschappen betroffen echter niet alleen puberende jongens die in Marokko waren opgegroeid, maar ook kinderen die hier geboren waren of als klein kind opgroeiden in Nederland. Volgens de oudere respondenten werden binnen Marokkaans-Nederlandse gemeenschappen her en der zorgen geuit over de opvoeding van hun kinderen:

Toen de Nederlandse overheid in de jaren zeventig en tachtig begon te beseffen dat deze mensen hier zouden blijven, is er ook geen echt goed beleid ontwikkeld zodat deze mensen zich echt thuis gingen voelen en zich goed konden aanpassen. Het eerste wat de kinderen op school kregen was informatie over de kindbescherming: 'Kijk, als je door je moeder of je vader wordt geslagen dan kan je dit nummer bellen.

Je wordt meteen onder toezicht geplaatst van de kinderscherming.’ Heel veel mensen van de eerste generatie schreeuwden in die tijd: ‘Overheid, maak beleid samen met ons! Wij zijn de ouders en wij kennen de culturele achtergrond. Wij weten hoe we onze kinderen kunnen opvoeden, want er is geen enkele ouder die zijn kind niet kan opvoeden. Dat bestaat niet! Iedere ouder wil het beste voor zijn kind!’ Maar de overheid had dat afgewezen. Ik heb gelukkig die problemen met de opvoeding van mijn kinderen niet gehad. [Amr]

De respondenten zagen in hun omgeving dat ouders in de opvoeding voornamelijk worstelden met gezagsproblemen, met als gevolg dat ouders vreesden de controle over hun kinderen kwijt te raken. Ook heerste er angst voor de kinderscherming, die kinderen eventueel kon ‘afpakken’, zoals in het bovenstaande citaat naar voren komt. Ze maakten zich zorgen dat hun kinderen, en vooral puberende zonen, zouden afglijden in de maatschappij en terecht zouden komen in de criminaliteit, en dat hun puberende dochters zouden wegllopen (Brouwer, 1997). Daarnaast geven de respondenten in de bovenstaande fragmenten aan dat ouders zich in die tijd niet gesteund voelden door de overheid.

Hoewel de respondenten zulke (opvoed)problemen in dit onderzoek ter sprake brengen, geven ze tijdens de interviews aan dat zijzelf hiermee niet te maken hebben gekregen. De uitdagingen die de gezinshereniging en -vorming met zich meebrachten, worden door de respondenten ook niet direct in verband gebracht met de angst voor culturele assimilatie of secularisering van hun (eigen) kinderen. Evenmin worden deze factoren in verband gebracht met het religieuzer worden van de eerste ‘generatie’ in deze periode.

We zien in dit onderzoek dat eind jaren tachtig, begin jaren negentig de oudere respondenten op religieus vlak inderdaad beginnen te veranderen. In de levensverhalen van enkele respondenten duikt echter een andere factor op die een grote rol heeft gespeeld in het religieuzer worden van de respondenten. Een factor die in onderzoek en literatuur vaak onderbelicht blijft: de islamitische ontwakingsbewegingen zoals die in de jaren zeventig en tachtig in verschillende delen van de wereld opkwamen. Dit gaat om bewegingen die zich bezighouden met de *da’wa* en zich richten op het bevorderen van religieuze vroomheid onder moslims (Mahmood, 2005). Hierbij dient opgemerkt te worden dat de opkomst van deze bewegingen niet op zichzelf staat. Casanova (1994) beschrijft bijvoorbeeld hoe in de jaren tachtig in diverse delen van de wereld een ‘deprivatisering’ van religie plaatsvindt. Dat wil zeggen dat religie zich niet meer beperkt tot alleen de private sfeer, maar zich een weg baant naar de publieke sfeer. De islamitische ontwakingsbeweging zijn hier een voorbeeld van, maar zeker niet het enige. Ook binnen zowel het katholicisme (bijvoorbeeld de Bevrijdings-theologie in Latijns-Amerika) als het protestantisme (bijvoorbeeld het Evangelisme) ziet Casanova deprivatiseringstrends. In de volgende paragrafen gaan we dieper in op deze islamitische ontwakingsbewegingen en gaan we na hoe deze doorwerken in het dagelijkse leven van respondenten en tot religieuze transformaties hebben geleid.

6.2 Opkomst islamitische ontwakingsbewegingen in Nederland

Pas toen ik in Nederland kwam, zag ik het verschil wat betreft geloof. Dat was in de tijd toen Khomeini aan de macht kwam in Iran. Ik zag toen dat sommige Turkse vrouwen echt zo'n hoofddoek gingen dragen in die tijd. Marokkaanse vrouwen droegen toen geen hoofddoek in Nederland. Nee, bijna niemand deed dat. De hijaab bestond toen nog niet. In die tijd deed iedereen zo'n soort speld in het haar. Ze staken hun haar op en liepen zo over straat. Ik vond dat altijd zo boerachtig. Of ze droegen van die kleine hoofddoekjes. Je zag hun haar en dan deden zo'n scheiding daarin. Marokkaanse vrouwen droegen toen ook jurken met een decolleté thuis en zaten vaak gemengd met mannen als er bezoek was. [Hafida]

Hafida kwam in 1976 aan in Nederland, maar zag pas na de Iraanse revolutie van 1979 dat moslims in haar omgeving begonnen te veranderen, zij het vooralsnog op kleine schaal. Ze zag een islam ontstaan die anders was dan de islam waar zij mee is opgegroeid. Die zichtbare veranderingen zag ze vooral onder Turkse vrouwen die volgens Hafida 'echt zo'n hoofddoek' gingen dragen. Onder Marokkaanse vrouwen was een hoofddoek geen onbekend fenomeen, maar dat was volgens Hafida toch iets anders dan de hijaab die ze toen bij Turkse vrouwen zag. Hoewel Hafida al begin jaren tachtig een religieuze transformatie in haar omgeving zag ontstaan, veranderde zij zelf, net als een aantal andere oudere respondenten, pas ergens in de tweede helft van de jaren tachtig toen de gezinshereniging en -vorming op een hoogtepunt waren.

Hoe kregen die religieuze transformaties vorm en wat voor rol speelden de ontwakingsbewegingen daarin? En belangrijker: op welke manieren kwamen moslims in aanraking met de ontwakingsbewegingen? Het verhaal van Rahma illustreert op een mooie wijze één van die manieren. Zij kwam via haar man in aanraking met zo'n beweging. Haar man was ondernemer en had een eigen zaak. Regelmatig bezocht hij een moskee die toevallig in de wijk stond waar zijn zaak gevestigd was. In die tijd was de Tabligh-beweging actief in die moskee en zo raakte hij bevriend met mannen die actief waren in die beweging.

Het waren de mannen die elkaar tegenkwamen, want zij gingen elke vrijdag naar de moskee. Ze overnachtten in moskeeën. Ze gingen de straat op en spraken niet alleen jongeren, maar ook getrouwde mannen aan. Ze namen ze mee naar de moskee en leerden de mannen hoe ze de wassing en het gebed moesten verrichten. Ze zaten dan samen in de moskee en onderwezen elkaar. [Rahma]

De Tabligh-beweging (officiële naam: Jama'at al-Tabligh wa'l-Da'wa) is in de jaren twintig van de vorige eeuw opgericht in India en kwam voort uit de Deobandi-beweging (Dassetto, 1988). Vanaf de jaren zestig werd de beweging actief in Europa, waarbij ze vooral succesvol werd in Engeland, Frankrijk, België en in mindere mate in Nederland (Dassetto, 1988; Landman, 1992). Hoewel de Tabligh haar wortels in India heeft, hadden de meeste volgelingen in Frankrijk, België en Nederland een Marokkaanse achtergrond en had de beweging een sterk transnationaal karakter (Dassetto,

1988). De beweging houdt zich bezig met het verrichten van *da'wa*: het actief verspreiden van de geloofsleer (Kuiper, 2021). In Europa richtte de *da'wa* zich vooral op migranten met een islamitische achtergrond (Dassetto, 1988). Binnen deze beweging leefde namelijk niet alleen het idee er in Europa sowieso nauwelijks islam was, maar ook dat het vele moslims ontbrak aan een correcte islamitische basis ondanks dat ze in de herkomstlanden met de islam waren opgegroeid. Dit laatste punt leefde niet alleen sterk binnen de Tabligh, maar ook binnen andere ontwakingsbewegingen in overwegend islamitische samenlevingen, zoals Egypte (vgl. Mahmood, 2005). In de leer van de Tabligh wordt vooral nadruk gelegd op het bevorderen van religieuze vroomheid en staat de innerlijke strijd (*jihad nafs*) centraal (Dassetto, 1988; Kuiper, 2021). De *da'wa* vond vooral plaats op straat waar Tablighi's willekeurige jongemannen met een vermeende islamitische achtergrond aanspraken en hen uitnodigden mee te gaan naar de moskee. Niet iedereen was echter gediend van de Tablighi *da'wa* drang. Youssef kwam ergens in de jaren tachtig ook de Tablighi's tegen op straat, maar wist zich snel uit de voeten te maken:

De *da'wa* was behoorlijk actief in die tijd. In elke straat kwam je een groepje van drie, vier, vijf man tegen die je aanspraken. En soms namen ze je gewoon mee. Ik heb één keer tegen hen gezegd van: 'Ehh....ik heb een afspraak met *Sidi Rabbi*, mijn Heer. Euhm, ik bedoel: een afspraak met de sociale dienst.' Ze wilden me echt grijpen om mee te nemen naar de moskee, maar ik rende weg. Het was hier beneden. [Youssef]

Ondanks deze reactie van Youssef geeft hij aan dat ze goed werk hebben verricht in de jaren tachtig. Hij doelt hier op Marokkaanse jongemannen die in het kader van gezinshereniging naar Nederland waren gekomen en hun draai zowel in de maatschappij als binnen het gezin niet konden vinden. Youssef zag hoe deze jongemannen afgleden in de maatschappij en terechtkwamen in de criminaliteit of een drugsverslaving ontwikkelden. Toch kwamen zij uiteindelijk weer op het rechte pad dankzij de Tabligh. De *da'wa* activiteiten beperkten zich niet tot Nederland of Europa, maar hadden een transnationaal karakter (Dassetto, 1988). Youssef vertelt bijvoorbeeld hoe drugsverslaafde Marokkaanse jongemannen meegingen met Tablighi's naar Afghanistan of Pakistan om de *da'wa* voort te zetten. Zij kicken daar af, kwamen terug naar Nederland en vonden vervolgens wel hun draai in de samenleving:

Er waren in die tijd veel problemen met Marokkaanse jongeren. Je had het drugsprobleem. Er waren heel veel drugsverslaafden, ook onder Marokkanen. Je zag ze gewoon op straat. Het was echt goed zichtbaar. Ze waren verslaafd aan heroïne. Veel van die jongemannen zijn afgekickt in Afghanistan of Pakistan. De mensen van de *da'wa* hebben dus dit soort mensen meegenomen. Ik ken er een aantal die als verslaafde meegingen en als prachtige moslim zijn teruggekomen. Ze waren toen ook echt afgekickt. Ze gingen een jaar weg en kwamen helemaal clean terug. En zie ze nu: ze hebben grote zaken opgezet. Echt perfect!

Het is nu ongeveer vier decennia geleden dat Rahma in aanraking kwam met de Tabligh. Hoewel zij in retrospectief met een andere blik kijkt naar de Tabligh, beaamt zij, net zoals Youssef, dat velen dankzij de *da'wa* van de Tabligh 'de weg terug hebben gevonden':

Ken je de betekenis van Tabligh? Het komt van het woord *belegh*. Dat betekent 'overbrengen'. Bijvoorbeeld: jij vraagt mij iets, ik weet het antwoord en dat breng ik dan over. Dan weet jij het ook en kan jij het overbrengen. Dat is de Tabligh en door de Tabligh hebben veel mensen de weg teruggevonden, heel veel.

Hoewel de de Tablighi's vooral op straat opereerden, richtten zij ook netwerken op binnen enkele moskeeën (Landman, 1992). De straat en moskeeën waren domeinen waar vooral mannen zichtbaar en actief waren en vrouwen in mindere mate. Er waren bijvoorbeeld geen vrouwelijke Tablighi's die op straat andere vrouwen aanspraken en in de jaren tachtig was het nog niet gebruikelijk dat ook vrouwen op grote schaal naar de moskee gingen. Hoe is Rahma dan toch via haar man terecht gekomen in het Tabligh-netwerk? De moskee vormde weliswaar de ontmoetingsplek waar haar man voor het eerst kennismakte met de Tablighi's, maar het contact beperkte zich niet daartoe. De getrouwde mannen die actief waren binnen de Tabligh-beweging, zorgden ervoor dat hun vrouwen ook met elkaar in contact kwamen en kennis met elkaar maakten. Dit deden ze door huiskamer-bijeenkomsten en familieweekenden te organiseren. Op deze manier is Rahma terecht gekomen in dit netwerk. In eerste instantie zag zij de familieweekenden niet als religieuze bijeenkomsten, maar als momenten om vriendschappen te sluiten en hechte banden op te bouwen met deze vrouwen, die zij als familie is gaan beschouwen. Rahma had namelijk behoefte aan dergelijke contacten in Nederland om niet in een isolement te raken. Tijdens het interview kwam ook naar voren dat zij in die periode niet eens wist wat de Tabligh was. Pas jaren later kwam ze meer te weten over deze beweging en beseft ze dat zij in een Tabligh-netwerk had gezeten.

We zijn kennissen van elkaar geworden. Toen wij naar Nederland kwamen, gingen we op zoek naar mensen. Je wilt niet alleen blijven. Je maakte kennis met anderen en ging elkaar bezoeken. Naar Nederlanders gingen we niet. En als je niet naar Marokkanen ging dan bleef je alleen, dan bleef je verborgen. Dat waren de kennissen die op ons pad kwamen en zo gingen we naar elkaar toe. [Rahma]

De mannen en vrouwen kwamen regelmatig bijeen. Dat ze bij elkaar op bezoek kwamen, betekende echter niet dat ze bij elkaar in de buurt woonden. Het Tabligh-netwerk waarvan Rahma deel uitmaakte, had een transnationaal karakter. Soms werd een bijeenkomst bijvoorbeeld in Amsterdam gehouden en waren er ook stellen aanwezig die uit Brussel kwamen.

De kinderen waren toen nog klein. We gingen bij elkaar op bezoek. Dat was een keer in de week of een paar keer in de maand. We bleven bij elkaar eten. Het waren bijeenkomsten. De vrouwen zaten bij elkaar en de mannen zaten bij elkaar, apart. Het was net als een familiebijeenkomst; de vrouwen hier en de mannen daar. Zo'n bijeenkomst duurde ongeveer twee dagen. Je ging vrijdag, zaterdag en zondag. Een

heel weekend. We bereidden samen het avondeten. Het voelde alsof je een gast was.
En dan zaten we zo en iedereen had het ergens over.

Naast gezelligheid werd er tijdens de huiskamerbijeenkomsten samen gewerkt aan de religieuze vroomheid en stond het verspreiden van religieuze kennis centraal. Gescheiden van elkaar onderwezen zowel vrouwen als mannen elkaar. De vrouwen die deel uitmaakten van dit netwerk, en met wie Rahma bevriend raakte, kwamen uit Marokko en waren universitair geschoold. Zij vervulden een belangrijke rol tijdens de bijeenkomsten. Rahma geeft aan dat zij veel van hen heeft geleerd.

Zij waren geen analfabeten. Mijn vriendinnen kwamen later naar Europa, in de jaren 1984, '85 en '86. Zij hadden in Marokko wel gestudeerd en zelfs hun universitaire graad behaald. Ze hadden veel kennis over de islam en waren hier sterk in. En van die vrouwen heb ik heel veel geleerd.

In hoofdstuk 4 kwam het onderwijs al ter sprake en hoe dit een rol heeft gespeeld in de religieuze socialisatie van de respondenten die naar school zijn geweest. In dat hoofdstuk zagen we dat niet alleen jongens, maar ook meisjes in stedelijke gebieden toegang hadden tot het staatsonderwijs. In dit bovenstaande fragment wijst Rahma tussen de regels door op twee belangrijke effecten van het staatsonderwijs en geletterdheid. In eerste instantie biedt geletterdheid ook toegang tot religieuze kennis die voorheen slechts toegankelijk was voor enkelen (vgl. Eickelman, 1985). En doordat jonge vrouwen konden deelnemen aan het onderwijs werd het ook voor hen mogelijk om de islam op een hoog en, net zoals de vriendinnen van Rahma, zelfs op universitair niveau te bestuderen. De da'wa beweging bood hun een mogelijkheid om hun kennis over te dragen aan andere vrouwen (Mahmood, 2005:66). Dat de ontwakingsbewegingen opkwamen en floreerden in de jaren zeventig en tachtig in Marokko heeft volgens Eickelman (1992) ook te maken met demografische ontwikkelingen. Het staatsonderwijs, dat ingevoerd werd na de onafhankelijkheid van Marokko in de jaren zestig, leidde tot een massale alfabetisering van jongeren, waarvan het effect - afgestudeerde jongeren - in de jaren zeventig en tachtig zichtbaar werd in de samenleving.

6.3 De verschillende kringen van het rimpeleffect

Hoewel de Tabligh-beweging in Nederland actief was, betekende dit niet dat zij bij iedereen bekend was of dat iedereen daarmee in aanraking kwam. Evenmin betekende dit dat iedereen (dezelfde) religieuze transformaties onderging in deze periode. Dat geldt ook voor de oudere respondenten van dit onderzoek. Voor sommigen van hen is de Tabligh zelfs (nog steeds) een onbekend fenomeen. Daar komt ook nog eens bij dat de Tabligh-beweging niet de enige ontwakingsbeweging was in de jaren tachtig en negentig. Er bestonden namelijk ook andere (in)formele religieuze netwerken en organisaties die een rol speelden in de religieuze ontwaking. De man van Rahma, bijvoorbeeld, was de enige in zijn familie die beïnvloed werd door de Tabligh. Hij had echter jongere broers die in Marokko hadden gestudeerd en in de jaren tachtig naar Nederland kwamen. Tijdens hun studententijd hadden zij kennis gemaakt met de idealen van de Moslimbroederschap - die ook

geschaard kan worden onder de islamitische ontwakingsbewegingen van destijds - en zich hierdoor laten inspireren.

Aan het begin van dit hoofdstuk introduceerde ik Mouna, die net zoals Rahma in de jaren tachtig transformeerde op religieus vlak. Net als bij Rahma, speelt ook in het levensverhaal van Mouna een ontwakingsbeweging een grote rol. Maar er is een wezenlijk verschil tussen deze twee oudere respondenten: in tegenstelling tot Rahma, heeft Mouna zelf nooit in zo'n beweging gezeten. Zij is niet direct, maar indirect beïnvloed via haar zusjes in Marokko die wel gelieerd waren aan zo'n beweging. Het waren namelijk haar zusjes die als eersten een religieuze transformatie doormaakten. Door het contact en door interactie met hen raakte zij vervolgens geïnspireerd, zoals we later in deze paragraaf zullen zien. Het indirecte effect van de religieuze ontwakingsbewegingen noem ik in dit onderzoek: het rimpeleffect. Dit is vergelijkbaar met het gooien van een steen in stilstaand water. De steen verdwijnt met een plons in het water en creëert tegelijkertijd een aantal golven die zich in cirkels over het wateroppervlak verspreiden. De eerste golven rondom de plek waar de steen met het water in contact kwam, zijn duidelijk zichtbaar. Naarmate men verder gaat, worden de golven minder zichtbaar en verdwijnen ze uiteindelijk. Zoals ik al aangaf, bereikten deze bewegingen uiteraard niet alle moslims en moeten we de rol van deze bewegingen ook niet te zeer uitvergroten, maar het is aannemelijk dat zij wel een rimpeleffect teweeg hebben gebracht. Het verhaal van Mouna illustreert dit op treffende wijze. De veranderingen voor Mouna begonnen in 1988. In dat jaar gingen haar ouders naar Mekka om de bedevaart te verrichten. Toen zij daarvan terugkeerden, reisde Mouna met haar gezin naar Marokko om hen en haar zusjes te bezoeken. Bij aankomst zag ze dat er iets was veranderd. Haar zusjes droegen sinds kort een hoofddoek en dat vormde voor haar de aanleiding om er ook een te gaan dragen:

Toen ik naar Marokko ging, waren mijn ouders net terug van de *hadj*. Ik trof mijn zusjes aan met de *hijaab*. Ze knoopten hem net zoals hoe wij dat vroeger deden als we naar de hamam gingen. Dan knoopte je ook een hoofddoek om je hoofd zodat je geen kou vatte. Ze zagen mijn man het huis binnen komen en gingen meteen hun haren bedekken. Ik vroeg: 'Wat is dit?' Mijn zusje zei: 'Ik ga je iets vertellen, maar ik ben bang dat je gaat schrikken.' Ik zei: 'Vertel het maar.' Ze zei: 'We zijn begonnen met het dragen van de *hijaab*.' Ik zei: 'Ik wachtte juist op iemand die mij zou stimuleren. Ik ga hem ook dragen! Ik ben ook een van jullie.'

Hoewel Mouna de hoofddoek zelf niet droeg, was het niet iets nieuws voor haar. Ze was bekend met het fenomeen en overwoog al een tijd er zelf ook een te gaan dragen. Interessant is dat niet alleen Mouna, maar ook andere vrouwelijke oudere respondenten het onderscheid maken tussen een hoofddoek en de *hijaab*. Met de hoofddoek bedoelen zij een doek waarmee het haar (deels) wordt bedekt en die bijvoorbeeld ook naar achteren wordt gedragen, maar waar niet per se een religieus motief aan ten grondslag ligt. Mouna beschrijft hierboven dat vrouwen bijvoorbeeld vroeger hun haren bedekten als ze naar de hamam gingen, maar dat deden ze om praktische redenen zodat ze geen kou vatten, en niet om religieuze redenen. De *hijaab* daarentegen wordt anders gedragen en bedekt het haar volledig, met een religieus motief. In de volgende paragraaf ga ik verder in op de vraag waarom zij dit onderscheid maken en wat dit onderscheid voor hen betekent. Een ander

HOOFDSTUK 6

verschil tussen de hoofddoek en de hjaab is dat de hjaab verder gaat dan het bedekken van het haar en zich ook ‘vertaalt’ in een kledingstijl die eveneens een religieuze inkleuring krijgt:

Kijk, als ik in Marokko een vrouw zag die de hjaab droeg met bijpassende kleding, dan kreeg ik een jaloers gevoel. Ik vroeg me dan altijd af: ‘Waarom kleed ik me ook niet zo?’ Maar ik had iemand nodig die mij aanmoedigde die stap te nemen. En die aanmoediging heb ik bij mijn zusjes gevonden die er toen mee begonnen waren. Zij waren de eersten.

De religieuze transformatie die de zusjes van Mouna ondergingen, omvatte veel meer dan de hjaab, zoals we later in dit hoofdstuk zullen zien. In hoofdstuk 4 vertelde Mouna al hoe zij in haar jongere jaren in Marokko naar het strand ging en in een zwempak zwom. Haar jongste zusje Asmae, dat ook aanwezig was tijdens het interview, kon zich niet voorstellen dat haar oudste zus met toestemming van hun vader in een zwempak mocht zwemmen. Er is duidelijk iets veranderd binnen het gezin:

Asmae: Zei papa er niks van?

Mouna: Nee, het was heel normaal.

Asmae: Wij hebben de klappen gekregen, want wij mochten het niet.

Mouna: Als ik niet ging zwemmen dan vroeg hij me waarom ik niet ging zwemmen.

Asmae: Kan je je nog herinneren wat hij die dag tegen mij en Firdaous zei? Hij zei dat we niet in een zwempak mochten zwemmen, maar een korte broek moesten dragen. We waren toen een jaar of zeven, acht.

Het zijn niet alleen de zusjes van Mouna die transformeerden, ook hun vader veranderde. Haar zusje zegt hierover:

In het begin was hij heel erg modern, maar later werd hij religieuzer. Hij ging de nadruk leggen op onze kleding.

Mouna vertelt ook hoe het kwam dat haar zusjes aan het einde van de jaren tachtig transformeerden. Ze begonnen naar religieuze bijeenkomsten te gaan en stimuleerden elkaar daarin. Daarnaast werden cassettebandjes met islamitische lezingen aan elkaar doorgegeven, die overigens ook een belangrijke rol hebben gespeeld in het verspreiden van religieuze kennis onder het volk binnen *da’wa* bewegingen (Hirschkind, 2006). Op deze manier begon het transformatieproces. De zoon van Mouna, Jaouad, die ook heeft deelgenomen aan dit onderzoek, bevestigt deze religieuze transformatie binnen zijn familie. Waar zijn moeder Mouna slechts kan vertellen hoe ze veranderd zijn, wist Jaouad te vertellen dat zijn tantes beïnvloed raakten door de beweging *Adl wal Ihsane* (betekenis: rechtvaardigheid en spiritualiteit). Het verhaal van Mouna laat zien dat de religieuze ontwaking niet alleen heeft plaatsgevonden in Nederland of Europa, maar dat er sprake was van een internationale ontwikkeling en van transnationale uitwisselingen die onder andere plaatsvonden in familieverband. Net zoals in Nederland trof de religieuze ontwaking niet elk individu in Marokko.

Houda, een jongere respondent, vertelt bijvoorbeeld over hoe haar ouders en familie in Nederland op religieus vlak veranderden en dat familieleden in Marokko daar raar van opkeken:

Ik weet nog dat de zusjes van mijn moeder in Marokko helemaal niet zo waren. Ze gingen wel een hoofddoek dragen in die tijd, maar helemaal niet zo extreem. Ik heb het idee dat mensen in Marokko daarmee veel luchtiger omgaan. Maar die zusjes zeiden dus tegen ons: 'Wat is dit? Waar zijn jullie mee bezig?'

Het rimpeleffect van de religieuze ontwakings omvat meerdere kringen en gaat verder dan het hebben van familieleden in religieuze netwerken. De ouders en familieleden van Houda, bijvoorbeeld, zaten aan het einde van de jaren tachtig niet in zo'n netwerk en hadden ook geen familieleden die in dergelijke netwerken zaten, maar toch veranderden zij in een zeer korte tijd. Zij werden vooral geïnspireerd door de eerste intifada, die in 1987 begon. Net zoals bij de zusjes van Mouna, hebben cassettebandjes een cruciale rol gespeeld binnen de familie van Houda:

Ik kan me wel herinneren dat mijn moeder geen hoofddoek droeg en zo. Ik zie dat natuurlijk ook terug op foto's. Er is door de jaren heen wel heel veel veranderd. Toen ik jong was, was ik toch best wel vrij. Ik weet niet hoe vrij, ik kan daar niet over oordelen, maar mijn moeder droeg geen hoofddoek. Thuis werd er gewoon naar muziek geluisterd. Dat zijn de elementen die ik mij nog goed kan herinneren. Verder herinner ik me dat als we bijvoorbeeld bij mijn opa waren, er wel altijd gezamenlijk werd gebeden. Ik kan me ook herinneren dat mijn ooms en tantes daar lak aan hadden. Weet je dat soort dingen. Toen kwam er een tijd dat ze een beetje daarnaartoe gingen groeien. Die cassettebandjes deden toen hun intrede. Ze rouleerden in de familie en iedereen ging massaal naar die bandjes luisteren. De vrouwen gingen allemaal hoofddoek dragen. Ze spoorden elkaar aan.

Dat cassettebandjes op grote schaal werden geproduceerd en redelijk goed verkrijgbaar waren (Hirschkind, 2006), betekent niet dat inhoud daarvan ook begrijpelijk was voor iedereen. De voertaal was vaak Arabisch (Modern Standaard Arabisch of klassiek Arabisch) en daarvoor moest men wel geletterd zijn. Maar het waren niet alleen roulerende cassettebandjes die de aanleiding vormden voor een religieuze transformatie: ook boeken speelden een cruciale rol. Vergeleken met Mouna staan Hafida en Aïcha in een buitenkring van het rimpeleffect: zij hebben direct noch indirect via familieleden te maken gehad met de religieuze ontwakingsbewegingen. En in tegenstelling tot de ouders van Houda, een jongere respondent, refereren zij niet aan een specifieke gebeurtenis die heeft bijgedragen aan hun religieuze transformatie. In hun levensverhalen benadrukken zij dat het juist ging om een individueel proces, waarin boeken en zelfstudie van die boeken centraal staan:

Ik lees graag boeken. Dat is altijd mijn hobby geweest. Ik had aan mijn zwager, de man van mijn zus, boeken geleend. Die gaf hij later terug. Tussen die boeken zat een boek dat niet van mij was, maar van hem. Ik ging dat boek lezen. Het boek heette *Kaba-ir*, de grote zonden in de islam. Het gaat over alles wat haram is en waar je

later voor gestraft wordt. En *wallah*, nadat ik dat boek had gelezen, ging ik gelijk de volgende dag een hoofddoek dragen. Ik weet nog dat het toen erg warm was en ik naar een winkel ging met mijn hoofddoek. Ik begon met mijn handen te wapperen zodat ik wat lucht kreeg. Zo warm had ik het, maar als ik aan dat boek dacht en wat voor straf je later krijgt. Dus ik was meteen begonnen met de hoofddoek. [Hafida]

Toen ik naar Nederland kwam, kwam ik als een *mutaberizja*. Ik was bij wijze van spreken naakt. In die tijd las ik veel boeken, omdat ik niet veel uren werkte. Ik haalde boeken uit Marokko en ook hier uit de bibliotheek. Ik heb heel veel bibliotheekboeken over de islam gelezen. Op een dag besloot ik de hjaab te gaan dragen. Mijn man zei: 'Ik zie dat je vandaag een hoofddoek draagt.' Ik antwoordde: '*Insha Allah* is dit de eerste dag.' En zo bleef ik hem dragen tot ik nu bijna 54 jaar ben. In 1986 ben ik hem gaan dragen, *alhamdulillah*. Helemaal alleen. Niemand zei dat ik hem moest dragen. Ik had boeken gelezen en er was ook een meisje...ik ging naar Marokko...er was een meisje dat mij boeken had gegeven over de hjaab die ik had gelezen. En toen ging ik hem dragen. Niemand had het mij opgedragen en niemand vroeg waarom ik hem ben gaan dragen. In het begin had ik het er een beetje moeilijk mee. Ik had het gevoel dat ik werd aangestaard op straat en vooral door mijn burens die gewend waren mij te zien met make-up en blote kleding. Die vroegen mij of mijn man mij had gedwongen om hem te dragen en ik antwoordde van niet. Ik zei dat ik over de islam heb gelezen en dat ik hem daarom ben gaan dragen. [Aïcha]

Dat zowel Hafida als Aïcha in hun levensverhalen verwijzen naar boeken is geen toeval. Eickelman (1992: 646) wijst erop dat sinds de massale alfabetiseringsgolf in de jaren zestig in overwegend islamitische landen zoals Marokko de productie, distributie en consumptie van (betaalbare) boeken enorm toenam. Klassieke religieuze werken die voorheen slechts toegankelijk waren voor enkelen, werden bijvoorbeeld ook toegankelijk voor het volk. In het citaat hierboven verwijst Hafida naar zo'n klassiek werk uit de 14^e eeuw: het boek *Kaba-ir* (vertaling: de grote zonden) dat over de grote zonden in de islam gaat. Naast dergelijke klassieke werken werden ook diverse boeken geschreven en gepubliceerd over allerlei ethische vraagstukken, die vaak direct raken aan het dagelijks leven van het volk en zo de interesse in de islam nog meer aanwakkerden (Mahmood, 2005:79).

In de bovenstaande citaten zien we verder welke gevolgen de massale alfabetiseringsgolf en toegang tot religieuze kennis hadden voor de religieuze autoriteit: voor hun kennis zijn individuen niet langer louter afhankelijk van islamitische geleerden. Zo benadrukken zowel Hafida als Aïcha dat zij individueel en onafhankelijk - en niet onder begeleiding van een islamitische geleerde of instituut - boeken zijn gaan bestuderen en tot het besluit zijn gekomen om de hjaab te gaan dragen.

Hoewel deze paragraaf gaat over het rimpeleffect van de religieuze ontwakingsbewegingen beweer ik niet dat de productie, distributie en consumptie van religieuze boeken en cassettebandjes in de jaren zeventig en tachtig alleen voortkwamen uit die bewegingen. Op dit punt sluit ik me aan bij Mahmood (2005), die aangeeft dat sprake is van een samenspel van factoren en ontwikkelingen die zich in hetzelfde tijdperk afspelen, elkaar versterken en verandering teweegbrengen: de opkomst van het staatsonderwijs in overwegend islamitische samenlevingen, de massale

alfabetiseringsgolf van jongere cohorten, de toegang tot religieuze kennis en de opkomst van islamitische ontwakingsbewegingen.

Tot slot stippen Hafida en Aïcha een belangrijk punt aan dat centraal staat in de volgende paragraaf: de opgedane religieuze kennis wordt vervolgens toegepast in het dagelijkse leven (in dit geval: het dragen van de hjaab). Om tot dat besluit te komen hebben zowel Hafida als Aïcha inspanningen verricht en als het ware enkele investeringen gedaan. Ze hebben inspanningen verricht door boeken aan te schaffen of te lenen van anderen. Daarnaast hebben ze tijd en energie geïnvesteerd om die boeken te bestuderen en de kennis te verwerken. Tot slot lezen we tussen de regels door dat die religieuze kennis een waarde voor hen heeft, omdat zij die kunnen toepassen in hun dagelijkse leven. We zien, in Bourdieusiaanse termen, hoe Hafida en Aïcha arbeid verrichten en investeren in hun religieus kapitaal. Ook zien we hier twee vormen van religieus kapitaal die niet los van elkaar staan. De religieuze boeken die zij hebben geleend of gekocht hebben betrekking op de geobjectiveerde staat van religieus kapitaal (Verter, 2003:159). Religieuze kennis is in dit geval religieus kapitaal in belichaamde staat (ibid.): de kennis hebben zij weliswaar uit boeken, maar zij hebben zich die kennis ook eigen gemaakt (die zit als het ware in hun hoofd). Dit roept de vraag op wat deze investeringen in religieus kapitaal hebben gedaan met de religieuze habitus die zij in hun jeugd hadden opgebouwd en die we in hoofdstuk 4 al bespraken.

6.4 Religieuze detox

Als de religieuze transformaties op gang komen, begint wat ik aanduid als een 'detoxperiode'. In eerste instantie vertoont het religieuze detoxproces een aantal overeenkomsten met het zuiveringsproces onder jongeren waarover bijvoorbeeld De Koning (2008) uitvoerig heeft geschreven. Zo staat in het detoxproces, net zoals in het zuiveringsproces (De Koning, 2008) religieuze kennis centraal. Echter, het detoxproces gaat niet alleen om het zuiveren van de islam door die te ontdoen van culturele elementen. Het gaat veel verder: het gaat ook en vooral om het zuiveren, het detoxen, en het disciplineren van zowel het innerlijk als het uiterlijk van het individu. Overigens maakt niet iedereen een detoxproces door. Kenmerkend aan dit proces is dat men, in retrospectief, geleidelijk aan probeert te breken met het leven daarvoor. Met andere woorden: er wordt gereflecteerd en kritisch gekeken naar de religieuze habitus en het religieus kapitaal dat men tot dan toe heeft opgebouwd. Zo zegt Rahma:

Hoe moest je iets weten? Wij hebben niet op school gezeten. We hebben alles op de traditionele manier geleerd. En daar baseerden we ons op. Maar we hadden eigenlijk geen religie.

Het detoxproces kent een aantal aspecten. Het eerste aspect omvat uiterlijke transformaties. In de vorige paragrafen brachten de oudere respondenten het al ter sprake: vroeger droegen, zowel in Marokko als in Nederland, niet veel vrouwen een hoofddoek of een hjaab. Aan het einde van de jaren tachtig en begin jaren negentig komt daar verandering in (Smit, 2011). Rahma bedekte haar haar al voor het detoxproces, maar dat beschouwde zij, net zoals de andere respondenten in dit hoofdstuk, niet als de hjaab.

Je knoopte je hoofddoek naar voren of naar achteren, terwijl je hals zichtbaar was. Je droeg meestal een kleine hoofddoek. Als je je hoofddoek van voren knoopte, dan was je haar van achteren zichtbaar. Je deed je haar in een vlecht of los. Maar dat is geen hjaab. Men bedekte alleen een klein stukje van het haar. De dag dat ik de hjaab echt ging dragen, dat was in 1986/1987.

Ze vertelt dat zij de eerste in haar familie was die de ‘echte hjaab’ ging dragen. In de vorige paragraaf zagen we hoe Hafida en Aïcha de hjaab zijn dragen als gevolg van zelfstudie. In het geval van Rahma was het Tabligh-netwerk waar zij deel van uit maakte doorslaggevend voor deze uiterlijke transformatie. Haar vriendin die ze van de huiskamerbijeenkomsten kende, was namelijk haar voorbeeld en inspiratie.

Ik had een vriendin uit België, die er nu niet meer is. Zij is teruggegaan naar Marokko. Zij was al in Marokko begonnen met het dragen van de hjaab en kwam naar België om daar te wonen. Ik vond het haar mooi staan en toen ging ik ook de hjaab dragen. In het begin vond ik het er mooi uitzien. Pas later leerde ik van haar dat het van het geloof komt. Dat het in *surah an-Nour* staat. Toen leerden we dat het van de islam is.

Interessant aan het citaat hierboven is hoe men een onderbouwing uit de Koran gebruikt voor de keuze om de hjaab te dragen. Men draagt niet de hjaab omdat iedereen die nu eenmaal draagt. Men draagt de hjaab, omdat men in de Koran kan aanwijzen waar het staat. Deze uiterlijke religieuze transformatie omvat echter niet alleen de hoofddoek: ook de kleding verandert compleet. In het verhaal van Rahma wordt dit duidelijk beschreven:

Wij droegen ook kleding, maar wij hadden geen chador. We hadden gewoon wat je nu ook ziet. We hadden hoofddoeken, vooral hoofddoeken, want sjaals zijn van de laatste jaren. Na die tijd heeft het zich verder ontwikkeld, maar in die tijd hadden we de hoofddoek. Die knoopte je om je hoofd en deed je vervolgens in je jas of de Marokkaanse djellaba. Eerst hadden we de Marokkaanse djellaba en daarna kwamen de lange wijde jassen in de mode. We droegen jassen met laarzen, maar je mocht geen schoenen dragen waarvan de hak geluid maakte. We droegen platte schoenen dus.

De zusjes van Mouna hebben ook hun kleding aangepast, maar op een andere manier. Hoewel Mouna door haar zusjes geïnspireerd werd om de hjaab te dragen, was zij het niet eens met hun nieuwe kledingstijl.

Ik moest ook bepaalde kleding dragen. Voor 500 rial kon je kleding kopen die op Pakistaanse kleding leek. Je moest alleen dat dragen en niks anders dan dat. Ik had vier van dat soort kledingstukken gekocht. Mijn vader was tegen dit allemaal.

Hij zei: 'Straks komt het leger van Hassan II hier bij mij aan de deur.' In die tijd bestreed de koning dat soort gesluierde vrouwen.

Ook Houda, een jongere respondente, zag dat haar moeder en tantes niet alleen de hoofddoek zijn gaan dragen, maar dat hun gehele kledingstijl veranderde. Een ander belangrijk punt dat zij constateert, is dat niet alleen het uiterlijk van de vrouwen transformeerde, maar ook dat van de mannen. Zij lieten hun baarden staan en gingen lange gewaden dragen.

Toen kwam er een hele extremistische tijd. Bij mijn ouders was het niet zo heel erg, maar ik herinner me mijn oom. Die was echt zo. Het begon eerst met de hoofddoek. Vervolgens werden de kleren steeds langer en donkerder. Op een gegeven moment werd het helemaal zwart. Mij werd het niet opgelegd, maar mijn nicht die even oud was als ik wel. Die moest dat gaan dragen. Er zijn heel weinig foto's gemaakt in die tijd. Daarop zie je mijn vader en ooms met die hele grote baarden en allemaal in het zwart. Ik weet niet wat er in hun hoofden toen omging.

Rahma geeft hier aan dat binnen de Tabligh niet alleen de kleding van de vrouw aan bepaalde voorwaarden moest voldoen, maar dat er ook kledingvoorschriften waren voor de man:

De kleding van de Tabligh leek op die van de salafisten: baard, hoofddeksel, broeken tot de enkels. [Rahma]

Dat steeds meer vrouwen aan het einde van de jaren tachtig en begin jaren negentig een hoofddoek of hjaab zijn gaan dragen, zien we ook terug in het onderzoek van Bartelink (1994) naar Marokkaans-Nederlandse vrouwen. Interessant aan het onderzoek van Bartelink (ibid.) is dat tijdens haar veldwerk de tweede Golfoorlog uitbrak. Zij beschrijft hoe haar respondenten in deze periode te maken krijgen met vijandigheden jegens moslims in hun omgeving en hoe zij zich niet meer veilig voelen in Nederland als moslim (ibid.:41). Haar onderzoek laat niet alleen zien hoe haar respondenten in deze periode vooral op hun islamitische identiteit worden aangesproken, maar ook hoe zij zich meer zijn gaan identificeren met hun geloof. In navolging hiervan wijst Bartelink erop dat de hoofddoek en de hjaab voor haar respondenten *identity markers* zijn geworden: zij worden gedragen om uiting te geven aan de islamitische identiteit (1994:168). In mijn onderzoek zie ik dat de hjaab meer is dan alleen maar een *identity marker*. Dat de hjaab - en dus niet de hoofddoek - uitgebreid aan bod komt in de levensverhalen van deze vrouwelijke respondenten, is om het transformatieproces te beschrijven dat veel meer omvat dan alleen maar uiterlijke veranderingen. Net zoals in het werk van Mahmood (2005) geeft de hjaab uiting aan religieuze vroomheid en geven de betrokken vrouwen daarmee aan dat ze vromer zijn geworden, zowel van buiten als van binnen.

