

**KU LEUVEN**

FACULTEIT SOCIALE WETENSCHAPPEN  
MASTER OF SCIENCE IN DE SOCIALE EN  
CULTURELE ANTROPOLOGIE

**‘VAN GOD HOUDEN IS ALS  
HOUDEN VAN EEN SPELEND  
KIND’**

Onderzoek naar de wijze waarop Belgische  
bekeerlingen een islamitisch gezinsleven  
creëren

Promotor : Prof. Dr. C. STALLAERT  
Verslaggever : Prof. Dr. K. GRAW

MASTERPROEF  
aangeboden tot het  
verkrijgen van de graad  
van Master of Science  
in de Sociale en  
Culturele Antropologie  
door Carmen **DHONDT**

academiejaar 2012-2013

## **Dankwoord**

Dit eindresultaat was enkel mogelijk dankzij de steun en hulp van enkele personen die ik in het bijzonder wens te noemen. Een welgemeend dankjewel aan:

Professor Christiane Stallaert, mijn promotor, voor haar opbouwende feedback en aanmoediging;

Mijn moeder, om me de kans te geven om verder te studeren en voor de goede zorgen;

Mijn vriend, voor zijn luisterend oor en om er steeds te zijn voor mij;

Shana, mijn kotgenote, voor de nodige ontspanning en motivatie;

Iris & Sarah, mijn vriendinnen, voor de tonnen energie en hulp bij het nalezen;

De respondenten: Meryam, Eva, Amina, Rhym, Gerlinde, Soraya, Nick, Liesbeth, Souraya, Aisha, hun partners en kinderen, voor de gastvrijheid en het vertrouwen. Ik apprecieer hun deelname aan dit onderzoek enorm.

# Inhoudsopgave

Dankwoord .....	1
Inhoudsopgave.....	2
Inleiding.....	5
Hoofdstuk 1. Omschrijving van het onderzoek .....	8
1. Inleiding.....	8
2. Stand van zaken en onderzoeksvragen .....	8
3. Theoretisch kader .....	10
3.1 Interpretatieve sociale fenomenologie.....	10
3.2 Derde ruimte.....	12
4. Methodologie.....	13
4.1 Participerende observatie.....	14
4.2 Interviews .....	15
4.3 Virtueel onderzoek .....	16
4.4 Methodische triangulatie .....	17
5. Data-analyse .....	18
5.1 Verticale en horizontale analyse.....	18
5.2 Thick description .....	18
6. Kennismaking met de respondentengroep.....	19
6.1 Respondentenwerving .....	19
6.2 Profiel van de respondentengroep .....	20
7. Positie van de antropoloog .....	22
7.1 Insider of outsider?.....	22
7.2 Sociale vaardigheden.....	23

8. Besluit.....	24
Hoofdstuk 2. Islam in een superdiverse samenleving .....	25
1. Inleiding.....	25
2. Islam: eenheid en diversiteit .....	27
2.1 Kennismaking met een wereldreligie .....	27
2.2 Diverse belevingen van de islam .....	29
2.3 Moslim(a) zijn is voor mij.....	34
2.4 Islam als transnationaal cultureel veld.....	36
3. Besluit.....	40
Hoofdstuk 3. Bekering of verrijking?.....	43
1. Inleiding.....	43
2. Het benoemen van een diverse groep .....	43
3. Bekering tot de islam.....	46
4. Gender en bekering.....	50
5. Antropologische definities van bekeringen .....	51
5.1 Bekeringsproces volgens Rambo.....	52
5.2 Bekering als carrière.....	58
6. Besluit.....	60
Hoofdstuk 4. Creatie van een islamitisch gezinsleven .....	63
1. Inleiding.....	63
2. Socialisatie van de islam.....	64
2.1 Primaire socialisatie.....	65
2.2 Secundaire socialisatie.....	70
2.3 Tertiaire socialisatie.....	74

2.4	Technisch leren.....	77
3.	Een islamitische opvoeding.....	78
3.1	Verbeelde betekenis van God.....	82
3.2	Rituelen.....	83
3.3	Halal & haram.....	88
3.4	Belang van het Arabisch.....	89
3.5	Genderverhoudingen.....	92
4.	Identiteitsconstructie van de kinderen.....	94
5.	Besluit.....	96
Hoofdstuk 5. Derde ruimte als interculturele ontmoetingsruimte ...		98
1.	Inleiding.....	98
2.	Christelijke wortels in een islamitisch nest.....	98
2.1	Culturele en religieuze tradities.....	102
2.2	Culturele en religieuze zichtbaarheid.....	106
2.3	Culturele en religieuze waarden en normen.....	108
3.	Derde ruimte als interculturele ontmoetingsruimte.....	111
3.1	Wat is een derde ruimte?.....	111
3.2	Iftar barbeque en halal eend.....	114
4.	Belang van het gezin in de derde ruimte.....	118
5.	Besluit.....	120
Slotbeschouwing.....		121
Bibliografie.....		<b>Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.</b>
Verklarende woordenlijst.....		<b>Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.</b>
Bijlage.....		<b>Fout! Bladwijzer niet gedefinieerd.</b>

## Inleiding

De heisa in de media rond Yunus, het Turkse jongetje dat geplaatst werd bij een Nederlands lesbisch pleeggezin, raakt een emotionele snaar. De reacties van onder meer de Turkse overheid baseren zich op de idee dat je een kind zijn identiteit niet mag afnemen (Naegels, 23.03.2013). Deze angst voor een verlies van culturele identiteit is een menselijke, doch culturaliserende reflex. Heeft niet elke ouder de angst om zijn of haar kind “letterlijk kwijt te raken aan een ziekte of een ongeval, of figuurlijk aan een mentale stoornis, een sekte, foute vrienden, drugs, misdaad of onbegrijpelijke overtuigingen?” (ibid.).

Bovenstaande interpretatie van het nieuwsfeit vertaalt zich op twee vlakken naar het onderzoek dat de lezer gepresenteerd krijgt: een onderzoek dat handelt over de wijze waarop Belgische bekeerlingen een islamitisch gezinsleven creëren in een niet-islamitische omgeving. Enerzijds nemen zij als ouder de taak op zich om de islamitische identiteit van hun kinderen mee vorm te geven. Anderzijds botsen zij op negatieve, angstige reacties van hun eigen ouders en personen uit de nabije omgeving, omwille van hun keuze voor de islam. Een keuze die bij momenten gelijk komt te staan met ‘cultureel verraad’. In beide gevallen staat het gezin voor de primaire ruimte waarin culturele identiteiten vorm krijgen en levensbeschouwelijke wereldbeelden met de paplepel worden meegegeven. Terwijl het verschil in wereldbeeld af en toe wordt uitvergroot, krijgt het herkenbare gevoel van bezorgdheid over de toekomst van de eigen kinderen soms te weinig aandacht.

Deze antropologische studie gaat dieper in op het spanningsveld dat zich ontwikkelt tussen het islamitische gezinsleven en de niet-islamitische omgeving. Ik stel vast dat de betrokken bekeerlingen balanceren tussen hun eigen verleden, met christelijk geïnspireerde betekenischema's, en hun hedendaags bestaan dat een islamitische invulling krijgt. Doorheen het onderhandelingsproces met hun ouders en andere niet-moslims, ontstaat een derde ruimte (Bhabha, 1994). Zo'n derde ruimte biedt mogelijkheden tot intercultureel en interreligieus dialoog.

Uit recent onderzoek (Pew Research Centre, 2011) blijkt dat het geschatte aantal moslims in België 638.000 is voor het jaar 2010<sup>1</sup>. Tegen 2030 zou er een enorme toename zijn van 80.1 procent, wat neerkomt op een populatie van 1.149.000. Of deze toename ook een groei van het aantal bekeerlingen omvat, is niet duidelijk, maar hypothetisch te veronderstellen. Dit patroon is een weerspiegeling van het stijgend aantal moslims wereldwijd en doet de vraag rijzen naar het maatschappelijke belang van de islam in de globale en lokale samenlevingen.

De literatuur over bekeringen richt zich hoofdzakelijk tot de bekeerling als volwassen individu en zijn of haar zoektocht naar een geloof. Er gaat weinig of geen aandacht naar de volgende generatie, namelijk de kinderen die geboren worden binnen deze gezinnen. Zij vormen een bijzondere groep in de westerse samenleving, juist omdat ze het ‘product’ zijn van een bekeerde ouder. Dat maakt de thematiek van dit onderzoek vrij uniek. Het doel van deze studie is dan ook om een theoretische en empirische bijdrage te leveren aan de antropologische kennisvorming over islamitische bekeerlingen en de wijze waarop ze hun kinderen socialiseren in de islam.

Veldwerk verrichten in de eigen samenleving vormt een uitdaging. Ik deel met de onderzochte groep dezelfde leefomgeving, taalgemeenschap en cultuur. Als antropoloog kreeg ik een spiegel voorgehouden: de Belgische cultuur blijkt heterogener dan gedacht en ook de centrale positie van het Nederlands blijkt relatief in de context van meertalige gezinnen. Gedurende vijf maanden (juli-december 2012) trachtte ik via participerende observatie en diepte-interviews meer inzicht te krijgen in het alledaagse leven van tien verschillende gezinnen. Tien gezinnen zijn een bescheiden selectie uit de toenemende groep bekeerlingen in België. Ik benadruk dan ook dat de resultaten van dit onderzoek niet veralgemeenbaar zijn. Het gaat om kwalitatieve data die zo objectief mogelijk worden weergegeven. Omwille van het beperkte tijds kader bleven de visies van de kinderen van de bekeerlingen onderbelicht. De focus ligt op de invulling die de ouders geven aan een ‘islamitische opvoeding’.