Een ander kenmerk van het detoxproces is de nadruk die gelegd wordt op haram (verboden) om zo de ziel te disciplineren. De ziel moet gereinigd, gedetoxed worden en dat begint door niet meer naar muziek te luisteren: muziek wordt namelijk als haram beschouwd. Houda, een jongere respondent, herinnert zich bijvoorbeeld dat haar moeder zakken vol muziekcassettebandjes weggooid. Hierdoor werd niet alleen de ziel, maar ook de woning op deze wijze symbolisch gereinigd.

HOOFDSTUK 6

Vroeger had mijn moeder een vuilniszak vol met cassettebandjes weggegooid. Ze riep: 'Geen muziek meer! Haram! Is niet goed' [Houda]

Verder had het verbieden en haram verklaren van zaken vooral betrekking op het gedrag en de interactie met anderen. Zo zegt Mouna over haar zusjes:

Voorals in het begin toen ze de hjaab gingen dragen hadden ze zichzelf heel veel dingen verboden. Als ze bijvoorbeeld over straat liepen, dan liepen ze met gebogen hoofd. Ze keken niet naar links of rechts. Je mocht niet op straat lachen of grapjes met ze maken. De vrijheid werd steeds minder en daar was ik het niet eens met ze. [Mouna]

Ook Rahma kreeg hiermee te maken:

De *selefen* en Tabligh leken veel op elkaar als het gaat om halal/haram. Volgens hen was het voor een vrouw haram als ze met een andere dan haar eigen man in een ruimte zat. Het was haram om een man te begroeten. Het was haram om naar buiten te gaan of om alleen te reizen.

Het haram verklaren van zaken, en vooral van bepaalde gedragingen, heeft tot doel om het innerlijk te reinigen. Niet alleen het uiterlijk moest transformeren, maar ook het innerlijk. Het innerlijk wordt gekoppeld aan het uiterlijk (Mahmood 2005:31). Men streeft naar een totale belichaming van het geloof, waarbij het innerlijk uitgestraald wordt door het uiterlijk. In het onderstaande citaat legt Mouna uit waarom ze de stap om de hjaab te dragen eerst niet durfde te nemen. De wijze waarop de belichaming van de islam werd voorgesteld, beviel haar niet. Die vond zij problematisch, omdat zij in Nederland leeft, waar het onmogelijk is om daaraan te voldoen:

Als ik met mensen in gesprek ging over de hjaab, dan zeiden ze dat er voorwaarden zijn voor de hjaab. Omgang met de medemens, de *akhlaaq*. Ik kreeg het gevoel dat je helemaal moest veranderen om de hjaab te dragen. Dat maakte mij bang. Ze zeiden: 'Interactie met het westen is verboden, zitten met mannen is verboden' en nog heel veel dingen. Dat is bijna onmogelijk. In Marokko kan je daaraan voldoen, maar hier niet. Als je bijvoorbeeld naar je huisarts gaat en hij geeft je een hand dan kan je niet zeggen dat je die weigert, omdat je de hjaab draagt. Of als je naar de tandarts gaat en je zegt tegen hem: 'Jij mag niet in mijn gebit kijken, omdat je een man bent.' Heel veel dingen dus. Dat is moeilijk. Ik wilde heel graag de hjaab dragen, maar als ik hieraan dacht dan zag ik ervan af.

Naast de koppeling tussen innerlijk en uiterlijk is men tijdens het detoxproces constructief bezig. Men bouwt voort op het 'oude' religieus kapitaal en religieuze habitus en probeert dit bij te schaven en verder te ontwikkelen. De basis die tijdens de jeugd is gelegd, blijkt hierbij cruciaal te zijn. Mouna was bijvoorbeeld al bekend met het lezen van de Koran. Dat is iets wat ze op school deden,

maar ze deed dat niet thuis, al kwam daarin later wel verandering. Daarnaast wist ze al een paar zaken, maar ook weer niet alles.

Ik wist hoe ik moest bidden. Ik wist dat het een *fard*, een verplichting, is en dat het vrijdaggebed verplicht is. Maar er zijn veel andere dingen die we niet weten, maar die wel nodig zijn voor ons geloof. Bijvoorbeeld de hjaab. Ik wist niet dat het verplicht was. De Koran las ik alleen op school en niet thuis. We lazen korte *surahs*, Koranhoofdstukken, op school. Het leven volgens de islam; daar wist ik ook niks over.

Dit geldt ook voor Rahma. Bij de Tabligh heeft ze veel geleerd. Eerst kreeg ze een soort van 'opfriscursus' en daar bouwde ze weer verder op:

Ze onderwezen elkaar. Je leerde hoe je de wassing moest verrichten, hoe je moest bidden, hoe je met elkaar moest omgaan en hoe je je kinderen moest opvoeden. Dit is wat we toen hadden. De vrouwen onderwezen ons uit boeken. Ze leerden ons smeekbeden en *surahs* uit het hoofd. Tijdens mijn jeugd had ik al wat hoofdstukken uit de Koran geleerd, maar ik was ze vergeten. Ik deed er niks meer aan en vergat ze. We leerden samen Koranverzen. We moesten de Koran goed leren zodat je weet dat je een waarde hebt in de maatschappij. [Rahma]

6

Behalve het verfijnen en bijschaven van haar religieuze habitus, leerde Rahma religieuze rituelen die voor haar nieuw waren. De grote wassing is daar een voorbeeld van. Rahma had tot dan toe nog nooit gehoord over de grote wassing en wist ook niet hoe je deze moest verrichten:

De grote wassing had ik pas geleerd toen ik ouder was. Ik was toen 20 en had al vier kinderen. Zij, de Tabligh-vrouwen, hadden de kennis en de capaciteit om het aan je te verkondigen. Ze leerden ons ook hoe we de kleine wassing moesten verrichten, hoe we moesten bidden. Ze hadden ook boeken en uit die boeken had ik geleerd dat een vrouw de grote wassing moet verrichten na de menstruatie en het hebben van geslachtsgemeenschap. En hoe je de grote wassing moest verrichten. Ik had wel geleerd hoe ik de kleine wassing moest verrichten, maar niet de details. Dat je dus eerst met je rechterhand moet beginnen, enzovoorts totdat je klaar bent met de wassing.

Tijdens haar detoxperiode ging Mouna voor het eerst naar de moskee. Via haar zusje leerde ze alle rituelen en regels die daarbij horen en die voor haar onbekend waren, maar die ze al gauw internaliseerde door te observeren wat anderen deden. Zo ontwikkelde ze haar religieuze habitus verder:

Ik vond het spannend. Ik wist niet hoe ik naar binnen moest of hoe ik eruit moest. Of wat ik moest doen of zeggen. Ik ging met mijn zusje en deed na wat zij deed en zei. Ze zei tegen mij: 'Volg mij en wees stil.' Toen we op het punt stonden naar

binnen te gaan, zei ze tegen mij: ‘Stap eerst met je rechtersvoet.’ En ze fluisterde: ‘Zeg de salaam-groet en begin met rechts.’ Ik had zoveel vragen die ik haar wilde stellen, maar ze zei dat ik stil moest zijn. Zij luisterde naar de imam, terwijl ik keek naar de andere vrouwen; wat ze gingen doen en hoe het allemaal ging en ik wist niet waarom. Toen ik voor het eerst naar de moskee ging, het voelde heel vreemd aan. Mijn hart ging tekeer. Ik was zo bang om fouten te maken, maar ik voelde ook een blijdschap. Het voelde alsof ik de bedevaart aan het verrichten was. Dat was mijn eerste gebed in de moskee. Vanaf toen ging ik naar de moskee.

Hoewel het detoxproces een belangrijke transitie markeerde in de levensverhalen van deze respondenten, zien we ook hoe na een paar jaar deze periode aan haar einde komt. Zo kon Rahma op een gegeven moment om praktische redenen niet meer deelnemen aan de informele Tabligh-familie-weekenden en verwaterde het contact met de Tabligh-vrouwen:

De kinderen werden ouder en ik had geen oppas. Ik ging toen niet meer. Je kunt ze niet alleen thuis achterlaten en gaan. Mijn man kon vanwege zijn werk ook niet meer met ze blijven reizen. [Rahma]

Voor de zusjes van Mouna kwam ook een einde aan de detoxperiode. In hun geval speelden vriendinnen en collega's een rol daarin. Via hen kwamen ze in aanraking met andere opvattingen binnen de islam. Langzaamaan lieten zij de detoxperiode achter zich en transformeerden zij opnieuw:

Totdat hun vriendinnen en collega's ze meenamen naar moskeeën en lezingen. Toen begonnen ze zich open te stellen. Mijn zusje ging toen werken en ze begon westerse kleding te dragen. En mijn andere zusje volgde ook. Maar in het begin was dat niet zo. Op een gegeven moment dacht ik bij mezelf: ‘Als ze zo blijven dan ga ik niet meer naar Marokko.’ Elke keer als ik ze zag, hadden we meningsverschillen over veel zaken.

Hoe kijken ze terug op de detoxperiode? Opvallend is dat zowel Rahma als de zusjes van Mouna in retrospectief op een andere manier zijn gaan kijken naar deze periode in hun leven. Wanneer Mouna haar zusjes confronteert met hun detoxperiode, vragen die haar waarom ze toen niet had ingegrepen.

Wat betreft de wassing: soms als we naar de moskee wilden gaan, dan kwamen we wel eens te laat voor het gebed, omdat ze zo lang deden over de wassing. Dit heb ik ook tegen ze gezegd. Een van mijn zusjes is getrouwd en heeft vier kinderen en de andere woont nog bij mijn ouders. Als ik ze nu hiermee confronteer, dan zeggen ze tegen mij: ‘Waarom had je onze ogen in die tijd niet geopend?’

Hoewel Rahma veel heeft geleerd tijdens haar Tabligh-periode, is ze toch kritisch over deze beweging. Ze vindt dat dat niet de juiste weg is, net zomin als het salafisme dat nu is.

We hebben niks geleerd. Geen van hen is de juiste weg; de *salaf* niet en de Tabligh niet. Maar om eerlijk te zijn: we zijn nog lang niet tot de waarheid van de religie gekomen. We kennen de waarheid nog niet.

Tijdens het interview noemt Rahma de Tabligh en het salafisme vaak in één adem, maar daarmee zegt ze niet dat de Tabligh en het salafisme hetzelfde zouden zijn en op dezelfde principes gestoeld zijn of dezelfde werkwijze hanteren. Ze noemt ze allebei, omdat ze parallellen ziet tussen de twee bewegingen: beide houden zich bezig met *da'wa* en zijn gericht op het bevorderen van religieuze vroomheid zodat mensen 'ontwaken'.

6.5 Religieuze transformaties in Nederland: voortbouwen op of breken met het verleden?

Aan het einde van de jaren tachtig en begin jaren negentig begint een aantal oudere respondenten religieuzer te worden. Deze bevinding sluit aan bij eerder onderzoek naar de religieuze beleving van Marokkaanse Nederlanders (vgl. Bartelink, 1994; Kemper, 1996; Strijp, 1998). In de literatuur worden enkele factoren genoemd die ten grondslag liggen aan deze omslag, namelijk: een samenspel van gezinshereniging en -vorming, de demografische veranderingen die daar het gevolg van zijn en de hardnekkige werkloosheid die vooral Marokkaanse en Turkse Nederlanders trof. Al deze factoren worden echter niet genoemd door mijn respondenten als zij het hebben over de religieuze transformaties die zij hebben doorgemaakt in de jaren tachtig. Wel wijzen enkele respondenten in hun levensverhalen op een andere factor, die vaak onderbelicht blijft: de opkomst van islamitische ontwakingsbewegingen in de jaren tachtig die zich richten op de *da'wa* en het bevorderen van religieuze vroomheid.

Uiteraard zijn niet alle oudere respondenten in aanraking gekomen met de ontwakingsbewegingen of daardoor beïnvloed. Deze bewegingen hebben echter wel een rimpeleffect teweeggebracht, dat versterkt werd door de massale alfabetiseringsgolf die we terug zien komen in een aantal levensverhalen. Religieuze kennis werd hierdoor op een aantal manieren toegankelijker voor bredere lagen van de bevolking, ook onder de Marokkaanse Nederlanders. Er ontstaat een toename van de productie, distributie en consumptie van cassettebandjes en boeken in deze periode, en deze spelen een belangrijke rol in het religieuze transformatieproces. Net zoals in hoofdstuk 4 zien we hier wederom het belang van geletterdheid terugkomen: om toegang te krijgen tot religieuze kennis en deze ook te begrijpen dient men geletterd te zijn.

In hoofdstuk 4 zagen we ook al hoe de religieuze habitus van de respondenten in Marokko vorm kreeg en hoe de belichaming daarvan regelmatig terugkeerde in de levensverhalen. Ook in dit hoofdstuk keert de belichaming van religieus kapitaal terug, maar dan op een andere manier. Die belichaming vindt niet meer alleen plaats door te observeren hoe anderen zich gedragen en interacteren met elkaar (zie het voorbeeld van Mouna die met haar zusjes voor het eerst naar de moskee ging in paragraaf 6.4), maar ook door zelf actief kennis op te doen door bijvoorbeeld boeken te bestuderen (zie het voorbeeld van Hafida en Aïcha in paragraaf 6.3, en hoe zij door het bestuderen van religieuze boeken tot het besluit kwamen om de hjaab te gaan dragen). We zien met andere woorden twee vormen van religieus kapitaal die niet los van elkaar staan: de geobjectiverde

HOOFDSTUK 6

(de religieuze boeken die aangeschaft worden) en de belichaamde vorm (kennis uit die religieuze boeken wordt eigen gemaakt).

Verder zagen we in dit hoofdstuk hoe de religieuze habitus van de oudere respondenten in deze periode verandert: er breekt een intensieve detoxperiode aan. Het detoxproces gaat verder dan alleen het zuiveren van de islam: het gaat ook om het zuiveren en disciplineren van zowel het innerlijk als het uiterlijk. Tijdens dit proces wordt de religieuze habitus die in Marokko vorm heeft gekregen onder de loep genomen en wordt daarop gereflecteerd. Toch zien we in de levensverhalen dat men niet radicaal breekt met de religieuze habitus. Men bouwt daar juist op voort, schaaft deze bij, maar men leert ook bij.

Aan deze intensieve periode komt een einde, maar dat betekent niet dat de respondenten daarna minder religieus zijn geworden. Het einde van detoxperiode betekent wel dat de religieuze habitus en het religieus kapitaal getransformeerd zijn.

HOOFDSTUK 7

Hoe jongeren moslim worden

—

Ten tijde van dit onderzoek beschouwden alle jongere respondenten zichzelf als moslim. Allemaal geven ze aan dat de islam veel voor ze betekent en dat het geloof een centrale plek inneemt in hun dagelijkse leven. Laila, één van deze jongere respondenten, formuleert dit als volgt:

Het geloof is mijn richting. Dat is mijn levensstijl. Dat is mijn, ja, mijn visie, mijn motivatie, mijn alles.

Dergelijke uitspraken komen regelmatig terug in de levensverhalen van de jongere respondenten. Dit betekent echter niet dat het geloof altijd een leidraad heeft gevormd in het leven van deze jonge mensen of dat zij hun hele leven het geloof op één manier hebben vormgegeven. Zo laat het levensverhaal van Laila zien dat het geloof inderdaad niet altijd haar 'levensstijl' is geweest en dat zij als het ware een aantal religieuze transformaties heeft doorgemaakt in haar leven. Terugblikkend op haar kinderjaren en jeugd geeft ze aan dat de islam weliswaar altijd een rol heeft gespeeld in haar opvoeding, maar dat zij toen het geloof toch anders ervoer. Zij zegt hierover:

Maar tot die tijd was het meer automatisme, zeg maar. Het was zo van: iedereen doet het. Het hoort erbij. Dat zit gewoon in je systeem.

In deze passage gebruikt Laila woorden zoals 'automatisme', 'het hoort erbij' en 'het zit in je systeem' om aan te geven dat zij de islam van kleins af aan heeft meegekregen en dit lange tijd als vanzelfsprekend beschouwde. Met de woorden 'tot die tijd' geeft ze aan dat er een fase aanbrak waarin dit veranderde en waarin zij het religieuze kapitaal dat ze van vooral haar ouders meekreeg niet meer als vanzelfsprekend begon te zien. Laila vormt in dit onderzoek geen uitzondering; ook de andere jongere respondenten gebruiken min of meer dezelfde bewoordingen wanneer zij terugblikken op hun kindertijd, hun opvoeding en de rol van het geloof daarin.

Het woord 'automatisme' en de zin 'dat zit gewoon in je systeem' duiden op de aanwezigheid van een habitus, en in dit geval een religieuze habitus, waarvan de internalisering al op jonge leeftijd begint. In de vorige hoofdstukken kwam de religieuze habitus van de oudere respondenten uitvoerig aan bod, maar hoe ziet de religieuze habitus eruit van deze jongere respondenten? Wat hebben zij van hun ouders aan islam meegekregen in de opvoeding en wat verstaan deze jongere respondenten onder 'automatisme' en 'vanzelfsprekendheid'? Betekent dit dat alle jongere respondenten een gelijksoortige collectieve religieuze habitus delen of zien we daar ook verschillen? Wat voor rol speelt het gezinsmilieu daarin? En wat gebeurt er met de religieuze habitus als de jongeren een religieuze transformatie doormaken waarbij het geloof geen 'automatisme' meer is? Zien we een breuk of bouwen de jongere respondenten, net als de oudere in het vorige hoofdstuk, juist voort op hun religieuze habitus? Dit zijn de vragen die centraal staan in dit hoofdstuk.

7.1 Ontwikkeling religieuze habitus in verschillende gezinsmilieus

Alle jongere respondenten geven aan dat het geloof aanwezig was in hun opvoeding en dat zij dit lange tijd vanzelfsprekend vonden. Dit betekent echter niet dat zij allemaal hetzelfde verstaan onder 'vanzelfsprekend'. Ook betekent dit niet dat zij allemaal hetzelfde hebben meegekregen in hun opvoeding of op dezelfde manier zijn opgevoed. Dat er verschillen bestaan tussen gezinnen als het aankomt op de religieuze opvoeding zien we ook terug in het werk van Franceschelli (2016). In haar onderzoek onder Zuid-Aziatische Britse moslims constateert zij verschillen tussen gezinnen en de rol van *islamic capital* in de opvoeding. Die verschillen schrijft zij toe aan klasse: in de middenklassegezinnen ziet zij dat *islamic capital* ingezet wordt door ouders om hun meer liberale religieuze opvattingen te rechtvaardigen. Daar ligt de nadruk vooral op *moderation* van islam. Onder de arbeidersklassegezinnen ziet zij dat ouders juist strikter zijn in het geloof en *islamic capital* vooral gebruiken als controlemiddel in de opvoeding. Het onderzoek van Franceschelli is weliswaar kleinschalig, maar zij laat zien dat verschillen tussen sociaaleconomische klassen zich ook vertalen naar het anders inzetten van *islamic capital* in de opvoeding.

De levensverhalen in mijn onderzoek laten zien dat het geloof niet bij iedereen in dezelfde mate aanwezig was en dat dit afhankelijk is van het gezinsmilieu waarin men opgroeit. Het gezinsmilieu heeft invloed op hoe de jongere respondenten zich hebben ontwikkeld op religieus vlak. De verschillen tussen de gezinsmilieus worden in dit onderzoek niet zozeer veroorzaakt door sociaaleconomische of klasseverschillen, zoals in het onderzoek van Franceschelli, maar wel door een drietal andere factoren: de mate van geletterdheid van de ouders, de eventuele religieuze transformaties die de ouders zelf hebben doorgemaakt en de inbedding in religieuze (informele) netwerken en infrastructuren. In eerste instantie zien we verschillen tussen de jongere respondenten met laag- of ongeletterde ouders en die met geletterde ouders. Binnen de laatstgenoemde groep zien we weer een verschil tussen diegenen wier de ouders in de jaren tachtig en negentig een detoxproces hebben doorgeemaakt en degenen bij wie dat niet het geval is. In deze paragraaf gaan we in op de vraag hoe die verschillende gezinsmilieus de jongere respondenten in hun kinderjaren en jeugd hebben gevormd.

7.1.1 Laag- en ongeletterde gezinsmilieus

Souhaila was vijf jaar toen zij in het kader van gezinshereniging naar Nederland kwam en groeide op in de grote stad. Ibrahim, daarentegen, is in Nederland geboren en groeide op in een meer dorpse omgeving. Toch vertonen hun levensverhalen en hun gezinsmilieus overeenkomsten als we kijken naar hoe zij door hun ouders zijn opgevoed met de islam. Zowel Souhaila als Ibrahim hebben laaggeletterde ouders en beiden geven aan dat de islam weliswaar aanwezig was in hun opvoeding, maar dat ze in retrospectief 'weinig' islam hebben meegekregen. Ibrahim zegt hierover:

R: Je beseft dat je moslim bent. Je bent moslim van huis uit, maar je hebt er nog geen praktisering tegenover gezet. Je bidt nog niet. Heel veel dingen wist ik nog niet. Ik wist niet hoe je moest bidden, het 'ied gebed kende ik niet. Het *tarawih*¹³ gebed en de verplichting van de moskee kende ik ook niet. Het is onbeschrijfelijk hoeveel je niet weet.

I: En hoe kwam dat dat je het niet wist?

R: Dat kreeg je niet mee. Dat heb ik nog nooit meegekregen.

Ibrahim geeft aan dat hij van huis uit moslim is, maar dat er toch sprake was van 'weinig' islam. Voor hem is het moslim zijn meer dan alleen maar geloven. Hij benoemt twee zaken die hij vond ontbreken en die hij niet van zijn ouders heeft meegekregen: kennis ('heel veel dingen wist ik niet') en het praktiseren ('je hebt er nog praktisering tegenover gezet/ik wist niet hoe je moest bidden'). Ook Souhaila geeft aan dat tijdens haar kinderjaren de islam aanwezig was thuis, maar dat in haar 'familie de islam niet zo hoog in het vaandel staat':

Ik kom uit een familie waar islam niet zo hoog in het vaandel staat. Mijn moeder doet wel alles, maar ik heb zelf ook nooit op een Koranschool gezeten. Ik heb het niet met de papepel ingegoten gekregen. Je wist je wel te gedragen en je wist wel goed te doen. Je wist wel wat je goed moest doen, maar echt een bewustzijn, nee. Ik had mijn moeder als voorbeeld natuurlijk he. Je ziet haar bidden. Dus het praktische van het geloof zie je ook echt. Ze staat 's morgens op en gaat bidden. Het vasten tijdens de maand Ramadan elk jaar. Dat zie je allemaal. Dat maak je mee en daar leer je ook van. Mijn pa...daar heb ik niet echt heel veel van geleerd. Natuurlijk, hij heeft wel de grenzen aangegeven. Daar ben ik wel blij mee. Het zijn de grenzen die elke vader eigenlijk wel stelt. Dat je niet al te laat thuis mag komen. Ik mocht niet uitgaan en geen seksuele contacten onderhouden. Dat heeft hij nooit zo letterlijk gezegd, maar je weet het altijd wel. Je hoeft het niet eens te proberen.

Net zoals Ibrahim was voor Souhaila het moslimzijn lange tijd iets vanzelfsprekends. Niet alleen Souhaila, maar ook haar ouders stonden er niet bij stil, want volgens haar was er niet echt een 'bewustzijn' binnen het gezin. De religieuze socialisatie krijgt bij zowel Souhaila als Ibrahim vooral vorm door middel van het observeren en het volgen van voorbeelden. Hoewel Souhaila als kind haar moeder al zag bidden, werd zij door haar ouders niet aangespoord om te bidden en leerde zij dit pas op haar 14^e. Ibrahim gaf hierboven aan dat hij van zijn ouders niet veel heeft meegekregen over de religieuze praktijken zoals het gebed, maar dat zijn ouders hem wel goed islamitisch gedrag hebben aangeleerd door zelf het goede voorbeeld te geven. Op de vraag wat hij dan wel concreet heeft meegekregen van zijn ouders antwoordt hij:

13 Dit is een extra lang gebed dat tijdens de vastenmaand Ramadan na het avondgebed ('*isha*') gebeden wordt. Dit gebed kan thuis worden verricht, maar ook collectief in de moskee.

*Surah al-Fatiha*¹⁴, gij zult niet stelen (stilte, R denkt na) Ik denk dat je opvoeding niet op deze manier kan samenvatten. Dat is onmogelijk. Opvoeding is een combinatie van. Niet alleen qua woord, maar ook qua daden en voorbeelden. Dus dat kan je niet zo formuleren. Ze hebben me heel veel waarden en normen meegegeven. Mijn ouders zijn goede mensen en dat uiten ze via hun gedrag.

Net als in het bovenstaande fragment van Souhaila, zien we hier de ontwikkeling van een religieuze habitus, een tweede natuur, die zich niet makkelijk laat omschrijven. En net als bij de oudere respondenten in hoofdstuk 4 gaat het om codes, ongeschreven regels en omgangsvormen die geïnternaliseerd zijn zonder dat deze ooit expliciet uitgelegd zijn aan de jongere respondenten, maar die wel hun oorsprong vinden in het geloof. Souhaila zegt hierover:

De islam is toch de basis waaruit je ouders alles doen. Al hebben ze zelf geen islamitische opleiding gehad. Maar toch, heel veel elementen putten ze uit datgene wat zij van hun voorouders hebben meegekregen en wat die voorouders uit de Koran hebben gehaald.

Wat verder opvalt aan de religieuze socialisatie van de jongere respondenten ongeacht het gezinsmilieu, is dat vooral de moeders een grote rol hierin hebben gespeeld en de vaders in iets mindere mate. Souhaila gaf hierboven bijvoorbeeld al aan dat zij niet veel heeft meegekregen van haar vader. In dit onderzoek vinden we twee verklaringen hiervoor. In eerste instantie ligt hieraan vooral een praktische reden ten grondslag. Souhaila vertelt dat haar vader werkte en zich niet intensief bezig kon houden met de opvoeding van zijn kinderen, omdat hij lange dagen maakte op zijn werk. Ibrahim zegt hetzelfde:

Mijn vader verricht heel zwaar werk. Hij werkt in ploegendienst en heeft een hele lange periode 's nachts gewerkt. Mijn moeder kon dus in dat opzicht niet veel doen. Het ontbrak haar ook aan kennis. Mijn vader was echt bezig met geld verdienen. Soms had hij een dubbele ploegendienst. Hij moest lang werken. En als hij thuis kwam dan was het alleen slapen, eten en rusten Dat is het.

Naast praktische redenen kan de geringe betrokkenheid van de vader in de opvoeding ook gezien worden als een continuering van de wijze waarop de ouders zelf in Marokko zijn gesocialiseerd in de jaren vijftig en zestig (T. Pels & De Haan, 2007). Zo zagen we al in hoofdstuk 4 in de levensverhalen van de oudere respondenten dat vroeger in Marokko de vaders niet zo bezig waren met de religieuze opvoeding van hun kinderen. Men stond niet stil bij het geloof en dat kwam ook terug in de opvoeding: men deed wat de ouders deden en zij traden op hun beurt in de voetsporen van hun voorouders. Zo zegt Ibrahim over de opvoeding van zijn vader:

14 Dit is het eerste hoofdstuk uit de Koran. *Al-Fatiha* betekent 'de opening'.

Ik denk dat het ook te maken heeft met de opvoeding. Ik denk dat mijn opa aan mijn vader ook weinig heeft meegegeven. En dat mijn vader ook op die manier zijn kinderen opvoedt. Het zijn meer mensen uit een boerensamenleving, een rurale samenleving, die dezelfde achtergrond hebben. Hij was een boer, hij had land. Dus daar was hij mee bezig.

Wederom zien we hier dat habitus *embodied history* (Bourdieu, 1990:56) is, die ook doorwerkt in de opvoeding van de kinderen in Nederland. De jongere respondenten met laag- of ongeletterde ouders geven verder aan dat hun ouders zich ook geen zorgen maakten dat hun kinderen het islamitische pad eventueel zouden kunnen verlaten door het ontbreken van een (gedegen) religieuze opvoeding. Ibrahim zegt daarover:

I: Was er dan niet de angst dat jullie zouden ontsporen in religieuze zin?

R: Nee, dat bestond in die tijd nog niet. Dat is echt iets van de laatste jaren.

Resumerend: in het gezinsmilieu van Souhaila en Ibrahim draait de religieuze opvoeding vooral om goed (islamitisch) gedrag, ethiek, waarden, normen en ongeschreven regels die vaak niet expliciet worden uitgelegd. De nadruk ligt in veel mindere mate op de religieuze praktijken (met name het gebed). De religieuze socialisatie krijgt vooral vorm door middel van het observeren en het volgen van voorbeelden. Van kleins af aan zien zij wat hun ouders doen zonder dat de ouders uitleggen wat ze aan het doen zijn en waarom. Zowel Souhaila als Ibrahim geeft aan dat het in hun opvoeding ontbrak aan religieuze kennis en dat dit te maken heeft met laag- of ongeletterdheid van hun ouders. Het zijn vooral de moeders die zich bezighouden met de opvoeding. Kortom: in dit gezinsmilieu zien we op bepaalde punten overeenkomsten met de manier waarop de oudere respondenten in Marokko zijn opgevoed (zie hoofdstuk 4).

7.1.2 De geletterde gezinsmilieus

Naast dit laaggeletterde gezinsmilieu zien we twee andere typen gezinsmilieus waarin de ouders en vooral de moeders wel geletterd zijn. Het betreft ouders die in Marokko onderwijs hebben genoten en in de meeste gevallen tot de middelbare school zijn gekomen. In eerste instantie zien we overlappingsen tussen de verschillende typen gezinsmilieus. Zo spelen ook in de geletterde gezinsmilieus vooral moeders een belangrijke rol in de religieuze socialisatie. Verder geven de jongere respondenten uit geletterde gezinsmilieus aan dat ook voor hen het geloof in de kindertijd vooral iets vanzelfsprekend was. Tot slot ligt ook in deze milieus de nadruk op gedrag, ethiek, waarden, normen en ongeschreven regels, en zijn het observeren van voorbeelden en het volgen daarvan ook manieren om gesocialiseerd te worden.

Er is echter een belangrijk verschil met het laag- of ongeletterde gezinsmilieu: in de geletterde milieus wordt niet alleen belang gehecht aan het leren van de Arabische taal en het memoriseren van de Koran, maar de kinderen worden hierin al op jonge leeftijd ook daadwerkelijk onderwezen. Opvallend hieraan is dat deze onderwijsactiviteiten vaak thuis plaatsvinden en wederom vooral door de moeders worden verzorgd, omdat zij immers geletterd zijn. In tegenstelling tot het laag- of ongeletterde gezinsmilieu, wordt in dit gezinsmilieu vaker gehamerd op het belang en de uitvoering

van de religieuze praktijken en met name van het gebed. Jaouad is een van de jongere respondenten die uit een geletterd gezinsmilieu komt. Over zijn religieuze opvoeding zegt hij:

Vergeleken met mijn vader heeft mijn moeder een grotere rol gespeeld in de islamitische opvoeding. Mijn vader was er toch wel wat makkelijker in, terwijl mijn moeder toch meer was van: 'Haram! Halal!' en dat soort zaken. Ook wat betreft het bidden. Mijn moeder hamerde er wel op dat we onze verplichtingen binnen de islam niet moesten verzaken. Mijn moeder leerde ons ook Arabisch lezen, de Arabische letters en het lezen van de Koran.

Ook Houda kreeg op jonge leeftijd thuis Arabische les van haar ouders:

Mijn ouders waren toen al heel erg bezig om mij Arabisch te leren. Toen we nog niet in de grote stad woonden, deden ze dat gewoon zelf thuis. Dat was gewoon een boerenlandschap. Ik kon ook echt Arabisch lezen en schrijven voordat ik in groep drie zat.

Laila komt ook uit een geletterd gezinsmilieu. Net zoals Houda en Jaouad, is zij op zeer jonge leeftijd begonnen met het leren van de Arabische taal en het memoriseren van de Koran. In tegenstelling tot bijvoorbeeld Ibrahim, maakte de directe overdracht van religieuze kennis wel onderdeel uit van haar religieuze opvoeding. Haar moeder vertelde bijvoorbeeld over de profeten en de overleveringen van de profeet:

Ik ben ook gewoon goed religieus opgevoed. Van jongs af aan was het Koran leren. Mijn moeder vertelde altijd verhalen over de profeet en *ahadith*.¹⁵ We zijn er altijd heel bewust mee bezig geweest en ook met het bidden. Maar tot die tijd was dat meer automatisme, zeg maar. Weet je wel, zo van: iedereen doet het. Het hoort erbij. Dat zit gewoon in je systeem.

Een ander verschil met de jongere respondenten uit laag- of ongeletterde gezinsmilieus, is dat een aantal van hen voor vragen over het geloof terecht kon bij hun ouders. Die konden zich immers wenden tot boeken en een onderbouwd antwoord geven op de vragen van hun kinderen. Laila zegt hierover:

Mijn moeder was eigenlijk wel een soort van eerste aanspreekpunt. Zij heeft vooral de traditionele, zeg maar soort van rauwe, kennis uit de boeken. Als je haar iets vroeg dan ging ze het antwoord gewoon opzoeken in boeken. En dan zei ze: 'Dit is het antwoord.'

15 Hadiths zijn de overleveringen van de profeet Mohammed.

Dat deze jongere respondenten antwoord kregen op hun vragen, betekent niet dat ze daarmee ook tevreden waren, zoals later zal blijken in dit hoofdstuk.

Binnen het geletterde gezinsmilieu zien we ook een submilieu. Dit gaat om jongere respondenten met ouders die eind jaren tachtig, begin jaren negentig een religieuze transformatie doormaakten onder invloed van de islamitische ontwakingsbewegingen. De jongere respondenten die uit een dergelijk milieu komen, kunnen zich het transformatieproces van hun ouders nog goed herinneren en zagen hoe het geloof sindsdien in het gezin een grotere rol is gaan spelen. Het detoxproces onder de oudere respondenten is in het vorige hoofdstuk uitgebreid beschreven. Mohsin en Houda komen uit een dergelijk milieu. Als Mohsin aan zijn familiefoto's denkt, zegt hij:

Ik kan me mijn moeder nog herinneren. Zij droeg altijd een hoofddoek, maar dan half over haar hoofd. Het was meer een sjaaltje. Het ene moment hing hij om haar nek, het andere moment voor de helft over je hoofd en soms lag ie ernaast. Ik heb de foto's nog gezien. En dat is twaalf, dertien jaar later een totaal ander concept geworden. Eind jaren tachtig was het echt een nette hoofddoek. Dan denk je van daar is iets gebeurd in die periode. Maar ook als ik kijk naar de foto's van de trouwerij van mijn ouders. Mijn vader had als het ware een moderne bruiloft gegeven. Mama in een witte trouwjurk en zonder hoofddoek. Papa in een pak etc. Mijn vrouw en zus zijn ook getrouwd in een witte jurk, maar daar zat een witte hoofddoek op.

7

Ook Houda, die in het vorige hoofdstuk kort aan het woord kwam over de transformaties van haar ouders, kan zich de periode herinneren voordat haar ouders op religieus vlak transformeerden en hoe haar moeder, net zoals de moeder van Mohsin, de hjaab is gaan dragen. Zoals we al zagen, gingen de religieuze transformaties verder dan alleen uiterlijke veranderingen. In de levensverhalen van Houda en Mohsin zien we dat de religieuze transformaties ook invloed hadden op de religieuze socialisatie van de kinderen en op de vorming van hun religieuze habitus. Het geloof werd niet alleen belangrijker, maar ook de kinderen werden meegenomen in het detoxproces. Voor Houda betekende dit in de eerste plaats dat ook zij niet meer naar muziek mocht luisteren:

Misschien zou je ook kunnen zeggen dat ze bij ons in de familie nog meer Koran gingen lezen. Voor die periode leerden we al Koranverzen, maar het werd toch steeds meer van: 'Je moet de Koran leren!' Maar ook als je bijvoorbeeld betrappt werd op het luisteren naar muziek. Dan was het zo van: 'Wat doe je!?' Mijn moeder had toen een vuilniszak vol met cassettebandjes weggegooid. 'Geen muziek meer! Het is haram! Het is niet goed!' Dat was in de tijd van de eerste intifada, begin jaren negentig. Mijn moeder ging ook op zoek naar bandjes voor kinderen over bijvoorbeeld de vijf zuilen van de islam.

Een ander kenmerk van de detoxperiode is dat men zich intensief ging bezighouden met het opdoen van religieuze kennis uit vooral boeken en dat de religieuze praktijken serieuzer werden genomen (zie hoofdstuk 6). Ook de kinderen werden betrokken in dit proces en werden bijvoorbeeld

aangespoord om te bidden. Tevens kwam het belang van religieuze kennis terug in de opvoeding: Mohsin en Houda moesten bijvoorbeeld dagelijks extra vroeg opstaan om de Koran te memoriseren:

Voordat ik naar de brugklas ging, moest ik altijd met *fadjr*¹⁶ opstaan en de Koran uit mijn hoofd gaan leren. Dat was dan weer wel wereldvreemd. Maar ja, het moest wel gebeuren. Voordat ik naar de middelbare school ging, moest ik *surah al-Baqara* en *surah Ali 'Imran*¹⁷ uit mijn hoofd kennen. Als je die uit je hoofd kende dan zat je straks helemaal gebakken. [Mohsin]

Mijn moeder wil altijd het beste voor ons. Ze wilde dat we het goed deden op school. Ze wilde dat we goede burgers werden. Ze wilde dat we goede moslims werden, weet je. Dat kwam altijd, de hele dag, terug in haar opvoeding en in dingen die ze tegen ons zei en zo. Ik bedoel, we moesten een half uurtje eerder wakker worden, zodat wij huiswerk Arabisch konden doen en Koranverzen uit ons hoofd leren voordat wij naar school gingen. [Houda]

In het levensverhaal van Houda wordt op verschillende punten duidelijk hoe het transformatieproces van haar ouders invloed had op de religieuze opvoeding en de vorming van haar religieuze habitus. Houda vertelt bijvoorbeeld hoe haar moeder bezig was niet alleen met het zuiveren van de islam, maar ook met eigen 'onderzoek', zodat zij aan haar kinderen kon uitleggen waarom iets wel of niet mag volgens het geloof.

Ze wilde ons religieuze waarden en normen bijbrengen, maar dan ook echt puur religieus. Dus, wat is cultureel? Dat probeerde ze voor zichzelf te zuiveren, en voor ons mee te geven wat van belang is, en dan ook gewoon op een duidelijke manier. Soms heb ik het idee dat ouders zomaar dingen verbieden uit angst voor het onbekende, maar mijn moeder nam daar vaak geen genoegen mee. Ze ging op onderzoek uit en dan pas gaf ze aan of iets mocht of niet en waarom. Ze probeerde toch een mening te vormen die voor haar dan logisch was, snap je?

Met andere woorden: in het gezin van Houda was het geloof, niet een geloof van de vanzelfsprekendheid, maar onderwerp van reflectie en onderzoek.