---

<sup>1</sup> Zie: Bijlage 1- figuur 1

Dit onderzoek biedt een opstap naar verder onderzoek waarbij de kinderen en jongeren rechtstreeks aan het woord kunnen komen.

Het verloop van deze thesis is als volgt. In het eerste hoofdstuk geef ik een omschrijving van het onderzoek, met onder meer het theoretisch kader, de methodologie en kennismaking met de respondentengroep. In hoofdstuk twee benader ik de islam als een transnationaal cultureel veld in een superdiverse samenleving. Het is belangrijk te onderlijnen dat dé islam niet bestaat. Iedere ontmoeting met een moslim, brengt een andere beleving van de islam met zich mee. In het derde hoofdstuk staat het bekeringsproces centraal. Hierbij vormen Rambo's (1993) en Goorens (2010) modellen interessante vertrekpunten om het concept 'beking' te analyseren. In hoofdstuk vier beschrijf ik de wijze waarop de betrokken bekeerlingen een islamitisch gezinsleven creëren. Ik stel de vraag naar wat een islamitische opvoeding kan betekenen en illustreer dit aan de hand van vijf thema's: de verbeelde betekenis van God, islamitische rituelen, de grens *halal/haram*, het belang van het Arabisch en een islamitische visie op genderverhoudingen. Het vijfde en laatste hoofdstuk onderzoekt wat er aan de basis ligt van het gepercipieerde spanningsveld tussen een islamitisch gezinsleven en een niet-islamitische omgeving. De notie van een 'derde ruimte' (Bhabha, 1994) laat ons toe om het maatschappelijke debat over de islam op een andere, constructieve manier te benaderen. Op een manier die zich minder vastpint op verschillen, dan wel op gedeelde gelijkenissen.

Tot slot ben ik me ervan bewust dat de titel 'Van God houden is als houden van een spelend kind'<sup>2</sup> een subjectieve bijklank heeft. Met deze uitspraak wil ik een gevoel weergeven dat, naar mijn mening, alomtegenwoordig was binnen de leefwereld van de deelnemende gezinnen: hun liefde voor God en hun liefde voor hun kind(eren).

---

<sup>2</sup> Deze uitspraak is afkomstig uit een aanvullende reactie op een artikel van Feisal Abdul Rauf (19.06.2012).



# Hoofdstuk 1. Omschrijving van het onderzoek

## 1. Inleiding

Deze masterproef omvat een kwalitatief etnografisch onderzoek waarin een bepaalde groep mensen wordt belicht. De focus ligt op de betekenissen die zij aan hun leefwereld geven. Deze betekenissen worden afgeleid uit wat de betrokken personen zeggen en doen (Boeije, 2005, p.20). Participerende observatie en diepte-interviews maken het mogelijk om het onderwerp vanuit het perspectief van de onderzochten te leren kennen. Het doel is de thematiek levendig te beschrijven en te verklaren met behulp van de theoretische concepten.

Starten doe ik met een beknopt overzicht van de literatuurstudie. Uit deze stand van zaken vloeien de onderzoeksvragen voort. Die gelden als een kapstok waaraan ik de verhalen en theorieën systematisch ophang. Aansluitend volgt het theoretisch kader. Vervolgens ga ik dieper in op de methodologie en de wijze waarop de data verwerkt zijn. Nadien volgt een kennismaking met de respondentengroep en ik eindig met een positionering van mezelf als antropoloog in het onderzoeksveld.

## 2. Stand van zaken en onderzoeksvragen

Een duik in de literatuur toont aan dat er veel gepubliceerd is over bekeringen tot de islam (Baer, 2008; Gooren, 2010; Köse, 1996; Leman, Stallaert, Choi, & Lechkar, 2010; Lechkar, 2012; Levtzion, 1979; Rambo, 1993; van Nieuwkerk, 2006). Ook naar islam en opvoeding is er behoorlijk veel onderzoek verricht (Van Crombrugge, 2008; Clycq, 2008; van Nieuwkerk, 2006). De combinatie bekeerlingen en de manier waarop zij hun kinderen socialiseren in de islam, is echter vrij uniek.

Een kritische opmerking over de interdisciplinaire literatuur van bekeringen is dat deze theorieën uitsluitend de bekeerling als

volwassen individu onderzoeken. Er gaat weinig of geen aandacht naar de volgende generatie, namelijk de kinderen die geboren worden binnen deze gezinnen. Zij vormen een bijzondere groep in de westerse samenleving, juist omdat ze het ‘product’ zijn van een bekeerde ouder. Met deze studie tracht ik dit interessante onderzoeksveld open te trekken. Geïnspireerd door en verder bouwend op voorgaand onderzoek, kom ik tot de algemene eerste onderzoeksvraag:

Op welke wijze creëren Belgische bekeerlingen een islamitisch gezinsleven in een niet-islamitische omgeving?

Een tiental Belgische bekeerlingen en hun gezinnen vormen de culturele groep waarover dit onderzoek handelt<sup>3</sup>. Wat deze bekeerlingen bindt, is hun keuze voor de islam. Belangrijk om te benadrukken, is dat dé islam niet bestaat, net zoals hét christendom of hét jodendom niet bestaan. De invulling van deze religies verschilt namelijk van gelovige tot gelovige. Ik vertrek vanuit de betekenissen die de respondenten geven aan de islam en de manier waarop ze dit geloof beleven. Bijgevolg trek ik de lijn door naar de wijze waarop zij hun invulling van de islam doorgeven aan hun kinderen.

De context waarin deze processen zich afspelen is het seculiere België. België mag dan wel een scheiding van kerk en staat kennen, dat neemt niet weg dat het christendom volledig uit de samenleving verdwenen is. Integendeel, de christelijke tradities hebben een centrale en vanzelfsprekende plaats ingenomen (Clycq, 2008, p.92; Parekh, 2008, p.21). Deze positie wordt versterkt door de werking van culturele apparaten zoals de politiek, de media en het onderwijs (Hannerz, 1992). De respondenten werden allen gesocialiseerd binnen deze context. Hun verleden en in de meeste gevallen hun hedendaagse leven, is dus onlosmakelijk verbonden met christelijke, of vrijzinnige tradities en wereldbeelden. Tegelijk kiezen zij bewust voor een islamitisch gezinsleven. Uit de getuigenissen van de betrokken bekeerlingen blijkt dat hun keuze voor de islam en het doorgeven van deze levensbeschouwing aan hun kinderen, niet altijd

---

<sup>3</sup> Zie: Hoofdstuk 1. Omschrijving van het onderzoek - 6. Kennismaking met de respondentengroep

in dank wordt afgenomen door hun omgeving. In de meeste gevallen stuiten ze op onbegrip. Zonder te willen vervallen in een zwart-wit verhaal, ontstaat er een spanningsveld tussen enerzijds het islamitische gezinsleven en anderzijds de niet-islamitische omgeving. Dat brengt me bij een tweede onderzoeksvraag:

Welk spanningsveld ontstaat er tussen het islamitische gezinsleven en de niet-islamitische omgeving?

Het spanningsveld omvat de ruimte waarin beide partijen – de betrokken gezinnen en de ruimere, niet-islamitische maatschappij – onderhandelen over culturele en/of religieuze betekenischema's. Aan de term 'spanning' hangt een negatieve connotatie; het wijst op iets dat niet in balans is. Om het verhaal genuanceerder te brengen, met oog voor de manier waarop de betrokkenen de spanningen trachten te reduceren, neem ik het begrip 'derde ruimte'<sup>4</sup> van Homi Bhabha (1994) als uitgangspunt. Met de uitbreiding van spanningsveld naar derde ruimte, kom ik tot een derde onderzoeksvraag:

Welke processen spelen zich af in die derde ruimte?

### **3. Theoretisch kader**

#### **3.1 Interpretatieve sociale fenomenologie**

Het algemeen theoretisch kader van dit onderzoek is interpretatief fenomenologisch. De nadruk ligt op betekenisgeving en beleving. Zodus, kijk ik naar "de betekenissen die mensen geven aan hun alledaagse leefwereld" (Kvale, 1996, p.54). Ook Denzin & Lincoln (2005) leggen de focus op betekenisgeving: "*This means that qualitative researchers study things in their natural settings, attempting to make sense of, or interpret, phenomena in terms of the meanings people bring to them*". De sociale fenomenologie is

---

<sup>4</sup> Zie: Hoofdstuk 1. Omschrijving van het onderzoek - 3. Theoretisch kader & Hoofdstuk 5. Derde ruimte als interculturele ontmoetingsruimte

afkomstig van de filosoof Maurice Merleau-Ponty (1962). Hij bestudeert fenomenen of zintuiglijke ervaringen. Het lichamelijke subject wordt gedreven door een behoefte aan ervaring, argumenteert Merleau-Ponty (1962). Het gaat om een sociale fenomenologie omdat de ervaring intersubjectief is: ervaringen zijn niet louter individueel, ze zijn subjectief en deze subjectiviteit is gedeeld of sociaal. Het menselijk lichaam ervaart dingen gevoelsmatig en maakt altijd deel uit van een omvattende cultuur. Hierbij aansluitend hanteer ik net zoals Appadurai (1996) een fenomenologisch cultuurbegrip: “Cultuur is datgene dat het sterkst naar voor komt in het alledaagse leven, de vanzelfsprekendheid en beleving van het alledaagse”.

Volgens Merleau-Ponty (1962) gaat er aan het lichamelijke bestaan steeds een relatie met de buitenwereld vooraf. Een ervaring is geen passieve beleving, maar een actief engagement met de ‘leefwereld’. Als je naar iets wilt kijken, moet je naar een bepaalde positie gaan van waaruit je het kan zien; je kan niet anders dan een perspectief innemen (ibid.). Dat geldt bijvoorbeeld voor gender, ervaringen als vrouw of man, maar evenzeer voor een religie of cultuur. Dit brengt me bij de idee van ‘belichaming’ of *embodiment*.

### **3.1.1 Belichaming**

Merleau-Ponty (1962) stelt dat we een lichaam ‘hebben’ en dat we een lichaam ‘zijn’. Het eerste wijst erop dat we ons lichaam als instrument of object gebruiken om bijvoorbeeld onze identiteit uit te drukken. We kunnen ook over ons lichaam reflecteren (Van Wolputte, 2013). Tegelijk staan we nooit los van ons lichaam; we kunnen er niet buiten handelen of denken. Met andere woorden, ons lichaam is ook een subject. We kunnen enkel betrekking hebben op de wereld via ons lichaam. Omgekeerd leren we van jongs af aan om bepaalde betekenischema’s, zoals gedragingen en wereldbeelden, te belichamen. We eigenen ons bepaalde zaken toe en andere wijzen we af, omdat ze niet stroken met het beeld dat we hebben van onszelf.

Ook in dit onderzoek staat het lichaam centraal. In het vierde hoofdstuk focus ik bijvoorbeeld op de wijze waarop bekeerlingen hun lichaam en dat van hun kinderen leren disciplineren in praktijken

zoals bidden en vasten. Het lichaam is niet weg te denken uit hun alledaagse ervaringen en leefwereld.

### **3.1.2 Leefwereld**

De leefwereld omringt het subject. Het is het veld waarin je dingen als natuurlijk en vanzelfsprekend ervaart op een alledaags niveau. Je stelt deze ervaringen niet in vraag. In dit onderzoek tracht ik voeling te krijgen met de leefwereld van de tien gezinnen. Antropoloog Michael Jackson definieert 'leefwereld' als:

*That domain of everyday, immediate social existence and practical activity, with all its habituality, its crises, its vernacular and idiomatic character, its biographical particularities, its decisive events and indecisive strategies, from which theoretical knowledge addresses but does not determine, from which conceptual understanding arises but on which it does not primarily depend.* (Jackson, 1996, pp.8-9)

### **3.2 Derde ruimte**

Via de verbindingen tussen twee of meer leefwerelden komt er een derde ruimte vrij. Een derde ruimte is een ondefinieerbare ruimte waar nieuwe culturele verbindingen tot stand kunnen komen (Bhabha, 1994). "Deze verbindingen ontstaan door een uitwisseling van waarden, betekenissen en herinneringen. Het gaat hier dus niet om het naast elkaar bestaan van culturen of identiteiten, maar om wat hen bindt; wat ertussen ligt" (Rayen, 2008, p.68). In deze tussenruimte ligt de focus dus op momenten of processen die geproduceerd worden in de verbinding van culturele verschillen. De personen die deel uitmaken van de verschillende leefwerelden zoeken voortdurend naar een compromis. Het resultaat is een vorm van culturele hybriditeit.

Toegepast op de thematiek van dit onderzoek, gaat het om de tussenruimte die continue gecreëerd wordt tussen de bekeerlingen, hun partner, kinderen, familie en omgeving. Ik verduidelijk deze theorie aan de hand van een voorbeeld uit de praktijk. De keuze voor

de islam brengt nieuwe feestdagen en rituelen met zich mee. Bijgevolg geven de meeste bekeerlingen er de voorkeur aan om christelijk geïnspireerde feesten zoals Kerstmis en Pasen niet meer te vieren. Omdat dit echter een sterk familiaal gebeuren is, zoeken de gezinnen naar alternatieven om toch, bijvoorbeeld tijdens de kerstperiode, samen te zijn met de familie. Souraya en haar gezin losten dit als volgt op:

Bijvoorbeeld tijdens Kerst en Nieuwjaar, wij hebben dat heel slim opgelost. Wij nodigden zelf de familie bij ons thuis uit op Nieuwjaarsdag en dat is toevallig ook de verjaardag van mijn man. Dat maakte dat we dan konden vermijden dat er alcohol geserveerd werd. Dus we hadden alles in handen. En we vermeden dan ook dat er Kerst werd gevierd. Mijn broers hielden zich dan bezig met mijn ouders en wij werden dan met rust gelaten. En dat is nog altijd zo en wij vinden dat heel goed. We hebben dat altijd wel op zo'n manier kunnen manipuleren, maar ik noem dat geen manipuleren, want voor ons kwam het goed uit en voor hen ook (...). (Souraya, 25.10.2012)

Er ontstaat dus een derde ruimte waarin culturele en religieuze verschillen, zoals wel of geen alcohol drinken, onderhandeld worden en resulteren in vernieuwende samenwerkingsverbanden. In het vijfde hoofdstuk wordt uitgebreid ingegaan op de dynamieken die zich afspelen in deze derde ruimte.

#### **4. Methodologie**

Drie kwalitatieve onderzoeksmethoden zette ik in om het veld te verkennen en informatie naar de oppervlakte te halen. De belangrijkste methodiek was participerende observatie. Ik leg uit waar dit voor staat en hoe ik het toepaste in het onderzoeksveld. Ten tweede maakte ik gebruik van half-gestructureerde diepte-interviews. De verschillende citaten die aan bod komen in dit werk zijn afkomstig uit deze interviews. Mogelijks wordt de ene respondent

meer geciteerd dan de andere. Hier speelt dan louter de toepasselijkheid van de aangehaalde citaten een rol en geen persoonlijke voorkeur. Na ieder bezoek schreef ik mijn ervaringen, observaties en bedenkingen neer in een notitieboekje. Deze reflecties hielpen me om een dieper inzicht te krijgen in de onderzochte thematiek. Daarnaast vond ik ook heel wat interessante informatie terug op het virtuele web. Met behulp van deze methodieken en het vertrouwen van de respondenten, veranderden onbekende paden in warme ontmoetingsplaatsen.

#### **4.1 Participerende observatie**

Het voornaamste kenmerk van participerende observatie is een langdurige persoonlijke betrokkenheid in het leven van de personen die onderzocht worden (Davies, 2008, p.81). De antropoloog neemt deel aan dagelijkse activiteiten om inzicht te krijgen in hun cultuur en sociale interacties. Zij of hij wordt als het ware een deelgenoot of *insider* van de onderzoekspopulatie (*ibid.*).

Wat mijn onderzoek betreft, was het niet mogelijk om, op klassiek antropologische wijze, voor enkele maanden of jaren met de gezinnen samen te leven in hun persoonlijke levenssfeer. Ieder gezin heeft een huishouden en mijn aanwezigheid zou hier vast en zeker een invloed op hebben. Bovendien is het gezin de meest intieme vorm van samenleven en daar kan ik niet zomaar mijn plaats in opeisen. Als alternatief bracht ik, in samenspraak met de contactpersonen van de gezinnen, verscheidene keren een bezoek bij hen thuis. Eén keer bleef ik overnachten, waardoor ik de gezinssfeer beter kon opsnuiven. Verder voelde ik aan wat mogelijk was: hoe lang blijf ik bij een gezin? Hoe vaak kom ik terug? Zijn er ook andere plaatsen waar ik met het gezin kan afspreken? Telkens was ik aangenaam verrast door de gastvrijheid van de deelnemende gezinnen. Na een eerste bezoek kreeg ik stevast te horen dat ik opnieuw welkom was. Hierdoor viel er een drempel weg om een volgende afspraak te maken. Vooral tijdens de zomermaanden kon ik met enkele gezinnen meer tijd doorbrengen. Een meevaller was dat de *ramadan* toen plaatsvond. Ik kreeg de kans om te ervaren hoe de

ouders en hun kinderen de vastenmaand beleefden. In de maanden die daarop volgden stond mijn onderzoek in een strikter tijds kader.

Aanvankelijk was het een uitdaging om een evenwicht te vinden tussen participeren en observeren. Maar al snel werd duidelijk dat de thematiek van mijn onderzoek zich er toe leende om meer nadruk te leggen op observatie. Bijvoorbeeld, op momenten dat gezinsleden in mijn nabijheid hun gebed deden, was ik toeschouwer en geen deelnemer. Op dergelijke momenten was volledige participatie niet mogelijk, omdat ik vanuit de positie als onderzoeker en als niet-moslim me niet in die sacrale ruimte kon verplaatsen. Ik nam bijvoorbeeld wel deel aan verscheidene *iftars* tijdens het breken van de vasten. De focus ligt dan op het samen eten en samenzijn, gebeurtenissen die naar mijn aanvoelen toegankelijker waren. Antropoloog Paul Rabinow vat de kern van de dialectiek tussen observatie en participatie als volgt samen:

*In the dialectic between the poles of observation and participation, participation changes the anthropologist and leads him to new observation, whereupon new observation changes the participates. But this dialectical spiral is governed in its motion by the starting point, which is observation.* (Rabinow, 1977, pp.79-80)

Observatie als startpunt van antropologisch onderzoek. Het is een vaardigheid die ik mezelf eigen maakte doorheen het onderzoeksproces. Tegelijk is het de kunst om mezelf als observator een spiegel voor te houden. Wat observeer ik? Waarom heb ik oog voor het ene aspect en niet voor het andere? Gedurende het onderzoek ontwikkelden zich nieuwe inzichten over de mensen die ik bestudeerde. Deze nieuwe ontdekkingen lieten me toe om eerdere observaties een diepere betekenis toe te kennen. Deze methodiek wordt ook wel reflectieve observatie genoemd (Davies, 2008, p.83).