7.1.3 Moskeeles

Naast de ouders kan ook de moskee een rol spelen in de religieuze socialisatie van kinderen in hun jongere jaren (vgl. De Koning, 2008). Moskeeën zijn in eerste instantie opgericht om te fungeren als gebedshuis, maar het zijn ook plekken waar vaak Koranlessen en Arabische lessen aangeboden

16 Het ochtendschemeringsgebed

17 *Surah al-Baqarah* is het tweede en tevens langste hoofdstuk uit de Koran. *Al-Baqarah* betekent 'de koe'. *Surah Ali 'Imran* is het derde en een na langste hoofdstuk uit de Koran. *Ali 'Imran* betekent: de mensen van/geslacht van Imran.

worden aan kinderen (ibid.). Voor ouders die laag- of ongeletterd zijn en niet in staat zijn hun kinderen te helpen bij het memoriseren van de Koran kan een moskee uitkomst bieden. Moskeelessen kunnen zelfs in geletterde gezinsmilieus waar ouders thuisonderwijs geven een goede aanvulling zijn. Onder de jongere respondenten zien we echter een gedifferentieerd beeld ontstaan als het gaat om moskeelessen. De meeste respondenten uit een laag- of ongeletterd gezinsmilieu geven aan dat zij niet op moskeeles hebben gezeten. Zij geven daarvoor vooral praktische redenen: er was geen moskee in de buurt of de moskee bood geen lessen aan kinderen. Van de jongere respondenten die wel op moskeeles hebben gezeten, zijn de ervaringen verdeeld. De ouders van Soundous, bijvoorbeeld, hechtten veel belang aan de Arabische taal. Zij vonden namelijk dat deze taal nodig is voor het memoriseren van Koranverzen. Haar ouders vonden het belangrijk dat hun dochter Koranverzen uit haar hoofd leerde, want die verzen zijn nodig voor het verrichten van het gebed. Haar ouders beheersten de Arabische taal niet erg goed, waardoor ze niet in staat waren hun dochter zelf te onderwijzen. Bovendien hadden zij daar geen tijd voor, omdat zij allebei werkten. Daarom werd zij naar de moskee gestuurd, waar zij twee jaar op les heeft gezeten. Zelf heeft ze wel positieve herinneringen aan de moskeelessen, maar haar vader haalde haar eraf omdat hij het onderwijsklimaat pedagogisch onverantwoord vond:

Toen ik jong was, hebben mijn ouders mij naar de moskee gestuurd om Arabisch te leren. Zij vonden Arabisch sowieso altijd heel belangrijk. Ik leerde daar ook surahs. Maar op een gegeven moment werd ik daarvan afgehaald. Mijn vader zag dat ze die kinderen heel erg uitscholden en je kreeg ook met de stok. Ik vond het zelf echt heel leuk. En ja, af en toe kregen kinderen daar een tik, maar ik niet. Ik was echt heel erg braaf, terwijl ik op school helemaal niet braaf was. Maar door die moskeelessen ken ik nu dus surahs, waarmee ik kan bidden.

Houda, daarentegen, heeft andere ervaringen met moskeelessen. Zij kreeg al thuisonderwijs van haar ouders, maar na de verhuizing naar de Randstad, besloten die haar op vijfjarige leeftijd naar de moskee te sturen. Ze ging slechts een paar keer naar de lessen en raakte daar 'van slag' waardoor haar moeder besloot haar niet meer daarheen te sturen.

Maar toen we hier kwamen, hadden mijn ouders zoiets van: 'Weet je, het is ook goed dat ze ook met andere kindjes in contact komt'. Dus ik werd naar de moskee gestuurd, maar dat was maar voor een paar keer. Ik was echt zo'n meisje dat van het platteland kwam en dan kom je terecht in zo'n grote stad. Je zat ineens in zo'n grote klas met vijftig leerlingen en zo'n schreeuwende docent die kinderen sloeg. Ik was echt getraumatiseerd. Ik was vijf en in die klas zaten mensen van vijf tot twaalf jaar of zo. Al die grote kinderen, en die docent leek voor mij op een monster dat zo schreeuwde. Hij had mij nooit geslagen, want ik gaf hem nooit de aanleiding daartoe. Maar als ik zag wat hij deed met de andere leerlingen. Ik was de hele zaterdag van slag. Ik was twee, drie keer geweest en toen zei mijn moeder: 'Je gaat daar niet meer heen.'

Ook Laila heeft maar voor een korte periode op moskeeles gezeten, ter aanvulling op het thuis-onderwijs dat ze kreeg. Ze geeft aan dat de klassen te groot waren en dat dit niet echt werkte voor haar. Haar ouders gingen op zoek naar een alternatief en kwamen uit bij een buurman die imam was en in zijn huis een soort privéles aan kinderen gaf:

Ik ben een tijdje heel kort naar de moskee geweest, maar dat was niet per se voor Koranles. Het was meer Arabische les, grammatica en zo, maar dat was niet echt handig omdat je in een klas zat met bijna 30 man. De Koran heb ik vooral thuis geleerd. We hadden een buurman die ook imam was. Hij gaf in zijn huis les en op een gegeven moment werden we daarheen gestuurd. Ik vond het wel leuk en ik was er ook altijd best goed in. Het was eigenlijk ook eens soort van competitie met mezelf zo van: hoe snel kan ik een surah leren?

Het waren overigens niet alleen moskeeën waar kinderen Arabische les en Koranles konden volgen. In sommige steden werden ook in buurthuizen dergelijke lessen aangeboden. Jaouad kreeg thuis Arabisch en Koranlessen van zijn moeder en werd daarnaast gestuurd naar een buurthuis waar die lessen ook aangeboden werden. Pas toen Jaouad ongeveer twaalf jaar oud was, werd in zijn omgeving een moskee opgericht. Zijn vader stuurde hem daarheen, maar hij kwam niet terecht in een grote klas. Hij ging, zoals hij zelf zegt, in de 'leer' bij een imam tot aan zijn 18^e. Hij leerde daar niet alleen de Arabische taal en het memoriseren van de Koran, maar ook verhalen van de profeten en *ahadiths*:

Ik was in de leer gegaan bij de imam. Hij was toch wel een grote geleerde die bij ons in de moskee lessen kwam verzorgen. Ik leerde de Koran reciteren, Arabisch lezen en schrijven. We leerden over de *ahadith*. Ja, van alles eigenlijk.

Kortom, in de jongere jaren spelen vooral de ouders, en eigenlijk vooral de moeders, een grote rol in de religieuze socialisatie. De rol van de moskee is daarentegen beperkter. Dat de meeste respondenten, ongeacht het gezinsmilieu, niet op moskeeles hebben gezeten kan wellicht met twee zaken te maken hebben, zoals we hierboven al zagen. In eerste instantie kan de tijdgeest hierin een rol hebben gespeeld: de institutionalisering van de islam in Nederland was volop in gang toen de meeste jongere respondenten opgroeiden in de jaren tachtig. Moskeeën werden vooral daar opgericht waar hiervoor een draagvlak bestond, en dat was vaak in de grote steden. Een moskee in de buurt betekende overigens niet automatisch dat er ook lessen werden aangeboden aan kinderen. Door de jaren heen is dit drastisch veranderd en is ook de functie van moskeeën veranderd. Het onderzoek van De Koning (2008, 2009) in Gouda laat bijvoorbeeld zien dat in een moskee niet alleen gebeden wordt of Koranlessen worden gegeven, maar dat er ook maatschappelijke activiteiten worden ontplooid, zoals het geven van huiswerkbegeleiding aan scholieren.

Hoewel dit onderzoek kleinschalig is, wijzen de levensverhalen al in dit stadium erop dat een focus op de rol van de moskee in de socialisatie (en ook in de ontwikkeling van de religieuze beleving) te beperkend is. De verhalen van Laila en Jaouad laten bijvoorbeeld zien dat Arabische lessen en Koranlessen niet alleen in moskeeën werden en worden gegeven, maar ook in buurthuizen en zelfs in een informele setting. Zoals de rest van dit hoofdstuk laat zien, zijn het niet moskeeën,

maar vooral allerlei informele religieuze netwerken en groepen die een stempel hebben gedrukt op de religieuze ontwikkeling van de jongere respondenten.

7.2 De puberteit

Het beginsel van je geloof is altijd aanwezig, maar je werd ook met andere dingen geconfronteerd. Ik bedoel, zeventig procent van je tijd als puber bracht je door op school en dertig procent thuis. Je komt thuis, eten, huiswerk maken en slapen en dan ga je de volgende dag weer naar school. Op school kom je in aanraking met een ander soort kinderen die een ander geloof hebben of juist niet geloven. En sommige dingen die zij doen, wilde je ook doen. [Jaouad]

Als de puberteit aanbreekt, beginnen de meeste jongere respondenten aan hun middelbareschooltijd. Zoals Jaouad hierboven aangeeft, is het geloof aanwezig en dat is ook logisch. In de vorige paragraaf zagen we hoe de jongere respondent van kleins af aan een religieuze habitus ontwikkelen en hoe het geloof via het gedrag en handelingen van de ouders thuis aanwezig was. Vanaf de puberteit zien we een verandering ongeacht het gezinsmilieu. In deze fase krijgen vrienden, school, de omgeving en soms ook andere familieleden meer invloed op de identiteitsvorming en religieuze ontwikkeling van de jongere respondenten (vgl. Peek, 2005; De Koning, 2008). Ook zien we dat de jongere respondenten vanaf de puberteit beginnen te breken met de vanzelfsprekendheid en het automatisme van het geloof en dat een nieuwe fase aanbreekt van ontdekken, bevragen en vooral puber-zijn en erbij willen horen (vgl. Peek, 2005).

Het verhaal van Souhaila laat bijvoorbeeld zien hoe haar oom, zonder dat hij het waarschijnlijk zelf door had, haar inspireerde om te bidden. Souhaila zag al op jonge leeftijd hoe haar moeder bad, maar werd thuis nooit aangespoord om te bidden. Op haar veertiende begon zij interesse te krijgen in het geloof, maar dat was volgens haar nog niet 'diepgaand'. Tijdens haar vakantie in Marokko zag ze haar oom bidden en op de een of andere manier raakte dat haar waardoor zij besloot om vanaf dat moment te gaan bidden:

Vanaf mijn 14^e kwam het bidden en de interesse in het geloof, maar dat was niet zo diepgaand. Ik was in Marokko en ik liep een kamer binnen. Ik zag mijn oom bidden. Hij had een mooie witte Marokkaanse djellaba aan. De zon scheen naar binnen. Hij nam echt de tijd voor zijn gebed. Heel rustig, heel mooi om te zien. Ik was hem van achteren aan het observeren. Ik zal dat beeld nooit vergeten. En toen dacht ik: 'Ja, dat ga ik doen morgen. Morgenochtend ga ik beginnen met bidden. Ik wil beginnen.' Ik heb misschien twee dagen overgeslagen, omdat ik toen op het platteland was. Maar voor de rest, *alhamdulillah*. Sindsdien bid ik.

Ook in het verhaal van Soundous zien we hoe haar oma een rol speelde in haar religieuze vorming die vaak op haar paste omdat haar ouders werkten. Volgens Soundous waren haar ouders tijdens haar kinderjaren en jeugd niet zo bezig met het geloof. In haar herinnering bad haar moeder bijvoorbeeld niet altijd, maar kreeg zij net zoals Souhaila en Ibrahim wel waarden, normen en grenzen mee. Op

haar twaalfde besloot zij door haar oma te gaan bidden en hoewel zij op die leeftijd deze stap nam, bad zij niet consequent en eigenlijk vooral tijdens de vastenmaand Ramadan. Soundous vertelt het volgende over de exacte reden waarom zij met het gebed begon:

Mijn oma zei een keer: 'Als je niet bidt, dan geldt je vasten niet.' En toen ging ik bidden tijdens Ramadan en bleef ik het even doen. Ook zei ze een keer: 'Als je bidt dan kan je alles vragen aan Allah, *subhana wa ta'ala*.' En dan heb je die connectie en dat wilde ik ook. Ik dacht: 'OK. Dat is toch alleen maar goed als je alles aan Allah kan vragen wat je wilt.' Dan heb ik dus contact met Allah via het gebed, een live-line met mijn Schepper. Ik dacht: 'Dat wil ik niet missen!' Ook al doe ik van alles verkeerd, ook al ben ik niet die perfecte moslima en draag ik geen hoofddoek; ik wil in ieder geval altijd die connectie hebben. Ik vond dat een wijze beslissing, want het zou erg dom zijn om die kans te laten liggen.

Dat familieleden tijdens de puberteit een rol kunnen spelen in de religieuze ontwikkeling of daarin een voorbeeldfunctie hebben, zien we ook terug in de geletterde gezinsmilieus. Mohsin is in zijn kinderjaren vooral gevormd door zijn ouders en de religieuze transformatie die zij ondergingen in de jaren tachtig. Vanaf zijn puberteit spelen zijn ooms, de broers van zijn vader, een steeds grotere rol in zijn religieuze vorming. Zijn ooms hadden in Marokko gestudeerd en eenmaal in Nederland zetten zij hun studies voort en werden actief in kringen van islamitische studenten. Mohsin is op verschillende manieren door zijn ooms beïnvloed. Zo kreeg hij op structurele basis Arabische les van een oom en namen zijn ooms hem, samen met zijn zus, regelmatig onder hun hoede. Al op jonge leeftijd ging hij met zijn ooms naar religieuze studentenbijeenkomsten, activiteiten en conferenties die door hen en andere islamitische studenten werden georganiseerd. Pas jaren later kwam Mohsin erachter dat zijn ooms door de Moslimbroederschap waren geïnspireerd. Tot slot is Mohsin gevormd door de theologische en politieke discussies die in de familie werden gevoerd tussen enerzijds zijn vader, die door de Tablighbeweging beïnvloed was en anderzijds zijn ooms, die door de moslimbroederschap beïnvloed waren:

We hadden standaard elke zaterdagavond een bijeenkomst bij mijn oom. Nooit geweten dat die man in het verleden beïnvloed was door de Moslimbroederschap. Mijn ooms probeerden met maatschappelijke activiteiten de islam een plek te geven in de Nederlandse samenleving. Alleen, zij waren heel gematigd in hun manier van denken en doen, terwijl mijn vader strikter was en meer recht toe recht aan. Alles was voor hem best zwart/wit. Als ze bij elkaar kwamen bij mijn opa dan hadden ze altijd discussies onderling. Dan hoorde je hier argumenten en dan weer daar argumenten. Mijn vader had een baard tot hier, terwijl mijn ooms gewoon een klein stoppelbaardje, tussen aanhalingstekens, hadden. En dat binnen één gezin, ongelofelijk! Die discussies die ik toen hoorde, hebben ook tot mijn vorming geleid. Ik ging met ze mee naar een studentenvereniging en maakte conferenties mee. Op dat moment vond ik dat vervelend, want het was een beetje opgelegd zo van: 'Je moet

mee!’ Maar achteraf gezien denk ik van ja dat was toch leuk. Ik heb toch bepaalde dingen gehoord en gezien waar ik mijn mening en beeldvorming uit kan putten.

Ook bij Houda zien we dat vanaf haar puberteit andere actoren een rol gaan spelen in haar religieuze ontwikkeling en vorming. Bij haar zijn het niet zozeer andere familieleden, maar speelt de inbedding in informele religieuze netwerken en groepen een belangrijke rol. Na de detoxperiode, sloot de moeder van Houda zich aan bij een islamitische organisatie, waar ze islamitische lessen volgde en zich op religieus vlak verder ontwikkelde. Houda is op haar beurt tot aan het einde van de basisschool thuis intensief onderwezen door haar moeder, maar dan komt haar moeder op het punt dat ze haar dochter alle kennis die ze bezat heeft doorgegeven:

Mijn moeder zat echt met haar handen in het haar van: ‘Wat moet ik verder met mijn dochter?’ Ze was bang dat ik zou ontsporen in deze maatschappij, want voor mij brak de puberteit aan. Al die jaren had ze mij alles wat zij kon aan Arabisch en het geloof meegegeven. Ik was twaalf en ze had zoiets van: ‘Mijn dochter kan heel veel bijleren en het is zonde als ze niet meer kan bijleren.’ Overal waar ze kwam was het niveau eigenlijk te laag, want mijn niveau van Arabisch was zo hoog. Ja, misschien kom ik heel arrogant over, maar overal waar ik terecht kwam zou ik dus nauwelijks wat bijleren, want ik had dus zo’n niveau en dat vond mijn moeder zonde. Mijn moeder zocht naar echte lessen in de *dien*, religie, die door iemand werden gegeven die het goed weet en het goed kan overbrengen en het liefst in het Arabisch zodat ik echt vanuit de bron die kennis kreeg. En in die tijd had je niet zoveel in het Nederlands of het was heel beperkt. En dat groepje van die ene vrouw, dat was het enige waarvan mijn moeder zoiets had van: ‘Kijk, die vrouw is degene waarvan ik wil dat zij mijn dochter de komende jaren gaat vormen.’ Mijn moeder moest haar echt smeken om mij binnen te krijgen, want ik zou de jongste zijn tussen al die vrouwen.

De moeder van Houda kreeg les van een vrouw die in haar herkomstland de sharia had bestudeerd. Voordat deze docente naar Nederland migreerde, begaf ze zich in een omgeving waar vrouwen in informele kringen bijeen kwamen en elkaar op religieus vlak intensief onderwezen. Elke deelnemer richtte dan weer een nieuwe groep op van vrouwen die zij onderwees en op deze manier werd religieuze kennis vooral via informele netwerken onderwezen en verspreid. Houda vertelt dat deze vrouw eenmaal in Nederland dat miste en haar eigen *haraka*, beweging, wilde opzetten die los zou staan van de islamitische organisatie waar ze les gaf. Onder de vrouwen die zij les gaf, waaronder ook de moeder van Houda, was hier animo voor. De docente vond Houda in de eerste instantie te jong, maar op aandringen van Houdas moeder mocht zij zich toch aansluiten. Vanaf haar twaalfde tot aan achttiende nam Houda deel aan deze intensieve lessen en vanaf haar vijftiende ging Houda zelf ook lesgeven aan jonge kinderen via de islamitische organisatie. Houda vertelt gedetailleerd hoe belangrijk deze vrouw en deze fase is geweest voor haar religieuze vorming, waar zij op latere leeftijd nog steeds uit put:

We kregen dus alles echt alles: *fiqh*¹⁸, *'aqidah*¹⁹, *tafsir*²⁰, *sira*²¹ en Arabisch. We moesten boeken aanschaffen en sommige boeken kon je alleen in Marokko kopen. We hebben drie jaar gedaan over *'aqidah*, van A tot Z, elk detail. Over de *sira* hebben we ook drie jaar gedaan. Grammatica was een constante factor bij ons. Per week moesten we twee bladzijdes uit de Koran leren uit ons hoofd. En op een gegeven moment werd dat twee en een halve bladzijde per week. Na elke *hizb*, deel van de Koran, kreeg je één week herhaling en dan ging je weer verder. De Koranhoofdstukken werden op een gegeven moment heel lang en aan het einde van een Koranhoofdstuk ging je hem weer helemaal herhalen. Ik heb zo'n leuke tijd meegemaakt. Echt, op een gegeven moment ging ik op mijn 15e jonge meisjes lesgeven en heb ik die kennis op mijn eigen manier, op een speelse manier, kunnen verwerken. Ze zeggen ook: je leert dingen het beste wanneer je ze gaat onderwijzen.

Net als in het onderzoek van Franceschelli (2016) naar *islamic capital* binnen Zuid-Aziatische Britse moslims, valt in de levensverhalen op dat in de puberteit, ongeacht het gezinsmilieu, de ouders vaak onderstrepen hoe belangrijk onderwijs is en dat de jongere respondenten hun best moeten doen op school. Vooral de respondenten uit laag- of ongeletterde gezinsmilieus geven aan dat hun ouders in de puberteit weliswaar niet zo'n nadruk legden op het geloof, maar wel op onderwijs. Soundous zegt hierover:

Mijn ouders vonden leren heel erg belangrijk, maar ze bemoeiden zich ook niet heel veel met mij en dat vond ik wel prettig. Ze bemoeiden zich niet echt met de keuzes van hun kinderen en hadden zoiets van: 'Wij weten het ook niet dus je moet het zelf maar uitzoeken.' Ook als ik tips wilde voor het maken van een studiekeuze zei mijn moeder: 'Wij hebben niet gestudeerd dus ik kan jou niet goed adviseren.' Zij had het gevoel dat zij mij niet goed kon adviseren. Ik kan zelf beter erachter komen wat het beste is. Weet je, zo'n opvoeding had ik dus. Maar mijn moeder zat me wel heel erg op de huid qua studieresultaten. Ze lette erop dat mijn dag bestond uit: school, naar huis, huiswerk. Ik spijbelde wel eens op de middelbare school, want ik wilde niet naar techniek. Ik had een hekel aan die docent. Hij was echt een klootzak. Maar als mijn moeder daarachter kwam, dan werd ze helemaal pissed off. Mijn vader was meer van de drie waarschuwingen terwijl mijn moeder meteen bij de eerste keer al gek werd.

Dat Soundous' ouders haar niet konden helpen bij haar studiekeuze, zien we ook terug in de levensverhalen van andere jongere respondenten. Het fragment hierboven laat zien dat dit vooral ermee te maken heeft dat de ouders niet over het noodzakelijke cultureel en sociaal kapitaal ('wij hebben niet

18 De plichtenleer

19 De geloofsleer

20 Koranexegese

21 De biografie van de profeet Mohammed

gestudeerd') beschikken. Onderwijsondersteuning bestond ook vooral eruit het belang van school te blijven onderstrepen, erop toe te zien dat de studieresultaten op peil bleven, dat de kinderen niet spijbelden en zich gedroegen op school. De jongere respondenten geven aan dat zij hierdoor op jonge leeftijd veel vrijheid kregen op school om eigen keuzes te maken. Dat in alle gezinsmilieus onderwijs belangrijk werd gevonden, kan ook te maken hebben met de gastarbeidersdroom (zie hoofdstuk 5). Het voornaamste migratiemotief voor de ouders was immers het nastreven van een betere toekomst voor zichzelf en hun kinderen. Het besef is dan ook sterk dat men door middel van beter onderwijs meer kans maakt op een beter betaalde baan en een betere toekomst. In het onderstaande fragment vertelt Jaouad niet alleen hoe belangrijk zijn ouders onderwijs vonden, maar ook dat de familie van zijn moeder 'goed opgeleid' is en dat je 'natuurlijk niet wil achterblijven'. Dat de kinderen het goed doen op school is een teken dat je het ook goed doet als migrant.

Ik heb wel van mijn ouders de discipline meegekregen dat je gewoon je best moet doen op school. Daar hamerden ze continu op: 'School dat is je toekomst! School dat is je toekomst!' En ja, ook de familie van mijn moeder is goed opgeleid en dan wil je natuurlijk niet achterblijven. Als je naar Marokko gaat, dan wil je natuurlijk als kind wel wat te vertellen hebben, dat je geslaagd bent, dat je naar een andere school gaat en dat soort dingen. Dat motiveerde ons ook. [Jaouad]

In de levensverhalen van Houda en Mohsin zien we een ander interessant punt als het aankomt op het belang van onderwijs. Hun ouders vonden niet alleen onderwijs belangrijk, maar waren zelf ook actief bezig met de zoektocht naar een goede middelbare school voor hun kinderen. Net als de ouders van Soundous, kenden ook zij het onderwijslandschap niet zo goed, maar wat wel opvalt aan de verhalen van Houda en Mohsin is dat de ouders wel over het sociaal kapitaal beschikten om informatie in te winnen over welke scholen kwalitatief goed zijn en welke niet. Opvallend is dat bij zowel Houda als Mohsin vooral positief gesproken werd over witte scholen. Binnen de organisatie waarvan de ouders van Houda deel uitmaakten werd uitvoerig gesproken over welke scholen goed waren en welke niet:

Het werd eigenlijk ook vanuit huis een beetje gepusht dat ik wat meer wit moest opzoeken, omdat ik uit een zwarte wijk kom, op een zwarte basisschool heb gezeten en ook nog eens naar de islamitische organisatie ging. Mijn ouders vonden dat wel genoeg. Ik zat op een basisschool waarvan alle leerlingen met een havo/vwo-advies naar die ene zwarte school gingen die ook best wel goed was. En ik was de eerste die naar een andere, witte school ging. Mijn ouders wilden heel graag dat ik een wat wittere school opzocht en niet zoals alle Marokkanen gewoon domweg naar die ene school ging. Mijn moeder hield niet zo heel erg van schaaopgedrag. Ze moest echt altijd haar eigen beslissingen nemen. Ze zei: 'Waarom ga jij naar die school als de rest dat allemaal ook doet?' Maar mijn moeder vond dat niet zo'n goed idee. Ze zei 'We gaan gewoon echt een goeie school voor jou zoeken!' Binnen de islamitische organisatie was er iemand die had zijn zoon daar ook op zitten en die zat onderhand in de tweede toen ik daar kwam. Die moeder sprak heel goed over die

school. Het kwam eigenlijk ook een beetje vanuit de organisatie, want daar werd reclame gemaakt van dat die witte scholen o zo goed zouden zijn.

De ooms van Mohsin waren docenten en ook zij adviseerden de vader van Mohsin om zijn kinderen naar een witte school te sturen, omdat het onderwijs daar beter zou zijn:

Mijn ooms, de jongere broers van mijn vader zijn allemaal docenten. Zij gaven hem mee: 'Je kunt ze beter sturen naar een school waar het onderwijs goed is en waar meer Nederlanders op school zitten.' Maar er werd helemaal geen rekening gehouden met sociale druk. Die factoren zijn volgens mij niet eens in hun brein voorgekomen. De school stond bekend als goed en zij dachten waarschijnlijk: 'Nou ja, als het goed is, dan moet het ook goed zijn voor mijn kinderen.' Iets in die trant.

Dit onderzoek is weliswaar kleinschalig, maar het is interessant dat zowel Houda als Mohsin beschrijven hoe hun ouders als het ware over sociaal kapitaal beschikken via de informele religieuze netwerken waarvan zij direct of indirect deel uitmaken en hoe in dit geval sociaal kapitaal wordt ingezet voor de schoolkeuze van hun kinderen. We zien, met andere woorden, dat er een link bestaat tussen religieus kapitaal en sociaal kapitaal. In Amerikaanse literatuur is veel geschreven over hoe nieuwe migranten via vooral kerken toegang kunnen krijgen tot sociaal kapitaal dat zij kunnen aanboren om hen verder te helpen (vgl. Cadge & Ecklund, 2007; Zhou & Kim, 2006; Hirschman, 2004). De focus in dergelijke studies ligt echter vooral op instituties, terwijl de levensverhalen van Houda en Mohsin laten zien dat religieuze infrastructuren uit meer bestaan dan alleen moskeeën en dat informele religieuze netwerken net zo belangrijk zijn of zelfs belangrijker. In onderzoek worden die echter vaak over het hoofd gezien.

Het bovenstaande citaat van Mohsin brengt ons bij het laatste punt: de invloed van vrienden, school en omgeving en *peer pressure* op de religieuze ontwikkeling. De levensverhalen laten zien dat de jongere respondenten in hun puberjaren, vooral puber wilden zijn en hun onvrede uitten over de opvoeding thuis. Mohsin gaf bijvoorbeeld hierboven aan dat hij vaak met zijn ooms mee moest naar allerlei bijeenkomsten, maar dat hij dat niet leuk vond. Ook Houda was als puber niet altijd blij met de religieuze opvoeding door haar moeder. Ze vond haar moeder in vergelijking met andere moeders streng en was niet altijd blij met de kledingvoorschriften:

Andere kinderen hoefden niet om zes uur of half zeven op om Arabisch te leren. En wat kleding betreft, rond zeven jaar moest alles onder je knie en strak mocht niet meer en zo. Dat vond ik echt erg hoor. Niet rond die leeftijd van zeven, acht, maar wel vanaf twaalf, tussen twaalf en vijftien jaar. Op die leeftijd dacht ik: 'Hallo, wat voor oubollige kleren zijn dit nou?'

Maar ook Laila, die thuis werd gestimuleerd om te bidden, nam het in het begin van haar puberjaren niet zo nauw met het gebed en bad zelfs niet. Op haar zestiende komt er een keerpunt, maar tot die tijd bad ze niet:

Mijn ouders zeiden dus al jaren dat ik moest bidden. En dan zei ik: 'Ja, ja, ja, ik ga bidden.' Ik ging naar de badkamer en maakte ik mijn gezicht een beetje nat en zo en bleef ik even boven, maar toen had ik gewoon geen zin om te bidden.

In deze fase willen de jongere respondenten vooral erbij horen en geen *outsider* zijn. Maar hoe dat erbij willen horen er dan concreet uit ziet, hangt af van de omgeving, de school, de vriendenkring. De levensverhalen laten zien dat de invloed van deze actoren sterk is in de puberteit. Laila bad bijvoorbeeld niet, maar is op de middelbare school wel een hoofddoek gaan dragen. Niet omdat het moest van haar ouders, maar omdat haar vriendin een hoofddoek ging dragen:

Toen ik op de middelbare school zat, op de mavo, toen begon een vriendinnetje van de ene op de andere dag een hoofddoek te dragen. En toen dacht ik zo van: 'Soooo, so, so!' Nou, en toen hadden we het er steeds over van: 'Goh zeg, wat goed van je! Wat knap van je! En waarom nou?' En toen begonnen we eigenlijk steeds meer erover te praten. Zij begon met het dragen van de hoofddoek midden in het schooljaar. Toen het nieuwe schooljaar begon, besloten mijn andere vriendinnen en ik ook een hoofddoek te gaan dragen. Het was dus eigenlijk meer een soort van: 'Nou ja, leuk. Dat doen wij ook.' Maar pas daarna ging ik er echt bewust over nadenken: 'Waar is het voor en waarom doe ik het?'

7

Ook Houda ging in de puberteit vanaf haar veertiende een hoofddoek dragen. Hoewel zij een intensieve religieuze opvoeding kreeg van haar moeder, was deze verbaasd toen Houda voor haar verscheen met een hoofddoek. Houda zat op een witte school, maar besloot toch een hoofddoek te gaan dragen. Voor haar was dit een logische stap. Door haar opvoeding had ze, zoals ze dat zelf verwoordt, 'een soort zoekmachine, een soort natuurlijke filter' ontwikkeld waardoor ze kleding kon selecteren die wel bij haar paste. En als ze kleding droeg die bijvoorbeeld strak zat, dan voelde dat niet goed voor haar aan. Kledingrestricties maakten, met andere woorden, al onderdeel uit van haar religieuze habitus, en zoals uit het fragment hieronder naar voren komt, speelde dat een grote rol bij haar besluit om een hoofddoek te gaan dragen. Daarnaast bracht Houda ook veel tijd door op de islamitische vereniging waar zij de meeste vriendschappen sloot. Bijna al haar vriendinnen droegen een hoofddoek en zo voelde zij zich juist zonder hoofddoek de *outsider*. Zij is ook niet door haar moeder aangemoedigd om een hoofddoek te gaan dragen. Integendeel zelfs: haar moeder was juist uiterst kritisch toen Houda op haar 14^e op de eerste schooldag daartoe besloot:

Als vanaf een jaar of zes, zeven jouw aandacht vooral gericht wordt op: 'Let op wat je draagt! Let erop dat bepaalde delen van je lichaam niet al te zichtbaar zijn!' Dan word jij je daarvan bewust. Tegen de tijd dat je 15, 16 bent dan schaam je je dood als dat bloesje net te een beetje te kort is. Tenminste, ik had dat. Soms wilde ik zogenaamd stoer doen en dan ging ik in zo'n kort bloesje naar school, maar dat was de eerste en laatste keer. Want ik voelde dan echt, of als je truitje een beetje te strak zit, dan voel je je niet goed.

Je creëert van jongs af aan een soort zoekmachine, een soort natuurlijke filter van: 'Oh, die kleren niet, die kleren wel, dit kan wel bij elkaar, dat kan wel.' Je leert ermee leven, zeg maar. Het was de eerste schooldag van de tweede klas. Ik had de brugklas zonder hoofddoek doorgebracht met trouwens heel veel schuldgevoel, ik weet ook niet waarom. Ik had in mijn omgeving heel veel vriendinnen die in de brugklas een hoofddoek gingen dragen, maar die zaten niet op mijn school. We waren terug uit Marokko. Ik had het niet aan mijn moeder verteld, maar ik had de hele vakantie al in mijn hoofd: 'Ik ga na de zomer een hoofddoek dragen.' Op de eerste schooldag pakte ik een hoofddoek uit de la en deed ik hem op. Ik ging naar mijn moeder zei: '*Beslama!* Dag! Ik ga naar school.' Zegt ze tegen me: 'Hallo, waar ga je?!' Ik antwoord: 'Naar school.'

Zij: 'Wat heb je aan?'

Ik: 'Een hoofddoek.'

Zij: 'Waarom?!'

Ik: 'Omdat ik het wil.'

Zij: 'En als iemand jou vraagt waarom je een hoofddoek draagt, wat ga je dan zeggen?'

Ik: 'Gewoon, omdat het moet.'

Daarmee bedoelde ik niet dat het van haar moet, maar voor mij was het niet meer dan logisch dat je gewoon op een dag een hoofddoek gaat dragen. En of ik het nou vandaag of morgen zou doen, dat maakte voor mij niet zoveel uit. Ik hoefde weinig aan mijn kleren te veranderen.

En ik begon te huilen, want, weet je, ik ben zo'n iemand die gaat huilen als ik een beetje hard wordt aangesproken. Toen zei ze: 'Nou oké, als het zo gaat, dan doe je hem uit en je gaat hem pas dragen als je ervan overtuigd bent en een beetje sterk in je schoenen staat.' Haar insteek was dus: 'Ik wil dat het echt vanuit jezelf komt en dat je je standpunt kan verdedigen tegenover mensen op school en zo.' Ik huilde dat ik het wilde. Ze vroeg aan me wanneer ik dit besloten had, ze zei: 'Als je het vandaag hebt besloten dan gaat het echt niet door. Ik antwoordde dat ik het al voor de zomer had besloten. En toen herhaalde ze: 'Als je het vandaag hebt besloten dan gaat het feestje echt niet door.' Ik zei: 'Nee, echt niet.' En toen zei ze pas: 'Nou oké, mijn zegen heb je.' Jaren later had ze het met een vriendin hierover en toen zei ze van: 'Ik wilde niet dat ze een hoofddoek gaat dragen en dat ze haar dan aanvallen met vragen.'

Buiten schooltijd, in mijn vrije tijd ging ik alleen om met dat soort mensen. En ik voelde me altijd een vreemde eend in de bijt zonder mijn hoofddoek. Snap je? Dus daarom zeg ik: voor mij was het niet meer dan een logische stap. Het was echt niet een hele zware stap in mijn beleving, dat niet.

Maar ook al droegen de vriendinnen van Houda een hoofddoek en was het op dat moment haar keuze om er ook een te dragen, toch had ze later in haar puberteit regelmatig twijfels over haar keuze:

Maar achteraf had ik soms wel van die periodes dat ik zoiets had van: 'Waar ben ik aan begonnen?' Maar ik denk dat elke normale, zich ontwikkelende puber dat wel heeft. Dat je denkt: 'Ja, haren los!' Ik dacht daar heel vaak aan. Het waren geen momenten, maar echt periodes. En ik moet eerlijk zeggen: ik heb later ook meisjes gezien die de hoofddoek op- en afdeden. En als je ze vroeg: 'Waarom?' Dan kan ik hun redenen best wel goed begrijpen, omdat ik zoiets heb van: 'Ja, die gevoelens heb ik ook wel eens gehad.' [Houda]

In de levensverhalen van Houda, Laila en Ouïam zien we dat het dragen van een hoofddoek door jonge meisjes niet op grote schaal voorkwam in de jaren negentig. Dit komt ook naar voren in eerder onderzoek (vgl. Smit, 2011; Bartelink, 1994). In het fragment van Houda zien we bijvoorbeeld dat haar moeder bang was dat haar dochter op school allerlei vragen zou krijgen en daarom wilde ze dat Houda pas een hoofddoek ging dragen als ze sterk in haar schoenen zou staan. De familie van Laila reageerde over het algemeen positief op Laila's keuze, maar ook uit hun reactie kan afgeleid worden dat het in de jaren negentig niet vanzelfsprekend was dat meisjes een hoofddoek gingen dragen:

In die tijd was het dragen van een hoofddoek onder Marokkaanse jonge meiden nog niet heel gewoon. Tegenwoordig zie ik heel veel meiden met een hoofddoek, maar dat was toen anders. Ik heb het idee dat het toentertijd minder gewoon was dat je zomaar eventjes uit jezelf een hoofddoek ging dragen. Dus mijn familie had ook zoiets van: 'Goh, jij zou nu toch heel erg bezig moeten zijn met je haar en met dit en dat.'

Kortom, Laila en Houda komen allebei uit een geletterd gezinsmilieu en zijn in de puberteit een hoofddoek gaan dragen. Thuis werd dit niet zozeer aangemoedigd en het waren juist de vriendinnen die doorslaggevend waren. Het dragen van een hoofddoek betekende in hun situatie dat zij erbij wilden horen. Ouïam, daarentegen, komt uit een laaggeletterd gezinsmilieu en is in de derde klas ook een hoofddoek gaan dragen. In tegenstelling tot Laila en Houda werd zij thuis wel daartoe aangespoord. Uiteindelijk is zij overstag gegaan, maar in haar geval betekende het dragen van een hoofddoek dat zij wel het gevoel kreeg er niet meer bij te horen. In haar vriendenkring en klas maakte de hoofddoek haar anders dan de rest:

In de derde klas ben ik aan het begin van het schooljaar een hoofddoek gaan dragen. Het was niet echt een vreselijke overgang ofzo. Het ging juist vrij makkelijk. Mijn vader vroeg om de paar maanden of het niet tijd was om een hoofddoek te gaan dragen. Ik had er niet echt zin in, maar op een gegeven moment dacht ik: 'Nou vooruit dan maar! Ik doe het wel aan het begin van het schooljaar.' Maar je wilt niet anders zijn op de middelbare school en dat ben je dus wel als je daar een hoofddoek

gaat dragen. Maar ik kan me herinneren dat het vrij soepel ging. Op de eerste dag was het zo van: 'Ooh Ouïam heeft een hoofddoek op! Wejoow!!' Dat was het. Ik zat op een zwarte school, maar volgens mij was ik wel de eerste in de klas. Ja, je wilt toch wel meedoen met de rest. Als een bepaalde spijkerbroek in is, dan wil je die ook en bepaalde kleren. Dan wil je ook meedoen, maar een hoofddoek maakt je anders. Op die leeftijd ben je daar gevoelig voor. Ten minste, je moet wel sterk in je schoenen staan om te denken: 'Schijt, ik draag wat ik wil'. Toen dacht ik van: 'Moet ik nou weer degene zijn die dan anders is?'

Het erbij willen horen, zien we ook bij Soundous en Mohsin. Zij komen uit verschillende gezinsmilieus, maar groeiden beiden op in een overwegend witte omgeving en zaten op witte middelbare scholen, waar zij vooral vriendschappen sloten met niet-moslims. Net als bij Laila, Houda en Ouïam zien we ook dat Soundous en Mohsin vooral erbij willen horen. In hun verhalen zien we dat dit verder gaat dan alleen het uiterlijk of de kleding, en dat ze bijvoorbeeld ook naar schoolfeestjes gaan, omdat ze niet die uitzondering willen zijn en hun anders-zijn hierdoor zou worden benadrukt. Dit leidde vooral bij Mohsin tot fricties en discussies met zijn ouders.

Ook al mocht ik er eigenlijk niet naartoe, ik wilde graag naar alle schoolfeestjes. Uiteindelijk mocht ik wel gaan, mijn ouders brachten mij zelfs. Maar ik moest daar best wel om zeuren, terwijl ik eigenlijk niet eens zo graag wilde gaan. Maar ik dacht als ik niet ga dan ben ik weer anders, weet je wel. Dus ik wilde gewoon naar elk feestje. Ik weet ook nog dat ik me heel graag wilde aanpassen aan dingen, kleding, wat je draagt en dat soort dingen. In onze straat waren wij het enige Marokkaanse gezin en op de middelbare school was ik de enige Marokkaanse -slash- moslima. Ik zat op een witte middelbare school. [Soundous]

Op een gegeven moment ga je met ze reizen. Je gaat met ze uit en naar hun feestjes. En toen begon het te knagen thuis en kreeg je thuis van die discussies van: 'Nee, dat is niet goed voor je.' En dan vroeg je: 'Waarom is het niet goed voor me? Die mensen doen het wel goed in de samenleving. Zijn vader is arts en zijn moeder doet dit en dat.' Ik zou dan niet weten waarom ik dan met een Marokkaanse jongen om zou moeten gaan. Snap je? Ik kon dat niet plaatsen. Maar zij hadden daar wel moeite mee, want je ging naar die verjaardagen die dan tot een uur of twee duren. Maar ja, bij Nederlanders worden vanaf een bepaalde leeftijd de remmen wat losser en daar ga je in mee. Dat moet ik gewoon eerlijk bekennen en dat vonden ze thuis niet leuk. [Mohsin]

Samenvattend: in de puberteit zien we dat de jongere respondenten niet langer alleen door hun ouders gevormd worden, maar ook door andere familieleden, vrienden, school en de omgeving. Dit sluit aan bij eerder onderzoek naar moslimjongeren (vgl. Schmidt, 2004; Peek, 2005; De Koning, 2008) Ongeacht het gezinsmilieu zien we twee centrale thema's de boventoon voeren in de levensverhalen in deze fase: de jongere respondenten willen vooral erbij horen, en hoe dat erbij horen

er concreet uitziet, hangt af van de vriendenkring, school en omgeving. De jongere respondenten zoeken hun eigen weg en de eerste breuken met de vanzelfsprekendheden worden zichtbaar. Een ander centraal thema in de levensverhalen is de nadruk die ouders leggen op het belang van onderwijs.

Aan het einde van de puberteit zien we religieuze transformaties in de levensverhalen van de jongere respondenten. Het geloof begint voor de meesten van hen belangrijker te worden. Dit is vooral zichtbaar in de verhalen van de jongere respondenten uit laag- en ongeletterde gezinsmilieus. Het einde van de puberteit valt voor de meeste jongere respondenten samen met de overgang naar een hogeschool of universiteit, die sowieso een nieuwe fase markeert. Maar er is ook sprake van een historisch unieke context: deze overgang valt ook weer min of meer samen met 9/11. In de volgende paragraaf staan we daarom stil bij het 9/11-effect op de religieuze ontwikkeling van de jongere respondenten.

7.3 Het 9/11 effect

Ik zat in de eerste klas hbo. We kregen toen via, via binnen dat er iets ergs was gebeurd in Amerika. Ik zei tijdens de les tegen de leraar: 'Er zijn vliegtuigen het WTC ingevlogen!' En toen zei de leraar: 'Doe niet zo raar, man!' Ik bedoel, ik had het ook maar gehoord, maar toen bleek dat ook zo echt te zijn. [Jaouad]

Op die dag was ik nog in Marokko op vakantie. De volgende dag vloog ik terug naar Nederland. Ik dacht toen daadwerkelijk dat het een ongelukje was totdat ik het tweede vliegtuig zo het gebouw zag invliegen. Ik dacht: 'Oh nee! Dat kan niet!' Ik weet nog dat mijn vader toen zei: 'Nee, dat zijn geen echte moslims. Dat kan niet!' Hij was echt serieus daarover. De zonen van het Marokkaanse gezin dat bij ons woont in Marokko, zeiden: 'Na, nee, dat hebben ze waarschijnlijk zelf gedaan.' Zij geloofden het gelijk niet. Dat kan ik me nog herinneren. Ik wilde er niet te lang naar kijken, omdat ik de volgende dag nog een vlucht had naar Nederland en ik vond het eng om naar een vliegtuigcrash te kijken. Dus ik had het genegeerd. Pas toen ik weer in Nederland was, ging ik me erin verdiepen. Ik droeg nog geen hoofddoek. Ik was nog niet religieus toen dat gebeurde. Dus het had nog geen effect op me. [Soundous]

De meeste jongere respondenten waren op 11 september 2001 een jaar of 18, 19 oud, dan wel jonge twintigers. De meesten van hen konden zich exact herinneren waar ze op dat moment waren en wat ze deden toen de aanslagen op het WTC plaatsvonden. In de meeste levensverhalen zien we hoe deze aanslagen ineens de alledaagse bezigheden en de routine van de respondenten onderbraken. In tegenstelling tot de meeste respondenten was Soundous op dat moment nog op vakantie in Marokko. De volgende dag zou zij terugvliegen naar Nederland. In de bovenstaande passage zegt zij een aantal interessante dingen over 9/11, namelijk dat zij op dat moment geen hoofddoek droeg, zichzelf als niet religieus beschouwde en dat de aanslagen op haar nog geen effect hadden. Het levensverhaal van Soundous laat zien dat niet veel later deze aanslagen een keerpunt voor haar vormden en dat voor haar een fase aanbrak van religieuze transformaties.

De afgelopen twee decennia is in vooral kwalitatieve studies het 9/11-effect op moslimjongeren beschreven en hoe dit een zoektocht heeft ontketend naar de ‘zuivere islam’ (vgl. Roy, 2004; De Koning, 2008, 2009). In mijn onderzoek zie ik dat alle jongere respondenten haast onvermijdelijk op de een of andere manier geconfronteerd werden met 9/11, maar dat dit niet bij iedereen in dezelfde mate heeft geleid tot een religieuze transformatie of een zoektocht naar de zuivere islam. Soundous is één van de jongere respondenten bij wie 9/11 wel tot zo’n zoektocht heeft geleid, maar zij vormt geen uitzondering; in dit onderzoek zien we dat 9/11 vooral voor de jongeren uit de laag- of ongeletterde gezinsmilieus een religieus keerpunt betekende, resulterend in een zoektocht naar de ‘zuivere islam.’ In deze paragraaf gaan we dieper in op de wijze waarop 9/11 al dan niet effect heeft gehad op de jongere respondenten. Wat heeft 9/11 bij hen teweeggebracht? Zijn het vooral discriminatie en uitsluiting die bepalend zijn voor die religieuze keerpunten? Of gaat het eerder om de politieke discoursen waarin moslims steeds meer worden geracialiseerd (De Koning, 2016)?

Elk jaar verschijnen vele rapporten, onderzoeken of studies over discriminatie en uitsluiting (vgl. Andriessen et al., 2020; Inspectie SZW, 2020; Art.1, 2021; Butter et al., 2021). De conclusie luidt vaak dat discriminatie in Nederland niet is afgenomen, maar juist is toegenomen. Een van de groepen die vaak genoemd worden als doelwit van discriminatiepraktijken zijn moslima’s die een hoofddoek dragen en die discriminatie ondervinden, bijvoorbeeld bij het vinden van een stageplek of een baan (vgl. Vijlbrief et al., 2021). Uit een aantal studies blijkt dat ervaringen met discriminatie juist kunnen bijdragen aan het belangrijker worden van de religieuze identiteit en dat mensen zich hierdoor kunnen afkeren van de samenleving. Dit wordt ook wel *reactive religiosity* genoemd (Voas & Fleischmann, 2012:537). Een aantal jongere respondenten heeft te maken gehad met discriminatie op de arbeidsmarkt en de werkvloer. Laila kreeg bijvoorbeeld tijdens een sollicitatiegesprek te horen dat zij niet alle taken mocht uitvoeren die horen bij de functie waar zij op solliciteerde, omdat ze met haar hoofddoek niet representatief zou zijn. Zij werd om die reden niet aangenomen:

De enige keer dat ik afgewezen werd vanwege mijn hoofddoek, is toen ik solliciteerde bij de IND, bij de Immigratie- en Naturalisatiedienst, zeg maar. Die zeiden: ‘Weet je, hartstikke leuk! Je bent van harte welkom! Je hebt een goed profiel, maar het enige wat je niet kunt doen is de IND vertegenwoordigen tijdens hoorzittingen.’ Ik zou dus alles mogen doen, behalve naar hoorzittingen gaan met cliënten. Toen dacht ik: ‘Ja, maar als ik maar een deel van het werk mag doen en dat iemand anders het van mij moet overnemen omdat ik er zo uit zie? Laat dan maar zitten.’

Discriminatie en uitsluiting komen niet alleen voor op de arbeidsmarkt. Souhaila vertelt bijvoorbeeld over een situatie waarin zelfs sprake was van fysiek geweld overdag op straat, in de publieke ruimte:

Ik werkte toen als beveiligingsbeambte en was pas begonnen met het dragen van mijn hoofddoek. Toen had ik nog dat baantje, maar ik wist nog niet wat ik ermee moest doen. Dus ik ging gewoon met mijn hoofddoek en mijn pak naar mijn werk. Ik liep over een bruggetje. Ik vond het zo mooi daar. Het was groen en ik kijk zo opzij naar de natuur. En op een gegeven moment voelde ik gewoon dat iemand mij

duwde. Alsof hij mij van de brug af wilde gooien. Dus ik hing gewoon een soort van half over de brug, terwijl die man echt alle ruimte had om langs te lopen.

Discriminatie en uitsluiting hoeven niet altijd zichtbaar te zijn of direct. Essed (2017 [1984]) toonde al decennia geleden aan dat racisme ook subtiele vormen kan aannemen in dagelijkse interacties. Enkele respondenten hebben ook dergelijke situaties meegemaakt waarin ze subtiel onheus bejegend werden:

Ik was net terug uit Marokko en stond in de rij bij de douane op een Duits vliegveld. Iedereen voor mij had een Europees paspoort en ik had een groen Marokkaans paspoort. Hij lachte naar iedereen en zei tegen iedereen: 'Welkom, welkom!' Toen was ik aan de beurt en ik legde mijn paspoort neer op de toonbank, een groen paspoort. Die man verkleurde bijna en keek zo pissig naar me: 'Wat doe je hier? Waar ga je heen? Wat doe je daar?' En dat soort vragen. Het duurde veel langer voordat ik m'n paspoort kreeg. Hij legde mijn paspoort neer op de toonbank en zei niks, geen welkom net als de rest. En dat zijn de momenten dat je denkt van: 'Ik ben anders dan de rest.' [Abdelwahid]

De levensverhalen laten echter zien dat ervaringen met discriminatie of uitsluiting niet als oorzaak van de religieuze keerpunten worden gezien en evenmin hebben bijgedragen aan een afkeer van de Nederlandse samenleving. Onder deze jongere respondenten zien we juist een omdenken als het gaat om discriminatie en uitsluiting. Soundous is pas op haar 24^{ste} een hoofddoek gaan dragen en was zich ervan bewust dat het daardoor wellicht langer zou duren voordat ze een baan zou vinden. Echter, ze was ook ervan overtuigd dat ze dan wel bij een werkgever terecht zou komen die niet discrimineert en die haar accepteert met haar hoofddoek. In haar beleving werkt de hoofddoek juist als een filter: mensen die racistisch of islamofob zijn en discrimineren blijven op die manier uit haar buurt, en zo wordt het onderscheid tussen goede en slechte werkgevers duidelijker voor haar:

Toen ik een hoofddoek ging dragen, kreeg ik het idee dat die bekrompen mensen filterde. De niet-leuke mensen komen niet meer in mijn buurt, terwijl ik voorheen alles aantrok, echt alles. Ook mensen die dan later pas erachter kwamen dat ik moslim was en dan riepen: 'Wat???' Weet je, mensen die dan heel veel grapjes over de islam hadden gemaakt en niet konden geloven dat ik moslim was. Als je een hoofddoek draagt dan trek je echt alle positiviteit naar je toe, want je trekt aan mensen die jou accepteren zoals je bent en mensen die dat niet doen, die blijven weg. Dus het dragen van een hoofddoek heeft mijn leven gemakkelijker gemaakt in plaats van moeilijker. En zelfs op de arbeidsmarkt! In die tijd was dat niet nog niet relevant, want ik ging pas stagelopen. Maar ik werd aangenomen op een plek waar ze mij respecteerden zoals ik was. Ik had de meest *amazing* stage gehad die je maar kan bedenken vergeleken met anderen die misschien geen hoofddoek droegen. En die dan terecht kwamen in een bepaalde sfeer waar ze zich niet thuis voelden of heel erg op hun woorden moesten letten, waardoor ze zichzelf niet konden zijn. Dat

heb ik niet met de hoofddoek, want je wordt misschien niet zo snel aangenomen als normaal. Je maakt misschien niet zo snel vrienden, maar je trekt wel de juiste banen aan en de juiste werkgever waar je gewoon jezelf kan zijn en dat heeft mij alleen sterker gemaakt.

Laila werd weliswaar bij de IND afgewezen, maar vertelt dat ze ook goede werkgevers heeft gehad die wel een meerwaarde zagen in haar uiterlijke verschijning:

Toen ik op zoek was naar een baan als docent werd ik nooit afgewezen op mijn achtergrond of op het feit dat ik een hoofddoek draag. De eerste school waar ik ooit ben gaan werken, had zelfs tegen mij gezegd: 'Nou weet je, we vinden het fijn dat wij nu jou als docent hebben, want dan hebben we een goed voorbeeld voor onze leerlingen met een hoofddoek.' Nou, dat vind ik bijvoorbeeld heel positief.

Hoe heeft 9/11 toch bijgedragen aan religieuze keerpunten in de verhalen van de respondenten? Racisme en ook islamofobie gaan niet alleen om discriminatiepraktijken of concrete uitsluiting in het dagelijks leven, maar ook om politieke discoursen waarin in dit geval moslims worden geproblematiseerd en uitgesloten. De Koning (2016) heeft bijvoorbeeld uitgebreid beschreven hoe Pim Fortuyn het politieke discours heeft beïnvloed waarin moslims in toenemende mate worden geracialiseerd en geproblematiseerd en hoe het politieke landschap daardoor nog meer is gaan verrechtsen. Het verhaal van Soundous laat heel fraai zien waarom 9/11 een trigger vormde voor vele jonge moslims. Zij wijst erop dat na 9/11 in de media negatieve berichtgeving over de islam domineerde. Er werd een beeld geschetst van de islam dat niet strookte met hoe zij de islam kent:

Dat komt omdat ik een islamitische achtergrond heb. Mijn ouders zijn wel moslim. Zij geloven in Allah. En dan zie je ineens jouw geloof, jouw achtergrond tussen aanhalingstekens, waar ik heel veel respect voor heb. En dan zie je dat het in verband wordt gebracht met iets heel slechts. En dan wil je daar meer over weten, want dat klopt niet met mijn werkelijkheid. Hoe zit het dan? En dan ga je je nog meer verdiepen.

Ook Mohsin kan zich goed herinneren waar hij was op 11 september 2001 en wat hij op dat moment dacht. Hij is een van de jongere respondenten bij wie 9/11 niet heeft geleid tot een zoektocht naar de 'zuivere' islam, maar toch deed dat moment iets met hem:

Ik moest in de middag werken. Het was een mooie warme dag kan ik me nog herinneren, het was zonnig. Ik had een hele goeie band met eigenlijk iedereen die daar werkte. Het eerste wat ik dacht op dat moment is: 'Ik hoop dat het geen moslim is.' Dat was een heel vreemd gevoel dat je niet kan verklaren. Het zette de discussie wel op scherp. Het ene moment ben je die ene brave moslim die heel relaxed is en met wie we kunnen lachen, gieren en brullen. En de volgende dag horen ze dat één van de aanslagplegers een hoogopgeleide Egyptenaar is die in Frankfurt heeft

gestudeerd. 'Oohh! Dus wacht eens even? Dus als jij afgestudeerd bent, dan kan jij ook in zo een soort mens ontaarden?' Dat zet wel de discussie op scherp. Mensen gaan dan wel anders naar de situatie kijken.

In dit fragment beschrijft Mohsin zijn gedachten ten tijde van 9/11 en hoe zijn collega's mogelijk naar hem zouden kunnen kijken. Net als de aanslagpleger is hij een man, moslim en hoogopgeleid, en waarom zou hij geen potentiële terrorist kunnen zijn? Hij werd zich ervan bewust dat hij ook als zodanig gezien kon worden. Het fragment van Mohsin laat zien dat er meer aan de hand was dan alleen het feit dat de jongeren van toen zich niet herkenden in de negatieve berichtgeving over moslims en islam. Interessant aan deze passage is namelijk dat Mohsin op dat moment dacht: 'Ik hoop dat het geen moslim is.' Hij hoopte dit niet zomaar, want er ontstond toen een sfeer waarin (vermeende) moslims als het ware collectief aansprakelijk werden gesteld voor de aanslagen (Van Es, 2019). Moslims werden daarop, direct of indirect, aangesproken en moesten als het ware als collectief verantwoording afleggen voor de aanslagen waarmee ze in feite niets te maken hadden (vgl. De Koning, 2008; Van Es, 2019). Dat dit klimaat sindsdien nooit echt is veranderd, laat het onderstaande fragment uit Laila's levensverhaal treffend zien. Ongeveer acht jaar later, in 2009, rijdt tijdens Koninginnedag in Apeldoorn een man in op de optocht. Net als Mohsin dacht Laila toen ook 'als het maar geen moslim is', want dan zouden moslims zich weer moeten 'verdediging de komende drie jaar':

Maar ook met dat hele gebeuren op Koninginnedag toen die man zo op ze inreed. Het eerste wat we allemaal hoopten was: 'Oh nee! Als het maar geen moslim is! Als het maar geen moslim is!' En dan merk je ook hoe bang we allemaal niet zijn voor onze positie, weet je. We hebben het allemaal leuk en aardig et cetera, maar er hoeft maar het minste of het geringste te gebeuren en we voelen ons allemaal gewoon ongelooflijk onveilig. Weet je, toen had ik zoiets van: 'OK, shit! Als het weer een één of andere pipo is, dan zijn wij weer de schuldige. Dan kunnen we ons weer de komende drie jaar constant verdedigen.

De confrontatie met 9/11 en het afleggen van verantwoording daarvoor krijgt op verschillende manieren vorm in dit onderzoek. In eerste instantie kregen de jongere respondenten in hun dagelijks leven naar aanleiding van de aanslagen soms te maken met directe vragen over de islam, zoals op werk of de universiteit. Die discussies vormden voor Farid de concrete aanleiding om zich meer te verdiepen in de islam, omdat hij erachter kwam dat hij nog niet veel wist:

11 september 2001 had in zoverre invloed dat het heeft bijgedragen aan dat ik ook ging zoeken naar kennis over de islam. Ik was toch wel benieuwd wat de islam nu precies voorschrijft. Dus dat had het wel versterkt. De Twin Towers en later toen met Theo van Gogh, toen ging ik ook echt proberen te discussiëren met niet-moslims. Toen merkte ik dat ik eigenlijk vrij weinig wist van de islam. Ik was toen al enigszins praktiserend. Althans, ik probeerde het in ieder geval. Maar ik merkte dat ik best wel weinig wist, voornamelijk over de positie van een moslim in een westerse

maatschappij. Hoe sta je tegenover niet-gelovigen, niet-moslims in een maatschappij die bestaat uit veel niet-gelovigen? Dat soort dingen werden dan blootgelegd tijdens die discussies. En dat was dan voor mij weer een incentive om meer te gaan lezen daarover. Dat heeft heel erg bijgedragen aan nog meer kennis over de Islam.

Er werden niet alleen op televisie of in de politieke arena debatten gevoerd over moslims en islam. Ook bijvoorbeeld studentenverenigingen organiseerden regelmatig debatavonden of bijeenkomsten, die vaak een reactie waren op het negatieve beeld van moslims en islam in media en politiek. Sommige jongere respondenten deden actief mee aan dergelijke bijeenkomsten als organisator en anderen kwamen daar als bezoeker. Op deze manier werden de meeste jongere respondenten toch direct dan wel indirect aangesproken als moslim en spraken zij ook terug via dergelijke bijeenkomsten (vgl. Van Es, 2019):

Toen was het constant discussiëren over 9/11, over Wilders, Pim Fortuyn. En ook zelf meedoen aan het debat. We volgden het nieuws op de voet, want het ging heel vaak over ons: moslims, Marokkanen en allochtonen. Het was een periode van strijd. Je was boos op al die dingen die in het nieuws werden gezegd. Dus je ging constant discussiëren en jezelf verdedigen. Er waren allerlei debatten op de universiteit, maar ook onderling, met mijn medestudenten en vrienden. We hadden vaak discussieavonden. In die tijd begon ik ook met schrijven over de multiculturele samenleving en naar aanleiding daarvan werd ik dan ergens uitgenodigd. [Ouiam]

Dat deze jongere respondenten direct of indirect werden aangesproken op hun islamitische identiteit door maatschappelijke en politieke discussies over moslims en islam leidde er evenwel niet toe dat zij zich afkeerden van de samenleving. Zij maken duidelijk onderscheid tussen enerzijds de negatieve berichtgeving over moslims en het politieke discours hierover, en anderzijds hun eigen omgeving. Meerdere respondenten geven aan dat op de televisie weliswaar een bepaalde beeldvorming heerst over moslims, maar dat ze in hun eigen omgeving daarvan weinig merken:

De televisie is anders dan de realiteit. Als je die dingen hoort op televisie dan denk je: 'Ik wil liever vertrekken.' Maar als je dan weer op school bent, dan is het weer een andere situatie. Op school merk je daar niks van. Ik kon dat verschil zeg maar onderscheiden. Misschien denkt de leraar of lerares wel: 'Ik ben jou liever kwijt dan rijk.' Je gaat jezelf wel die problemen aanpraten. Op een gegeven moment toen we die tv-kabel weg hadden gedaan, is het veel minder geworden, rustiger. [Abdelwahid]

Je leeft op verschillende niveaus. Als ik gewoon kijk naar mijn dagelijkse dingen, dan mag ik niet klagen. Ik heb een baan waar ik me heel fijn bij voel. Ik heb een leuke woonomgeving. Ik woon in een interessante stad. Ik heb een goed sociaal leven. Ik heb vrienden. Ik heb een goede familie et cetera, et cetera. Dus dan ben ik gewoon honderd procent tevreden. Maar als je zegt hoe ervaar je het leven in Nederland en je kijkt breder naar dingen. Als ik eventjes naar het nieuws kijk of ik

lees een nieuwsbericht op het internet en de reacties daarop. Of als ik verkiezingen volg en opeens wint er één of andere partij dan word ik daar heel verdrietig van. Dan denk ik echt van: 'Soo, wat is dit? Waar gaan we naar toe?' [Laila]

Kortom: uit deze paragraaf komt naar voren dat directe dan wel indirecte discriminatie niet zozeer heeft bijgedragen aan een religieus keerpunt. 9/11 heeft wel impact gehad op de jongere respondenten, maar dan vooral via maatschappelijke en politieke discoursen waarmee zij haast onvermijdelijk geconfronteerd werden. Vaak was dit indirect via de televisie en ook via studentenverenigingen die door middel van bijeenkomsten als het ware indirect reageerden op de maatschappelijke discussies van toen. Interessant is dat de jongere respondenten een duidelijk onderscheid maken tussen enerzijds het maatschappelijk en politiek discours waarin moslims worden geproblematiseerd en anderzijds hun eigen omgeving, waar ze weinig last daarvan hadden. Uiteraard dienen we hier opnieuw een kanttekening te plaatsen: de jongere respondenten die aan dit onderzoek hebben deelgenomen zijn niet representatief voor alle moslimjongeren van toen. Allen studeerden of waren afgestudeerd en stonden aan het begin van hun carrière op een plek waar ze zich wel geaccepteerd voelden. Het betekent niet dat alle moslimjongeren in die periode dezelfde ervaringen hadden of zich bevonden in een omgeving waarin ze geaccepteerd werden.

7.4 Jongvolwassenheid: de verschillende religieuze paden en ontwikkelingen

7

In mijn pubertijd had ik bagage, maar ik deed er verder niks mee. Het is net alsof ik een rugtas met boeken had die ik in de hoek gooide en er niet meer naar omkeek. Maar ik had die bagage wel en ik had die boeken wel, maar ik deed er niks meer. Dat was het eigenlijk. Ik deed er pas wat mee op mijn 20^{ste}, maar ook dat was een wisselvallige periode. De ene keer deed ik er wat mee en legde ik een boek op tafel, maar ik gooide het net zo makkelijk in een hoek voor een poosje. En dan had ik het licht weer gezien en dan pakte ik dat boek weer. Maar dan was er weer ergens een feestje en dan was ik weer verkocht en deed ik er weer niks mee. Het was te veel wisselvallig tot aan mijn 26^{ste}. [Jaouad]

In de bovenstaande passage gebruikt Jaouad een rugzak met boeken als metafoor voor zijn religieuze habitus en zijn tot dan toe opgebouwd religieus kapitaal. Met boeken bedoelt hij de religieuze kennis die hij had opgebouwd, zoals de Koranverzen die hij uit zijn hoofd kende en de religieuze voorschriften die onderdeel uitmaakten van zijn religieuze opvoeding. Een rugzak die altijd wel aanwezig is geweest, maar waar hij wisselvallig iets mee doet tot aan zijn 26^{ste}. Er breekt dan een nieuwe fase aan, waarin het geloof voor hem belangrijker wordt. In deze paragraaf staan we stil bij de verschillende religieuze paden van de jongere respondenten. Hoe zien de religieuze transformaties van de jongere respondenten eruit? En wat betekent dit voor hun religieuze habitus, die vooral vorm heeft gekregen in de kinderjaren?

Enkele jongere respondenten, zoals Laila en Soundous, beginnen aan het einde van de puberteit voor de periode van 9/11 te veranderen op religieus vlak. Laila werd al op jonge leeftijd aangespoord

om te bidden, maar weigerde dat totdat ze op een gegeven moment door een klasgenoot daarmee geconfronteerd werd. Hij wees haar erop dat het niet klopte dat zij wel een hoofddoek droeg, maar niet bad. Voor haar vormde die confrontatie een keerpunt die haar deed besluiten vanaf dat moment wel consequent te gaan bidden:

Ik weet niet of dat de meest concrete aanleiding was, maar ik kan me bijvoorbeeld nog wel herinneren dat ik in de vierde klas zat en dat we op schoolreis waren. Er zat bij mij een jongen in de klas, echt zo'n vervelende stoere bink, die een goede vriend van mij was toen. We konden het goed met elkaar vinden. Op een gegeven moment liepen we met een groep naar de tram. Hij vroeg toen aan mij: "Heey Laila! Bid jij? Ik zei: 'Bidden? Nee, man!' We waren bij Centraal Station en hij had mij toen vreselijk uitgelachen zo van: 'Hey! Kijk haar dan! Ze draagt ze een hoofddoek, maar ze bidt niet eens! Wat is dat voor een volgorde?' Hij lachte me uit van: 'Jij snapt er echt helemaal niks van! Je hebt een doekje op je hoofd, maar bidden, de basis, doe je niet?' En ik weet nog dat ik toen zoiets had van: 'Ik moet echt bidden. Waar ben ik mee bezig?' Dat was een concrete overstap van: 'OK, bidden laat ik nooit meer los.'

Soundous leerde op haar twaalfde van haar oma hoe ze moest bidden. Tot aan haar 18^e bad ze alleen tijdens de vastenmaand Ramadan en hield ze er daarna vaak mee op. Toen, aan het einde van de puberteit, veranderde dit. Ze begint met een schone lei en besluit opnieuw het gebed op te pakken. Ditmaal sprak ze met zichzelf af dat ze voor altijd gaat bidden zonder tussenstops. Ze had namelijk gehoord dat je gebeden met terugwerkende krachtig ongeldig verklaard kunnen worden als je niet consequent bidt. Zo'n zes jaar geleden had ze van haar oma geleerd hoe ze moest bidden, maar dit keer besloot Soundous om echt helemaal opnieuw te beginnen. Ze klopte niet aan bij haar ouders of oma, maar bij een ander familielid om na te gaan hoe je het gebed en de wassing op de juiste manier moet verrichten.

Ik begon met bidden op een best wel jonge leeftijd. De ene keer bad ik wel, de andere keer niet en op een gegeven moment, op 18-jarige leeftijd zei ik: vanaf NU ga ik officieel voor altijd bidden. Dat had ik niet van mijn ouders geleerd, maar via via had ik gevraagd hoe doe je dat nou? Ik had aan een familielid gevraagd van hoe bid je en hoe doe je de wassing?

Laila en Soundous leerden allebei op jonge leeftijd hoe ze het gebed moesten verrichten, maar geven aan dat er een moment was - dat ze zich nog goed kunnen herinneren - waarop ze als het ware een nieuwe beslissing daarover namen en die keuze om te gaan bidden ook hardop uitspraken. Het gebed was niet langer iets wat ze deden omdat het hoorde of moest, maar het gebed werd iets waarvoor zij kozen. Dit zijn dus de momenten die een definitieve breuk markeren met het verleden en een nieuwe fase inluiden. Net als bij de oudere respondenten in het vorige hoofdstuk, zien we bij Laila en Soundous dat er een nieuwe periode aanbreekt, waarin de religieuze habitus onderworpen wordt aan reflectie. De nieuwe fase betekent echter niet dat er gebroken wordt met de religieuze habitus, maar veeleer dat de habitus wordt bijgeschaafd. Het gebed krijgt daardoor een andere betekenis.

Ook in de andere levensverhalen van de jongere respondenten zien we hoe bestaande religieuze praktijken zoals het gebed of het vasten op een gegeven moment een andere betekenis krijgen. De transformaties hebben echter niet alleen betrekking op de religieuze praktijken, maar ook op het lichaam en het religieus uiterlijk. Ouïam, bijvoorbeeld, droeg vanaf haar vijftiende al een hoofddoek, maar geeft aan dat zij op de universiteit als het ware voor de tweede keer koos voor de hoofddoek:

Toen ik ging studeren, koos ik eigenlijk voor de tweede keer voor de hoofddoek. Dat zou misschien wel het moment geweest zijn dat ik hem ook op zou doen als ik hem nog niet had opgedaan, maar *Allahu 'alem*, alleen Allah weet het beter. Maar toen was het, zeg maar, echt mijn keus geworden. Dat kwam door wat ik erover las in de Koran en *ahadith*. Dan weet je waar het vandaan komt, weet je wel. Je weet natuurlijk beter wat je aan het doen bent. Ik deed al die dingen. Ik bad al en zo, maar het kreeg meer dimensie dan alleen: 'Jah, je moet bidden! Je moet bidden!' Waarom moet ik bidden? Dus alles kreeg meer dimensie door de kennis.

Ouïam kaart hier een interessant punt aan dat ook opduikt in de levensverhalen van haast alle jongere respondenten: kennis, en met name religieuze kennis, en hoe deze het fundament vormt voor de religieuze transformaties. Dit wordt met name blootgelegd door het 9/11-effect, dat vooral terugkomt in de levensverhalen van de jongere respondenten uit laag- of ongeletterde gezinsmilieus. In de levensverhalen van Soundous, Ibrahim en Farid zien we hoe 9/11 ten grondslag lag aan de zoektocht naar een 'zuivere' islam, die in de eerste instantie vooral een zoektocht was naar religieuze kennis die zij ontbeerden in hun religieuze opvoeding. Zo zegt Soundous:

Bij mij is de interesse in religie na 9/11 erg sterk geworden. Ik wilde daar alles over weten. Een paar jaar na 9/11 ben ik de hoofddoek gaan dragen. Toen had ik veel interesse in religie en politiek: waar sta je als individu? Dat is toen allemaal bij mij in een keer gekomen. De hoofddoek vond ik helemaal niet belangrijk in islam. Ik kon me niet voorstellen dat ik dat op jonge leeftijd zou gaan dragen, maar toen ik me een beetje ging verdiepen in islam en politiek kwam ik uiteindelijk op andere gedachten. Maar dat is helemaal niet van huis uit en was echt helemaal een eigen proces.

Bij Soundous en Ibrahim gaat de zoektocht naar kennis verder dan alleen religieuze kennis. Zowel Soundous als Ibrahim werken in deze periode aan hun Arabisch en hebben zelfs in het buitenland een cursus gevolgd. Soundous deed mee aan een uitwisselingsprogramma via haar studie en belandde in Dubai, waar ze besloot om Arabische lessen te volgen. Ibrahim is zelfs naar Egypte afgereisd om intensief te werken aan zijn Arabisch. Net als bij de oudere respondenten in hoofdstuk 6, zien we hier dat de jongere respondenten investeren in hun religieus kapitaal en diverse inspanningen daarvoor leveren.

Ik sprak geen Arabisch. Ik sprak alleen Berbers en Nederlands. Dat is wel een enorme belemmering, omdat je zonder Arabisch de Koran niet kan lezen. Dat is ook iets wat ik mijn ouders in die tijd verweet: 'Waarom hebben jullie mij niet

naar moskeeles gestuurd? Dan kon ik ten minste Arabisch leren. Dan kon ik de Koran lezen. Dat is de reden waarom ik later naar Egypte ben gegaan om Arabisch te studeren. Ik wilde ook niet half werk verrichten. Wil je de taal goed leren in een korte tijd dan moest je naar een omgeving gaan waar ook Arabisch wordt gesproken. Je moet het ook bijhouden, want anders gaat het achteruit.

Dat kennis centraal stond in periode na 9/11, zien we ook terug bij Houda. In haar jongere jaren is zij intensief onderwezen op religieus vlak. Houda omschrijft zich als 'diehard' moslim met een intense geloofsbeleving als ze praat over de periode rond en na 9/11. Vooral in de periode net na 9/11 werd zij vanwege haar religieuze kennis vaak geraadpleegd door vriendinnen en mensen in haar omgeving om antwoord te geven op religieuze vraagstukken. Interessant is dat zij aangeeft dat er in die periode nog niet veel kennis toegankelijk was voor jongeren. Om antwoord te geven op die vraagstukken, dook zij weer in haar religieuze boeken en de kennis die ze opgedaan in haar jongere jaren:

Met 'diehard' bedoel ik dus dat mijn geloof heel intens was. Er was echt geen sprankje twijfel. Ik was er diep van overtuigd. Ik wist had ook zoiets van: 'Ik weet precies hoe alles in elkaar zit.' Ik kon dingen ook haarfijn aan mensen uitleggen. In die tijd had was er ook niet zoveel kennis verspreid over internet en ik kreeg via e-mail ook vragen over ingewikkelde zaken zoals *al-qadr*, het lot. Ik kan me nog herinneren dat ik zeventien of achttien was en dat een meisje mij iets vroeg over *al-qadr*. Ik had het toen voor haar opgezocht in mijn '*aqidah*' boek en haar een mailtje gestuurd met het antwoord. Ik kan dat mailtje niet meer vinden. Ik dacht dat ik 'm had opgeslagen. Twee jaar geleden, dacht ik nog aan dat mailtje, maar ik kon het niet meer vinden. Misschien heb ik 'm gedeletet omdat ik dacht dat ik het wist. Maar ik weet nog dat ik het even had opgezocht in dat boek. Ik heb dat boek nog steeds en heb weer gezocht in dat hoofdstuk, maar dat antwoord dat ik haar heb gemaild, heb ik niet kunnen vinden.

Op dit punt zien we de verschillen tussen de verschillende gezinsmilieus groter en duidelijker worden. Doordat de jongere respondenten uit de geletterde gezinsmilieus de Arabische taal redelijk beheersen en in hun jongere jaren ook hebben gewerkt aan hun religieuze kennis, fungeert hun religieuze habitus als een kompas om kennis te filteren. Jaouad heeft vanaf zijn twaalfde tot aan zijn achttiende intensief les gevolgd bij een geleerde. Aan het begin van deze paragraaf beschrijft Jaouad dat hij een lange tijd niets heeft gedaan met zijn religieus kapitaal. Net zoals Soundous, Ibrahim en Farid werd ook het geloof voor hem belangrijker na 9/11 en ging hij zich net als zij verdiepen in de islam, al leidde dit bij hem niet tot een zoektocht naar een 'zuivere' islam. Hij had al kennis en bouwde daarop voort; zo kon hij met zijn kennis nieuwe kennis filteren. Dit laat zien hoe de religieuze habitus werkt:

Toen ben ik echt voor mezelf gaan verdiepen. Ik had genoeg bagage om toch de ware *hadith* te onderscheiden van een valse *hadith*, of in ieder geval de zwakkere *hadith*.

Ik kon Arabisch lezen en schrijven en had daarmee door kunnen gaan, maar dat is natuurlijk niet te combineren met school. Een islamitische studie of Arabisch is een studie op zich waar veel tijd in gestoken moet worden. Ik heb dit gewoon in mijn vrije tijd bewerkstelligd en dat doe ik nog steeds.

Bij Ibrahim en Farid, daarentegen, zien we dat een dergelijk filter ontbrak toen zij begonnen aan hun religieuze zoektocht. Zoals Houda al aangaf in het bovenstaande fragment, was er in de periode voor en net na 9/11 niet veel religieuze kennis toegankelijk voor moslimjongeren in Nederland vanwege de taalbarrière. Ook Farid stipt dit aan in zijn levensverhaal. In het begin van zijn zoektocht bestonden er niet veel vertaalde boeken en werken in Nederland en kwamen de vertalingen die er waren vooral uit salafistische hoek. Zonder dat hij zich daarvan bewust was, werd hij vooral gewezen op salafistische lectuur, die hem in het begin had gevormd.

Dan ga je automatisch ook naar de Saoedische geleerden kijken en hun uitspraken. Op internet, maar ook als je kijkt naar boekhandels. De meeste boeken die in Nederland worden geprint komen voort uit het salafi gedachtegoed. Niet allemaal natuurlijk, maar wel veel. Dus je komt automatisch daarmee in aanraking en dan blijven die geleerden toch hangen in je gedachten. Zij halen natuurlijk ook de klassieke geleerden aan. En je hebt bijvoorbeeld een grote internetsite waar antwoord wordt gegeven op bepaalde vragen en daar heb je dat gedachtegoed ook. Maar op een gegeven moment leer je dan een onderscheid te maken tussen waar je veel waarde aan moet hechten en waaraan wat minder misschien.

Onder deze jongere respondenten uit laag- of ongeletterde gezinsmilieus zien we dat zij ook een detoxperiode meemaken in hun zoektocht naar de 'zuivere' islam. Dit proces vertoont overeenkomsten met het detoxproces van de oudere respondenten, dat beschreven werd in hoofdstuk 6. Ook hier zien we dat het begint met een zoektocht naar religieuze kennis, die vervolgens bijdraagt aan het intensiveren van de religieuze praktijken. In eerste instantie zien we hier ook een innerlijke zuivering en dat begint met het niet luisteren naar muziek en ook niet kijken naar films. Soundous vindt bijvoorbeeld dat films en muziek afleidingen zijn:

Ik wilde eigenlijk alleen maar dingen doen die mij niet afleiden van werkelijk belangrijke zaken. Ik ging er heel veel over lezen. Wel of niet muziek luisteren: is toch niet belangrijk? Ik ging heel veel meningen vergelijken en toen dacht ik: 'Waarom wil ik eigenlijk naar muziek luisteren?' Je wordt er niet gelukkiger op. Het is een beetje valse hoop krijgen. Je bent een beetje in een droomwereld. Ik dacht: 'Het leidt je alleen maar af, joh!' Dan ga ik liever die tijd besteden aan het beluisteren van de Koran. Dan zet me meer *grounded* op de grond en ga je niet zo zweven. Ik dacht niet meteen van: 'Je gaat naar de hel als je naar muziek luistert.' Ik dacht juist: 'Misschien is het goed voor mijn ziel om even niet blootgesteld te worden aan al die zweverige dingen.' Ik wilde ook een tijdje geen films meer kijken. Ik vond het allemaal zo namaak en er zit overal zo'n *message* in waarvan ik van dacht: 'Hey!

Dat is een beetje propaganda, manipulatie.’ Ik was gek op Hollywoodfilms. Ik was echt een filmfreak, maar op een gegeven moment vond ik films, muziek niks. Maar dat was een fase die ik wel even nodig had om tot mezelf te komen: wat is nou wel belangrijk? En niet afgeleid worden door dingen die niet zo relevant zijn. Ik begon ook gezonder te eten en fastfood te schuwen. Ja, dat was een fase.

Bij Soundous en Ibrahim leidde deze verandering ook tot een uiterlijke transformatie, die een uiting is van een innerlijke transformatie; daarmee geven ze aan dat ze vromer zijn geworden. Soundous gaat een hoofddoek dragen, maar ook Ibrahim’s uiterlijk transformeert: hij laat zijn baard staan. De reacties van hun ouders zijn wisselend. Aan de ene kant vinden hun ouders het mooi dat hun kinderen zo serieus bezig zijn met het geloof, maar met de uiterlijke transformaties en de keuzes die hun kinderen soms maken, zijn de ouders minder blij (vgl. Rozario, 2011). De moeder van Soundous wijst haar dochter erop of het wel verstandig is dat zij een hoofddoek gaat dragen nu zij bijna haar masterdiploma op zak heeft:

Ik begon zelf met het dragen van de hoofddoek toen ik 24 was. Mijn moeder was heel verbaasd daarover en zei: ‘Oh, ga je een hoofddoek dragen? Nu heb je een master en straks kan je geen baan krijgen.’ Ik weet nog dat ze dat zei.

De ouders van Ibrahim waren ook niet zo blij met zijn baard. Ook hij laat doorschemeren dat de arbeidsmarktkansen voor hen een reden vormden om zijn baard af te keuren:

Dat ik mijn baard liet staan was veel gedoe. Ze zeiden van: ‘Waarom laat je een baard staan? Een baard is niet verplicht.’ En dat soort dingen, weet je wel. Ze vonden mijn baard ook lelijk. En ik zei: ‘Luister eens. Een baard is de natuurlijke aanleg van de man. En wat de hoofddoek is voor de vrouw, is de baard voor een man.’ Mijn vader draagt geen baard en ik zei tegen hem: ‘Het is verplicht. Waarom draag je geen baard? Ben je bang dat je je fabrieksbaantje kwijtraakt? Als dat je weerhoudt van je praktisering...’

In deze paragraaf zien we wederom hoe het gezinsmilieu en de daaruit voortvloeiende religieuze habitus tot verschillende religieuze paden en ontwikkelingen leiden. Ondanks zulke verschillen geven de jongere respondenten aan dat ze in retrospectief tevreden zijn over de religieuze habitus uit hun jeugd. De respondenten uit laag- of ongeletterde milieus maken weliswaar duidelijk dat zij weinig kennis en weinig islam hebben meegekregen van hun ouders, maar dat ze daardoor later wel de vrijheid hebben gekregen om zelf hun weg daarin te vinden en keuzes te maken waar ze achter staan. Tijdens het interview gaf Ibrahim aan dat hij zijn ouders vroeg waarom ze hem niet op moskeeles hebben gedaan, want dan had hij veel kunnen leren. Op een ander moment tijdens het interview zegt hij echter:

Ze hadden de kennis er niet voor. Het is niet alleen een kwestie van niet willen, maar ook van niet kunnen. Dus dan heb je er gewoon vrede mee. Dan ben je gewoon

tevreden, begrijp je? Anders had ik nooit een reis naar Egypte gemaakt. Anders had ik me nooit op die wijze verdiept als ik gewoon moskeelessen had bezocht. Dan had ik misschien hele andere ideeën en misschien zelfs een afkeer voor de islam gekregen, omdat wat ze doceren ver verwijderd is van de islam. Ik zou er een afkeer van hebben gekregen. Ik ben echt een koppig persoon. Als een leraar mij zou slaan, dan sla ik gewoon terug.