## 4.2 Interviews

Naast participerende observatie werkte ik aanvullend met half-gestructureerde diepte-interviews. Een half-gestructureerd interview



is min of meer afgebakend in tijd en ruimte (Davies, 2008, p.106). Het belangrijkste is dat de respondenten de ruimte kregen om te antwoorden in hun eigen woorden en volgens hun eigen gedachtegang. Zij konden uitweiden over bepaalde thema's of zaken toevoegen die voor hen relevant waren.

In totaal nam ik interviews af van tien bekeerlingen. Daarnaast organiseerde ik tijdens een cursus Arabisch voor bekeerlingen een groepsinterview. Er waren vijf vrouwelijke deelnemers, één ervan maakt ook deel uit van dit onderzoek. Het groeps gesprek verliep spontaan en minder gestructureerd dan de interviews. Maar doordat niet iedere persoon even veel aan het woord kwam, beschouw ik de opgeleverde informatie als aanvullend op de interviews. Verder was het mijn bedoeling om een focusgroep te organiseren met alle respondenten. Wegens tijdsgebrek ben ik hier niet aan toe gekomen. Het lijkt me echter een interessante uitdaging om de verschillende visies over de thematiek samen te brengen.

Zowat alle interviews vonden plaats bij de respondenten thuis. De huiselijke sfeer speelt een belangrijke rol, juist omdat het gezin de onderzoekcontext vormt. Ik kon dan ook niet om de aanwezigheid van de kinderen heen. Doordat de kinderen speelden, studeerden, aten of meeluisterden in dezelfde ruimte, was ik getuige van de sociale interacties tussen ouder en kind en tussen de kinderen onderling. Soms gingen jonge kinderen zodanig op in hun spel of riepen ze om extra aandacht. De ouder greep dan meestal in en excuseerde zich voor het gedrag van hun kind. Ik maakte duidelijk dat deze spontaniteit deel uitmaakt van mijn observaties en geen stoorzender is. Behalve de kinderen was in sommige gevallen de partner aanwezig tijdens het interview. Die bleef doorgaans op de achtergrond, maar toonde wel interesse voor het onderzoek. De tien interviews leverden kostbare gegevens op die ik zorgvuldig analyseerde en verwerkte in deze studie.

### **4.3 Virtueel onderzoek**

De virtuele wereld biedt heel wat mogelijkheden aan onderzoekers om data te verzamelen. Ook antropologen maken steeds meer gebruik van sociale media en leggen specifiek de focus op hoe

nieuwe mediaplatforms levensstijlen beïnvloeden, *imagined communities* (Anderson, 1983) creëren en fantasieën en verwachtingen vormgeven (Fadil, Pype & De Coster, 18.04.2013). In het kader van dit onderzoek kon ik het wereldwijde web niet negeren. Ik maakte me lid van de *Facebook* pagina van de vrouwelijke bekeerlingenorganisatie *Alminara*<sup>5</sup> en plaatste er een oproep naar vrijwillige deelnemers. Hierop kwam er respons<sup>6</sup>. Daarnaast volgde ik sporadisch de geposte berichten, indien deze over opvoedingsthema's handelden.

Hoezeer de informatie op het internet ook voor het grijpen is, toch is het belangrijk om deze vorm van *online* communicatie kritisch te benaderen (Davies, 2008 & van Nieuwkerk, 2006). Het gebrek aan non-verbale communicatie en kennis van de persoonlijke achtergrond van leden van een bepaalde netwerkpagina, kunnen in het nadeel werken van de onderzoeker. Het voordeel is dat de meeste data uit geschreven boodschappen bestaan. Dit zorgt ervoor dat transcriptie niet meer nodig is, wat wel het geval is bij een interview (ibid.). Antropologe Kelly Askew wees tijdens het symposium *Being Muslim in the age of Facebook, Youtube and Twitter* (18.04.2013) op de mogelijke gevaren van *online* onderzoek en argumenteerde dat etnografisch veldwerk in de reële wereld nog steeds een must is.

#### 4.4 Methodische triangulatie

Dankzij de combinatie van drie onderzoeksmethoden voldoe ik aan de vereisten voor methodische triangulatie. Dit betekent zoveel als het gebruik van minimum drie verschillende methodieken. Dit is noodzakelijk om het onderzochte fenomeen beter te kunnen begrijpen (Denzin & Lincoln, 2000; Huberman & Miles, 1994).

Tot slot voegde ik aan dit werk nog een extra dimensie toe. De ontmoetingen met de gezinnen en in het bijzonder met de kinderen, gaven mij inspiratie om hun leefwereld in beeld te brengen. Twee

---

<sup>5</sup> *Alminara* is een steunpunt opgericht door en voor vrouwelijke bekeerlingen, verspreid over Vlaanderen en Brussel [<http://alminara.be/>].

<sup>6</sup> Zie: 6. Kennismaking met de respondentengroep. 6.1 Respondentenwerving

dochters uit twee verschillende gezinnen vertelden me vol trots over het plezier dat ze beleven aan tekenen. Dit bracht me op de idee om hun talenten te benutten. Deze fantasierijke en creatieve kunstwerkjes tonen de manier waarop zij hun gezin en moeder voorstellen. De tekeningen spreken voor zich en hebben naar mijn mening geen verdere analyse nodig. Hier ligt een interessante piste open voor toekomstig onderzoek, met kunst als middel tot interreligieus en intercultureel dialoog.

## **5. Data-analyse**

De data-analyse gebeurde enerzijds verticaal en anderzijds horizontaal (Huberman & Miles, 1998). Daarnaast tracht ik in mijn beschrijvingen gebruik te maken van *thick descriptions* (Geertz, 1973).

### **5.1 Verticale en horizontale analyse**

In een verticale analyse bestudeerde ik de verzamelde data uit veldnota's en interviews van de respondenten elk afzonderlijk. Hierbij focuste ik op bepaalde thema's of concepten die van belang zijn voor het beantwoorden van de onderzoeksvragen. Bij een horizontale analyse ging ik op zoek naar gemeenschappelijke elementen en verschillen tussen de verhalen en gedragingen van de betrokkenen. Dit laat me toe om verbanden te leggen tussen de centrale concepten.

### **5.2 Thick description**

*Thick description* of 'rijke beschrijving' is een term afkomstig van Clifford Geertz (1973). Hiermee bedoelt hij dat onderzoekers een bepaalde culturele praktijk zo nauwkeurig en bondig mogelijk moeten beschrijven. Op die manier kan de onderzoeker de betekenis ervan begrijpen en interpreteren. Geertz (1973) benadrukt dat het

belangrijk is om het *insiders* perspectief in te nemen: welke betekenissen geven de deelnemers zelf aan bepaalde culturele praktijken?<sup>7</sup> De antwoorden op deze vraag zijn steeds interpretaties van interpretaties: als antropoloog luister en kijk ik naar hetgene wat de respondent zegt of doet en die context vertaal ik naar dit onderzoek. Als onderzoeker moet ik alert zijn voor een verschuiving in perspectief, in dit geval van dat van de bekeerling naar dat van de onderzoeker. Mijn eigen visie is waardevol, maar daarom niet superieur aan de geanalyseerde visies. Doorheen dit werk wil ik dan ook de stemmen laten weerklinken van de betrokken personen.

## **6. Kennismaking met de respondentengroep**

### **6.1 Respondentenwerving**

Uit het stijgend aantal bekeerlingen in België, selecteerde ik een specifieke groep personen. De enige voorwaarden om te kunnen deelnemen waren: opgegroeid zijn in België, zich bekeerd hebben tot de islam en een gezin met kinderen hebben. De zoektocht naar geschikte respondenten verliep vlot. Terugdenkend aan mijn eigen jeugd, kwam ik uit bij een vroegere schoolvriendin met een passend profiel. Via haar leerde ik de vereniging *Alminara* kennen. Zoals hierboven kort aangegeven, deed ik op het *online* forum van *Alminara* een oproep tot deelname. Twee vrouwen namen op die manier contact met mij op. En zo ging de spreekwoordelijke bal aan het rollen; ik vroeg hen of zij nog andere bekeerde vrouwen met kinderen kenden en vervolgens contacteerde ik de genoemde mensen. Deze contactpersonen verwezen me op hun beurt verder door naar kennissen. Deze manier van respondentenwerving wordt ook wel *snowball sampling* genoemd (Baarda, De Goede en Teunissen, 2009, p.160).

---

<sup>7</sup> Zie: Hoofdstuk 1. Omschrijving van het onderzoek - 7. Positie van de antropoloog

In totaal bestaat de groep respondenten uit negen vrouwelijke en één mannelijke bekeerling<sup>8</sup>. Aangezien mijn zoektocht naar contactpersonen startte bij de vrouwelijke bekeerlingenorganisatie *Alminara*, leerde ik op die manier geen mannelijke bekeerlingen kennen. Naarmate het onderzoek echter vorderde, zag ik dat er ook een groot mannelijk doelpubliek voor handen is. Omwille van het beperkte tijds kader, koos ik ervoor om mijn populatie niet verder uit te breiden. Toch lijkt het me interessant om in een volgende onderzoeksopzet de stem van mannelijke bekeerlingen, en specifiek hun vaderrol, mee in rekening te nemen.