Onder jongere respondenten uit geletterde gezinsmilieus zien we dat ook zij in retrospectief hun religieuze opvoeding waarderen. Zij konden later in hun leven terugvallen op hun religieuze habitus en hun religieus kapitaal. In tegenstelling tot de jongere respondenten uit de laag- en ongeletterde milieus hebben zij geen zoektocht verricht naar de 'zuivere' islam. Tijdens het interview heeft Jaouad het over de periode waarin hij in de leer ging bij een imam. Hij zegt daarover:

In eerste instantie moest ik er helemaal niks van hebben. Hij was streng. Maar achteraf gezien, ben ik wel blij dat ze mij daarheen hebben gestuurd. Ik kan nu Arabisch lezen en me verstaanbaar maken in het Arabisch. Ik kan de Koran lezen. En door hem ben ik me ook meer gaan verdiepen in de *ahadith* en de verhalen van de profeet. Het is toch een godsgeschenk dat ik daarheen ben gegaan.

Ook Mohsin waardeert zijn religieuze opvoeding achteraf:

Ik had het geluk dat ik ook Arabisch kon lezen, schrijven en begrijpen. Ik kocht de boeken van Amr Khaled en had ze gelezen. Hij had een belangrijke rol gespeeld in mijn leven in die periode. Door zijn boeken kreeg ik een ander beeld bij religie en ging ik het nut inzien van bepaalde dingen en rituelen.

Dat zij konden terugvallen op hun religieuze habitus en hun religieus kapitaal betekent dit niet dat beide onveranderd bleven. Zoals we in het fragment van Mohsin hierboven kunnen lezen, gebruiken zij hun religieus kapitaal - zowel de belichaamde (kennis) als geobjectiveerde (boeken) staat daarvan - om hun religieuze habitus bij te schaven en verder te ontwikkelen en te verfijnen.

7.5 Tot slot

In dit hoofdstuk zagen we dat de jongere respondenten onderscheid maken tussen een periode in hun leven waarin het geloof een 'vanzelfsprekend' karakter had en een periode waarin dit een 'bewuste' keuze werd. Dit sluit aan bij eerder onderzoek naar moslimjongeren in het Westen (vgl. Jacobson, 1997; Vertovec & Rogers, 1998b; Cesari, 2003; Schmidt, 2004; Peek, 2005; Kibria, 2008; De Koning, 2008; Rozario, 2011) en lijkt erop te duiden dat de jongere respondenten min of meer een gelijksoortige overeenkomstige religieuze opvoeding hebben genoten. Zo op het eerste gezicht lijken zij inderdaad een collectieve religieuze habitus te delen. In alle levensverhalen keren namelijk dezelfde elementen terug: de religieuze opvoeding stond vooral in het teken van waarden, normen en het internaliseren van goed gedrag. De socialisatie vond vooral plaats door te observeren

hoe de ouders zich gedroegen, hoe zij handelden en hoe zij de religieuze rituelen uitvoerden. Op dit punt zien we parallellen met de wijze waarop de oudere respondenten gesocialiseerd zijn en de wijze waarop hun religieuze habitus vorm kreeg in Marokko (hoofdstuk 4).

Toch vormen de jongere respondenten in werkelijkheid geen homogene groep: onder hen treffen we ook fundamentele verschillen aan in de religieuze opvoeding. Die verschillen zijn niet zoals in het onderzoek van Franceschelli (2016) te herleiden tot klasseverschillen, maar veeleer tot het gezinsmilieu. In dit onderzoek wordt het gezinsmilieu gevormd door een drietal elementen: de mate van geletterdheid van de ouders, de religieuze transformaties die de ouders hebben doorgeemaakt en de inbedding in religieuze netwerken en infrastructuur. Onder de jongere respondenten zien we verschillen tussen degenen die uit laag- of ongeletterde milieus komen en degenen die uit geletterde milieus komen. Net zoals in hoofdstuk 4 en 6 zien we ook hier het belang van geletterdheid terugkomen: de jongere respondenten uit geletterde milieus leerden van hun moeder Arabisch lezen en schrijven en Koranhoofdstukken memoriseren. Binnen geletterde milieus zien we nog een submilieu: het milieu waarin de ouders in de jaren tachtig een detoxperiode hebben doorgeemaakt. Die detoxperiode heeft doorgewerkt in de opvoeding. Niet alleen de ouders waren intensiever met het geloof bezig in die periode, maar ook de kinderen: Houda en Mohsin die allebei uit zo'n submilieu komen, vertelden dat zij in hun kinderjaren elke dag extra vroeg wakker moesten worden om Koranverzen te memoriseren.

De religieuze habitus kreeg weliswaar vooral vorm tijdens de jeugd, maar tijdens de puberteit wilden de jongere respondenten, ongeacht gezinsmilieu, vooral erbij horen en geen *outsider* zijn. Hoe dat erbij horen er exact uit ziet, hangt af van de school, de vriendenkring en de omgeving waarin de respondenten zich begeven. Het einde van de puberteit valt voor de meeste jongere respondenten samen met 9/11, dat vaak als religieus keerpunt wordt gemarkeerd in onderzoek onder moslimjongeren (vgl. Schmidt, 2004; Peek, 2005; De Koning, 2008). Vanaf dat moment zien we hoe de verschillen tussen de milieus doorwerken in de verdere ontwikkeling van het religieus kapitaal. Zo zijn niet alle jongere respondenten begonnen aan een zoektocht naar de 'zuivere' islam, maar vooral zij die uit een laag- of ongeletterd gezinsmilieu komen. Ook hier zien we dat het niet alleen maar gaat om een zoektocht naar de 'zuivere' islam, maar dat het gaat om het streven naar religieuze vroomheid door het zuiveren en disciplineren van zowel het innerlijk als het uiterlijk (Mahmood, 2005). Tijdens de transitieperiode, de detoxperiode, wordt de religieuze habitus onderworpen aan reflectie. Op dit vlak zien we parallellen met de religieuze transformaties die de oudere respondenten doormaakten, zoals beschreven in hoofdstuk 6. Zo vormt religieuze kennis de rode draad in de levensverhalen, en ook hier zien we hoe de jongere respondenten investeringen doen in religieus kapitaal en inspanningen verrichten zodat hun religieus kapitaal vermeerdert. Soundous en Ibrahim waren zelfs bereid om naar het buitenland te gaan om Arabisch te leren. En net zoals bij de oudere respondenten, breken de jongeren niet radicaal met hun religieuze habitus, maar bouwen zij erop voort, schaven ze het bij en leren ze uiteraard bij. Dat vooral jongere respondenten uit laag- en ongeletterde gezinsmilieus een detoxproces doormaken, betekent niet dat de religieuze habitus en het religieus kapitaal van jongere respondenten uit de geletterde milieus onveranderd is. Ook zij schaven hun religieuze habitus en hun religieus kapitaal bij en bouwen daarop voort. Zoals we in dit hoofdstuk in de fragmenten van Houda, Jaouad en Mohsin zagen, beschikken zij over kennis en vaardigheden om nieuwe kennis op waarde te schatten en toe te voegen aan hun religieus kapitaal.

Hoe jongeren moslim worden

HOOFDSTUK 8

De symbolische strijd tussen 'generaties'

—

We gingen een keer naar Moulay Idriss. Mijn dochter riep toen: 'Mam! Dat is een *siyyed*, een heilige! Dat is haram!!' Ik zei tegen haar: 'Er gaan zoveel toeristen daarnaartoe. Waarom zou ik er niet heen mogen? Ik ga toch alleen maar kijken en verder niks.' Je had daar kraampjes waar we ook spullen gingen kopen. Mijn man hield mijn dochter voor de gek en zei: 'Kijk! Je moeder koopt allerlei *bkhor*, wierook, en dat soort voodoo-dingen van vroeger.' Zij liep naar me toe en pakte die dingen uit mijn handen. Ik zei tegen haar dat het alleen maar wierook is en dat daar niks mis mee is. Tegenwoordig is ook alles haram. [Louisa, oudere respondent]

Net zoals alle oudere respondenten, waren *maraboets* geen onbekend fenomeen voor Louisa toen zij opgroeide in Marokko. Ze herinnert zich nog dat de volwassenen in haar dorp regelmatig naar de bergen gingen waar een *siyyed*, een heilige, lag. Deze heiligen stonden in hun leven bekend om hun vroomheid en waren vaak een autoriteit of een leider geweest in een bepaald dorp of een bepaalde stad of streek. Mensen bezochten de mausolea regelmatig en vroegen bijvoorbeeld om genezing of spraken een vurige wens uit die ze graag zagen uitkomen. Vanwege zijn vroomheid zou zo'n heilige dichterbij Allah staan, waardoor de kans op bijvoorbeeld genezing of vervulling van de wens groter werd. Louisa vertelt dat haar dorpsgenoten ook naar de *siyyed* gingen om een schaap of ander dier te offeren als hen iets goeds was overkomen na een bezoek aan de *siyyed*. Ze vult aan dat dit een gewoonte was in haar omgeving en binnen haar familie en dat zij dit deden omdat hun voorouders dat ook deden. Als klein kind ging zij ook mee naar de *siyyed* als een dier werd geofferd, want dat was een feestgebeuren. Er werd gekookt, samen gegeten en gedronken, gelachen en als kind beleefde zij daar veel plezier aan met de andere kinderen. Maar dat behoort allemaal tot het verleden, want Louisa kwam pas decennia later crachter, toen ze al in Nederland woonde, dat het bezoeken van een *siyyed* haram is. In het bovenstaande citaat vertelt Louisa over een van haar vakanties naar Marokko tijdens de zomer. Samen met haar gezin bezocht ze Moulay Idriss, dat in de buurt van Meknes ligt. Al gauw ontstaat er een strijd tussen moeder en dochter die zo op het eerste gezicht op treffende wijze de religieuze generatiekloof illustreert: de dochter moet niets hebben van de volkse islam waar de eerste 'generatie' vaak mee wordt geassocieerd. Maar tussen de regels door gebeurt er ook iets anders en zien we dat het om meer gaat dan het afkeuren een volkse islam. De dochter corrigeert haar moeder op religieus vlak: ze verbiedt haar moeder een bezoek aan de heilige en grijpt zelfs in door de wierook af te pakken van haar moeder. Louisa protesteert, maar helaas zonder succes. Dit voorval raakt precies de kern van dit hoofdstuk: waar gaat de generatiekloof eigenlijk over? Gaat het inderdaad om verschillen in islambeleving tussen oudere en jongere respondenten of gaat het toch om iets anders? In dit hoofdstuk onderneem ik een poging om de generatiekloof te ontrafelen.

8.1 Ouderdom en het belang van het geloof

Als de oudere respondenten terugblikken op hun jeugd in Marokko geven ze unaniem aan dat er toen niet alleen 'weinig' islam was, maar dat zij er zelf ook weinig aan deden. In hoofdstuk 6 zagen we hoe dit halverwege de jaren tachtig begint te veranderen en welke rol islamitische

ontwakingsbeweging daarin hebben gespeeld. Echter, niet alle oudere respondenten werden daarvoor beïnvloed of transformeerden op religieus vlak in die periode. Desondanks laten de levensverhalen zien dat enkele decennia later de oudere respondenten het alweer met elkaar eens zijn: vergeleken met vroeger is het geloof voor hen allen belangrijker geworden en doen zij er meer aan. Dat het geloof belangrijker is geworden voor de oudere respondenten komt vooral tot uiting in de frequentie en intensiteit van de religieuze praktijken, met name het gebed. De oudere respondenten geven aan dat ze vergeleken met vroeger vaker bidden en dit zoveel mogelijk op tijd willen doen:

Vroeger, als we een dag niet gebeden hadden dan was er niks aan de hand. Je ging de gebeden niet inhalen. Moge Allah ons vergeven. Maar nu is dat niet meer zo. Nu probeer je toch op tijd te bidden. Door het werk heb ik nu bijvoorbeeld geen *‘asr* gebeden. Dat ga ik straks snel inhalen. Vroeger was dat dus niet zo, helaas. [Amr, oudere respondent]

Het is meer geworden. Ik bid nu. Mijn wens is ook met *fadjr* om op te staan, insha Allah. Maar als ik gewerkt heb en ik kom thuis dan voel het echt alsof ik een zware last draag op mijn schouders en dat ik moet bidden. Dat vind ik erg. Het is anders. Als je ouder wordt dan ga je nadenken [Rhimo, oudere respondent]

Onder de oudere respondenten zien we een levensfase-effect: religie wordt voor gelovigen belangrijker naarmate zij ouder worden. Zoals Abdelkader hieronder aangeeft, betekent ouder worden dat men geconfronteerd wordt met een gezondheid die achteruitgaat en met de eigen sterfelijkheid, en dat men wordt herinnerd aan het hiernamaals. Echter, de levensverhalen laten zien dat het niet alleen om een levensfase-effect gaat, maar dat dit ook gezien kan worden als een discours dat voortkomt uit de wijze waarop de religieuze socialisatie in Marokko vorm kreeg. Voor de religieuze ervaring in Marokko werd het geloof vooral beschouwd als iets voor de ouderen (zie hoofdstuk 4). Dat jongeren zich niet met het geloof bezighielden, hadden vooral te maken met *‘aql*, het verstand, dat nog niet ontwikkeld was. Dit zien we ook terug in de onderstaande fragmenten:

Hoe ouder wij worden, hoe meer wij naar onze godsdienst trekken. Toen wij jong waren, waren wij niet zo streng islamitisch. Wij gingen ook naar bars. Ook al ga jij alleen maar cola drinken, je zit met mensen die wel alcohol drinken. Maar nu doen wij dat niet. Hoe ouder we worden, hoe verstandiger we worden. Na vijftig jaar leven, is elke dag die jij leeft mooi meegenomen. Je denkt: ‘Ik kan altijd doodgaan.’ Als je jong bent, dan denk jij niet vaak aan doodgaan. Maar op mijn leeftijd zie je dat jouw vrienden, jouw broers, jouw halfbroers, neefjes allemaal doodgaan. En dan denk je: ‘Je weet maar nooit wanneer mijn beurt komt.’ Hoe ouder we worden, hoe meer wij de richting gaan van de islam. Je wilt leren van je fouten en je leven verbeteren. [Abdelkader, oudere respondent]

Nu hebben we er meer tijd voor. Toen we jong waren, was er inderdaad minder aandacht voor de islam. Wat ik in het begin al zei: in de eerste plaats had je er geen

tijd voor. En in de tweede plaats: je was jong. Je wilt altijd pas later gaan bidden. Zodoende dus. Dat ontkennen we ook niet. Wat ik net zei: in de eerste jaren in Nederland waren er heel weinig mensen die aan godsdienst deden. [Amr, oudere respondent]

Waar in hun jeugd het geloof iets was van de ouderen, zien de oudere respondenten in deze tijd een hele andere trend. Het geloof is niet meer voorbehouden aan ouderen, maar ook jongeren kunnen zich serieus ermee bezighouden. Aïcha vergelijkt de jongeren van tegenwoordig met de tijd waarin zij jong was en zegt:

Als een mens ouder wordt, dan krijgt hij meer godsvrees, *taqwa*. De jeugdige onverschilligheid verdwijnt. Je beseft dat je dan harder moet werken voor het hierna-maals, de *akhira*, in plaats van voor het wereldse. Je probeert de fouten die je in je jeugd hebt gemaakt door de jeugdige onverschilligheid recht te zetten. Als je ouder wordt, dan doe je dat niet meer. Ik danste bijvoorbeeld vroeger terwijl mannen toekeken, maar nu kan ik dat niet meer doen, want het is haram. Vroeger dacht ik niet over haram en halal. Ik bad, ik vastte, maar ik danste terwijl mannen toekeken. Ik had niet door dat de *shaytan* mij uitlachte. Dit soort dingen dus. Maar *masha Allah* tegenwoordig zie je dat een groot deel van de jeugd niet zondigt en goed bezig is met het geloof.

Eenzijds zien we dat voor de oudere respondenten het geloof belangrijker is geworden en anderzijds geven zij aan dat vergeleken met vroeger jongeren ook serieus bezig kunnen zijn met het geloof. Wat zegt dit over generatieverschillen en de religieuze generatiekloof? Gaat het hier om de vraag welke 'generatie' meer of minder aan het geloof doet? Of gaat het toch over een volkse islam die nog steeds aanwezig is onder de eerste 'generatie'? Hoe verhouden de oudere respondenten zich tot de jongere en andersom? In de volgende paragrafen ga ik hier dieper op in.

8.2 Botsende 'generaties'

Bijna alle jongere respondenten ervaren op een aantal manieren een religieuze kloof met de eerste 'generatie'. In eerste instantie wijzen de meeste jongere respondenten erop dat de eerste 'generatie' religie nog steeds vaak vermengt met cultuur. De voorbeelden die zij aanhalen om hun punt duidelijk te maken, gaan niet zozeer over de volkse islam of bijgeloof. Waar het wel om gaat zijn gebruiken en tradities van de eerste 'generatie' die volgens de respondenten indruisen tegen islamitische principes. Een voorbeeld dat door een aantal jongere respondenten wordt genoemd, is uithuwelijking:

Er is heel veel onwetendheid bij hen. Ze mixen cultuur met religie. Zoals Allah al zegt: '*Jahiliyya*, onwetendheid is het grootste gevaar voor de mens.' Onder de eerste generatie is er veel onwetendheid. Uithuwelijken is een van de grootste problemen bij Marokkanen in Europa. De islam kent geen dwang. Uithuwelijken bestaat niet in de islam. Dat is iets wat voor de tijd van de profeet Mohammed, vrede zij met

hem, bestond, maar toen de profeet kwam, had hij dat verboden. Sterker nog, in de Koran, in *surah al-Nisa* staat dat als een vrouw gedwongen wordt om te trouwen, dat het dan voor haar toegestaan is om weg te lopen van haar familie. Dat zegt al genoeg. [Reda, jongere respondent]

Interessant aan de bovenstaande passage is dat Reda de term ‘onwetendheid’ gebruikt om te verklaren waarom leden van de eerste ‘generatie’ religie met cultuur vermengen. De term ‘onwetendheid’ laat zien dat het eigenlijk niet zozeer gaat om de vermenging van religie met cultuur. Waar het wel om gaat volgens deze en andere jongere respondenten en wat dan wel precies wordt bedoeld met de term ‘onwetendheid’ wordt goed uitgelegd door Mohsin. Hij wijst erop dat cultuur juist nodig is voor het voortbestaan van de islam en dat men moet kunnen inzien wanneer cultuur in strijd is met de beginselen van de islam. Daarover gaat die ‘onwetendheid’: het niet beschikken over de vaardigheden en de kennis om tot zo’n inzicht te komen. Het ontbreekt, met andere woorden, aan het religieus kapitaal om tot zo’n inzicht te komen.

Wat ik altijd heb meegekregen is dat met cultuur op zich niks mis is. Sterker nog: cultuur vormt juist het kader waarbinnen de *shari’a*, het recht wordt uitgesproken zolang die cultuur niet in strijd is met de grondbeginselen van de islam. De islam geeft bijvoorbeeld bepaalde rechten aan mannen en vrouwen en de cultuur voorziet in de vorm daarvan zoals de mensen dat onderling hebben afgesproken in Marokko of in Somalië of weet ik veel waar. Dan kunnen die rechten elke vorm aannemen zoals de mensen dat willen zo lang de grondbeginselen maar niet aangetast worden. Maar als de grondbeginselen aangetast worden, dan is er blijkbaar iets fout met die cultuur. Die is dan niet correct op dat moment. En je komt tot die grondbeginselen door je te verdiepen, kennis op te doen, leren, *igra!*

Echter, om erachter te komen of cultuur in strijd is met het geloof dient men terug te keren naar de bronnen zoals de Koran en de *ahadith*, de overleveringen van de profeet, en daarvoor moet men wel geletterd zijn, zoals Mohsin hierboven aangeeft. Zoals we in de hoofdstukken 6 en 7 zagen, biedt geletterdheid toegang tot religieuze kennis, die vervolgens door inspanningen (het bestuderen daarvan) geïnternaliseerd en belichaamd kan worden. Leden van de eerste ‘generatie’ worden vaak met analfabetisme in verband gebracht, waardoor zij dit niet kunnen en dus ‘onwetend’ zijn in de perceptie van de jongere respondenten.

Reda en Mohsin beschrijven in de bovenstaande passage het verschil dat zij ervaren met de eerste ‘generatie’. Daarmee definiëren zij niet alleen de eerste ‘generatie’ (wat kenmerkt die ‘generatie’?), maar positioneren ze zichzelf ook ten opzichte van die ‘generatie’. Zij zijn immers niet onwetend, of in ieder geval niet in dezelfde mate onwetend als de eerste ‘generatie’. Zij zijn wel geletterd en zij kunnen zich wel wenden tot de religieuze bronnen. De mate van geletterdheid bepaalt met andere woorden de positie die mensen innemen en de positie die zij anderen toekennen. Op deze manier zien we als het ware een ‘veld’ in Bourdieusiaanse termen ontstaan. Reda refereert in het fragment hierboven zelfs aan een Koranvers om zijn punt kracht bij te zetten. Hij zet zijn religieus kapitaal in om zich te distantiëren van de eerste ‘generatie’. Echter, het gebruik van de term ‘onwetendheid’

is niet typisch voor de jongere respondenten en vormt niet per definitie het demarcatiecriterium voor de religieuze generatiekloof. Zoals in paragraaf 8.4 zal blijken, gebruiken ook de oudere respondenten deze term om zichzelf en anderen te positioneren ten opzichte van elkaar.

Een ander punt waarop de jongere respondenten aangeven te verschillen met de eerste 'generatie', is de wijze waarop zij invulling geven aan het praktiseren van het geloof. Het praktiseren heeft voor de jongere respondenten een bredere betekenis en omvat ook een maatschappelijke component. In de levensverhalen komt regelmatig naar voren dat zij bijvoorbeeld studeren, het doen van vrijwilligerswerk, actief zijn binnen een studentenvereniging en ondernemen als praktiseren zien. De eerste 'generatie' wordt daarentegen geschetst als een 'generatie' die zich daar in mindere mate mee bezig houdt, omdat het dagelijks leven van de jongere respondenten er anders uitziet en zij met andere zaken geconfronteerd worden (zie ook hoofdstuk 7). Zo zegt Laila, een jongere respondent:

Voor mensen van de eerste generatie is religie gewoon datgene waar ze mee zijn opgegroeid. Het gaat zeg maar vooral om de dagelijks dingen. Voor hen is het misschien veel minder belangrijk om hun islambeleving helemaal in de Nederlandse maatschappij in te passen. Weet je, hun leven bestaat uit 's ochtends opstaan, bidden, eten, naar de moskee gaan, boodschappen doen et cetera. Weet je, dat is hun omgeving waarin zij de islam beleven, terwijl de omgeving waarin ik de islam beleeft veel groter en breder is en dat vraagt dus ook hele andere dingen van mij. Dus zeg maar het islamitische maatschappelijk bewuste vernieuwende jeugdige. Zo van: wij zijn bewuste jonge Nederlandse moslims. Wij hebben een positieve instelling. Wij willen iets positiefs bijdragen aan de maatschappij. Wij willen ook vooral met elkaar kritisch zijn. Wij willen onszelf gaan verdiepen in de islam. We willen zelf meer kennis voor onszelf vergaren. Weet je, al dat soort dingen. [Laila, jongere respondent]

De islam van de eerste 'generatie' geeft met andere woorden geen voldoening en is volgens Ibrahim nog steeds gericht op het realiseren van de gastarbeidersdroom:

De eerste generatie heeft weinig te bieden. Het enige perspectief dat zij bieden is: je gaat werken, je zorgt dat er brood op de plank komt, je zorgt voor je vrouw en je kinderen. Gewoon de basisprincipes, maar er zit helemaal geen spanning in. Het is gewoon werken, je mond houden en sparen om iets te bereiken. Maar wat? Consumptiegoederen? Een nieuw model auto of een huis? Snap je? Daar hebben ze ook een overlevering over. Hij zei: 'Ook al had de zoon van Adam een vallei vol van goud, dan nog zou hij er twee wensen. En er is niets in de wereld dat hem zou kunnen vullen behalve de aarde van het graf.' Dus niets in de wereld zou zijn honger kunnen stillen, behalve de aarde van het graf. Als je je op dat pad gaat begeven dan ben je eindeloos bezig met het vergaren van rijkdom. [Ibrahim, jongere respondent]

Verder zijn de jongere respondenten opgegroeid in een andere tijd, waarin op school en in de samenleving reflecteren en kritisch denken worden aangemoedigd en waarin men geacht wordt keuzes te

onderbouwen, dit in tegenstelling tot de tijd en de samenleving waarin hun ouders zijn opgegroeid (Vertovec & Rogers, 1998a; Cesari, 2003; Mandaville, 2003):

Je leeft nou eenmaal in een maatschappij waarin het belangrijk is dat je weet wat je vindt en dat je dat ook goed kan beargumenteren. Maar ook voor jezelf, vind ik. Dat je weet waarom je gelooft en waarom je dingen doet. En dat je niet een hoofddoek draagt omdat je oma, je moeder en je vriendin dat ook doen. Maar dat je weet wat daarachter schuilt. [Houda, jongere respondent]

In het verlengde hiervan noemen de jongere respondenten een ander element van de ervaren religieuze generatiekloof: de leden van de eerste 'generatie' zijn koppig, weinig reflectief en willen niet snel iets aannemen van jongeren als het aankomt op religie, ook al baseren jongeren zich op religieuze kennis:

Ze zijn koppig. Je moet maar tegen zo'n man zeggen dat een baard verplicht is. Dan moet je eens kijken wat je hoort. Ze zijn arrogant en willen zelden iets aannemen van de jongere generaties, omdat ze denken dat ze het beter weten. [Ibrahim, jongere respondent]

Met mijn kinderen wil ik tot op een zekere hoogte open zijn. De generatie van onze ouders vindt dat natuurlijk maar niks. Die hebben zoiets van: '*Kifesh?* Hoezo? Gaat nu een kind mij vertellen hoe het in elkaar zit? Wat zijn dit voor praatjes?' Maar ik denk wel dat het iets is van deze tijd en van deze samenleving. Ik denk dat als je het niet op die manier aanpakt dat je dan veel sneller je kinderen op ideologisch vlak kwijt kan raken. Weet je, dat ze hun ideeën niet met je komen delen, lijkt mij wel heel erg. Dat wil ik niet. [Houda, jongere respondent]

Interessant is dat ook de oudere respondenten beamen dat jongeren in een andere tijd opgroeien en juist niet zo snel iets willen aannemen van de ouderen. Louisa, een laaggeletterde oudere respondent, zegt bijvoorbeeld:

Dit is hun tijd. Ik ga niet zoals die mensen van vroeger doen en tegen ze zeggen: 'Jullie moeten het zo doen zoals de ouderen dat deden. Doe het zoals jullie grootvader het deed.' Nee, dat kan ik niet doen. In onze tijd ging het zo, maar onze tijd was ook niet wat het moest zijn.

Met de woorden 'dit is hun tijd', geeft Louisa aan dat de verhoudingen veranderd zijn. Het anciënniteitsprincipe, dat heerste toen zij opgroeide als kind, is niet meer bepalend voor de verhoudingen of de positiebepaling van individuen. In tegenstelling tot het beeld dat de jongere respondenten schetsen van de eerste 'generatie' staat Louisa wel open voor haar kinderen en hun visies. Zij geeft daarmee niet alleen aan dat de tijden zijn veranderd, maar dat zij ook veranderd is: zij accepteert dat dit 'hun tijd' is en niet haar tijd. Enkele oudere respondenten geven echter aan dat binnen

sommige Marokkaans-Nederlandse gezinnen daarover toch anders wordt gedacht. Dat de oudere 'generatie' niet zo snel iets aanneemt van de jongere 'generatie' heeft ook te maken met de wijze waarop de oudere 'generatie' is opgevoed:

Ik vind dat kinderen ook een eigen mening mogen hebben, maar bij ons Marokkanen mogen kinderen niet praten. Ze zeggen dan: 'Je bent klein, laat de ouderen praten.' Ik heb dat vaak meegemaakt dat er dan tegen een kind wordt gezegd: 'Shhhht! Je mag niet praten!' Maar je moet ook praten en discussiëren met je kinderen. [Habiba, oudere respondent]

Ondanks de ervaren religieuze generatiekloof, die in deze paragraaf aan bod is gekomen, zien we dat jongere respondenten uit geletterde gezinsmilieus de kloof ook nuanceren door erop te wijzen dat elke 'generatie' een andere missie heeft. Dit zien we niet onder de jongere respondenten uit de laaggeletterde gezinsmilieus.

Ik vind dat de meeste eerste generatiemensen het geloof wel serieus verrichten. Dat vind ik wel, want hoe zijn de moskeeën ontstaan? Door onze ouders [Jaouad, jongere respondent]

Ongeacht alle verschillen die er waren, zijn ze wel in staat geweest om toch in hun behoefte te voorzien voor een bepaalde periode in hun leven. Ik vind dat wel knap. Ze hadden behoefte aan een plek waar ze bij elkaar konden komen, en dat hebben ze gerealiseerd. Financieel was dat best wel een zware last, want ze moesten ook nog familie onderhouden in Marokko. Maar waar staan wij als moslims of onze kleinkinderen over veertig jaar? En wat gaan wij daarin betekenen? Onze generatie neemt het de eerste generatie wel eens kwalijk van: 'Ooh, die eerste generatie heeft alleen maar gewerkt en ze waren ook wel dom. Ze konden niet eens een community bouwen in de moskee, want die viel weer zo snel uit elkaar.' Nou, leuk en aardig, maar wat betekenen wij? Hoe zal de volgende generatie naar ons kijken? [Mohsin, jongere respondent]

Ze geven aan dat de eerste 'generatie' ook veel goeds heeft gedaan en dat zij de religieuze infrastructuur hebben opgebouwd waarop de tweede 'generatie' kan voortbouwen. Bovendien kijkt Mohsin ook kritisch naar zijn generatiegenoten en vraagt hij zich af wat zij zullen gaan betekenen voor de toekomstige 'generaties'.

8.3 Diversiteit onder oudere respondenten

Het leven is nu anders. Het is de tijd van de globalisering, de tijd van internet en elektronica. Maar in mijn tijd was dat niet zo. Ik ben opgegroeid in een andere tijd en soms schrik ik van deze tijd. Mensen leren nu veel dingen over de islam door de elektronica. [Abdelkader, oudere respondent]

De mate van geletterdheid en de toegang tot religieuze kennis die geletterdheid biedt, vormt de rode draad in dit onderzoek. Zoals Abdelkader in het bovenstaande fragment aankaart, is die religieuze kennis door de technologie toegankelijker geworden. Dat in de jaren tachtig en negentig (zie hoofdstuk 6) niet iedereen beïnvloed werd door de islamitische ontwakingsbewegingen of te maken kreeg met een rimpeleffect daarvan had te maken met de beperkte technologie van toen. Bovendien moest men hiervoor geletterd zijn en over een minimale basis klassiek Arabisch of modern standaard Arabisch beschikken. De kennis die men toen opdeed, kwam uit boeken of cassettebandjes in deze talen. Jongeren hebben door de opkomst van internet ook toegang tot religieuze kennis die vaak vertaald is naar het Engels of Nederlands. En door de satellietzenders is religieuze kennis haast voor iedereen toegankelijk geworden, ook voor de laag- en ongeletterden. Bovendien worden lezingen in moskeeën ook in andere talen gegeven, zoals het Nederlands of Tamazight, waardoor ook niet-Arabisch sprekende mensen de lezingen begrijpen. De toegankelijkheid van religieuze kennis en met name de opkomst van satellietzenders hebben ook eraan bijgedragen dat religie belangrijker is geworden voor de oudere respondenten:

Vroeger luisterde ik niet naar een geleerde. Op de radio werd elke vrijdag een lezing gegeven, maar wie luisterde ernaar en wie begreep het? Hij sprak in *fos-ha*, klassiek Arabisch, maar niemand begreep het. Mensen luisterden niet naar lezingen. Het ontbrak ze aan kennis. En als iemand iets wist, dan had die persoon het uit boeken of ergens gelezen. Maar dat was maar één persoon op de honderd. De meerderheid wist het niet. Dat is dus niet zoals nu. Daarom zeg ik dat satelliet tv heel nuttig is geweest voor mensen. Door satelliet tv ontvangen mensen de hele wereld en daarvoor zijn ze ook meer gaan begrijpen. *Abadith* worden bijvoorbeeld vertaald naar *darija*, Marokkaans Arabisch. Hij spreekt eerst in *fos-ha* en vertaalt het dan naar *darija*. Dat komt bij veel mensen wel over, en vroeger was dat niet zo. Alsof alle mensen *fos-ha* kennen. Als we alleen al naar Marokko kijken: hoeveel geletterden en analfabeten heb je dan? [Mouna, oudere respondent]

Dat het geloof belangrijker is geworden voor alle oudere respondenten en dat religieuze kennis toegankelijk is geworden voor een breed publiek, betekent niet dat de oudere respondenten een homogene groep vormen. Er bestaat nog steeds een verschil tussen de respondenten die in de jaren tachtig zijn getransformeerd op religieus vlak en degenen bij wie dat niet het geval was. Die laatstgenoemde groep maakt een onderscheid tussen het wereldse en het religieuze. Het motto luidt: er is een tijd voor het geloof en er is tijd voor wereldse zaken. Men is niet altijd bezig met het geloof. Zo zegt Abdelkader:

Je streeft naar je godsdienst. Kijk, godsdienst is niet alles. Je hebt ook je familie, je kinderen, je vrienden en je verplichtingen. Je hebt hier ook jouw rechten en plichten. Ik moet me hier in Nederland gedragen richting mijn burens, de maatschappij, de regering, de mensen op straat. Religie speelt wel een rol, maar het is slechts een deel van mijn leven. Het is niet alles. Islam beheerst niet mijn hele leven, maar het is een belangrijk iets in mijn leven.

De oudere respondenten die in de jaren tachtig wel een religieus transformatieproces hebben doorgeemaakt, koppelen deze twee componenten, het wereldse en het religieuze, juist wel aan elkaar. Net als bij de jongere respondenten heeft het praktiseren voor hen ook een maatschappelijke betekenis: de islam is een religie van banden, relaties en omgangsvormen met anderen. Deze oudere respondenten maken onderscheid tussen '*ibadat*', de religieuze rituelen en praktijken zoals het gebed en vasten, en '*moe'amalat*', de omgang en interactie met de medemens (Mahmood, 2005). Het praktiseren is niet alleen iets tussen de mens en God, maar ook tussen mensen onderling. Opvallend is dat deze oudere respondenten hierbij niet alleen doelen op de omgang met medemoslims, maar vooral op de omgang met niet-moslims:

De ware islam is de islam van de *moe'amalaat*, omgangsvormen. Wat zijn de omgangsvormen? Als ik bijvoorbeeld met een niet-moslima ben, en als mijn *akblaag* slecht zijn terwijl ik een moslima ben: dat is niet de ware islam. Ik moet de islam goed vertegenwoordigen zodat die Nederlandse weet dat de islam mooi is. Ik moet dat als eerste aan haar laten zien. Als ik praat, mag ik niet liegen en bedriegen. Haar niet lastig vallen, niet roddelen. Alles wat de islam ons verboden heeft, moet ik laten en dat moet via mij zichtbaar zijn voor haar. Alleen dan heb ik aan haar de ware islam overgebracht.

Ook de andere oudere respondenten geven aan dat een goede omgang met de medemens belangrijk is, maar het verschil is dat dit voor de getransformeerde oudere respondenten een religieuze inkleuring krijgt. De nadruk bij de getransformeerde oudere respondenten ligt op de omgangsvormen, de *moe'amalaat*, en dit gaat gepaard met een continue reflectie daarop. Je kunt altijd een betere moslim worden en werken aan betere omgangsvormen. Dit bereik je door meer religieuze kennis op te doen en deze weer te internaliseren. Religieuze kennis opdoen betekent ook dat men zich daarvoor moet inspannen en ook daadwerkelijk daarin moet investeren. In hoofdstuk 6 zagen we hoe deze respondenten in de jaren tachtig investeerden in hun religieus kapitaal, maar daar is het niet bij gebleven. Het investeren gaat nog steeds door. Aïcha volgt bijvoorbeeld nog steeds diverse vakken aan een islamitische universiteit en is van plan om nog verder te studeren. Zij bouwt daarbij voort op de kennis en vaardigheden die ze al bezit:

Nu weten we meer. Naarmate ik ouder word, des te meer ik wil leren en weten. Daarom bestudeer ik de islam. Ik volg nu *tazjweed*-lessen, reciteerlessen. Ik leer hoe ik de Koran op de juiste manier moet reciteren. Op school kregen we ook godsdienstlessen. We lazen ook uit de Koran, maar niet volgens de regels. Niet zoals hoe ik het nu leer. Ik zit in mijn tweede jaar en volgend jaar krijg ik *insha Allah* mijn *izjaza*, mijn diploma, als ik dit jaar haal. En dan kan ik de Koran op de juiste, ware manier reciteren. Maar in Marokko, daar lazen we de Koran alsof we een gewoon boek lazen net zoals een *tilawa*, een lesboek.

Het zijn niet alleen de getransformeerde geletterden die nog steeds actief investeren in hun religie. De jongere respondenten uit laaggeletterde gezinsmilieus beschrijven bijvoorbeeld hoe vooral hun

moeders aan het alfabetiseren zijn. Het lijkt erop alsof door de verplichte inburgeringscursussen een alfabetiseringsgolf is ontstaan onder het vrouwelijke laaggeletterde deel van de eerste ‘generatie’. Om de inburgeringscursussen laagdrempelig te maken, werden deze vaak in buurthuizen en moskeeën verzorgd. Een onbedoeld effect van deze inburgeringscursussen is dat parallel daaraan voor deze doelgroep tal van initiatieven tot stand zijn gekomen die Koranlessen en Arabische lessen bieden waarbij de focus ligt op het bevorderen van religieuze vroomheid (vgl. Van Nieuwkerk, 2007). Deze vrouwen maken als het ware een dubbele alfabetisering door. Louisa behoort ook tot deze groep vrouwen. Dankzij de verplichte taallessen volgt zij ook Koranlessen. Er bestaat echter een essentieel verschil tussen Aïcha en Louisa. Aïcha wil verder blijven leren en heeft tot doel om de investeringen die zij doet ook tot uiting te laten komen in haar gedrag. Louisa heeft een andere instelling. Die vindt haar religieuze kennis wel goed zo en voelt de drang niet om verder te leren:

Ik wil het niet moeilijk maken voor mezelf. Als je te veel gaat doen, meer dan je eigenlijk aan kan, dan maak je het moeilijk voor jezelf. Ik ben tevreden met wat ik geleerd heb. Gewoon stap voor stap. Elke letter die ik leer, is mooi meegenomen. Sinds ik terugben van vakantie, heb ik twee surahs geleerd. Ik zeg dan tegen mezelf: ‘dit is genoeg voor mij, *alhamdulillah*. Ik ben tevreden hiermee’ Ik heb niet de wens om nog meer te leren. De surah die ik heb geleerd, blijf ik herhalen zodat ik ze niet vergeet.

Dit brengt ons bij het volgende punt: de oudere respondenten vormen geen homogene groep en er is variatie in hun religieus kapitaal, maar wat betekent dit voor de symbolische strijd?

8.4 Distinctie en distantie

In paragraaf 8.2 benoemden de jongere respondenten een aantal elementen die de religieuze generatiekloof illustreren. In die paragraaf ontstond de indruk dat de religieuze generatiekloof vooral een symbolische strijd is tussen jongeren en ouderen, maar zoals we in deze paragraaf zullen zien is die symbolische strijd veel breder en gaat het om meer dan ‘generaties’ die tegenover elkaar staan. Dat er een symbolische strijd gaande is, heeft ermee te maken dat religieuze kennis door technologische ontwikkelingen voor een breed publiek toegankelijk is geworden. In hoofdstuk 6 zagen we al dat enkele geletterde oudere respondenten een religieuze transformatie doormaakten. Door middel van religieuze kennis uit boeken, van cassettebandjes en in sommige gevallen verkregen via religieuze netwerken, ontwikkelde zich niet alleen het religieus kapitaal, maar transformeerde ook de religieuze habitus van deze oudere respondenten. Het is echter niet alleen hun religieuze habitus die veranderd is, maar ook de wijze waarop ze zich positioneren ten opzichte van anderen en hoe ze anderen positioneren.