## 6.2 Profiel van de respondentengroep

Een groep van tien respondenten is een bescheiden selectie uit de toenemende populatie bekeerlingen in België. Ik benadruk dan ook dat deze groep niet representatief is voor de totale populatie. Hun persoonlijke verhalen zijn niet te veralgemenen. Toch zal duidelijk worden dat er hier en daar een gelijkaardige ervaring in het oog springt, over de verschillen heen.

De steekproefpopulatie varieert intern onder meer op vlak van: leeftijd (tussen 21j.-48j.), levensgeschiedenis, aantal kinderen, tijdstip van bekering (voor ontmoeting van partner of na ontmoeting), afkomst partner en beleving van de islam. Acht gezinnen wonen in Vlaanderen en twee in Brussel. In onderstaande tabel staan alle respondenten vermeld met hun naam (islamitische naam of naam van bij de geboorte), geboortejaar, aantal kinderen en hun leeftijd en de afkomst van de partner en/of vader van hun kind(eren). Soraya en Selma zijn tweelingzussen die samen de stap zetten naar de islam. Ik maakte kennis met beide vrouwen, maar omdat Selma nog geen kinderen heeft, behoort zij niet tot de respondentengroep. Tot slot benadruk ik dat de respondenten hun goedkeuring gaven voor het al dan niet vrijgeven van bepaalde persoonlijke informatie. Dit vrijwaart hun anonimiteit.

---

<sup>8</sup> De echtgenoot van één van de vrouwelijke respondenten (Aisha) is ook een bekeerling. Met deze persoon had ik echter geen rechtstreeks contact.

<b>Naam</b>	<b>Geboortejaar</b>	<b>Aantal kinderen en leeftijd</b>	<b>Afkomst partner/vader van kind(eren)</b>
Meryam	1989	dochter: 2j.	Turkije/België
Eva	1978	dochters: 4-6j. zoon: 1j.	Egypte
Amina	1975	dochter: 11j. zoon: 6j.	Marokko
Rhym	1969	dochters:4-15j. zonen:9-18-20j.	Marokko
Gerlinde	1977	zonen: 0- 2j.	Egypte
Soraya	1985	dochter: 2,5j.	Afghanistan
Nick	1979	dochters: 0-4-6-9j.	Frankrijk
Liesbeth	1978	zonen: 3-5j.	Marokko
Souraya	1965	dochter: 10j. zonen: 13-17-20j.	Libanon
Aisha	1991	zoon: 2,5j.	Nederland

## **7. Positie van de antropoloog**

Wanneer ik als antropoloog in het veld stap, is het belangrijk om mijn positie duidelijk te maken. Wie ben ik als persoon? En welke invloed heeft mijn identiteit op de respondenten? Over welke vaardigheden moet ik beschikken als antropoloog? En waar ligt de grens tussen afstand en nabijheid? In dit laatste deel van het eerste hoofdstuk formuleer ik antwoorden op deze vragen.

### **7.1 Insider of outsider?**

Ben ik een *insider* of *outsider* in het onderzoeksveld? Ik beantwoord deze vraag aan de hand van enkele identiteitsaspecten die het onderzoeksproces beïnvloedden: taal, gender, geloofsovertuiging, leeftijd en ouderschap en tot scholingsgraad. Vast staat dat ik nooit volledig deel kan uitmaken van de gezinnen, simpelweg omdat ik geen lid ben van hun gezin.

#### **7.1.1 Taal**

Het Nederlands is de moedertaal van zowel de respondenten als mezelf. Het feit dat we tot dezelfde taalgemeenschap behoren, beschouw ik als een voordeel. Taalbarrières of miscommunicatie waren weinig of niet aan de orde.

#### **7.1.2 Gender**

Mijn keuze voor vrouwelijke bekeerlingen werd onbewust gestuurd door het feit zelf een vrouw te zijn. Sociaal en cultureel gezien zijn er namelijk bepaalde ideeën en verwachtingen over hoe een vrouw of man zich hoort te gedragen.

#### **7.1.3 Geloofsovertuiging**

Doordat ik zelf geen moslim ben, was het een uitdaging om me in te leven in de manier waarop de bekeerlingen de islam belichamen en beleven. Naderhand bleek dit geen eenvoudige opdracht, omwille van de diverse invullingen die zij aan hun godsdienst geven. Er bleef

dus een zekere afstand. Deze afstand verkleinde naarmate ik een stuk van mijn persoonlijk leven blootgaf. Zo groeide er een vertrouwensband. Bovendien had ik het gevoel dat de respondenten graag over dit onderwerp vertelden, vanuit een verlangen om een tegenwicht te bieden aan de overwegend negatieve beeldvorming in de media over islam en moslims.

#### **7.1.4 Leeftijd en ouderschap**

Mijn leeftijd (24j.) speelde indirect een rol, omwille van het feit dat ik zelf geen moeder ben. Het vergde dus enige moeite om me in te leven in het ouderschap.

#### **7.1.5 Scholingsgraad**

Tot slot ben ik mij ervan bewust dat mijn scholingsgraad een invloed heeft op het onderzoeksproces. Het is dankzij een universitaire opleiding dat ik dit onderzoek kon uitvoeren. Mijn positie als hoogopgeleide student opent deuren waar ik anders geen toegang tot zou krijgen. In het contact met de respondenten trachtte ik echter op gelijke voet te communiceren, afhankelijk van hun eigen educatieve achtergrond.

### **7.2 Sociale vaardigheden**

Om zo dicht mogelijk bij de leefwereld van de bekeerlingen te komen, maakte ik gebruik van een reeks vaardigheden die ik in mijn vooropleiding (sociaal werk) aanleerde en die me nu goed van pas kwamen. Een eerste belangrijke vaardigheid is empathie. Empathie is een poging om de wereld te zien en voelen vanuit het oogpunt van de persoon of groep die bestudeerd wordt. Ik tracht het wereldbeeld, de ervaringen en cognitieve systemen van de respondenten te vatten door me in te leven in hun oriëntatie en levenssituatie.

Daarbij aansluitend tracht ik tot een goed begrip te komen door enerzijds te luisteren en anderzijds geen oordeel te vellen. Dit laatste betekent niet dat ik geen mening mag hebben over bepaalde zaken, maar wel dat ik deze mening voor mezelf houd en respect heb voor



de visies van de bekeerlingen. Luisteren is meer dan alleen het spitsen van de oren. Via een open lichaamshouding toon ik aan dat ik aanwezig ben en het gesprek volg. Tijdens mijn veldwerk ervoer ik meer dan eens dat de respondenten zich comfortabel voelden om hun hart te luchten. Dat schepte vertrouwen, maar confronteerde me ook met de dunne lijn tussen afstand en nabijheid.

## **8. Besluit**

Het eerste hoofdstuk omvat een omschrijving van het onderzoek. De onderzoeksvragen vloeien voort uit de literatuurstudie en vormen de rode draad doorheen dit onderzoek. Vervolgens deed ik het theoretisch kader uit de doeken, met als basis de interpretatieve fenomenologie en aansluitende begrippen zoals leefwereld, belichaming en derde ruimte. Tevens verantwoordde ik de methodologie waarmee ik de nodige kennis over de tien diverse gezinnen verzamelde. Hoe ik de data analyseerde en verwerkte, omschreef ik in het vijfde onderdeel van dit hoofdstuk. Daarna volgde een kennismaking met de respondentengroep. Tot slot stond ik stil bij mijn positie als antropoloog in het veld. Deze uiteenzetting vormt het startpunt van een diepgaandere analyse van het onderwerp.

## Hoofdstuk 2. Islam in een superdiverse samenleving

### 1. Inleiding

De wereld is superdivers geworden (Vertovec, 2006; Blommaert & Maly, 2012). Diversiteit is van alle tijden, maar door de dynamieken van globalisering en transnationalisme, wordt het ook een lokaal feit. Wanneer we om ons heen kijken, worden we geprikkeld door een straatbeeld met een bewegende massa kleurrijke mensen. Daarnaast worden we overrompeld met culturele en economische producten uit alle uithoeken van de wereld. Maar wat betekent dat nu concreet, een superdiverse samenleving? Jan Blommaert en Ico Maly definiëren superdiversiteit als volgt:

Superdiversiteit beschrijft als concept die nieuwe migratie die zich vanaf de jaren '90 in ongeveer alle Europese steden voltrokken heeft en de samenstelling van alle landen grondig veranderd heeft. We krijgen dan een enorme 'diversifiëring van de diversiteit' in de migratie. (Blommaert & Maly, 2012)

Concreet zijn er twee motoren van transnationalisme die superdiversiteit blootleggen. Met transnationalisme bedoel ik de focus op de globale stromen die niet gebonden zijn aan één centrum, maar die de grenzen van natiestaten overschrijden (Fadil, 2013). Het gaat om een vorm van globalisering die nieuwe mogelijkheden en nieuwe vormen van *agency*, zoals hybriditeit en kosmopolitisme met zich mee brengt (ibid.). Een eerste motor is de migratiegolf van mensen overal ter wereld (Arnaut, 2012; Blommaert & Maly, 2012). Vanaf de jaren '70 was er een massamigratie van Zuid-Europese landen en de Maghreb naar landen in West-Europa, waaronder België. De staten trachtten via een multicultureel beleid overzichtelijke groepen te creëren onder de arbeidsmigranten. Maar vanaf de jaren '80 kwam er een einde aan de gereguleerde migraties. Dat betekent echter niet dat er geen migratie meer was. De afkomst van de migranten veranderde, net zoals hun beweegredenen en

profiel. Er ontstonden met andere woorden complexe migratiepatronen. Diverse nationaliteiten, talen, culturen, religies, enzovoort komen samen en vormen een mix. Er groeien wereldwijde centra van waaruit deeltjes cultuur zich verspreiden. Bovendien wordt de scheidingslijn tussen ‘autochtoon’ en ‘allochtoon’ steeds onduidelijker en vager (Arnaut, 17.05.2012). De tweede motor is virtueel. Sinds de jaren ’90 voltrok er zich een snelle opkomst van de mobiele telefonie, e-mail, *Facebook*, *Skype* en andere sociale media (Blommaert & Maly, 2012). Al deze technologische evoluties zorgen ervoor dat mensen meer en sneller in verbinding staan met elkaar. Via diverse media, in meerdere landen, bouwen en onderhouden we onze identiteiten fysiek en virtueel (ibid.).

Samengevat zijn het de veelzijdige migratiepatronen, gekoppeld aan de ultramoderne communicatiemiddelen die ervoor zorgen dat diversiteit ‘superdivers’ is geworden (ibid.). Deze superdiversiteit tekent de leefwereld en identiteit van iedere persoon: we zijn allemaal superdiverse subjecten geworden (Arnaut, 17.05.2012). Op het niveau van het individu zien we tegelijk ook een tegenbeweging. De verfijnde, superdiverse categorieën waar individuen deel van uitmaken, kunnen opgelost worden in één monolithisch blok of identitair label (Arnaut, 17.05.2012). Dat was bijvoorbeeld het geval in Londen tijdens rellen in 2011. Duizenden jongeren verzamelden zich op straat onder de slogan ‘*Listen to the black youth*’. Of neem bijvoorbeeld recent de ‘*jihadi's*’ of (bekeerde) Belgische jongeren die gaan vechten in Syrië. In zijn opiniestuk stelt Fikry El Azzouzi (02.04.2013) dat we ons misschien ook eens moeten afvragen waarom Belgische jongeren hun identiteit zoeken in oorlogsgebied. In beide voorbeelden scharen jongeren zich achter *large scale identities*. Dit toont aan dat superdiversiteit bij momenten ook kan keren in totale homogenisering (Arnaut, 17.05.2012). Anderzijds zien we op het niveau van de Europese natiestaten een flinke nationalistische opstoot (Blommaert & Maly, 2012). Dit gaat samen met een culturalisering van maatschappelijke problemen: werkloosheid, criminaliteit, terrorisme, homofobie, enzovoort worden problemen van de ‘Ander’ (ibid.).

In dit brede domein van superdiversiteit en de tegenbewegingen die hiermee gepaard gaan, focus ik op een groep mensen die uit de

vele culturele en religieuze prikkels bewust kiezen voor een islamitische levensbeschouwing. Aansluitend op deze inleiding biedt dit hoofdstuk een kennismaking met de islam als wereldreligie. Waar staat de islam voor? En wat betekenen ‘islam’ en ‘moslim(a) zijn’ voor de respondenten? Tot slot benader ik de islam als een transnationaal cultureel veld.

## **2. Islam: eenheid en diversiteit**

### **2.1 Kennismaking met een wereldreligie**

Wereldwijd verenigen 1,6 miljard moslims zich in het geloof in één God en de Profeet Mohammed (Pew Forum, 2012). Met ongeveer een vierde van de totale wereldbevolking vormt de islam de tweede grootste religie, na het christendom. Het *Pew Research Centre's Forum on Religious & Public Life* bracht in 2011 een rapport uit waarin een blik wordt geworpen op de toekomst van de globale moslim populatie<sup>9</sup>. Uit projecties blijkt dat voor België het geschatte aantal moslims 638.000 is voor het jaar 2010. Tegen 2030 zou er een enorme toename zijn van 80.1 procent, wat neerkomt op een populatie van 1.149.000. Of deze toename ook een groei van het aantal bekeerlingen omvat, is niet duidelijk, maar hypothetisch te veronderstellen.

Zoals eerder aangegeven, hanteer ik in deze thesis een interpretatief fenomenologisch standpunt. De nadruk ligt op de betekenisgeving en beleving van de islam binnen de gezinscontext. Een uitgebreide theologische kennisgeving van de islam is hier dus niet aan de orde. Daarom beperk ik me tot een overzicht van de geloofsleer en de praktijk van de vijf zuilen, die in zowat alle islamitische gezinnen als basis worden meegegeven aan de kinderen.

Islam betekent letterlijk ‘overgave in vrede’ of ‘overgave aan God’. Een moslim is dan degene die zich overgeeft aan God. De geloofsleer van de islam omvat zes aspecten: het geloof in de eenheid van God, de engelen, de boeken, de boodschappers, het

---

<sup>9</sup> Zie: Bijlage 1- figuur 1

komende leven en de Goddelijke maat der dingen. De islam is net zoals het christendom en het jodendom een monotheïstisch geloof. Dat betekent dat het geloof in één God centraal staat. De Heilige Drie-eenheid van het christendom wordt binnen de islam verworpen. Moslims geloven in de eenheid van God en beschouwen Jezus als een profeet en niet als de mens geworden zoon van God (Alsulaiman, 23.03.2012). Ten tweede is er het geloof in de engelen van God: “De Koran vermeldt de namen van een aantal belangrijke engelen waaronder Gabriël, die de openbaringen van de Koran aan de Profeet Mohammed overgebracht heeft” (ibid.). Dat brengt me bij geloof in de boeken en de boodschappers van God. “God maakt zich kenbaar aan de mensen door middel van openbaringen. In het bijzonder treedt God met de mensheid in contact via menselijke boodschappers. Door de geschiedenis heen zijn velen begiftigd geweest met Goddelijke inspiratie, zoals Adam, Noah, Abraham, Mozes, Johannes, enzovoort. Over enkelen van hen weten we dat ze duidelijke boodschappen in de vorm van boeken hebben overgeleverd. Mozes ontving de Thora, David de Zabur (Psalmen), Jezus het Evangelie en Mohammed, de laatste van alle boodschappers, de Koran” (ibid.). De belangrijkste bron binnen de islam is de Koran. Dit heilig boek is het Woord van God en telt 114 hoofdstukken of soera’s, die verdeeld zijn in verzen (ibid.). De originele taal van de Koran is het Arabisch. Verderop in dit onderzoek zal duidelijk worden hoe belangrijk het Arabisch is voor moslims. Naast de Koran zijn ook de *Hadith* en *soenna* belangrijke primaire bronnen van de islam. Een praktiserend moslim stelt de uitspraken en handelingen van de profeet Mohammed als voorbeeld voorop (ibid.). Verder kondigt de islam het geloof in het hiernamaals of een nieuw leven na de dood aan. Het laatste aspect gaat over het geloof in de Goddelijke maat der dingen. Volgens de islam zijn de menselijke kennis, macht en wil onderworpen aan beperkingen. Deze beperkingen zijn aan de mens gesteld door de Goddelijke maat, in de Koran als *qadar* aangeduid. *Qadar* betekent vrij vertaald ‘lotsbestemming’ of Goddelijke voorbeschikking (ibid.).

Naast dit beknopt overzicht van de geloofsleer, steunt de islamitische praktijk op vijf zuilen. De vijf zuilen van de islam omvatten: het uitspreken van de *sjahada* of geloofsbelijdenis, de

*salat* of het verrichten van het islamitische gebed vijf maal per dag, de *zakat* of het schenken van aalmoezen aan de armen, de vasten tijdens de maand *ramadan* en ten slotte de *hadj* of bedevaart naar Mekka (Alsulaiman, 23.03.2012).

Dat de islamitische praktijk meer inhoudt dan de vijf zuilen, viel me op tijdens het veldwerk. Islam zit sterk verweven in de dagelijkse activiteiten van de onderzochte moslimgezinnen. Om te achterhalen wat zij begrijpen als zijnde een islamitische opvoeding, is het interessant om eerst en vooral te analyseren op welke manier zij islam beleven.