Er zijn heel veel tradities die wij van onze voorouders hebben overgenomen of geleerd en die eigenlijk niets met de islam te maken hebben. Maar als we hetzelfde onderzoek gaan doen onder de tweede generatie dan vinden we bij hen ook dingen die eigenlijk niks met de islam te maken hebben. Cultuur en tradities krijg je mee

van je ouders, die heb je van je land, die neem je altijd mee. Maar die moeten niet in de weg staan van wat de islam precies is. En er zijn inderdaad veel tradities die wij van huis uit hebben meegekregen en die toch niet veel met de islam te maken hebben. Maar dat komt ook doordat de meeste eerste generatiemensen ongeschoold zijn. Meer dan 85% van de mensen die naar Europa vertrokken, konden niet lezen of schrijven [Amr, oudere respondent]

Het bovenstaande fragment geeft goed weer wat Bourdieu bedoelt als hij spreekt van de relationele positie van een individu en stelt dat een individu altijd in relatie staat tot de ander. Amr positioneert en distantieert zich zowel ten opzichte van de tweede 'generatie' als van zijn eigen generatiegenoten. Hij reageert op het statement van jongeren dat de eerste 'generatie' religie met cultuur vermengt door aan te geven dat jongeren dat ook doen. Tegelijkertijd distantieert hij zich van zijn generatiegenoten die analfabeet zijn. Hij zegt dat hij ook tot de eerste 'generatie' behoort, maar dat hij anders is dan zijn generatiegenoten die on- of laaggeletterd zijn. Dit wijst erop dat de symbolische strijd niet alleen langs generatielijnen verloopt, maar langs verschillende assen, en bovendien dynamisch is. De mechanismen zijn echter wel identiek voor zowel de jongere als de oudere respondenten: het religieus kapitaal wordt continu ingezet om de ander te positioneren, zich van de ander te onderscheiden en zich daardoor ook te distantiëren van de ander. In deze paragraaf laat ik een aantal voorbeelden zien van hoe die verschillende distincties en distanties eruitzien in dit onderzoek. Hoewel de jongere respondenten een aantal elementen benoemen die de religieuze generatiekloof illustreren, zien we tussen de regels door dat die kloof eigenlijk vooral een symbolische strijd weerspiegelt. Die strijd gaat niet zozeer over wie de juiste islam heeft, maar over hoe je tot een juiste islam komt en wie wat mag aannemen van wie.

Zowel de jongere als de oudere respondenten hebben het op een gegeven moment over het negatief beeld van de islam en van moslims dat steeds weer opduikt in de media en in maatschappelijke debatten. Enkele oudere respondenten geven aan dat de moslims het aan zichzelf te wijten hebben, omdat zij een onjuiste islam laten zien en zich niet goed hebben verdiept in het geloof:

Het lijkt erop alsof iedereen de islam haat. Het doet mij pijn als ik dat zie, maar de moslims die geweld gebruiken, hebben dit zelf veroorzaakt. Islam betekent vrede en geen geweld. De islam zegt niet dat ik joden moet vermoorden. Als je je erin verdiept dan zie je dat de islam een heel mooi geloof is [Habiba, oudere respondent]

Ook de jongere respondenten wijzen op het negatieve klimaat, maar bezien dat vanuit een ander perspectief. Ze beschouwen het als een reflectiemoment voor de hele islamitische gemeenschap om na te denken over hun toekomst in Nederland en welke kant het op moet gaan met hun islam:

Persoonlijk vind ik bijvoorbeeld zo'n PVV aan de ene kant beangstigend. Maar aan de andere kant: als je daar een beetje strategisch over nadenkt, is het misschien wel goed voor moslims. Dat ze daardoor wakker worden geschud en dat ze even goed gaan nadenken over hun toekomst. Niet je persoonlijke toekomst, maar de

toekomst van je community: waar staan we en waar willen heen gaan? [Mohsin, jongere respondent]

In het vorige hoofdstuk zagen we dat de ouders van de jongere respondenten niet altijd blij waren met de religieuze transformaties die hun kinderen ondergingen. Hoewel de oudere respondenten het niet expliciet zeggen, zien we dat zij zich distantiëren van een islam die in de Nederlandse samenleving in toenemende mate wordt geïntegreerd en die zij ook niet hebben gekend in hun jeugd in Marokko:

De islam vraagt ook niet alles van je. Die vraagt niet van je dat je je gezicht moet bedekken. Alleen als een vrouw heel knap is, heel veel schoonheid bezit waardoor haar schoonheid *fitna* kan veroorzaken, kan ze ervoor kiezen om haar gezicht te bedekken, maar niet in dit land. Ga jij zo iets verplicht stellen in dit land? Ik ga niet liegen tegen je: ik ben het niet met ze eens. We moeten in deze maatschappij meegaan met haar grenzen. [Rahma, oudere respondent]

Enkele jongere respondenten zetten zich ook af tegen andere moslims, maar zij doen dit door de andere moslims te spiegelen aan niet-moslims. Ibrahim, bijvoorbeeld, uit zich kritisch tegenover moslims en hun *akhlāq*, en benadrukt tegelijkertijd de nabijheid van niet-moslims:

Je hoort moslims soms zeggen: 'Waarom gaat het zo goed met niet-moslims dan? Dan denk ik: 'Wat denk jij nou?' Je hebt sommige niet-moslims die gedragen zich beter dan moslims. Als ik zaken doe dan doe ik liever zaken met een niet-moslim. Zij hebben ook waarden en normen die hun oorsprong hebben in islamitische wetgevingen. Christendom was ooit islam, jodendom was ooit islam. Ze begonnen als islam. Profeet Musa was van de islam, Jezus was van de islam. Musa was een moslim, Jezus was een moslim. Gij zult niet doden, eert uw vader en moeder. Als zij zich aan die regels houden dan houden ze zich eigenlijk aan de islamitische geboden, alleen beseffen zij dat niet.

Enkele respondenten benadrukken ook de nabijheid met christenen en joden en refereren aan religieuze bronnen om dit te onderbouwen. En hier zien we wederom hoe dat vervolgens ingezet wordt om zich te positioneren ten opzichte van andere moslims:

De islam is niet een geloof op zichzelf. Je gelooft ook in andere geloven en in alle heilige boeken die voor de islam kwamen. Je gelooft in het hiernamaals en dat je na de dood veroordeeld zal worden, maar het belangrijkste vind ik eigenlijk dat je ook gelooft in de andere profeten. Abraham, David, Jezus, dat zijn allemaal verhalen die in de Koran staan. En dat is eigenlijk niet zoveel bekend bij mensen. Ze denken: je bent moslim en je gelooft alleen in Mohammed. Maar er staat dat je ook gelooft in Jezus en al die andere heilige boeken, want die zijn allemaal afkomstig van één God. [Driss, oudere respondent]

Het religieus kapitaal van de respondenten bestaat niet alleen uit investeringen die men zelf heeft gedaan, maar het kan ook bestaan uit de habitus die men tijdens de vroege jeugd heeft geïnternaliseerd. Hierdoor kunnen de oudere respondenten zich niet alleen distantiëren van de huidige tijd en samenleving ('vroeger was alles beter'), maar ook van tweede 'generatie' jongeren die als product worden gezien van deze tijd. Vroeger waren mensen in Marokko weliswaar niet geschoold en ongeletterd, maar dat betekent niet dat ze minder moslim waren. Zij hadden de *akhlaaq*, de waarden en normen, geïnternaliseerd die zij weer van hun ouders hadden meegekregen. De tweede 'generatie' jongeren is weliswaar beter geletterd, maar mist de *akhlaaq*:

Weet je wie goede moslims zijn? Mensen die Allah kennen en godsvrees hebben. Hun overkwam niks. Ze kwamen hier om te werken en gingen weer terug. Er was helemaal geen racisme. Er waren geen problemen. Ze waren niet zoals deze generatie. Ze vertelden dat ze vroeg opstonden om te werken. Als ze langs een winkel liepen en zagen dat deze gesloten was, maar het brood lag er wel. Dan namen ze brood mee en als ze in de middag van hun werk kwamen, liepen ze langs de winkel om het brood dat ze hadden meegenomen te betalen. En waarom deden ze het? Omdat hun *imaan*, hun eigen geloof goed was. Ze vreesden Allah en daarom betaalden ze. Maar de jongeren van nu....denk jij dat ze terug zouden komen om het brood te betalen? Zij gaan echt niet terugkomen! De generatie die nu opkomt, weet het ene ding wel, maar het andere ding niet. Ze moeten het geloof van vroeger leren kennen. Vroeger kenden ze alleen het geloof. Ze hadden geen school, maar ze kenden wel hun geloof en dat ze zich tot Allah moesten richten. Ze hadden godsvrees. Maar de mensen van nu.... Mijn zoon, bijvoorbeeld, die zegt: 'Ik heb mijn diploma en niemand die mij wat gaat vertellen. [Louisa, oudere respondent]'

Verder zien we dat de niet-getransformeerde geletterden zich afzetten tegen de laaggeletterden. Het bezwaar dat zij tegen hen hebben, is de wijze waarop ze tot hun kennis komen. Volgens de geletterden moet men zelf de Koran lezen en in zelf staat zijn om aan te kunnen wijzen waarop men zich baseert. Men moet niet aan zijn kennis komen door zomaar iets aan te nemen van anderen. Habiba zegt hierover:

Ik volg wat in de Koran staat. Alles wat daarin staat, doe ik wel. Maar iedereen doet het anders. Als je gaat praten met hen dan zeggen ze: 'Nee, dat is haram. Dat mag je dat niet doen.' En dan zeggen ze: 'Ja, het staat in de Koran.' Dan zeg ik: 'Waar dan? Geef me de pagina. In welke surah staat het?' Ze antwoorden: 'Ja, dat weet ik niet.' Oké, maar dan moet je dat niet zeggen. Als je het echt weet, dan moet je ook zeggen in welke surah het staat. Dan zeggen ze: 'Ja, maar ik heb het gehoord.' Wat heb je gehoord dan? 'We hebben het gehoord van die man. Hij heeft dit en dat gezegd.' Ik zeg dan: 'Oké. Hij kan gelijk hebben, maar ik wil weten waar hij het vandaan heeft, zodat ik zelf verder kan zoeken.'

8.5 Wederzijdse beïnvloeding

Eerder in dit hoofdstuk beschreven de jongere respondenten hoe zij de religieuze generatiekloof ervaren. Degenen onder hen die afkomstig zijn uit een laaggeletterd milieu zien ook dat hun ouders door de jaren heen veranderd zijn. Reda zegt bijvoorbeeld:

Mijn ouders krijgen nu meer mee en ze begrijpen ook meer. Ze zijn niet meer zoals vroeger. Mijn vader leest ook de Koran. Hij schrijft nu ook dingen op en probeert dingen uit te zoeken, terwijl hij vroeger gewoon las zonder het te begrijpen. Hij dacht vroeger dat je gewoon verplicht was om de Koran te lezen zonder te begrijpen wat je las. Maar dat zijn dus twee verschillende dingen: lezen en begrijpen. [Reda, jongere respondent]

Socialisatie wordt vaak gezien als éénrichtingsverkeer waarbij de ouders de zenders zijn en de kinderen ontvangers. Kinderen kunnen weliswaar hun ouders niet resocialiseren, maar ze kunnen hen wel beïnvloeden: de ouders van deze jongere respondenten zijn niet zomaar veranderd, maar juist door de interactie met hun kinderen. Wederom zien we dat interactie tussen ‘generaties’ niet uniek is voor de jongere respondenten. Aïcha vertelt bijvoorbeeld hoe haar vader, die ongeletterd was, leerde van zijn kinderen:

Het leven was toen zoet. In die tijd, de jaren zestig, hadden we geen tv. We hadden alleen een kleine radio die mijn vader, moge Allah hem genade schenken, gebruikte om naar het nieuws of naar muziek te luisteren. In de avond ging de radio uit en gingen we samen met elkaar zitten. Mijn vader zat zo en wij zaten om hem heen. Hij ging ons dan verhalen vertellen over de profeten en de metgezellen van de profeet die hij dan weer bij andere mensen had gehoord. Mijn broer vertelde dan wat hij op school had geleerd en dan vertelde ik wat ik had geleerd. Mijn vader wilde heel graag leren. Hij pakte een boek en een pen en zei tegen ons: ‘Leer mij schrijven.’ En later kon hij zelf schrijven. Hij las samen met ons uit onze schoolboeken in de avond. En soms als wij aan het leren waren, luisterde hij mee. Soms leerde hij surahs doordat hij ons hoorde hoe wij die uit ons hoofd leerden.

Ook Abdelkader beschrijft hoe hij zijn analfabete moeder op religieus gebied een aantal keren had gecorrigeerd, omdat zij het niet wist:

Wat wij op school leerden, gaven we ook door aan onze ouders. Ik ging mijn moeder een beetje verbeteren. Zij praatte bijvoorbeeld als ze de *wudu*, de wassing voor het gebed, verrichtte of ze klapte in haar handen als ze aan het bidden was om iemand te seinen. Dat mag dus niet. Dus dat zei ik tegen haar en toen ging ze huilen. Ze kreeg spijt en is toen zelfs naar de imam van het dorp gegaan om te vragen of haar gebeden wel geaccepteerd worden door Allah. Hij zei tegen haar: ‘Als je onwetend

was en het echt niet wist, dan worden je gebeden alsnog geaccepteerd, maar alleen moet je het vanaf nu niet meer doen.'

Hoewel interacties tussen jongeren en hun ouders ook voorkwamen toen de oudere respondenten zelf jong waren, is er toch een wezenlijk verschil tussen deze twee groepen. De ouders van deze jongere respondenten worden beïnvloed door de religieuze zoektocht van hun kinderen, die op zijn beurt getriggerd is door het post-9/11 klimaat. Ibrahim en Soundous kwamen in het vorige hoofdstuk uitgebreid aan het woord. In hun levensverhalen heeft 9/11 voor een religieus keerpunt gezorgd. Beiden hebben hun ouders veranderd:

Ik heb ze toch in een bepaalde mate veranderd. Ze hebben een mondige zoon die hen op bepaalde dingen wijst. Dus in dat opzicht zijn ze wel veranderd. Ik praat bijvoorbeeld vaak met mijn vader over politiek, beleidswijzigingen, pensioen, rente en huizen. Ik denk dat weinig Marokkanen dat doen met hun vader. Dus het gaat om best wel zakelijke gesprekken. Hij heeft een mening, jij hebt een mening en dus leer je van elkaar. Ook op religieus vlak beginnen we meer aansluiting te vinden. Dat ontwikkelt zich ook. Ze komen achter zaken waar ze vijf jaar geleden niet veel over wisten. Dan hoor je toch wel: 'Dit is verplicht, dat is verplicht. Dat moet toch zus en zo.' [Ibrahim, jongere respondent]

Mijn moeder begon ook gewoon op YouTube die lezingen te kijken en zo, omdat ik vaak tegen haar zei: 'Kijk! Kijk! Moet je dit zien! Moet je dit zien! Deze man is bekeerd om deze en deze redenen. Kijk! Wat interessant!' En weet je, en zo had zij dus ook YouTube om dan naar dat soort dingen te kijken. [Soundous, jongere respondent]

Het zijn niet alleen de jongere respondenten die de interactie beschrijven met hun ouders. Ook Louisa, bijvoorbeeld, beschrijft hoe zij van haar kinderen leert:

Zij zijn opgegroeid in deze tijd. Nu volgen wij hen net zoals zij ons volgden in hun kinderjaren. Wij luisteren een beetje naar hen en zij luisteren een beetje naar ons. Zij weten het beter dan wij. Als zij iets horen over het geloof dan willen zij daar uitleg over. Ze willen het goed begrijpen. Als ze naar de moskee gaan, dan stellen ze vragen.

8.6 De generatiekloof ontrafeld

Het doel van dit hoofdstuk was het ontrafelen van de generatiekloof. Het gaat hierbij niet om de vraag wie meer of minder religieus is of wie meer of minder praktiseert. Er lijkt inderdaad sprake te zijn van een generatiekloof die vooral door de jongere respondenten ervaren wordt. Zo zou de eerste 'generatie' religie met cultuur vermengen en leven de jongere respondenten in een omgeving die om een andere invulling van het praktiseren vraagt. Voor de laatsten omvat het praktiseren van

het geloof ook een maatschappelijke component. Verder zijn de jongere respondenten opgegroeid in een tijd en een omgeving waarin van hen verwacht wordt dat ze kritisch en reflectief zijn. Dit hoofdstuk laat zien dat de generatiekloof niet zozeer verwijst naar het fenomeen van een oudere 'generatie' die een volkse islam zou aanhangen die voor jongeren onbevredigend is. Volgens de jongere respondenten is het probleem met de eerste 'generatie' niet zozeer dat zij cultuur en religie met elkaar vermengt, maar wel dat die 'generatie' onvoldoende kennis en vaardigheden bezit om te beseffen wanneer cultuur in strijd is met religie. Het gaat, met andere woorden, om het religieus kapitaal. De jongere respondenten verwijten de eerste 'generatie' dat zij koppig is en niet gauw iets wil aannemen van jongeren als het gaat om het geloof en vooral om religieuze kennis. Zo op het eerste gezicht lijkt inderdaad sprake van een religieuze generatiekloof, maar tussen de regels door speelt een symbolische strijd die verder gaat dan generatielijnen. Er is met andere woorden een symbolische strijd losgebarsten over hoe je tot een islam komt en wie wat moet aannemen van wie. Het is als het ware een strijd om de definitiemacht en om erkenning van die definitiemacht waarbij het religieus kapitaal wordt ingezet. Er vindt distinctie en distantie plaats langs generatielijnen, maar dat is niet alles. De oudere respondenten vormen geen homogene groep en ook daar zien we een symbolische strijd langs verschillende assen, waarin het religieus kapitaal ingezet wordt als distinctiemechanisme zowel ten opzichte van andere generatiegenoten als ten opzichte van andere moslims in het algemeen. Maar we zien ook dat het religieus kapitaal wordt gebruikt om nabijheid te benadrukken met niet-moslims. Zoals ik al eerder aangaf in hoofdstuk 3, gaat het mij niet zozeer om de vraag wie al die anderen precies zijn van wie men zich distantieert, want dat is veranderlijk door de tijd heen en sterk contextgebonden. Waar het mij wel om gaat, is het mechanisme hiërachter: dat men zijn religieus kapitaal inzet dat door de jaren heen is opgebouwd, bijgeschaafd en getransformeerd. Ook zien we in dit hoofdstuk dat er niet alleen sprake is van een strijd tussen 'generaties', maar dat er zeker ook interactie plaatsvindt tussen de jongeren en de ouderen, waarbij de jongeren hun ouders beïnvloeden op religieus vlak.

HOOFDSTUK 9

Conclusie en discussie

—

‘Ze hebben de islam meegenomen uit hun herkomstland’ is een statement dat we dikwijls voorbij zien komen niet alleen in maatschappelijke discussies over moslims, maar ook in wetenschappelijk onderzoek. Vergeleken met hun ouders groeien kinderen van migranten op in een overwegend seculiere omgeving waarin zij tot een religieuze minderheid behoren. Hierdoor ontwikkelen zij een andere religieuze beleving en botsen zij met de islam die hun ouders zouden hebben meegenomen naar Nederland. Die islam van de ouders zou vooral een volkse islam zijn, een islam vermengd met de cultuur van het herkomstland, en geen bevredigende antwoorden bieden op de vraagstukken waarmee opgroeiende jongeren hier en nu worden geconfronteerd. Mijn onderzoek laat zien dat dergelijke constateringingen nuancering behoeven. Zo geven de oudere respondenten aan dat zij, in retrospectief, ‘weinig’ islam hebben meegekregen in hun jeugd in Marokko en dat zelfs na aankomst in Nederland er een tijdlang nog sprake was van die ‘weinig’ islam. Maar wat hebben de oudere respondenten dan wel exact meegenomen uit Marokko? En wat is er met die ‘weinig’ islam gebeurd? Waar gaat de generatiekloof eigenlijk over? In dit laatste hoofdstuk keren we terug naar de onderzoeksvragen en de beantwoording daarvan. De vragen die centraal stonden in dit onderzoek, luiden:

1. Hoe beleven de eerste en tweede ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders in dit onderzoek de islam? En hoe heeft die beleving zich ontwikkeld in de loop der jaren?
2. Hoe verhouden de twee ‘generaties’ zich tot elkaar? Wat voor beeld hebben ze van elkaar als het gaat om de religieuze beleving?
3. Wat voor rol heeft de eerste ‘generatie’ gespeeld in de religieuze vorming van de tweede ‘generatie’? Is er sprake van interactie tussen ‘generaties’? Zo ja, heeft de religieuze beleving van de tweede ‘generatie’ ook invloed gehad op de religieuze beleving van de eerste ‘generatie’?
4. Wat voor rol heeft de migratiecontext gespeeld in de religieuze beleving van beide ‘generaties’?

De respondenten die hebben deelgenomen aan dit onderzoek vertegenwoordigen uiteraard niet alle Marokkaanse Nederlanders. Het doel van dit onderzoek was zeker niet om tot statistische generalisaties te komen, maar om mechanismes bloot te leggen die bijdragen aan theorievorming rondom religie en migratie.

9.1 Dynamiek en diversiteit

In hoofdstuk 2 liet ik zien dat verschillende onderzoekers hebben vastgesteld dat moslimjongeren op uiteenlopende manieren vormgeven aan hun religieuze beleving. Daarmee proberen die onderzoekers te breken met het essentialistisch beeld van moslims als een homogene groep die geen dynamiek zou kennen. Tegelijkertijd constateerde ik echter dat er een nieuw essentialisme gecreëerd wordt, maar dan langs generatielijnen. In hoofdstuk 2 heb ik aangegeven wat de valkuilen zijn van dit nieuwe essentialisme, dat ik in navolging van Purhonen (2016) het ‘generationalisme’ noem. Om toch onderzoek te kunnen doen naar ‘generaties’ zonder te vervallen in zulk generationalisme heb ik in mijn onderzoek het relationeel perspectief gehanteerd. Daarom spreek ik hier niet van

eerste en tweede ‘generatie’ respondenten, maar van jongere en oudere respondenten. Door dit relationeel perspectief heb ik inzichtelijk gemaakt dat generatieverschillen, en met name de vaak veronderstelde religieuze generatiekloof tussen jongeren en ouderen, nuancering behoeven. Zo zie ik in dit onderzoek dat er niet alleen dat respondenten verschillen tussen ‘generaties’ benoemen, maar ook dat er sprake is van dynamiek zowel tussen als binnen de ‘generaties’.

Hoewel de oudere respondenten in dit onderzoek statistisch gezien tot de eerste ‘generatie’ gerekend kunnen worden, vormen zij geen homogene groep als we kijken naar hun religieuze ontwikkeling. De diversiteit binnen deze groep respondenten uit zich echter niet zozeer in verschillen in sociaaleconomische positie, maar veel meer langs de as van geletterdheid. Verschillen in de mate van geletterdheid ontstaan al in een vroeg stadium, maar krijgen pas later in de levensverhalen betekenis. De levensverhalen van de oudere respondenten beginnen in Marokko in de jaren vijftig en zestig. Als het gaat om de religieuze socialisatie en de vorming van de religieuze habitus klinkt door de verhalen een soort *chain of memory* (Hervieu-Léger, 2000). In eerste instantie lijkt het alsof de oudere respondenten een en dezelfde religieuze habitus delen, hetgeen de indruk wekt dat alle oudere respondenten uit hetzelfde milieu komen (Bourdieu, 1990:60). Het geloof is bijna overal aanwezig in de omgeving, maar het wordt als iets vanzelfsprekends beschouwd en is geen object van reflectie. Na de onafhankelijkheid van Marokko komt het staatsonderwijs op, dat ook een rol gaat spelen in de religieuze socialisatie. De levensverhalen laten zien dat geletterdheid van cruciaal belang is en de rode draad vormt in de latere religieuze ontwikkeling die de oudere respondenten doormaken. Mijn onderzoek laat ook zien dat, anders dan wel wordt verondersteld, die geletterdheid niet parallel loopt met de klassieke dichotomieën stad/platteland, formele/informele islam of man/vrouw. Desondanks zijn de oudere respondenten in retrospectief unaniem in hun opvatting dat er vroeger, toen zij opgroeiden in Marokko ‘weinig’ islam was op zowel macro- als microniveau. Als de respondenten over ‘weinig’ islam spreken, maken ze eigenlijk een vergelijking door de tijd en vinden ze dat er nu ‘meer’ islam is. Volgens de respondenten was er ‘weinig’ islam in twee opzichten: op microniveau doelen zij erop dat ze vroeger niet veel deden aan hun geloof en op macroniveau dat de islam destijds nog geen grote rol speelde op het wereldtoneel.

In de literatuur wordt vaak verondersteld dat religie voor migranten belangrijker wordt in het nieuwe vestigingsland. Mijn onderzoek laat zien dat voor de oudere respondenten het geloof inderdaad later in het leven belangrijker wordt, maar dat dit niet een simpel gevolg is van de migratie als zodanig. De levensverhalen laten zien dat de oudere respondenten hun ‘weinig’ islam meenamen naar Nederland en dat in de beginjaren Nederland het geloof nauwelijks een rol speelde in hun leven. De *chain of memory* werd weliswaar verbroken, want zij kwamen in een omgeving terecht waar de islam nog niet geïnstitutionaliseerd was en waar de meerderheid van de bevolking geen moslim is. Maar dit leidde niet tot een *hysteresis* effect (Bourdieu, 1990:62): de habitus genereert gedrag, handelingen, etc. die in de nieuwe context niet meer ‘werken’, geen effect hebben of niet begrepen worden. Dit leidt tot reflectie op de habitus, waarna deze vervolgens bijgeschaafd en aangepast wordt. Echter, in die periode stond het realiseren van de gastarbeidersdroom centraal, en hoewel racisme en discriminatie ook voor hen toen al geen onbekende fenomenen waren, voeren de positieve ervaringen met Nederlanders de boventoon in de levensverhalen. Dat het geloof geen grote rol speelde in het leven van de oudere respondenten is eigenlijk ook een continuering van het leven in Marokko, waar zij voordien ook al ‘weinig’ islam ervoeren.

Dit onderzoek breekt met het idee dat islam een soort exportproduct is dat meegebracht is door de gastarbeiders van toen. De religieuze habitus van de oudere respondenten is weliswaar in Marokko gevormd en uiteraard hebben zij hun religieus kapitaal meegenomen naar Nederland, maar zoals de oudere respondenten in dit onderzoek zelf zeggen: de islam die we nu in Nederland kennen, is zeker niet de islam die zij zouden hebben meegebracht. De religieuze ontwikkeling van de oudere respondenten heeft vooral in Nederland vorm gekregen. Mijn onderzoek laat zien hoe hun religieus kapitaal inderdaad vooral in Nederland vanaf de jaren tachtig is bijgeschaafd, verder is gegroeid en her en der is getransformeerd.

9.2 Invloed van islamitische ontwakingsbewegingen

In diverse studies wordt geconstateerd dat pas vanaf de jaren tachtig en vooral aan het einde daarvan het geloof belangrijker begint te worden voor Marokkaanse Nederlanders (vgl. Bartelink, 1994; Kemper, 1996; Strijp, 1998). Mijn onderzoek laat zien dat dit ook geldt voor de oudere respondenten, althans voor sommigen van hen. De levensverhalen boden de mogelijkheid om na te gaan hoe dat proces is ontstaan en hoe het vorm kreeg. In de literatuur wordt een aantal verklaringen gegeven waarom het geloof vanaf de jaren tachtig belangrijker begint te worden. Auteurs wijzen er bijvoorbeeld op dat in deze periode de gezinshereniging en -vorming een hoogtepunt bereikt, terwijl deze ook samenvalt met de massale werkloosheid, die vooral gastarbeiders treft. Als gevolg hiervan ontstaan opvoedproblemen, vooral met de kinderen die als puber naar Nederland kwamen. De vaderrol krijgt door hun komst een andere invulling en om te voorkomen dat kinderen ontsporen in de Nederlandse samenleving wordt het geloof niet alleen belangrijker voor de ouders, maar gaat het ook een grotere rol spelen in de opvoeding.

De levensverhalen van zowel de oudere als de jongere respondenten bevestigen deze gangbare opvatting maar zeer ten dele. Vooral de jongere respondenten uit laaggeletterde gezinsmilieus geven aan dat het geloof weliswaar aanwezig was thuis, maar dat de ouders hun 'weinig' islam hebben meegegeven in de opvoeding, waardoor zij later in hun leven daar zelf naar op zoek moesten gaan. De oudere respondenten beamen dat er onder Marokkaanse Nederlanders na de gezinshereniging problemen ontstonden met opgroeiende pubers, maar dat zij dit persoonlijk niet hebben meegeemaakt. In de levensverhalen van de oudere respondenten zien we juist een andere factor opduiken die heeft bijgedragen aan het belangrijker worden van religie in die periode, maar die in literatuur vaak onderbelicht blijft: de wereldwijde opkomst van islamitische ontwakingsbewegingen. De levensverhalen laten zien hoe de opkomst van deze bewegingen doorwerkt op microniveau en waarom niet iedereen daardoor geraakt of beïnvloed werd. Waar die beïnvloeding wel plaatsvond, verliep deze niet zozeer via moskeeën, maar via informele netwerken of indirect via familieleden die gelieerd waren aan dergelijke netwerken. De ontwakingsbewegingen hebben een soort van rimpel effect teweeggebracht: er veranderde iets binnen islamitische gemeenschappen en die veranderingen kregen een brede uitstraling.

De oudere respondenten die door de ontwakingsbewegingen op religieus vlak transformeerden, direct dan wel indirect, hebben met elkaar gemeen dat ze geletterd zijn. Geletterd zijn is cruciaal, want aan de religieuze transformaties ligt het opdoen van religieuze kennis ten grondslag. Door de opgedane kennis ontdekten deze oudere respondenten religieuze rituelen en praktijken waarvan zij

het bestaan niet kennen, zoals het verrichten van de grote wassing na de menstruatie. Onder deze respondenten zien we dat er niet zozeer gebroken wordt met het religieus kapitaal waarover men al beschikte, maar dat men hierop juist voortbouwt. Religieuze praktijken en rituelen die zij al wel kennen worden verder verfijnd door het opdoen van kennis. Kortom, het religieus kapitaal wordt bijgeschaafd. Niet iedereen wordt geraakt door de religieuze ontwakingsbewegingen, maar door het reeds genoemde rimpeleffect worden ook mensen bereikt die niet zijn gelieerd aan informele religieuze netwerken of die familieleden hebben die daaraan wel gelieerd zijn. Zo beginnen enkele respondenten boeken te lezen of rouleren er cassettebandjes in hun familie met een religieuze inhoud, zoals preken.

Al met al laat dit onderzoek zien dat de relatie tussen migratie en religie complexer is dan vaak verondersteld wordt en dat niet migratie als zodanig, maar ook de tijdgeest en internationale ontwikkelingen een gelaagde context creëren waardoor religie inderdaad belangrijker wordt voor deze migranten.

9.3 Nuancering van de generatiekloof

De zoektocht naar een zuivere islam wordt vaak toegeschreven aan moslimjongeren die ontevreden zijn met de islam van de eerste 'generatie'. In dit onderzoek zien we echter dat de zoektocht naar de zuivere islam niet uniek is voor de tweede 'generatie'. De oudere respondenten die onder invloed van de islamitische ontwakingsbewegingen transformeren, laten een soortgelijk proces zien. In mijn onderzoek noem ik dit proces het detoxproces, dat ik zowel onder jongere als oudere respondenten waarneem. Dit proces gaat verder dan het zuiveren van de islam van allerlei culturele gebruiken en rituelen: het gaat ook om het zuiveren van zowel het innerlijk als het uiterlijk van het individu. In deze periode komt het belang van geletterdheid wederom terug: het vergaren van religieuze kennis staat centraal. Vervolgens wordt de opgedane kennis geïnternaliseerd en vindt er ook in letterlijke zin een 'belichaming' plaats van die kennis. De oudere getransformeerde respondenten, voornamelijk vrouwen, beschrijven bijvoorbeeld hoe ook hun uiterlijk veranderde in de jaren tachtig. Met de uiterlijke transformaties geven zij uiting aan hun religieuze vroomheid. Interessant is dat ze aangeven dat ze niet een hoofddoek zijn gaan dragen, maar de hjaab. De hoofddoek was geen onbekend fenomeen voor hen, maar door dit onderscheid te maken geven ze aan dat ze aan de ene kant voortbouwen op wat ze kennen (de hoofddoek), terwijl ze aan de andere kant laten zien dat ze een religieuze transformatie hebben doorgemaakt (de hjaab is een religieus kledingstuk). Tot slot zien we dat die zoektocht ook leidt tot het letterlijk zuiveren, detoxen, van het innerlijk door zaken zoals muziek en films uit het leven te bannen. Er komt een einde aan de detoxperiode, maar dat betekent niet dat de oudere respondenten daarna minder religieus zijn geworden. De detoxperiode is vooral een periode waarin intensief geïnvesteerd wordt in het religieus kapitaal en waarin de religieuze habitus kritisch onder de loep wordt genomen.

De jongere respondenten in dit onderzoek worden statistisch gezien gerekend tot de tweede 'generatie', maar zij vormen zeker geen homogene groep als we kijken hoe zij zich op religieus vlak hebben ontwikkeld. De levensverhalen laten zien dat het gezinsmilieu waarin de jongeren opgroeien een grote en belangrijke rol speelt in die ontwikkeling. Het gezinsmilieu wordt in dit onderzoek niet zozeer bepaald door sociaaleconomische factoren, maar wel door drie andere factoren: de

geletterdheid van de ouders, de religieuze transformaties die de ouders zelf hebben ondergaan en de inbedding in religieuze (informele) infrastructuren. Met andere woorden: de dynamiek onder de jongeren wordt gedragen door de ouderen. De zoektocht naar de 'zuivere' islam zien we vooral onder de jongere respondenten die uit een laag- of ongeletterd gezinsmilieu komen.

De levensverhalen van de jongere respondenten vertonen op het eerste gezicht punten van overeenkomst: allen geven aan dat het geloof in hun jeugd een vanzelfsprekend karakter had, maar dat dit later veranderde toen het geloof een kwestie van eigen keuze werd. Inzoomend op de levensverhalen zien we dat niet iedereen hetzelfde verstaat onder 'vanzelfsprekend' en dat er verschillen zijn in het religieus kapitaal dat de jongere respondenten in hun kinderjaren hebben meegekregen van hun ouders. Wederom keert het onderscheid tussen laaggeletterd en geletterd hier terug: jongeren uit geletterde gezinsmilieus kregen bijvoorbeeld thuis Arabische les en leerden de Koran te memoriseren. Dit ontbrak in de laaggeletterde gezinsmilieus. Binnen de geletterde gezinsmilieus zien we verder een submilieu waarin ouders een detoxproces hebben doorgemaakt dat ook invloed had op de religieuze opvoeding.

Bij de jongere respondenten uit laag- en ongeletterde milieus zien we ook een detoxperiode aanbreken die, net zoals bij de oudere getransformeerde respondenten, verder gaat dan alleen maar het 'zuiveren' van de islam. Het detoxproces van de jongere respondenten toont op tal van vlakken overeenkomsten met het detoxproces van de oudere respondenten in de jaren tachtig.

Verder laat dit onderzoek zien dat de generatiekloof niet zozeer verwijst naar het fenomeen van een oudere 'generatie' die een volkse islam zou aanhangen die voor jongeren onbevredigend is. Het opgroeien in een andere tijd en samenleving heeft zeker invloed gehad op de religieuze vorming van de jongere respondenten. Ongeacht het gezinsmilieu geven de jongere respondenten aan dat zij hebben geleerd kritisch te zijn, te reflecteren, op onderzoek uit te gaan en niet uit te gaan van de vanzelfsprekendheden van het geloof. Daarbij komt dat zij zijn opgegroeid in het internettijdperk, waarin ook religieuze kennis toegankelijker is geworden. Zo is er een symbolische strijd losgebarsten over wie wat moet aannemen van wie. De jongere respondenten verwijten namelijk de eerste 'generatie' dat zij koppig is en niet gauw iets wil aannemen van jongeren als het gaat om het geloof en vooral om religieuze kennis. Onder de jongere respondenten zien we ook dat niet iedereen in dezelfde mate een generatiekloof ervaart. Jongere respondenten uit laaggeletterde gezinsmilieus oordelen feller over de eerste 'generatie' dan jongere respondenten uit geletterde gezinsmilieus. De laatstgenoemden nuanceren de generatiekloof door te benadrukken dat elke 'generatie' haar eigen missie heeft en dat de eerste 'generatie' vooral bezig is geweest met het bouwen van religieuze infrastructuren, waarop de tweede 'generatie' weer kan voortbouwen.

De jongere respondenten, ongeacht het gezinsmilieu, geven verder aan dat dat het praktiseren voor hen meer inhoudt dan religieuze praktijken zoals bidden en vasten. Praktiseren betekent voor hen ook maatschappelijk actief zijn en jezelf maatschappelijk nuttig maken. In eerste instantie lijkt dit te wijzen op een generatieverschil, maar bij nadere beschouwing blijkt dat toch niet helemaal het geval. Onder de oudere respondenten die een detoxproces hebben doorgemaakt zien we opvattingen over het praktiseren die lijken op die van de jongeren, zoals met name de opvatting dat het geloof niet alleen gaat om de religieuze praktijken, maar ook om de interactie met de medemens en participatie in de samenleving.

Voorts zien we interacties tussen ‘generaties’ waaruit valt op te maken dat religieuze overdracht niet één- maar tweerichtingsverkeer is. Dit zien we vooral onder jongere respondenten uit laaggeletterde gezinsmilieus: hun religieuze transformaties en hun investeringen in religieus kapitaal beïnvloeden ook hun ouders, die daar vervolgens het een en ander van overnemen. Wederom zien we dat dit proces niet geheel uniek is voor de jongere respondenten. De oudere respondenten die in Marokko op school hebben gezeten vertellen bijvoorbeeld hoe zij de kennis die zij op school meekregen destijds ook met hun ouders deelden. Ook toen was er sprake van tweerichtingsverkeer, maar op kleinere schaal, terwijl de maatschappelijke context ook wezenlijk verschilde. Uit de levensverhalen van de jongere respondenten komt naar voren dat maatschappelijke en politieke discussies over de islam vaak de aanleiding vormden voor de discussies thuis met de ouders over geloofskwesties.

9.4 Islam als religieus kapitaal

In dit onderzoek is religie beschouwd als kapitaal en vooral als een vorm van cultureel kapitaal in de zin van Bourdieu. Deze benadering heeft onder meer als voordeel dat zij zowel de intra- als de intergenerationele dynamiek zichtbaar maakt. Zij biedt inzicht in het verloop van religieuze transmissie en legt de rol van het gezinsmilieu daarin bloot. Belangrijker is echter dat we hierdoor zien dat religie meer dan religie is. Religieus kapitaal fungeert tevens als een distinctie- en distantiemechanisme tussen ‘generaties’, maar ook binnen ‘generaties’. Jongere respondenten distantiëren zich niet alleen van de eerste ‘generatie’, maar ze benadrukken ook de nabijheid met niet-moslims. Ook bij de oudere respondenten zien we dat religieus kapitaal wordt ingezet om zich te distantiëren van andere moslims. Zo zetten zij zich eveneens af tegen laaggeletterde generatiegenoten of tegen andere moslims die een in hun ogen onjuist beeld laten zien van de islam, omdat zij onwetend zouden zijn. Dankzij het concept religieus kapitaal gaan we dus voorbij het generationalisme en zien we dat de strijd tussen ‘generaties’ eigenlijk vooral een symbolische strijd is. Die strijd gaat over hoe je tot een islam komt en over wie wat moeten aannemen van wie en op basis waarvan. Die symbolische strijd vindt plaats omdat individuen door de technologie toegang hebben tot religieuze kennis en zich die eigen maken.

In kwantitatief onderzoek biedt het meten van religiositeit doorgaans slechts een momentopname. Een benadering via levensverhalen, waarin het concept religieus kapitaal centraal staat, laat echter zien dat geloof dynamisch is. Dat voor een individu op een bepaald moment in het leven het geloof geen grote rol speelt, wil niet zeggen dat er helemaal geen religie aanwezig is. Religieus kapitaal kan zeker aanwezig zijn, maar dat betekent niet automatisch dat het individu er ook iets mee moet of kan doen. De levensverhalen laten duidelijk zien hoe men jaren later weer kan teruggrijpen naar dit kapitaal, daarin opnieuw investeert en het bijschaaft.

Zowel de jongere als de oudere respondenten vertellen in dit onderzoek in retrospectief over hun religieuze ervaringen en over hoe zij gevormd zijn op religieus vlak. Als ze terugblikken, hebben de oudere respondenten het over ‘weinig’ islam, terwijl de jongere het hebben het over de ‘vanzelfsprekendheid’ van het geloof. In dit onderzoek ging het mij niet erom te achterhalen of er daadwerkelijk vroeger ‘weinig’ islam was en of het geloof voor de jongere respondenten ook echt vanzelfsprekend was. Waar het mij wel om ging, is dat dit iets zegt over de respondenten. Met hun bewoordingen geven zij aan dat ze getransformeerd zijn, maar hun verhalen laten ook zien dat zij

niet radicaal breken met de ‘weinig’ islam of de vanzelfsprekende islam. De levensverhalen laten zien hoe de respondenten voortbouwen op hun religieuze habitus, deze bijschaven en hoe sommige elementen een andere betekenis of invulling krijgen. In de verhalen van de jongere respondenten zien we dat op sommige momenten in het leven het religieus kapitaal op de voorgrond staat en dat het op andere momenten verdwijnt naar de achtergrond, ook al betekent dit niet dat het verdwenen is. Zo blijkt dat het habitus-concept niet statisch is en dat het ook niet leidt tot een totale reproductie waarbij jongeren een replica zijn van hun ouders. Hoe het religieus kapitaal vorm krijgt, staat uiteraard niet los van de tijdgeest.

BIJLAGEN

Bijlage I
Bijlage II

—

Bijlage I: overzicht respondenten

OUDERE RESPONDENTEN				
NAAM	GESLACHT	LEEFTIJD TEN TIJDE VAN INTERVIEW(S)	AANKOMST IN NEDERLAND	AFNAME INTERVIEW(S)
Abdelkader	Man	52	1976	2009
Aïcha	Vrouw	54	1985	2010
Habiba	Vrouw	58	1981	2010
Louisa	Vrouw	45	1988	2010
Rahma	Vrouw	51	1979	2011
Mouna	Vrouw	48	1976	2011
Driss	Man	59	1975	2009
Amr	Man	59	1971	2009
Allal	Man	64	1968	2009
Youssef	Man	47	1984	2009
Rhimo	Vrouw	54	1972	2009
Hafida	Vrouw	48	1976	2009
JONGERE RESPONDENTEN				
NAAM	GESLACHT	LEEFTIJD TEN TIJDE VAN INTERVIEW(S)	AFNAME INTERVIEW(S)	
Ibrahim	Man	29	2010	
Reda	Man	34	2011	
Laila	Vrouw	29	2009	
Souhaila	Vrouw	26	2009	
Farid	Man	31	2010	
Ouiam	Vrouw	28	2009	
Ouarda	Vrouw	26	2010	
Houda	Vrouw	26	2010	
Jaouad	Man	34	2011	
Abdelwahid	Man	27	2010	
Soundous	Vrouw	29	2012	
Mohsin	Man	29	2009	
Adam	Man	34	2009	

Bijlage II: Arabische woordenlijst

'Alim	Een tekstgeleerde; in deze context betekent het een islamgeleerde
'Aqidah	Geloofsleer
'Aql	Verstand, wijsheid
'Asr	Het namiddaggebed
'Ied	Viering. Dit woord wordt in zowel <i>darija</i> als <i>tamazight</i> gebruikt als verkorting om zowel de afsluiting van de vastenmaand Ramadan (' <i>ied al-Fitr</i>) als het offerfeest (' <i>ied al-Adha</i>) mee aan te duiden.
'Isha	Het avondgebed
Adab	Manieren
Adhan	De gebedsoproep
Akhira	Het hiernamaals
Akhlaaq	Het concept <i>akhlaaq</i> heeft betrekking op het internaliseren van ethiek teneinde dit ook terug te laten komen in gedrag en interacties met anderen.
Alhamdulillah	Dank aan God
Allah i rahmo	Moge Allah hem genadig zijn
Allah yerhamha	Moge Allah haar genadig zijn
Allahu 'alem	Allah weet het beter
Al-qadr	Het lot
Al-sahwa al-islamiyya	Islamitische ontwakingsbewegingen
Beldi	Volks, traditioneel
Belegh	Oproepen, uitnodigen, luidkeels verkondigen en overdragen
Beslama	Betekent letterlijk: vertrek in veiligheid. Het is een afscheidsgroet.
Bkhor	Wierookhars
Da'wa	Actief moslims en niet-moslims uitnodigen tot de islam en het verspreiden van de islam onder de mensen
Darija	Marokkaans-Arabisch dialect, gesproken taal
Dhor	Het middaggebed
Dien	Religie, geloof
Fadjr	Het ochtendschemeringsgebed
Fard	Verplicht
Fitna	Chaos, wanorde
Fiqh	Plichtenleer, jurisprudentieleer, recht en rituelen
Fos-ha	Klassiek Arabisch
Ghorba	Wordt vaak gebruikt om ballingschap mee aan te duiden. In het kader van migratie wordt dit woord gebruikt om een gevoel van heimwee/vervreemding/eenzaamheid/verlangen naar het herkomstland mee te omschrijven.

Hadith (meervoud: ahadith)	Overleveringen van de profeet Mohammed
Hadj	De bedevaart naar Mekka
Hafid	Iemand die de complete Koran kan memoriseren
Haraka	Beweging
Haya	Een geïnternaliseerde nederigheid, respect, wat ook tot uiting komt in lichaamstaal en houding
Hayek	De <i>hayek</i> is een gezichtsluier die getrouwde vrouwen droegen in Marokko. In tegenstelling tot de niqaab, behoorde deze tot de nationale kleding van Marokko. Het was niet een religieus geïnspireerd maar een cultureel kledingstuk
Hizb (meervoud: ahzaab)	De Koran wordt opgedeeld in 60 delen. Elk deel wordt een <i>hizb</i> genoemd
Hshouma	Als men een handeling verricht, iets zegt, of gedrag vertoont dat indruist tegen de sociale normen
Imaan	Innerlijk geloof
Insan mostaqim	Een mens die het rechte pad volgt
Insha Allah	Als Allah het wil
Iqra	Betekent: Lees! Dit is het eerste woord van het eerste Koranhoofdstuk (surah al-'Alaq, de bloedklomp, hoofdstuknummer 96) dat neergezonden is aan de profeet Mohammed. Iqra wordt in de spreektaal ook gebruikt om het belang van het opdoen van kennis te onderstrepen
Izjaza	Prijs, diploma, oorkonde
Jahiliyya	Tijdperk van onwetendheid. Oorspronkelijk wordt dit woord gebruikt om het tijdperk voor de komst van de islam mee aan te duiden, maar in spreektaal wordt het vaak gebruikt om onwetendheid in het algemeen mee aan te duiden en verwijst men dus niet naar een specifieke historische periode
Jihad nafs	Innerlijke strijd
Khair	Goed, goedheid
Kifesh?	Hoezo?
Kul huwwa Allahu ahhad	Dit is de eerste zin van surah al-Ikhlâs (De Toewijding, hoofdstuknummer 112) en betekent: 'Zeg: "Hij is Allah, de Enige."'
Maghreb(gebed)	Gebed tijdens zonsondergang
Maraboets	Graven van heiligen
Masha Allah	Betekent letterlijk: wat God heeft gewild. Dit wordt vaak gebruikt als men iets of iemand bewondert of verbazing uitspreekt
Mektab	In zowel <i>darija</i> als <i>tamazight</i> wordt dit woord gebruikt om ermee te zeggen: dit/ het was voorgescreven
Mohim	Wordt vaak gebruikt in Marokkaanse spreektaal en betekent: hoe dan ook
Moe'amalaat	Handelingen, interacties met mensen
Mutaberizja	Een vrouw wier kleding indruist tegen de islamitische kledingvoorschriften
Nachat	Betekent 'gezelligheid' in <i>darija</i>
Sabr	Geduld

BIJLAGEN

Selef	Voorouders, voorgangers. Met deze term verwijst men naar de generatie moslims ten tijde van de profeet Mohammed
Shari'a	Islamitisch rechtssysteem inclusief jurisprudentie, recht, rechtsfilosofie, geloofsleer
Shawaal	De maand na de vastenmaand Ramadan.
Shaytan	De duivel
Sidi Rabbi	In Marokkaanse spreektaal betekent dit 'mijn Heer'
Sira	Biografie van de profeet Mohammed
Siyyed	Een heilige in de Marokkaanse context of een afstammeling van de profeet in een bredere islamitische context
Smak	Een soort uitwasbare inkt die gebruikt wordt om Koranteksten op een houten plank te schrijven, die vervolgens gememoriseerd worden
Subhana wa ta'ala	Glorie Zij Allah
Sunnah	Handelingen, uitspraken, aanbevelingen van de profeet
Surah	Een Koranhoofdstuk
Surah al-Baqara	Het tweede, tevens langste hoofdstuk uit de Koran. Al-Baqarah betekent 'de koe'
Surah al-Fatiha	Het eerste hoofdstuk uit de Koran. Al-Fatiha betekent 'de opening'
Surah Ali 'Imran	Het derde hoofdstuk uit de Koran en betekent: de mensen van/geslacht van Imran
Surah al-Nisa	Het vierde hoofdstuk uit de Koran en betekent: de vrouwen
Surah an-Nur	Het 24 ^{ste} hoofdstuk uit de Koran en betekent: het licht
Tafsir	Koranexegese
Tamazight	Berbertalen
Taqwa	Godsvrees
Tarawih	Het extra gebed dat in de vastenmaand Ramadan wordt gebeden. Het kan thuis gebeden worden, maar vaak in de moskee collectief. Dit gebed wordt gebeden na het avondgebed, 'isha
Tarbiyya islamiya wa diniya	Een godsdienstig vak dat in Marokko op de basisschool en middelbare school werd gegeven. Het betekent letterlijk: islamitische en religieuze opvoeding
Tazjweed	Reciteren van de Koran volgens de correcte reciteeregels
Tilawa	Boek, lesboek
Wallah	Dit woord wordt gebruikt als men zweert bij Allah
Wudu	De rituele wassing die verricht wordt voor het gebed, ook wel bekend als de kleine wassing
Yallah	Betekent: 'O mijn Allah'. In het Marokkaans-Arabisch wordt dit woord gebruikt om te zeggen: 'Kom!' (we gaan aan de slag). Het duidt op in actie komen

Literatuurlijst

- Allievi, S. (2005). How the immigrant has become Muslim. Public debates on Islam in Europe. *Revue européenne des migrations internationales*, 21(2), 135-163.
- Amir-Moazami, S., & Salvatore, A. (2003). Gender, generation, and the reform of tradition: From Muslim majority societies to Western Europe. In S. Allievi & J. S. Nielsen (red.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe* (pp. 52-77). Brill.
- Andriessen, I., Hoegen Dijkhof, J., Torre, A. van der, Berg, E. van den, Pulles, I., Iedema, J., & Voogd-Hamelink, M. de. (2020). *Ervaren discriminatie in Nederland II*. Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Andriessen, I., & Wittebrood, K. (2015). Groepen op grote afstand: Achtergronden van islamitisch radicalisme en extremisme. In W. Huijnk, J. Dagevos, M. Gijsberts, & I. Andriessen (red.), *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland* (pp. 122-159). Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Art.1. (2021). *Discriminatiecijfers in 2020*. Art.1.
- Awad, H. (1964). Morocco's expanding towns. *The Geographical Journal*, 130(1), 49-64.
- Bankston, C. L., III, & Zhou, M. (2000). De facto congregationalism and socioeconomic mobility in Laotian and Vietnamese immigrant communities: A study of religious institutions and economic change. *Review of Religious Research*, 41(4), 453-470.
- Bartelink, Y. (1994). *Vrouwen over Islam. Geloofsvoorstellingen en -praktijken van Marokkaanse migrantes in Nederland (Brabant)*. Katholieke Universiteit.
- Beckford, J. (2003). *Social Theory & Religion*. Cambridge University Press.
- Beekers, D. (2015). *Precarious Piety. Pursuits of Faith among Young Muslims and Christians in the Netherlands*. Vrije Universiteit Amsterdam.
- Belghazi, H. (1986). *Van zoek naar arbeidsmarkt: Marokkaanse migranten en hun kinderen in Nederland*. Wereldvenster.
- Berg, M. van den. (2007). 'Dat is bij jullie toch ook zo?' Gender, etniciteit en klasse in het sociaal kapitaal van Marokkaanse vrouwen. Aksant.
- Berg-Eldering, L. van den. (1978). *Marokkaanse gezinnen in Nederland*. Samsom Uitgeverij
- Bertaux, D. (1981). From the life-history approach to the transformation of sociological practice. In D. Bertaux (red.), *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences* (pp. 29-45). Sage Publications.
- Bertaux, D., & Kohli, M. (1984). The life story approach: A continental view. *The Annual Review of Sociology*, 10, 215-237.
- Bos, K. van den, Looseman, A., & Doosje, B. (2009). *Waarom jongeren radicaliseren en sympathie krijgen voor terrorisme. Onrechtvaardigheid, onzekerheid en bedreigde groepen*. WODC.
- Bouras, N. (2012). *Het land van herkomst. Perspectieven op verbondenheid met Marokko, 1960-2010*. Verloren.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1985). The social space and the genesis of groups. *Theory and Society*, 14(6), 723-744.

- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241–258). Greenwood Press.
- Bourdieu, P. (1987). What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups. *Berkeley Journal of Sociology*, 32, 1–17.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1993). *Sociology in Question*. Sage.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason. On the Theory of Action*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. et al. (1999 [1993]). *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford University Press.
- Bovenkerk, F. (1989). Marokkanen, misdaad en minderhedenbeleid. In F. Bovenkerk & L. Brunt (red.), *De andere stad. Achter de façade van de nieuwe stedelijke vitaliteit* (pp. 245–252). DOP.
- Bovenkerk, F. (1991). Het vraagstuk van de criminaliteit der Marokkaanse jongens. *De Gids*, 12, 958–978.
- Brouwer, L. (1997). *Meiden met lef. Marokkaanse en Turkse wegloopsters*. VU Uitgeverij
- Brubaker, R. (2013). Categories of analysis and categories of practice: A note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies*, 36(1), 1–8.
- Bruce, S. (2000). *God is Dead. Secularization in the West*. Blackwell Publishing.
- Buijs, F. (1993). *Leven in een nieuw land, Marokkaanse jongemannen in Nederland*. Uitgeverij Jan van Arkel.
- Buijs, F. J., Demant, F., & Hamdy, A. (2006). *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*. Amsterdam University Press.
- Buijs, F. J., & Nelissen, C. (1994). Tussen continuïteit en verandering. Marokkanen in Nederland. In H. Vermeulen & R. Penninx (red.), *Het democratisch ongeduld. De emancipatie en integratie van zes doelgroepen van het minderhedenbeleid* (pp. 177–206). Het Spinhuis.
- Buijs, F. J., & Rath, J. (2006). *Muslims in Europe. The State of Research*. IMISCOE Working paper. Universiteit van Amsterdam.
- Buitelaar, M. (2002). De stemmen van Tahara. De orkestratie van verschillende zelf-representaties in het levensverhaal van een Nederlandse moslimvrouw van Marokkaanse afkomst. In C. Brinkgreve, K. Davis, B. van Heerikhuizen, & B. Kruithof (red.), *Levensverhalen* (pp. 73–98). Amsterdams Sociologisch Tijdschrift.
- Buitelaar, M. (2002 [1993]). *Ramadan. Sultan van alle maanden*. Bulaaq.
- Buitelaar, M. (2009). *Van huis uit Marokkaans. Over verweven loyaliteiten van hoogopgeleide migrantendochters*. Bulaaq.
- Butter, E., & Oordt, R. van. (2017). *Zuilen in de polder. Een verkenning van de institutionalisering van de islam in Nederland*. Ministerie SZW.
- Butter, E., Oordt, R. van, & Valk, I. van der. (2021). *Monitor moslimdiscriminatie. Vierde rapportage*. n.b.
- Cadge, W., & Ecklund, E. H. (2007). Immigration and religion. *Annual Review of Sociology*, 33, 359–379.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press.
- CBS. (2005). *Enquêteonderzoek onder allochtonen. Problemen en oplossingen*. Centraal Bureau voor de Statistiek.

- CBS. (2009). *Religie aan het begin van de 21e eeuw*. Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Cesari, J. (2003). Muslim minorities in Europe: The silent revolution. In J. L. Esposito & F. Burgat (red.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (pp. 251–269). Rutgers University Press.
- Cesari, J. (2009). Islam in the West: From immigration to global Islam. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8, 148–175.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. Sage Publications Ltd.
- Choukri, M. (2006 [1973]). *Hongerjaren*. Uitgeverij van Genneep.
- Cottaar, A., Bouras, N., & Laouikili, F. (2009). *Marokkanen in Nederland. De pioniers vertellen*. Meulenhoff.
- Crul, M. (2000). *De sleutel tot succes. Over hulp, keuzes, kansen in de schoolloophanen van Turkse en Marokkaanse jongeren van de tweede generatie*. Het Spinhuis.
- Crul, M., Pasztor, A., & Lelie, F. (2008). *De tweede generatie: Uitdagingen en kansen voor de stad*. Nicis Institute.
- Dassetto, F. (1988). The Tabligh organization in Belgium. In T. Gerholm & Y. G. Lithman (red.), *The New Islamic Presence in Western Europe* (pp. 159–173). Mansell Publishing Limited.
- Dassetto, F., & Nonneman, G. (1996). Islam in Belgium and the Netherlands: Towards a typology of 'transplanted' Islam. In G. Nonneman, T. Niblock, & B. Szajkowski (red.), *Muslim Communities in Europe* (pp. 187–218). Ithica Press.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Blackwell Publishing.
- Davis, K., & Brinkgreve, C. (2002). Inleiding: Levensverhalen. In C. Brinkgreve, K. Davis, B. van Heerikhuizen, & B. Kruithof (red.), *Levensverhalen* (pp. 7–18). Amsterdams Sociologisch Tijdschrift.
- Demant, F. A. (2005). 'Islam is inspanning.' *De beleving van de islam en de sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland*. Verwey-Jonker Instituut.
- Demant, F. A., Maussen, M. J. M., & Rath, J. (2007). *Muslims in the EU. The Netherlands. Preliminary Research Reports and Literature Survey*. IMES.
- Distelbrink, M., Pels, T., & Roode, A. (1995). *Marokkaanse vrouwen en hun relatie tot de arbeidsmarkt*. ISEO/Erasmus Universiteit.
- Doorn, J. A. A. van. (2002). *Gevangen in de tijd. Over generaties en hun kansen*. Boom.
- Ebaugh, H. R., & Chafetz, J. S. (red.). (2000). *Religion and the New Immigrant. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Altamira.
- Ebaugh, H. R., & Curry, M. (2000). Fictive kin as social capital in new immigrant communities. *Sociological Perspectives*, 43(2), 189–209.
- Eckstein, S. (2002). On deconstructing and reconstructing the meaning of immigrant generations. In P. Levitt & M. C. Waters (red.), *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation* (pp. 211–215). Russell Sage Foundation.
- Eckstein, S., & Berg, M. L. (2015). Cubans in the United States and Spain: The diaspora generational divide. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 18(1), 159–183.
- Eickelman, D. F. (1985). *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton University Press.

- Eickelman, D. F. (1992). Mass higher education and the religious imagination in contemporary Arab societies. *American Ethnologist*, 19(4), 643–655.
- Entzinger, H. B. (2021). Van ‘Etnische minderheden’ naar ‘Samenleven in verscheidenheid.’ Vier decennia integratiebeleid in vijf WRR-rapporten. *Beleid en Maatschappij*, 48(3), 307–320.
- Entzinger, H. B., & Dourleijn, E. (2008). *De lat steeds hoger. De leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Van Gorcum.
- Es, M. A. van. (2019). The promise of the social contract: Muslim perspectives on the culturalization of citizenship and the demand to denounce violent extremism. *Ethnic and Racial Studies*, 42(16), 141–158.
- Essed, P. (2017 [1984]). *Alledaags racisme*. Van Gennep.
- Essed, P., & Nimako, K. (2006). Designs and (co)incidents cultures of scholarship and public policy on immigrants/minorities in the Netherlands. *International Journal of Comparative Sociology*, 47(3–4), 281–312.
- Fadil, N. (2003). Vertegenwoordiger of onderzoeker? Het statuut van de ‘native’ onderzoeker. In M. C. Foblets & E. Cornelis (red.), *Migratie, zijn wij uw kinderen? Identiteitsbeleving bij allochtone jongeren* (pp. 13–23). Acco.
- Fadil, N. (2008). *Submitting to God, Submitting to the Self. Secular and Religious Trajectories of Second Generation Maghrebis in Belgium*. KU Leuven
- Fadil, N. (2015). Recalling the ‘Islam of the parents’ liberal and secular Muslims redefining the contours of religious authenticity. *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 1–18.
- Fadil, N. (2019). The anthropology of Islam in Europe: A double epistemological impasse. *The Annual Review of Anthropology*, 48, 117–132.
- FitzGerald, D. S., Cook-Martin, D., García, A. S., & Arar, R. (2018). Can you become one of us? A historical comparison of legal selection of ‘assimilable’ immigrants in Europe and the Americas. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(1), 27–47.
- Foner, N., & Alba, R. (2008). Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion? *International Migration Review*, 42(2), 360–392.
- Foster, K. (2013). Generation and discourse in working life stories. *The British Journal of Sociology*, 64(2), 195–215.
- Franceschelli, M. (2016). *Identity and Upbringing in South Asian Muslim Families. Insights from Young People and their Parents in Britain*. Palgrave Macmillan.
- Geelhoed, F. (2014). *Striving for Allah: Purification and Resistance among Fundamentalist Muslims in the Netherlands*. Eleven Publishing.
- Geertz, C. (1971). *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. The University of Chicago Press.
- Gemert, F. van. (1998). *Ieder voor zich. Kansen, cultuur en criminaliteit van Marokkaanse jongens*. Het Spinhuis.
- Gemert, F. van, & Torre, E. van der. (1996). Berbers in de dope: Cultuur als verklaring voor vormen van criminaliteit. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 33(3), 480–503.
- Ghorashi, H. (2001). *Ways to Survive, Battles to Win. Iranian Women Exiles in the Netherlands and the US*. Katholieke Universiteit Nijmegen.

- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (2008 [1967]). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. AdlineTransaction.
- Gluck, S. (1977). What's so special about women? Women's oral history. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 2(2), 3–17.
- Güngör, D., Fleischmann, F., & Phalet, K. (2011). Religious identification, beliefs, and practices among Turkish Belgian and Moroccan Belgian Muslims. Intergenerational continuity and acculturative change. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42(8), 1356–1374.
- Güngör, D., Fleischmann, F., Phalet, K., & Maliepaard, M. (2013). Contextualizing religious acculturation: Cross-cultural perspectives on Muslim minorities in Western Europe. *European Psychologist*, 18(3), 203–214.
- Herberg, W. (1960). *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Doubleday.
- Hervieu-Léger, D. (1998). The transmission and formation of socioreligious identities in modernity: An analytical essay on the trajectories of identification. *International Sociology*, 13(2), 213–228.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. Rutgers University Press.
- Hirschkind, C. (2006). *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Columbia University Press.
- Hirschman, C. (1983). America's melting pot reconsidered. *The Annual Review of Sociology*, 9, 397–423.
- Hirschman, C. (2004). The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States. *International Migration Review*, 38(3), 1206–1233.
- Huijnk, W. (2018). *De religieuze beleving van moslims in Nederland. Diversiteit en verandering in beeld*. Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huijnk, W., Andriessen, I., & Sterckx, L. (2015). *Opvattingen over religieus geïnspireerd geweld en IS onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders*. Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huntington, S.P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
- Inspectie SZW. (2020). *Verkenkend onderzoek naar discriminatiemogelijkheden op online vacatureplatforms*. Inspectie SZW.
- Jacobs, D. (2018). Categorising what we study and what we analyse, and the exercise of interpretation. In R. Zapata-Barrero & E. Yalaz (red.), *Qualitative Research in European Migration Studies, IMISCOE Research Series* (pp. 133–149). Springer Open.
- Jacobson, J. (1997). Religion and ethnicity: Dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis. *Ethnic and Racial Studies*, 20(2), 238–256.
- Jeldtoft, N. (2011). Lived Islam: Religious identity with 'non-organized' Muslim minorities. *Ethnic and Racial Studies*, 34(7), 1134–1151.
- Jenkins, R. (1982). Pierre Bourdieu and the reproduction of determinism. *Sociology*, 16(2), 270–281.
- Jong, M. J. de. (1997). *Grootmeesters van de sociologie*. Boom.
- Kappelhof, J. W. S. (2015). *Surveying Ethnic Minorities: The Impact of Survey Design on Data Quality*. Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Kemper, F. (1996). *Religiositeit, etniciteit en welbevinden bij mannen van de eerste generatie Marokkaanse moslimmigranten*. Uitgeverij Katholieke Universiteit.

- Kennedy, J. C. (2009). *Bezielende verbanden: Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland*. Uitgeverij Bert Bakker.
- Kertzer, D. I. (1983). Generation as a sociological problem. *The Annual Review of Sociology*, 9, 125–149.
- Ketner, S. L. (2008). *Marokkaanse wortels, Nederlandse grond: Exploratie, bindingen en identiteitsstrategieën van jongeren van Marokkaanse afkomst*. Rijksuniversiteit Groningen.
- Kibria, N. (2008). The ‘new Islam’ and Bangladeshi youth in Britain and the US. *Ethnic and Racial Studies*, 31(2), 243–266.
- Kim, K. C., & Kim, S. (2001). Ethnic roles of Korean immigrant churches in the United States. In H.-Y. Kwon & K. C. Kim (red.), *Korean Americans and their Religions: Pilgrims and Missionaries from a Different Shore* (pp. 71–95). Pennsylvania State University Press.
- King, A. (2000). Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A ‘practical’ critique of the habitus. *Sociological Theory*, 18(3), 417–433.
- Koning, M. de. (2008). *Zoeken naar een ‘zuivere islam’. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaanse-Nederlandse moslims*. Uitgeverij Bert Bakker.
- Koning, M. de. (2009). Islam is islam. Punt uit? *Migrantenstudies*, 25(1), 59–72.
- Koning, M. de. (2012). Moslims tellen. Reflectie op onderzoek naar islam, moslims en secularisering in Nederland. In M. Maliepaard & M. Gijsberts (red.), *Moslim in Nederland 2012* (pp. 160–169). Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Koning, M. de. (2013). Between the prophet and paradise: The Salafi struggle in the Netherlands. *Canadian Journal of Netherlandic Studies*, 33(2)/34(1), 17–34.
- Koning, M. de. (2016). *Een ideologische strijd met de islam. Fortuyns gedachtegoed als scharnierpunt in de racialisering van moslims*. Karakter Uitgevers B.V.
- Koning, M. de. (2020). “For them it is just a story, for me it is my life.” Ethnography and the security gaze academic research with “Salafi” Muslims in the Netherlands. *Journal of Muslims in Europe*, 9(2), 220–239.
- Koning, M. de, Roex, I., Becker, C., & Aarns, P. (2014). *Eilanden in een zee van ongeloof. Het verzet van de activistische da’wa in België, Nederland en Duitsland*. IMES.
- Koning, M. de, Wagemakers, J., & Becker, C. (2014). *Salafisme. Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*. Parthenon.
- Kuiper, M. J. (2021). *Da’wa. A Global History of Islamic Missionary Thought and Practice*. Edinburgh University Press.
- Landman, N. (1992). *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*. VU Uitgeverij.
- Langen, A. van, & Jungbluth, P. (1990). *Onderwijskansen van migranten. De rol van sociaal-economische en culturele factoren*. Swets & Zeitlinger.
- Leydesdorff, S. (2004). *De mensen en de woorden. Geschiedenis op basis van verhalen*. Meulenhoff.
- Lucassen, L., & Lucassen, J. (2018). *Vijf eeuwen migratie. Een verhaal van winnaars en verliezers*. Atlas Contact.
- Lukens-Bull, R. A. (1999). Between text and practice: Consideration in the anthropological study of Islam. *Marburg Journal of Religion*, 4(2), 1–21.

- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Maliepaard, M., & Alba, R. (2016). Cultural integration in the Muslim second generation in the Netherlands: The case of gender ideology. *International Migration Review*, 50(1), 70–94.
- Maliepaard, M., & Fleischmann, F. (2011). Van migrantenstudies naar moslimstudies? Een beschouwing op het migratieonderzoek in het Nederlands taalgebied. *Migrantenstudies*, 27(2), 155–164.
- Maliepaard, M., & Gijsberts, M. (2012). *Moslim in Nederland 2012*. Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Mandaville, P. (2001). *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*. Routledge.
- Mandaville, P. (2002). Muslim youth in Europe. In S. T. Hunter (red.), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural and Political Landscape* (pp. 219–229). Praeger Publishers.
- Mandaville, P. (2003). Towards a critical Islam: European Muslims and the changing boundaries of transnational religious discourse. In S. Allievi & J. S. Nielsen (red.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe* (pp. 127–145). Brill.
- Mannheim, K. (2005 [1952]). The problem of generations. In R. Miller (red.), *Biographical Research Methods, Vol. 1* (pp. 149–195). Sage Publications.
- Maussen, M. J. M. (2007). *The Governance of Islam in Western Europe: A State of the Art Report* (Working Paper No. 16). IMES.
- Mellor, P. A., & Schilling, C. (2014). Re-conceptualising the religious habitus: Reflexivity and embodied subjectivity in global modernity. *Culture and Religion*, 15(3), 275–297.
- Min, P. G. (1992). The structure and social functions of Korean immigrant churches in the United States. *International Migration Review*, 26(4), 1370–1394.
- Mueller, S. A. (1971). The new triple melting pot: Herberg revisited. *Review of Religious Research*, 13(1), 18–33.
- Nieuwkerk, K. van. (2005). Credits for the hereafter. Changing ways to collect religious merit, ajr, among Moroccan immigrant women in the Netherlands. In E. Sengers (red.), *The Dutch and their Gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950* (pp. 125–140). Uitgeverij Verloren.
- Nieuwkerk, K. van. (2007). Werken aan vroomheid. Religieuze lessen voor Marokkaanse vrouwen in Rotterdam. In M. Buitelaar (red.), *Uit en thuis in Marokko. Antropologische schetsen* (pp. 146–157). Bulaaq.
- Noor, S. (2018). *Het geloof van moslimvrouwen in Nederland en België*. Radboud Universiteit.
- Obdeijn, H., Mas, P. de, & Bouras, N. (2021). *Geschiedenis van Marokko* (Vierde herziene druk). Bulaaq.
- Omlo, J. J. (2011). *Integratie én uit de gratie? Perspectieven van Marokkaans-Nederlandse jongvolwassenen*. Eburon.
- Peek, L. (2005). 'Becoming Muslim': The development of a religious identity. *Sociology of Religion*, 66(3), 215–242.
- Pels, D. (1989). *Pierre Bourdieu. Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip*. Van Gennep.
- Pels, T. (1991). *Marokkaanse kleuters en hun culturele kapitaal. Opvoeden en leren in het gezin en op school*. Swets & Zeitlinger.

- Pels, T. (1998). *Opvoeding in Marokkaanse gezinnen in Nederland*. Van Gorcum.
- Pels, T., & Haan, M. de. (2007). Socialization practices of Moroccan families after migration. A reconstruction in an 'acculturative arena'. *Young*, 15(1), 71–89.
- Peter, F. (2006). Individualization and religious authority in Western European Islam. *Islam and Christian–Muslim Relations*, 17(1), 105–118.
- Phalet, K., Fleischmann, F., & Stojic, S. (2012). Ways of being Muslim. The Turkish second generation in seven European cities. In M. Crul & J. Schneider (red.), *The European Second Generation Compared. Does the Integration Context Matter?* (pp. 341–374). Amsterdam University Press.
- Phalet, K., Gijsberts, M., & Hagendoorn, L. (2008). Migration and religion: Testing the limits of secularisation among Turkish and Moroccan muslims in the Netherlands 1998-2005. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 48, 412–436.
- Phalet, K., Lotringen, K. van, & Entzinger, H. (2000). *Islam in de multiculturele samenleving. Opvattingen van jongeren in Rotterdam*. European Research Centre on Migration and Ethnic Relations.
- Phalet, K., Maliepaard, M., Fleischmann, F., & Güngör, D. (2013). The making and unmaking of religious boundaries. Comparing Turkish and Moroccan Muslim minorities in European cities. *Comparative Migration Studies*, 1(1), 123–145.
- Phalet, K., & Ter Wal, J. (2004). *Moslim in Nederland*. Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Pilcher, J. (1994). Mannheim's sociology of generations: An undervalued legacy. *The British Journal of Sociology*, 45(3), 481–495.
- Pligt, J. van der, & Koomen, W. (2009). *Achtergronden en determinanten van radicalisering en terrorisme*. Universiteit van Amsterdam, Onderzoeksinstituut Psychologie, WODC.
- Prins, B. (2000). *Voorbij de onschuld. Het debat over integratie in Nederland*. Van Gennep.
- Purhonen, S. (2016). Generations on paper: Bourdieu and the critique of 'generationalism'. *Theory and Methods*, 55(1), 94–114.
- Rath, J., Groenendijk, K., & Penninx, R. (1991). The recognition and institutionalization of Islam in Belgium, Great Britain and the Netherlands. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 18(1), 101–114.
- Rath, J., Penninx, R., Groenendijk, K., & Meijer, A. (1996). *Nederland en zijn islam. Een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*. Het Spinhuis.
- Roelandt, T., Martens, E., & Veenman, J. (1990). Achterstand van allochtonen in het onderwijs: Sociaal milieu en migratie-achtergronden. *Mens en Maatschappij*, 65(2), 103–125.
- Roex, I., Stiphout, S., & Tillie, J. (2010). *Salafisme in Nederland. Aard, omvang en dreiging*. WODC.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. Columbia University Press.
- Rozario, S. (2011). Islamic piety against the family: From 'traditional' to 'pure' Islam. *Contemporary Islam*, 5(3), 285–308.
- Schiffauer, W. (1988). Migration and religiousness. In T. Gerholm & Y. G. Lithman (red.), *The New Presence in Western Europe* (pp. 146-158). Mansell Publishing Limited.
- Schinkel, W. (2007). *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Uitgeverij Klement.

- Schinkel, W. (2009). De virtualisering van burgerschap en de paternalistische staat. *Sociologie*, 5(1), 48–68.
- Schinkel, W. (2018). Against ‘immigrant integration’: For an end to neocolonial knowledge production. *Comparative Migration Studies*, 6(1), 1–17.
- Schmidt, G. (2004). Islamic identity formation among young Muslims: The case of Denmark, Sweden and the United State. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24(1), 31–45.
- Shadid, W. A. (1979). *Moroccan Workers in The Netherlands*. Universiteit Leiden
- Slootman, M. (2016). Substantive signifiers? Ethnic and religious identifications among second-generation immigrants in the Netherlands. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 23(5), 572–590.
- Slootman, M. W., & Tillie, J. N. (2006). *Processen van radicalisering: Waarom sommige Amsterdamse moslims radicaal worden*. IMES.
- Smit, A. (2011). *‘Mijn vader had een Afro!’ Hoe Marokkaanse migranten in Nederland zich kleden sinds de jaren zestig*. Aksant.
- Snel, E., & Scholten, P. W. A. (2005). Van gastarbeiders tot het multiculturele drama: Integratie als hardnekkig beleidsprobleem. In M. J. Arentsen & W. A. Trommel (red.), *Moderniteit en Overheidsbeleid; hardnekkige beleidsproblemen en hun oorzaken* (pp. 155–185). Couthino.
- Spitzer, A. B. (1973). The historical problem of generations. *The American Historical Review*, 78(5), 1353–1385.
- Stepick, A. (2005). God is apparently not dead. The obvious, the emergent, and the still unknown in immigration and religion. In K. I. Leonard, A. Stepick, M. A. Vasquez, & J. Holdaway (red.), *Immigrant Faiths. Transforming Religious Life in America* (pp. 11–38). Altamira Press.
- Stepick, A., Stepick, C. D., & Kretsedemas, P. (2001). *Civic Engagement of Haitian Immigrants and Haitian Americans in Miami-Dade County*. Immigration & Ethnicity Institute.
- Stock, F. (2014). *Speaking of Home. Home and Identity in the Multivoiced Narratives of Descendants of Moroccan and Turkish Migrants in the Netherlands*. Rijksuniversiteit Groningen.
- Strijp, R. (1990). Witte vlekken op de landkaart. Recente publikaties over islam en moslims in Nederland. *Migrantenstudies*, 6(4), 19–36.
- Strijp, R. (1998). *Om de moskee. Het religieuze leven van Marokkaanse migranten in een Nederlandse provinciestad*. Thesis Publisher.
- Sunier, T. (1996). *Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*. Het Spinhuis.
- Sunier, T. (2014). Domesticating Islam: Exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies. *Ethnic and Racial Studies*, 37(6), 1138–1155.
- Tubergen, F., & Sindradóttir, J. Í. (2011). The religiosity of immigrants in Europe. A cross-national study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2), 272–288.
- Tubergen, F. van. (2007). Religious affiliation and participation among immigrants in a secular society. A study of immigrants in the Netherlands. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(5), 747–765.
- Vanderwaeren, E. (2008). Religieuze beschouwingen onder hoger opgeleide moslims in Vlaanderen. In E. Vanderwaeren & C. Timmerman, C. (red.), *Diversiteit in islam. Over verschillende belevingen van het moslim zijn* (pp. 45–72). Acco.

- Veenman, J. (1996a). *Heb je niets, dan ben je niets. Tweede-generatie allochtone jongeren in Amsterdam*. Van Gorcum.
- Veenman, J. (1996b). *Keren de kansen? De tweede-generatie allochtonen in Nederland*. Van Gorcum.
- Verkuyten, M., & Yildiz, A. (2007). National (dis)identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch Muslims. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33(10), 1448–1462.
- Verkuyten, M., & Yildiz, A. (2010). Orthodoxie en integratie van Turks Nederlandse moslims. *Mens en Maatschappij*, 85(1), 5–26.
- Vermeulen, H., & Penninx, R. (red.). (1994). *Het democratisch ongeduld. De emancipatie en integratie van zes doelgroepen van het minderhedenbeleid*. Het Spinhuis.
- Verter, B. (2003). Spiritual capital: Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory*, 21(2), 150–174.
- Vertovec, S., & Rogers, A. (1998a). Introduction. In S. Vertovec & A. Rogers (red.), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture* (pp. 1–24). Ashgate Publishing Ltd.
- Vertovec, S., & Rogers, A. (red.). (1998b). *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Ashgate Publishing Ltd.
- Vijlbrief, A., Wit, N. de, & Fiere, B. (2021). *Ervaren discriminatie onder moslima's op de Rotterdamse arbeidsmarkt*. IDEM Rotterdam.
- Visser-Vogel, E. (2015). *Religious Identity Development of Orthoprax Muslim Adolescents in the Netherlands*. Gildeprint.
- Voas, D., & Fleischmann, F. (2012). Islam moves West: Religious change in the first and second generations. *Annual Review of Sociology*, 38, 525–545.
- Waardenburg, J. (1988). The institutionalization of Islam in the Netherlands, 1961–86. In T. Gerholm & Y. G. Lithman (red.), *The New Islamic Presence in Western Europe* (pp. 8–31). Mansell Publishing Limited.
- Wagtendonk, K. (red.). (1987). *Islam in Nederland, Islam op school*. Coutinho.
- Warner, R. S., & Wittner, J. G. (red.). (1998). *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Temple University Press.
- Wekker, G. (2016). *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*. Duke University Press.
- Werdmölder, H. (1986). *Van vriendenkring tot randgroep. Marokkaanse jongeren in een oude stadswijk*. Wereldvenster.
- Werdmölder, H. (1990). *Een generatie op drift. De geschiedenis van een Marokkaanse randgroep*. Gouda Quint.
- White, J. (2013). Thinking generations. *The British Journal of Sociology*, 64(2), 216–247.
- Witte, R. (2010). *Al eeuwenlang een gastvrij volk. 'Racistisch geweld en overheidsreacties in Nederland (1950–2009)*. Aksant.
- WRR. (2020). *Samenleven in verscheidenheid: Beleid voor de migratiesamenleving*. WRR.
- Yang, F., & Ebaugh, H. R. (2001). Transformations in new immigrant religions and their global implications. *American Sociological Review*, 66(2), 269–288.
- Zhou, M., & Kim, S. S. (2006). Community forces, social capital, and educational achievement: The case of supplementary education in the Chinese and Korean immigrant communities. *Harvard Educational Review*, 76(1), 1–29.

Zwaard, J. van der. (1993). *El Mizan: Wijkverpleegkundigen over de opvoeding in allochtone huishoudens*. SUA.

Samenvatting

Over Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims is veel geschreven en veel onderzoek gedaan, maar er is ook een aantal hiaten. Zo is er niet veel onderzoek verricht naar de religieuze beleving van de eerste ‘generatie’, waardoor hierover nog veel vragen onbeantwoord zijn. We weten bijvoorbeeld niet veel over hoe zij die tot deze ‘generatie’ behoren de islam in het herkomstland hebben beleefd tijdens hun jeugd en hoe die beleving zich verder heeft ontwikkeld na de migratie naar Nederland. Er wordt vaak gesuggereerd dat de gastarbeiders de islam hebben meegebracht naar Nederland, maar wat hebben ze dan exact meegebracht?