## **2.2 Diverse belevingen van de islam**

Op de vraag ‘wat betekent islam voor jou?’ antwoordden de bekeerlingen op verschillende manieren. Sommige antwoorden tonen overeenkomsten. Wat bijvoorbeeld sterk naar voren komt, is het gevoel van rust, houvast en sterkte die de islam hen heeft:

Ik heb in de islam, hoe moet ik dat zeggen, veel rust gevonden. Ik was vroeger veel impulsiever, ik dacht niet na. Ik voel mij veel beter. (Rhym, 01.11.2012)

Islam geeft een houvast. Het geeft u sterkte als ge een tegenslag hebt. De dokter had bijvoorbeeld gezegd tegen mijn man dat hij nooit kindjes ging kunnen krijgen en dan had ik zoiets van ‘neen, alles komt van Allah’. Het is echt een houvast voor mij. (Meryam, 09.12.2012)

Islam is een soort rust en hoop en in de eerste instantie geloof. Nadenken over uw fouten, stilstaan bij uzelf. Dat ge meer bezig zijt met het hiernamaals. Met de dood. We worden misschien niet veel geconfronteerd met de dood, maar door uw geloof staat ge er elke dag bij stil. En vooral innerlijke rust. Dit is voor mij de waarheid en dat geeft mij een rustig gevoel. (Liesbeth, 21.11.2012)

Daarnaast omschrijven een drietal respondenten de islam als een leidraad in hun leven:

Voor mij is islam, zoals ik die interpreteer, zoals ik die beleef, want dé islam, dat is ook zo iets flou, dat is eigenlijk een soort kapstok. Omdat het ook wel allemaal lijkt te kloppen. Maar dan gaat het zeker niet over uiterlijkheden of over praktijken. Ik ben heel spiritueel met islam bezig. (Eva, 10.11.2012)

Nu vandaag de dag voor mij, wat islam echt betekent, is een handboek. Elk instrument heeft een handboek. En de handleiding van de mens, de mens is ook een instrument, is de islam. (Nick, 23.10.2012)

Voor mij is dat een leidraad voor in mijn leven. Het is eigenlijk zo een beetje een gemakkelijk geloof omdat je weet van kijk dat is toegestaan en dat is verboden. (Soraya, 21.10.2012)

Aisha en Souraya plaatsen dan weer het geloof in God en de religieuze verplichtingen centraal in hun beschrijving:

Wat betekent islam voor mij? Eigenlijk dat heel uw leven draait rond het aanbidden van Allah. Dat is voor mij islam. Puur hoe dat het moet zijn. En alles doen wat Allah pleziert: goede daden doen en mensen helpen, goed zijn voor uw familie en voor andere mensen, noem maar op. Het gebed doen, natuurlijk ook heel belangrijk. (Aisha, 19.12.2012)

Islam voor mij betekent in eerste instantie geloof. Maar ook een levenswijze. Zijnde een geloof in één God met alles wat daarbij hoort. Het samenleven met anderen, het respect voor anderen, de liefde naar die God, maar ook de liefde naar anderen toe. (Souraya, 25.10.2012)

Amina vat het als volgt samen: “Islam is voor mij standvastigheid, richtlijnen, vrede, rust, leidraad, hoop”. (Amina, 19.10.2012) Naast hun eigen invulling van islam, toetste ik ook naar de mogelijke positionering in een bepaalde islamitische stekking. Opnieuw zijn

de meningen hierover verdeeld, al plaatsen de meeste respondenten zich wel aan de zijde van de soennieten<sup>10</sup>. Wat ook duidelijk naar voor komt, is een teleurstelling over de verdeeldheid binnen de moslimgemeenschap:

Eigenlijk zijn we soennieten, maar dat kan zijn dat er in mijn klas sjiieten zitten. Maar *bon*, islam is islam en ik vind dat jammer dat er een verdeeldheid is. (Rhyem, 01.11.2012)

Ik heb niet de noodzaak om tot een bepaalde strekking te behoren. Ik voel dat niet aan als iets dat mij zou verrijken. Dus moslim *tout court*. Heel *back to the basic*, dat is: gewoon moslim. (Eva, 10.11.2012)

Er zijn verschillende groepen, maar dat heb je ook bij christenen. En bij moslims is dat ook. De Profeet heeft dat gezegd, dat er zoveel verschillende groepen zouden zijn. En dat is nu ook zo. Helaas, maar de Profeet heeft ook altijd gezegd: er zal maar één weg zijn. En niet die en die weg, dat bestaat eigenlijk niet. Maar de mensen hebben dat ervan gemaakt. (Aisha, 19.12.2012)

Hetgeen wat er is, als ge de islam binnenkomt, dan hebt ge eigenlijk een soort van overwelming van strekkingen. En alvorens je die allemaal doorhebt, besef je niet eens welke de juiste en de goede is. Dus ge pakt een beetje van iedereen. Ik voel mij zowel goed bij soennieten, als bij soefisten, als bij salafisten, als bij wahabieten. En hier thuis, hier komt iedereen binnen en buiten. Wij hebben geen bepaalde strekking. Wel soenniet. (Nick, 23.10.2012)

Ik ben wel soenniet. Maar dat is ook het enige. Eigenlijk, groeperingen mogen niet in islam. In de tijd van de Profeet (*vzmh*) bestond dat niet, groeperingen. Het enige daarachter dat ik zou kunnen zeggen, is dat ik een soenniet ben, in plaats

---

<sup>10</sup> Voor soennieten is de Profeet Mohammed de enige die moslims een leidraad voor hun leven aanreikt. Voor sjiieten zijn ook de nakomelingen van Mohammed en de imams leidinggevend (DS, 13.03.2012).



van een sjiïet. Want zij doen echt zaken waarvan ik zeg, dat is geen islam. (...) Kijk, zij doen wat dat zij doen, maar er zijn echt dingen waar dat ik tegen ben. (...) Voor de rest neen, ik volg ook geen school, maar Marokkanen of Turken, zij volgen soms wel een school uit hun land. (...) Bij bekeerlingen is dat anders, zij zijn nieuw en zij gaan op zoek. Sommigen sluiten zich daar wel bij aan, ik weet niet of de meeste dat doen. Ik denk het niet, ik denk dat zij gewoon een beetje de middenweg zoeken en gaan opzoeken en naar alle scholen gaan kijken. Dat deed ik ook, als ik opzocht dan ga ik niet alleen naar die of die school kijken. Ik luisterde, ik keek naar de meningen en dan volgde ik gewoon mijn hart. Ik heb altijd zoiets van, als ik heb opgezocht en gelezen, ik geloof dat ik geleid wordt en dat ik dan wel de juiste weg zal volgen. Als mijn intentie goed is, zal dat wel de juiste kant zijn. (Meryam, 09.12.2012)

Ik ben soennitisch, salafistisch-soennitisch of soennitisch-salafistisch. Salafistisch voor mij betekent dat ik zo dicht mogelijk probeer de gewoontes te volgen zoals de Profeet Mohammed die heeft nagelaten. Maar niet zoals die extreme salafi, dat ik mij – dat ziet ge trouwens – mij helemaal inpak en achter mijn man loop. Dat heb ik allemaal gezien in Pakistan. Ik heb in dat milieu even gezeten en dat is het salafisme dat ik niet naleef en waar ik mij ook niet toe aangetrokken voel. (...) Het salafisme dat ik bedoel, is dus echt proberen zo dicht mogelijk te blijven bij de originele islam. (Souraya, 25.10.2012)

In de laatste twee citaten van Meryam en Souraya staan respectievelijk de termen ‘middenweg’ en ‘extreem’ vermeld. Deze woorden duiden op een ingebeelde as waarop de islam, en bij uitbreiding eender welke religie of ideologie, van gematigd naar extreem loopt. Daartussen ligt een middenweg. Meermaals kreeg ik de opmerking van externe personen waaraan ik het onderzoek voorstelde, dat bekeerlingen vooral ‘extremistisch’ zouden zijn. Ik kaatste de bal terug met de vraag wat zij als extreem beschouwen. Gaat het om een vrouw die zich ‘helemaal inpakt en achter haar man loopt’, zoals Souraya hierboven aangeeft? Of zijn jongeren met een

‘plotse baardgroei’ en ‘plotse schuilnaam’ ook extremistisch volgens bepaalde normen (Lleshi, 29.03.2013)? Er is duidelijk geen rechte lijn te trekken in de mate waarin een moslim er al dan niet extremistische gedragingen en ideeën op na houdt. In deze studie ga ik dan ook voorzichtig om met termen als ‘extremistisch’, ‘radicaal’ of ‘fundamentalistisch’. Enkel wanneer een respondent deze woorden zelf in de mond neemt, gebruik ik ze in de analyse. Nick en Meryam gebruiken de woorden extremist bijvoorbeeld op volgende manieren:

Een bekeerling in het begin, dat is een extremist. De islam is zo groot, zo enorm, dat ge zodanig veel aan het leren zijt. Ik zeg extremist, waarom, dat is een bangelijk woord, (...) waarom? Ge wilt alles zo perfect mogelijk doen. (Nick, 23.10.2012)

Ik wil mij een beetje meer vasthouden. Want vroeger was ik veel strikter. En nu, dat is gewoon allemaal omwille van mijn ouders dat ik mij wat meer wil aanpassen. En ja, dat is ook moeilijk voor mij. En we hebben dan echt een hele discussie gehad van ‘maar dat is hetzelfde en gij zijt extremistisch’. En ik zo van ‘neen, het zijn mijn waarden en het is mijn dochter en ik voed die zo op’. (...) (Meryam, 09.12.2012)

Dus, zij vonden u ‘extreem’?

Ja, ze vonden mij nu al extreem, dan had ik zoiets van hoe gaan ze mij dan later vinden? Ik bedoel, als ik bijvoorbeeld op *umrah* of *hadj* ben geweest, dan hoop ik toch wel echt strikter te kunnen leven. (Meryam, 09.12.2012)

Een belangrijke vaststelling is, op basis van participerende observaties en diepte-interviews, dat de onderzochte respondenten ongeveer op dezelfde ‘golflengte’ zitten wat betreft hun positionering binnen de islam. Ik was vooral getuige van bekeerlingen die in hun dagelijkse leven hun beleving van de islam trachten te integreren in de Belgische cultuur. Zij handelen en denken vanuit het besef dat ze lid zijn van een niet-islamitische samenleving en zoeken manieren

waarop ze én moslim én burger kunnen zijn. In enkele gevallen kwam ik in contact met bekeerlingen die zichzelf volledig toewijden aan hun religie, in de zin van zo strikt mogelijk de regels te volgen en afstand proberen doen van een westerse, Belgische maatschappij. Zij trekken deze lijn door in de opvoeding van hun kinderen, door hen bijvoorbeeld naar een islamitische school te sturen. Ook onder meer in de kledijvoorschriften viel me op hoe bepaalde bekeerlingen zich striktere normen opleggen dan andere.