Sinds de laatste eeuwwisseling zijn we meer te weten gekomen over de religieuze beleving van moslimjongeren. In de sindsdien uitgevoerde kwalitatieve studies kunnen we een generatiekloof waarnemen: vergeleken met hun ouders beleven moslimjongeren hun geloof anders, en bovendien geven ze op uiteenlopende manieren hun geloof vorm. In dergelijke studies duikt de term ‘volkse islam’ dikwijls op om daarmee de religieuze beleving van de eerste ‘generatie’ aan te duiden. Deze term wekt echter de suggestie niet alleen alsof de eerste ‘generatie’ homogeen zou zijn, maar ook alsof de religieuze beleving van alle leden van de eerste ‘generatie’ onveranderlijk is en nog steeds zo zou zijn als pakweg vijftig jaar geleden. De schaarse studies die er wel zijn uit de jaren negentig laten zien dat dit beeld van een homogene, statische eerste ‘generatie’ niet klopt. Zolang we echter niet veel weten over de religieuze beleving van de eerste ‘generatie’, weten we in feite ook niet veel over de religieuze generatiekloof, die tot nu toe vooral eenzijdig vanuit het perspectief van moslimjongeren is belicht. Met mijn onderzoek probeer ik deze leemte op te vullen.

Hoewel de meeste studies over moslimjongeren in de kern anti-essentialistisch zijn – ze laten immers de dynamiek en de diversiteit van de religieuze beleving onder hen zien – betoog ik in mijn onderzoek dat zulke studies juist een nieuw essentialisme in hand werken, maar dan langs generatielijnen. Dit soort essentialisme wordt ook wel ‘generationalisme’ genoemd. Waar het op neerkomt, is dat de kenmerken van en de verschillen tussen ‘generaties’ als het ware worden uitvergroot, waardoor kunstmatig gecreëerde generatieconflicten geconstateerd worden. ‘Generaties’ worden als een soort natuurlijke absolute entiteiten beschouwd die op zichzelf staan. Het ontbreken van intergeneratieoneel vergelijkend onderzoek vergroot bovendien de kans op essentialisme. Essentialisme ontstaat immers wanneer we een bepaalde groep eenzijdig onderzoeken, een bepaald patroon ontdekken en dat patroon vervolgens toeschrijven aan die groep of gaan zien als eigenschappen van die groep. In mijn onderzoek komen niet alleen jongeren, maar ook ouderen aan het woord en laat ik zien dat de veronderstelde generatiekloof onder Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims een classificatiestrijd is die verder gaat dan ‘generaties’ en in principe niets anders is dan een strijd om symbolisch kapitaal.

Dit betekent echter niet dat het onmogelijk is om onderzoek te doen naar de eerste en tweede ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders en hun religieuze beleving. Het werk van Bourdieu biedt namelijk een aantal handvatten die ons in staat stellen onderzoek te doen naar intergenerationale dynamiek zonder te vervallen in generationalisme. In eerste instantie betekent dit dat ik het generatieperspectief heb losgelaten en dat ik een relationeel perspectief in dit onderzoek heb gehanteerd.

Dat wil zeggen dat ik niet spreek over de eerste en tweede ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders, maar over oudere en jongere respondenten. Daarmee geef ik aan dat deze respondenten ten opzichte van elkaar in leeftijd jonger of ouder zijn zonder ieder van hen daarbij a priori bij een bepaalde ‘generatie’ in te delen. Vervolgens ben ik *grounded* te werk gegaan en uiteindelijk droeg dit bij aan de ‘ontdekking’ van religieus kapitaal (en religieuze habitus) in mijn data. Dit stelde mij in staat in dit onderzoek de religieuze beleving te analyseren van Marokkaanse Nederlanders. Religieus kapitaal werkt net zoals cultureel kapitaal en kan net als dit laatste drie vormen aannemen: een belichaamde, een geobjectiveerde en een geïnstitutionaliseerde staat.

Om antwoord te geven op de onderzoeksvragen zonder te vervallen in generationalisme heb ik in dit onderzoek gewerkt met levensverhalen. Deze methode is bij uitstek geschikt voor onderzoek naar zowel continuïteit als dynamiek door tijd én ruimte en doet recht aan het relationeel perspectief. In mijn onderzoek ben ik niet zozeer geïnteresseerd in het complete levensverhaal van mijn respondenten, maar slechts in een deel daarvan. Daarom heb ik gekozen voor een *topical life story* interview.

In eerste instantie lijkt het erop dat de oudere respondenten in dit onderzoek eenzelfde religieuze habitus met elkaar delen, mede omdat zij uit min of meer vergelijkbare milieus komen. Als het gaat om hun religieuze socialisatie komen drie elementen steeds terug in hun levensverhalen: het bidden, het vasten en de *akhlaaq*. De levensverhalen laten zien dat de *akhlaaq* het fundament vormen van de religieuze habitus: de nadruk wordt vooral gelegd op hoe de respondenten gedragingen, normen en handelingen internaliseren en hoe deze als het ware belichaamd worden. De intergenerationele religieuze transmissie vindt vooral plaats door te observeren hoe ouders, familieleden en andere mensen in de omgeving zich gedragen en handelen in bepaalde situaties, en door te kijken naar hun houding en lichamelijke expressie. Vervolgens wordt dit alles vaak onbewust overgenomen door de kinderen. We zien in de levensverhalen ook hoe de *hexis*, de belichaming van de habitus, vorm krijgt. De oudere respondenten hebben de islam van hun ouders en familieleden meegekregen die deze op hun beurt ook weer van hun voorouders hebben meegekregen. Daarmee laten de respondenten zien dat hun habitus inderdaad *embodied history* is. Toch is er ook een belangrijke andere factor die het verschil maakt, namelijk de rol van het staatsonderwijs in het religieuze socialisatieproces. De oudere respondenten die in Marokko naar school zijn geweest, hebben niet alleen leren lezen en schrijven, maar kregen ook islamitische vakken, waarbij ze bijvoorbeeld leerden bidden. In mijn onderzoek vormt de mate van geletterdheid de rode draad in de levensverhalen van zowel de oudere als de jongere respondenten: geletterdheid speelt een cruciale rol in de religieuze transformaties die de oudere respondenten doormaken later in hun leven. Ook in de levensverhalen van de jongere respondenten keert de mate van geletterdheid terug als een bepalend aspect van het gezinsmilieu waarin zij opgroeien.

De oudere respondenten zijn het verder unaniem met elkaar eens als zij terugblikken op hun kindertijd en jeugd in Marokko. Volgens hen was er zowel in de Marokkaanse samenleving (macro-niveau) als binnen hun eigen familie en omgeving (microniveau) ‘weinig’ islam. Zo geven ze aan dat hun ouders en familieleden vroeger niet altijd baden, en als ze wel baden, deden ze dit niet consequent of was het gebed vaak te ‘licht’. Dat wil zeggen dat ze weinig surahs kenden of alleen kleine surahs waarmee ze baden. Wederom keert hier het belang van geletterdheid terug: volgens de oudere

respondenten deden hun ouders en familieleden weinig aan het geloof, omdat ze 'onwetend' waren en dat had te maken met het feit dat ze laag- of ongeletterd waren. Echter, de oudere respondenten laten in hun levensverhalen ook zien dat 'weinig' islam tot het verleden behoort. Intussen hebben volgens hen veranderingen plaatsgevonden op religieus vlak. Zowel op macro- als microniveau is er meer islam vergeleken met vroeger: ze zijn religieuzer geworden.

In de sociaalwetenschappelijke literatuur wordt vaak gesteld dat religie voor migranten belangrijker wordt in het nieuwe vestigingsland. Op basis hiervan zouden we verwachten dat in de jaren zeventig, als de oudere respondenten zich vestigen in Nederland, religie een prominenter rol gaat spelen in de levensverhalen. Mijn onderzoek laat echter een ander beeld zien: in deze periode komt het geloof nauwelijks aan bod en vormt het realiseren van de gastarbeidersdroom daarentegen het centrale thema in de levensverhalen.

Hoewel de vrouwelijke respondenten ook vertellen over hun *ghorba*-gevoelens, domineren toch de positieve herinneringen aan hun begintijd in Nederland. De migratieverhalen van de oudere respondenten sluiten aan bij eerder *oral history* onderzoek onder Marokkaanse Nederlanders.

De religieuze *chain of memory* raakte door de migratie weliswaar verbroken, maar in deze periode heeft dit weinig gevolgen voor de religieuze habitus van de respondenten. Volgens Bourdieu (1990:62) zou de breuk van de religieuze *chain of memory* juist leiden tot een reflectie op de habitus. Waar het op neerkomt, is dat de habitus altijd contextgebonden is in zowel tijd als ruimte. Doordat die context en de structuur waarbinnen de habitus gevormd is er niet meer zijn, kan er een *hysteresis* effect optreden: de habitus genereert gedrag en/of handelingen die in de nieuwe context niet meer 'werken', geen effect hebben of niet begrepen worden. Dit leidt tot reflectie op de habitus, waarna deze vervolgens bijgeschaafd en aangepast wordt. Dat het *hysteresis* effect in deze eerste periode uitblijft kan een aantal verklaringen hebben. De levensverhalen laten zien dat er weliswaar sprake is van een verbroken *chain of memory*, maar tegelijkertijd is er ook sprake van continuïteit: ook voor de migratie naar Nederland speelde het geloof geen centrale rol in het leven van de oudere respondenten. Zij groeiden op met 'weinig' islam en brachten ook 'weinig' islam mee uit Marokko. Wat ook een rol heeft gespeeld in het uitblijven een *hysteresis* effect is dat in deze periode het moslimzijn van de migranten nauwelijks werd benadrukt in de Nederlandse samenleving of in politiek en beleid. Marokkaanse en Turkse Nederlanders werden nog niet in religieuze termen gedefinieerd en ook zichzelf definieerden zich niet in religieuze termen, zoals uit dit onderzoek naar voren komt. De vanzelfsprekendheden waarmee zij opgegroeid zijn, werden niet ter discussie gesteld en vormden voor hen dan ook geen object van reflectie.

Aan het einde van de jaren tachtig en begin jaren negentig begint een aantal oudere respondenten religieuzer te worden. Deze bevinding sluit aan bij eerder onderzoek naar de religieuze beleving van Marokkaanse Nederlanders. In de literatuur worden enkele factoren genoemd die ten grondslag liggen aan deze omslag, namelijk: een samenspel van gezinshereniging en -vorming, de demografische veranderingen die daarvan het gevolg zijn en de hardnekkige werkloosheid die vooral Marokkaanse en Turkse Nederlanders trof. Al deze factoren worden echter niet genoemd door mijn respondenten als zij het hebben over de religieuze transformaties die zij hebben doorgemaakt in de jaren tachtig. Wel wijzen enkele respondenten in hun levensverhalen op een andere factor, die

vaak onderbelicht blijft: de opkomst van islamitische ontwakingsbewegingen in de jaren tachtig die zich richten op de *da'wa* en op het bevorderen van religieuze vroomheid.

Uiteraard zijn niet alle oudere respondenten in aanraking gekomen met de ontwakingsbewegingen of daardoor beïnvloed. Deze bewegingen hebben echter wel een rimpeleffect teweeggebracht, dat versterkt werd door de massale alfabetiseringsgolf die we zien terugkomen in een aantal levensverhalen. Religieuze kennis werd hierdoor op een aantal manieren toegankelijker voor bredere lagen van de bevolking, ook onder de Marokkaanse Nederlanders. Er ontstaat een toename van de productie, distributie en consumptie van cassettebandjes en boeken in deze periode, en deze spelen een belangrijke rol in het religieuze transformatieproces. Wederom keert het belang van geletterdheid terug: om toegang te krijgen tot religieuze kennis en deze ook te begrijpen dient men geletterd te zijn.

Als de oudere respondenten vertellen over hun religieus transformatieproces dat zich afspeelde aan het einde van de jaren tachtig en begin jaren negentig, keert wederom de belichaming van religieus kapitaal terug, maar dan op een andere manier. Die belichaming vindt niet meer alleen plaats door te observeren hoe anderen zich gedragen en interacteren met elkaar, maar ook door zelf actief kennis op te doen, bijvoorbeeld door het bestuderen van boeken, en zich die kennis eigen te maken. We zien, met andere woorden, in de levensverhalen twee vormen van religieus kapitaal die niet los van elkaar staan: de geobjectiveerde (de religieuze boeken die aangeschaft worden) en de belichaamde vorm (kennis uit die religieuze boeken wordt eigen gemaakt). In deze periode verandert de religieuze habitus van de oudere respondenten: er breekt een intensieve detoxperiode aan. Het detoxproces gaat verder dan alleen het zuiveren van de islam. Het gaat ook om het zuiveren en disciplineren van zowel het innerlijk als het uiterlijk. Tijdens dit proces wordt de religieuze habitus die in Marokko vorm heeft gekregen onder de loep genomen en wordt daarop gereflecteerd. Toch zien we in de levensverhalen dat men niet radicaal breekt met de oorspronkelijke religieuze habitus. Men bouwt daar juist op voort, schaaft deze bij, maar men leert ook bij. Aan deze intensieve periode komt een einde, maar dat betekent niet dat de respondenten daarna minder religieus zijn geworden. Het einde van detoxperiode betekent wel dat de religieuze habitus en het religieus kapitaal getransformeerd zijn.

De jongere respondenten maken onderscheid tussen een periode in hun leven waarin het geloof een 'vanzelfsprekend' karakter had en een periode waarin dit een 'bewuste' keuze werd. Dit sluit aan bij eerder onderzoek onder moslimjongeren in het Westen en het lijkt erop te duiden dat de jongere respondenten een min of meer gelijksoortige religieuze opvoeding hebben genoten. Zo op het eerste gezicht lijken zij inderdaad een collectieve religieuze habitus te delen. In alle levensverhalen keren namelijk dezelfde elementen terug: de religieuze opvoeding stond vooral in het teken van waarden, normen en het internaliseren van goed gedrag. De socialisatie vond vooral plaats door te observeren hoe de ouders zich gedroegen, hoe zij handelden en hoe zij de religieuze rituelen uitvoerden. Op dit punt zien we parallellen met de wijze waarop de oudere respondenten ooit gesocialiseerd zijn en de wijze waarop hun religieuze habitus vorm kreeg in Marokko.

Toch vormen de jongere respondenten in werkelijkheid geen homogene groep: onder hen treffen we ook fundamentele verschillen aan in de religieuze opvoeding. Die verschillen zijn niet zozeer te herleiden tot klasseverschillen, maar veeleer tot het gezinsmilieu. In dit onderzoek wordt

het gezinsmilieu gevormd door een drietal elementen: de mate van geletterdheid van de ouders, de religieuze transformaties die de ouders hebben doorgemaakt en de inbedding in religieuze netwerken en infrastructuren. Met andere woorden: de dynamiek onder de jongeren wordt gedragen door de ouders. Onder de jongere respondenten zien we verschillen tussen degenen die uit laag- of ongeletterde milieus komen en degenen die uit geletterde milieus komen. Net zoals bij de oudere respondenten zien we hier ook het belang van geletterdheid terugkomen: de jongere respondenten uit geletterde milieus leerden van hun moeder Arabisch lezen en schrijven en Koranhoofdstukken memoriseren. Binnen de geletterde milieus zien we nog een submilieu: het milieu waarin de ouders in de jaren tachtig een detoxperiode hebben doorgemaakt. Die detoxperiode heeft doorgewerkt in de opvoeding. De ouders waren niet alleen zelf intensiever bezig met het geloof in deze periode; ook in de opvoeding stond het geloof meer centraal.

De religieuze habitus kreeg vooral vorm tijdens de jeugd, maar in hun puberteit wilden de jongere respondenten, ongeacht hun gezinsmilieu, vooral 'erbij horen' en geen *outsider* zijn. Hoe dat erbij horen er exact uit zag, hangt af van de school, de vriendenkring en de omgeving waarin de respondenten zich begaven. Het einde van de puberteit valt voor de meeste jongere respondenten samen met de gebeurtenissen van 9/11, dat vaak als religieus keerpunt wordt gemarkeerd in onderzoek onder moslimjongeren. Vanaf dat moment zien we hoe de verschillen tussen de milieus doorwerken in de verdere ontwikkeling van het religieus kapitaal. Zo zijn niet alle jongere respondenten begonnen aan een zoektocht naar de 'zuivere' islam, maar vooral zij die uit een laag- of ongeletterd gezinsmilieu komen. Net zoals bij de oudere respondenten zien ook hier dat het niet alleen gaat om een zoektocht naar de 'zuivere' islam, maar dat het gaat om het streven naar religieuze vroomheid door het zuiveren en disciplineren van zowel het innerlijk als het uiterlijk. Tijdens de transitieperiode, de detoxperiode, wordt de religieuze habitus onderworpen aan reflectie. Op dit vlak zien we parallellen met de religieuze transformaties die de oudere respondenten doormaakten. Zo vormt religieuze kennis de rode draad in de levensverhalen, en ook hier zien we hoe de jongere respondenten investeren in religieus kapitaal en zich inspannen om dat kapitaal te vermeerderen. En net zoals bij de oudere respondenten breken de jongeren niet radicaal met hun religieuze habitus, maar bouwen zij erop voort, schaven ze die bij en leren ze uiteraard bij. Dat vooral jongere respondenten uit laag- en ongeletterde gezinsmilieus een detoxproces doormaken, betekent niet dat de religieuze habitus en het religieus kapitaal van jongere respondenten uit de geletterde milieus onveranderd is. Ook zij schaven hun religieuze habitus en hun religieus kapitaal bij en bouwen daarop voort. Het verschil met de jongere respondenten uit de andere milieus is dat zij beschikken over kennis en vaardigheden om nieuwe kennis op waarde te schatten en toe te voegen aan hun religieus kapitaal.

Er lijkt inderdaad sprake te zijn van een generatiekloof die vooral door de jongere respondenten ervaren wordt. Het opgroeien in een andere tijd en samenleving heeft zeker invloed gehad op hun religieuze vorming. Ongeacht het gezinsmilieu geven de jongere respondenten aan dat zij hebben geleerd kritisch te zijn, te reflecteren, op onderzoek uit te gaan en niet uit te gaan van de vanzelfsprekendheden van het geloof. Daarbij komt dat zij zijn opgegroeid in het internettijdperk, waarin ook religieuze kennis toegankelijker is geworden en dat zij leven in een omgeving die om een andere invulling van het praktiseren vraagt. Het praktiseren van het geloof omvat voor hen ook een maatschappelijke component. Dit onderzoek laat zien dat de generatiekloof niet zozeer

verwijst naar het fenomeen van een oudere 'generatie' die een volkse islam zou aanhangen die voor jongeren onbevredigend is. Volgens de jongere respondenten is het probleem met de eerste 'generatie' niet zozeer dat zij cultuur en religie met elkaar vermengt, maar wel dat die 'generatie' onvoldoende kennis en vaardigheden bezit om te beseffen wanneer cultuur in strijd is met religie. De jongere respondenten verwijten de eerste 'generatie' dat zij koppig is en niet gauw iets wil aannemen van jongeren als het gaat om het geloof en vooral om religieuze kennis. Met andere woorden: volgens de jongere respondenten ontbreekt het de eerste 'generatie' aan een bepaalde vorm van religieus kapitaal.

Zo op het eerste gezicht lijkt inderdaad sprake van een religieuze generatiekloof, maar tussen de regels door speelt een symbolische strijd die verder gaat dan generatielijnen. Er is met andere woorden een symbolische strijd losgebarsten over hoe je tot een islam komt en wie wat moet aannemen van wie. Het is als het ware een strijd om de definitiemacht en om erkenning van die definitiemacht waarbij het religieus kapitaal wordt ingezet. De oudere respondenten vormen geen homogene groep en ook daar zien we een symbolische strijd langs verschillende assen, waarin het religieus kapitaal ingezet wordt als distinctiemechanisme zowel ten opzichte van andere generatiegenoten als ten opzichte van andere moslims in het algemeen. En ook hier zien we het belang van geletterdheid terugkomen. De oudere respondenten positioneren zichzelf en anderen op basis van de mate van geletterdheid. Ook de oudere geletterde respondenten gebruiken termen zoals 'onwetendheid' om zich te distantiëren van hun ouders en generatiegenoten die laag- of ongeletterd zijn. Daarmee geven zij aan dat zij anders zijn, omdat zij geletterd zijn en dat hun religieus kapitaal anders is.

Verder zien we dat onder de jongere respondenten niet iedereen in dezelfde mate een generatiekloof ervaart. Jongere respondenten uit laaggeletterde milieus oordelen feller over de eerste 'generatie' dan jongere respondenten uit geletterde milieus. De laatstgenoemden nuanceren de generatiekloof door te benadrukken dat elke 'generatie' haar eigen missie heeft en dat de eerste 'generatie' vooral bezig is geweest met het bouwen van religieuze infrastructuur, waarop de tweede 'generatie' weer kan voortbouwen.

De generatiekloof dient ook om andere redenen genuanceerd te worden. Dat de jongere respondenten aangeven dat praktiseren voor hen ook maatschappelijk actief zijn betekent en dat zij daarin verschillen met de eerste 'generatie', lijkt in eerste instantie te wijzen op een generatieverschil. Bij nadere beschouwing blijkt dat toch niet helemaal het geval. Onder de oudere respondenten die een detoxproces hebben doorgemaakt zien we namelijk opvattingen over het praktiseren die lijken op die van de jongeren, zoals met name de opvatting dat het geloof niet alleen gaat om de religieuze praktijken, maar ook om de interactie met de medemens en om participatie in de samenleving.

Voorts zien we interacties tussen 'generaties' waaruit valt op te maken dat religieuze overdracht niet één- maar tweerichtingsverkeer is. Dit speelt vooral onder jongere respondenten uit laaggeletterde gezinsmilieus: hun religieuze transformaties en hun investeringen in religieus kapitaal beïnvloeden ook hun ouders, die daar vervolgens het een en ander van overnemen. Wederom zien we dat dit proces niet geheel uniek is voor de jongere respondenten. De oudere respondenten die in Marokko op school hebben gezeten vertellen bijvoorbeeld hoe zij de kennis die zij daar meekregen destijds ook met hun ouders deelden. Ook toen was er sprake van tweerichtingsverkeer, maar op kleinere schaal, terwijl de maatschappelijke context ook wezenlijk verschilde. Uit de levensverhalen

van de jongere respondenten komt naar voren dat maatschappelijke en politieke discussies over de islam vaak de aanleiding vormden voor discussies thuis met de ouders over geloofskwesties.

Dit onderzoek breekt met een aantal gangbare ideeën in de sociale wetenschappen, zoals het idee dat islam een soort exportproduct is dat meegebracht is door de gastarbeiders van toen. De religieuze habitus van de oudere respondenten is weliswaar in Marokko gevormd en uiteraard hebben zij hun religieus kapitaal meegenomen naar Nederland, maar zoals de oudere respondenten in dit onderzoek zelf zeggen: de islam die we nu in Nederland kennen, is zeker niet de islam die zij zouden hebben meegebracht. De religieuze ontwikkeling van de oudere respondenten heeft vooral in Nederland vorm gekregen. Mijn onderzoek laat zien hoe hun religieus kapitaal inderdaad vooral in Nederland vanaf de jaren tachtig is bijgeschaafd, verder is gegroeid en her en der is getransformeerd. Ook laat dit onderzoek zien dat de relatie tussen migratie en religie complexer is dan vaak verondersteld wordt en dat niet migratie als zodanig, maar ook de tijdgeest en internationale ontwikkelingen een gelaagde context creëren, waardoor religie inderdaad belangrijker wordt voor deze migranten.

Tot slot laat dit onderzoek de meerwaarde zien van het loslaten van het generatieperspectief en van het werken met levensverhalen. Er zijn parallellen tussen de oudere en jongere respondenten. Patronen die in literatuur vaak worden toegeschreven aan moslimjongeren, blijken niet uniek te zijn voor jongeren. De zoektocht naar een 'zuivere' islam wordt bijvoorbeeld vaak toegeschreven aan moslimjongeren die ontevreden zijn met de islam van de eerste 'generatie'. In dit onderzoek zien we echter dat de zoektocht naar de 'zuivere' islam niet uniek is voor de tweede 'generatie'. De oudere respondenten die onder invloed van de islamitische ontwakingsbewegingen transformeren, laten een soortgelijk proces zien. Het zijn niet alleen de jongere respondenten die termen zoals 'onwetendheid' koppelen aan laag- of ongeletterdheid en die zich daarmee distantiëren van hun ouders of andere leden van de eerste 'generatie'. Ook de oudere geletterde respondenten gebruiken dergelijke termen. Evenmin is het belang dat gehecht wordt aan het opdoen van religieuze kennis uniek voor jongeren. Het werken met levensverhalen laat zien hoe de religieuze habitus van zowel de oudere en jongere respondenten vorm krijgt. Dit is weliswaar een dynamisch proces, maar tegelijkertijd zien we dat zowel de oudere als jongere respondenten niet radicaal breken met hun religieuze habitus, doch daar juist op voortbouwen, deze bijschaven en ook nieuwe elementen daaraan toevoegen.

Summary

Since the turn of the century, and particularly since 9/11, much new research has been published on Moroccan Dutch and Muslims in the Netherlands — terms that are often used interchangeably. This literature has produced fresh insights on the religious identities and experiences of young Muslims. It nonetheless produced new conceptual binaries that should be further explored. Many qualitative studies identify and make claims about a generation gap: the religious experiences and practices of young Muslims are claimed to differ from those of their parents. “Popular Islam” emerges as a key concept to describe the religious practices and experiences of ‘first generation’ immigrants. This term assumes significant cultural homogeneity among first generation Moroccan migrants, as well as continuity in their religious praxis across a half century. These assumptions remain unsupported, because very little research has been done on the religious experiences and lifeworlds of this ‘generation’. The existing literature raises a number of questions, such as how did Moroccan Dutch men and women experience Islam during their childhood and adolescence in their native towns and villages? How did their religious experiences change after their migration to the Netherlands? It is often suggested that guest workers brought Islam to the Netherlands — but what precisely did they bring? A small number of studies published in the 1990’s demonstrate that the image of a homogenous and static ‘first generation’ is incorrect. Since research on the religious experiences of this ‘generation’ is so limited, claims about a religious generation gap — investigated exclusively from the perspective of young Muslims — lacks empirical rigour. With this research project, I seek to shed light on the elided religious experiences of first and second ‘generation’ Moroccan Dutch and their intergenerational dynamics.

Most studies about Muslim youth in the Netherlands start from an anti-essentialist premise. They seek to demonstrate the vitality and diversity of forms of religious experience. I argue, however, that these approaches introduce a new type of essentialism; one produced along a generational axis. This ‘generationalism’ is characterised by the exaggeration of generational differences and results in artificially construed generational conflicts. In this conception, ‘generations’ are put forward as essentialized and independent entities. This essentialism is reified by the absence of comparative intergenerational research. Social patterns that have been identified in research on Muslim youth have become reified as unique features of that ‘generation’. In this research I argue that what has been observed in the literature about the Moroccan Dutch community can be reframed as a struggle over classification that goes beyond ‘generations’ and revolves around symbolic capital.

The work of Bourdieu offers concepts that can be applied to intergenerational dynamics without reducing them to ‘generationalism’. Drawing on Bourdieu, I move beyond the generational perspective and use a relational perspective instead. This means that I do not refer to ‘first and second generation’ Moroccan Dutch, but to ‘older’ and ‘younger’ respondents. I approach my respondents as younger or older in relation to each other, without classifying them *a priori* as belonging to a particular ‘generation’. In addition, I use a *grounded* approach, which allows me to discover ‘religious capital’ (and religious habitus) in my data and permits me to analyse the religious

experiences of my Moroccan Dutch respondents. Religious capital functions in similar way to cultural capital and, like the latter, can take on embodied, objectified and institutionalised forms. The use of oral life histories permits me to find answers to my research questions without resorting to 'generationalism'. It is a method particularly suited to the analysis of continuity and dynamism through time *and* space, as well as to a relational perspective. I do not make use of 'complete' life histories, but of particular elements within the narratives. This is why I have opted for so-called *topical life story interviews*.

Initially, it may appear that the older respondents in this research share a religious habitus because they grew up in similar milieus. Three elements in their religious socialisation reoccur in their narratives: prayer, fasting and *akhlaq*. The life histories demonstrate that *akhlaq* anchors the religious habitus. I analyse how the respondents internalised actions, norms and behaviour, and how they embodied these elements. The intergenerational transmission of religion occurred mostly through the observation of how parents, family members and others in the respondents' surroundings acted and expressed themselves in particular situations. The respondents subconsciously adopted these embodied actions. The life histories also demonstrate how *hexis*, the embodiment of habitus, is constituted. The older respondents received Islam from their parents and relatives, who in turn received it from their ancestors. This demonstrates that their habitus is *embodied history*. Yet, there is another important factor that impacts the formation of religious habitus: the role of public education. Older respondents who attended school in Morocco did not only learn to read and write, but also studied Islamic subjects, for example on learning how to pray.

Older respondents are unanimous in their recollections of their childhood and adolescence in Morocco: there was 'little Islam' to be found neither in Moroccan society (the macro level), nor in their familial environment (the micro level). They indicate that their parents and relatives rarely prayed, and even if they did, it was either an irregular practice or performed in an 'easy' form, which means that they knew few chapters of the Qur'an and only used the shortest ones in their prayer. The importance of literacy here emerges as a central theme in the narratives: older respondents claim that their parents and relatives hardly practiced their religion because they were 'ignorant', and this was a result of the fact that they were semi-literate or illiterate. However, the narratives of older respondents also demonstrate that 'little Islam' is a thing of the past. They claim that changes have occurred in the religious field: on both the macro and micro levels there is now 'more Islam' in comparison with the past and they have become more religious.

It is often claimed in sociological literature that religion becomes more important to migrants in their country of settlement. This earlier research raises the expectation that religion will also take up a place of prominence in the life history narratives of Moroccans in the Netherlands. My research shows that realising the dream of labour migration, rather than religion, is the central theme in life history narratives about this period. Another theme that emerges from my research is that female narrators often convey that they had feelings of *ghorba* during their early years in the Netherlands, while positive memories of this period predominate. These themes were also identified in earlier oral history research among Moroccan Dutch.

The fact that the religious *chain of memory* is broken by migration has few consequences for the religious habitus of respondents who migrated in the 1970's. Bourdieu (1990:62) claims that the fracture of this chain can result in reflection on the habitus. He argues that habitus is always dependent on temporal and spatial context. When the context and structure in which the habitus has been construed is no longer present, a *hysteresis*-effect may occur: the habitus generates behaviour and/or actions that no longer 'work' or are not understood in the subject's new context. This results in reflection on the habitus, followed by adjustments. There are a few possible explanations for the absence of *hysteresis* in my respondents. The chain memory may be broken, but there is also continuity in the place of religion in their lives. Even before their migration to the Netherlands, religion did not play a central role in the lives of my respondents. They grew up with 'little' Islam and so brought 'little' Islam with them from Morocco. Another factor inhibiting the occurrence of *hysteresis* is that the migrants' 'Muslimness' was not emphasised and problematised in Dutch society, political discourse and policies. Turkish and Moroccan Dutch were not yet defined in religious terms, nor did they define themselves in those terms, as has been demonstrated by previous research. The common sense practices that shaped their upbringing were not challenged and so did not become an object of reflection.

In the late 80's and early 90's a few older respondents became more religious. This finding reflects earlier research on the religious experiences of Moroccan Dutch people. The literature mentions several factors that may explain this shift: family reunion and formation, the demographic shifts that resulted from it and persistent unemployment among Turkish and Moroccan Dutch. Notably, my respondents did not mention any of these factors when they discussed their religious transformation in the 80's. They did point to a factor often ignored in previous research: the emergence of Islamic revivalist movements that focus on *da'wah* and the promotion of religious piety.

Of course, not all older respondents were familiar with and affected by revival movements. However, these movements produced a ripple effect that was reinforced by the huge increase in literacy; a factor that some of my respondents referred to. For many people, literacy made religious knowledge more accessible. This was also the case for Moroccan Dutch. The production, distribution and consumption of cassette tapes and books expanded during this period and played an important role in patterns of individual religious transformation, as accessing these materials required literacy.

In the older respondents' narrations of their religious transformation in the '80's and 90's, the embodiment of religious capital reoccurs, but in a different way. In this phase embodiment occurred not only through the observation of and interaction with others, but also through the active pursuit of knowledge, like studying books. In other words, two types of interconnected religious capital can be identified: objectivized religious capital (religious books) and embodied religious capital (the knowledge acquired from these books). During this period, the religious habitus of older respondents changed. They entered what I have glossed as an intensive 'detox phase' that moved beyond the purification of Islam and included an inner and outer cleansing of the self. They started questioning and reflecting on the religious habitus they acquired in Morocco. However, they did not completely break away from the original habitus: they built on it, adjusted it, and acquired additional knowledge. The period of intensive reflection eventually ended, but this did not mean

that the respondents became less religious: by the end of the detox period, their religious habitus and religious capital had been transformed.

Younger respondents distinguish a period in their lives when religion was 'self-evident', and a period when it became a 'conscious' choice. These findings reflect previous research among Muslim youth in the West and suggest that younger respondents experienced a similar religious upbringing. They appear to share a collective religious habitus: they were socialised by observing their parents' behaviour, actions, and performance of religious rituals. This experience shows parallels with the way older respondents were socialised in their youth, and how their religious habitus was constituted in Morocco.

However, the younger respondents are not a homogenous group: notable differences in religious upbringing can be observed. These differences are not a result of their class background, but of the familial milieu in which they were raised. In this research, I identify three factors that shape the familial milieu: the literacy of the parents, the religious transformations that the parents experienced and the family's connection to religious networks and infrastructures. In other words: dynamics among the youth are profoundly informed by their elders. Among younger respondents, differences can be observed between those who were brought up in literate families and those whose parents were semi-literate or illiterate. As with the older respondents, the significance of literacy emerges as a central theme. Younger respondents from literate families were taught by their mothers to read and write Arabic and to memorise the Qur'an. Those whose parents experienced a 'detox-period' in the 80's constitute a sub-milieu within the literate milieu. This detox-period had an impact on the younger respondents: because the parents were working on their religious practice more intensively the children did too.

The religious habitus of the younger respondents was shaped primarily in childhood. During puberty, however, they aspired to 'fit in' and not be an *outsider*, regardless of their family milieu. What 'fitting in' meant depended on their school, friends, and environment. For most of the younger respondents the end of puberty coincided with the events of 9/11, which is often highlighted as a religious landmark in research on Muslim youth. I observe that from that moment onwards the differences in milieu among Muslim youth impact the further development of their religious capital. Not all younger respondents started a search for a 'purified' Islam in the wake of 9/11, but only those raised in a semi-literate or illiterate family milieu. Their search focused not only on attaining a 'purified' Islam, but also on the purification and disciplining of the inner and outer self. During the period of transition and detox, younger respondents reflected on their religious habitus, echoing the religious transformation experienced by older respondents. Religious knowledge is a key theme in all the life narratives. Like their elders, younger respondents invested in the acquisition and expansion of religious capital without cutting ties with their religious habitus: they built on it, adjusted it, and acquired new knowledge. Although younger respondents from literate family milieus did not experience the detox process of those from semi-literate and illiterate families, their religious habitus and religious capital did not remain unchanged. They also adjusted and built on their religious habitus and capital. Their experience differs from that of younger respondents from other milieus in that they had the knowledge and skills to assess new knowledge and to integrate it into their religious capital.

Younger respondents do indeed experience a generation gap. The fact that they grew up in a different time and society impacted their religious formation. Younger respondents say that they have learned to think critically, to reflect, to research and to question what appears self-evident about religion, regardless of their family milieu. They have come of age in the internet era, in which religious knowledge is more accessible, and their social context demands a different kind of religious practice than the context in which their elders were raised. Their religious practice includes an emphasis on social and political participation. My research demonstrates that the generation gap is not experienced in relation to a 'folk' or 'popular' Islam practiced by the older 'generation' that is perceived as unsatisfactory by younger respondents. The main complaint of the younger respondents is not that the 'first generation' mixes religion and culture. They claim that their elders lack the knowledge and skills to understand when culture violates religion. They blame the 'first generation' for being stubborn and unwilling to accept the religious views of the youth, and their religious knowledge in particular.

A superficial analysis may suggest a religious generation gap, but I claim that a symbolic struggle that goes beyond generational boundaries can be identified between the lines. This is a struggle over the power to define what Islam is and the recognition of that power — a struggle in which religious capital serves as ammunition. Older respondents are not a homogenous group, but they participate in this symbolic struggle along a number of axes of difference. They wield religious capital to distinguish themselves from people of their own 'generation' as well as from members of the wider Muslim community. Literacy is as important to them as it is to younger respondents with regard to how they position themselves and others. Like younger respondents, older literate respondents use terms such as 'ignorance' to distance themselves from their parents and from people their own age who are semi-literate or illiterate. They do so to indicate that they are different because they are literate and have acquired a different religious capital. I moreover claim that younger respondents do not experience a generation gap in a homogenous way. Younger respondents from semi-literate milieus are harsher in their judgement of the 'first generation' than younger respondents from literate milieus. The latter attenuate the generation gap by stressing that each 'generation' has its own mission and that the 'first generation' was preoccupied with building the religious infrastructures on which the 'second generation' can now build.

The concept of a generation gap needs to be further nuanced. Younger respondents indicate that they differ from the 'first generation' in that their religious practice includes social and political participation, which may suggest a generational difference. However, a closer analysis belies this interpretation because the views on religious practice of older respondents who experienced a detox phase are similar to those of younger respondents. For example, they agree with younger respondents that religion is not only about religious practice, but also about interaction with one's social environment and about socio-political participation.

Interactions between 'generations' suggest that the transfer of religious knowledge is not a one-way affair but a two-way street. This is particularly true for younger respondents from semi-literate families: their religious transformations and investments in religious capital also have an impact on their parents, who often adopt some of their practices. Once again, I claim that this process is not unique to younger respondents. For example, older respondents who attended school in Morocco also narrate that they shared what they learned at school with their parents. In their case, a two-way

exchange occurred as well, but on a smaller scale and in a different social context. The life histories of younger respondents demonstrate that social and political discussions about Islam are often an entry-point into discussions about religious matters with parents.

My research challenges several dominant ideas in the social sciences, such as the notion that Islam is a kind of export commodity brought to the Netherlands by the migrants of the past. The religious habitus of the older respondents was indeed shaped in Morocco and 'transported' with them to the Netherlands, along with their religious capital. But as the older respondents in this research put it themselves: "The Islam we know in the Netherlands is certainly not the Islam we brought with us". The religious development of older respondents came about mostly in the Netherlands. My research shows how their religious capital was adjusted in the Netherlands from the 80's onwards, and how it grew and occasionally transformed from there. This research also shows that the relation between migration and religion is more complex than has often been portrayed. In addition to migration, the zeitgeist and international developments produce a layered context which does indeed magnify the importance of religion for these migrants.

To conclude, this research demonstrates the importance of discarding the 'generational' perspective and of the use of methodologies that work with life history narratives. There are parallels between older and younger respondents. Social patterns often assigned by the literature to Muslim youth are not limited to that group. The search for a 'purified Islam', for example, is often attributed to Muslim youth who are dissatisfied with the Islam of the 'first generation'. I show, however, that the search for a 'purified Islam' is not unique to the 'second generation'. Older respondents who experienced a transformation under the influence of Islamic revival movements share this experience. Younger respondents are not alone in linking 'ignorance' to semi-literacy and illiteracy and using this connection to distance themselves from their parents or other members of the 'first generation'. Older literate respondents also use these terms. Neither are the youth unique in stressing the importance of acquiring religious knowledge. Life histories show how the religious habitus of both older and younger respondents are constituted. This is certainly a dynamic process, but one that does not result in a total break with the existing religious habitus. Respondents of all ages build on, adjust, and add new elements to their habitus.

Curriculum vitae

Na haar studie sociologie was Brissam Abaâziz (Voorburg, 1982) als onderzoeker en docent verbonden aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Zij was daar betrokken bij een onderzoek naar de veiligheidscultuur van Eneco. Tijdens haar studie groeide haar interesse in het religie- en migratievraagstuk. Dankzij een NWO Mozaïekbeurs kreeg zij de mogelijkheid om een onderzoek te verrichten naar de religieuze beleving van de eerste en tweede ‘generatie’ Marokkaanse Nederlanders, dat uitmondde in dit proefschrift.

Naast haar academische werkzaamheden en interesses is zij een van de oprichters van zowel moslimvrouwxncollectief S.P.E.A.K. als stichting Meld Islamofobie. In haar rol als onderzoeker voor stichting Meld Islamofobie heeft ze tussen 2015 en 2020 een viertal onderzoeken uitgevoerd en rapporten gepubliceerd. Hiermee heeft ze aandacht kunnen vragen voor islamofobie op lokale, nationale en internationale podia. Op basis van haar werk voor Meld Islamofobie werd zij in 2018 geselecteerd om deel te nemen aan de jaarlijkse internationale *One Young World* summit, waar zij islamofobie in Nederland aankaarte. In 2019 werd zij gevraagd te spreken tijdens de lancering van het boek *Becoming* van Michelle Obama in de Ziggo Dome. In aanwezigheid van Michelle Obama en voor een volle zaal met 15.000 aanwezigen, sprak Abaâziz wederom over de bestrijding van islamofobie. Dit gesprek is ze blijven voeren tijdens protesten, in debatten, podcasts, radio-optredens en op internationaal podia in Londen, Barcelona en zelfs in het Europees Parlement in Brussel.