Dit zijn louter vaststellingen waar ik als antropoloog geen waardeoordeel over vel. In mijn onderzoek was ik niet op zoek naar uitersten. Maar dat ik vooral in contact kwam met de eerste groep bekeerlingen, valt hypothetisch te wijten aan het feit dat zij zich toegankelijker opstellen ten aanzien van een niet-moslim. Bijgevolg belicht deze studie één zijde van het verhaal. Al benadruk ik nogmaals dat zelfs binnen een kleine groep van tien bekeerlingen, er verschillen waarneembaar zijn.

### **2.3 Moslim(a) zijn is voor mij...**

Moslim zijn, is een moeilijke opdracht. Wel leuk omdat je mens bent en een moslim is een mens die het probeert goed te doen. Je kan naar de perfectie toegaan, je kan de perfectie niet bereiken. Moslim zijn is een actief werkwoord, dat wil zeggen: je doet je best. Respect voor de ander en jezelf. (Amina, 19.10.2012)

Wat is moslim zijn voor mij? Dat is één van mijn identiteiten, naast alle andere ben ik ook moslim, en die is ook belangrijk, maar ik ga mij daar niet altijd in uiten. Er zijn momenten dat ik dat niet zo relevant vind en dan hoeft dat ook niet. Ik zou dan ook niet leuk vinden om de hele tijd herkenbaar te zijn als moslim. Omdat zeker in deze context, dan zijt ge alleen nog maar moslim. En al de rest valt weg en dan moet ge u constant ook verantwoorden en dat is een strijd. En ge komt dan gemakkelijk in een negatieve spiraal terecht. Terwijl voor mij, ja mijn islambeleving is verrijkend en positief. Ik wil mij niet verstoppem, ik kom daar voor uit, anders had ik dat boek

(*Thuis in de Islam*) ook niet geschreven. Maar ja, dat is ook iets van mijzelf. (Eva, 10.11.2012)

Een hoofddoek dragen. Hoe moet je het zeggen, een vrouw die er is voor haar gezin. Een vrouw die er is voor haar man. Een vrome vrouw in de eerste plaats. Iemand die echt leeft voor haar Heer, voor Allah. Dat is voor mij een moslima. (Aisha, 19.12.2012)

Proberen een voorbeeld te zijn. Ge denkt daar ook meer over na, want elke goede daad telt en elke slechte daad telt. Een goed mens, een goed moslima. In de eerste plaats moet ge altijd een goed mens zijn. Mijn mama zegt dat altijd van 'gij zegt een goed moslima zijn, ik zou in de eerste plaats een goede mens willen zijn'. Maar voor ons is dat hetzelfde. (Liesbeth, 21.11.2012)

De moslim is iemand die in onderwerping aan God leeft, dat is de letterlijke betekenis. En als ge aan die betekenis ook waarde hecht, dan zult ge ook zien dat een indiaan die dat in zijn blootje in het Amazonewoud loopt, dat dat een moslim is. Dat is misschien nog een veel betere moslim dan een moslim die hier rondloopt. (Gerlinde, 17.12.2012)

Het moslima zijn is een bevrijding. Hoe raar het ook zal klinken of lezen zijn. Bevrijding omwille van het feit dat je als vrouw binnen de islam heel veel mogelijkheden hebt. (Souraya, 25.10.2012)

Uit deze citaten haal ik twee schijnbaar tegenstrijdige ervaringen die samengaan met 'moslim(a) zijn'. Enerzijds benadrukken Amina, Liesbeth en Aisha dat een moslim een mens is die het probeert goed te doen. Het nastreven van morele waarden en normen, zoals goede daden stellen of een hoofddoek dragen, staat centraal in hun islam beleving. Ook Eva en Souraya ervaren een positieve identificering met de rol van moslim(a). Anderzijds merk ik dat zij voor een moeilijke opdracht staan, willen ze hun geloof ten volle beleven in een samenleving waarin moslim(a)'s nog steeds een

minderheidsgroep vormen. Eva legt uit dat in de hedendaagse context moslim(a)'s gestigmatiseerd worden omwille van hun herkenbaarheid als moslim(a). Hun andere deelidentiteiten (gender, leeftijd, ouderschap, positie in de maatschappij) worden vaak over het hoofd gezien.

In *Women embracing islam* komt Margot Badran (2006) tot ongeveer dezelfde redenering. Zij vertrekt vanuit taal en vertaling en ontdekte in haar onderzoek dat de term 'moslima' wijdverspreid is onder vrouwelijke bekeerlingen en lokale academici in Nederland (Badran, 2006, p.198). Het Arabische leenwoord 'moslima' markeert tegelijk gender en religie. In het Verenigd Koninkrijk wordt de term 'moslima' weinig gebruikt in het Engels taalgebruik (ibid.). Men duidt zowel vrouwen als mannen aan met het woord 'moslim'. Maar is deze term wel zo genderneutraal als op het eerste zicht blijkt? Badran (2006) vindt het zinvol om te kijken hoe termen als 'vreemd' en 'indigeen' verbonden worden aan kwesties als *belonging* en identiteit. Dat wat raar, anders en verschillend is, is vreemd (ibid.). In het moderne politieke discours verwijst een vreemdeling naar een niet-burger, een persoon of groep die van buitenaf een bepaalde natie binnentreedt (ibid.). Badran (2006) argumenteert dat de islam en moslims nog steeds op grote schaal in Europa en de rest van het westen als vreemd worden aanzien. Zo ook worden *native* Europeanen tot op zekere hoogte vervreemd omwille van hun bekering tot de islam (ibid.). Volgens Badran (2006) is het daarom belangrijk om in te zien dat de termen 'moslim' en 'moslima' niet louter religieuze markers zijn, maar binnen bepaalde denkkaders ook etnische of culturele markers kunnen zijn van het 'vreemde'. In deze studie dekt het woord moslim zowel de vrouwelijke als mannelijke bekeerlingen, met alle respect voor hun genderidentiteit en zonder negatieve bijklank.

## 2.4 Islam als transnationaal cultureel veld

In *Grenzeloos communiceren: een nieuwe benadering van interculturele communicatie* stelt Nico Vink (2001) vast dat wereldvelden en lokale velden verbindingen aangaan op vlak van

culturele productie. Hij geeft als voorbeeld de voetbal: “voetbal wordt lokaal gespeeld en is tegelijk een wereldsport geworden met wereldkampioenschappen” (Vink, 2001). Dit fenomeen wordt ook wel ‘glokalisering’ genoemd: “transnationale netwerken of velden die globale en lokale dimensies verenigen, uitgaande van een gemeenschappelijke en herkenbare taal en spelregels, maar met duidelijk lokale varianten” (ibid.). Verderop in zijn werk haalt Vink (2001) de rooms-katholieke kerk aan als voorbeeld van een transnationaal cultureel veld. Binnen deze studie toon ik aan dat de veldentheorie ook van toepassing kan zijn op de islam. Volgens de definitie van Bourdieu (1993) zijn velden: “min of meer autonome structuren van symbolische productie, met eigen regels en inzet van een specifiek kapitaal, waar men afstand heeft genomen van het dagelijks bestaan”.

Vink (2001) stelt dat elk transnationaal veld acht kenmerken omvat: ten eerste staat er binnen ieder veld een eigen inzet op het spel. Dat kan gaan om politieke ideologie, hedendaagse jeugdmuziek, religie, enzovoort. Participanten in een veld discussiëren doorgaans over deze inzet. Ten tweede kan de structuur van het veld verschillen. Soms is er een dominant centrum, zoals Rome in de katholieke kerk, maar er kunnen ook meerdere centra zijn zoals in de voetbal (ibid.). Ten derde kan ook de omvang van transnationale velden variëren. Ook al verlangen alle velden naar wereldwijde erkenning, toch omvatten sommige velden slechts enkele wereldregio's. Ten vierde is er in elk veld een machtsstrijd tussen gevestigden of experts en nieuwkomers of leken. Hierbij wordt kapitaal ingezet als machtsmiddel. Bourdieu (1993) onderscheidt verschillende vormen van kapitaal, waaronder: cultureel, economisch, sociaal en taalkapitaal. Ten vijfde vindt er een culturele uitwisseling plaats in deze velden, die in principe altijd tweerichtingsverkeer is (Vink, 2001). Een zesde kenmerk wijst op het bestaan van meervoudige identiteiten. Behoren tot één veld sluit niet uit dat er geen grensoverschrijdende identificatie mogelijk is met een ander veld. Verschillende identiteiten kunnen samengaan en elkaar overlappen (ibid.). Tot slot “vraagt elk veld van de deelnemers een eigen houding of visie op de werkelijkheid. Door identificatie met het veld wordt deze visie weer versterkt” (ibid.).

Na verloop van tijd ontwikkelen deelnemers van een veld een bepaalde habitus. Bourdieu (1993) definieert habitus als: “een duurzame manier van denken, waarnemen en handelen die mensen in elk veld ontwikkelen en waarmee ze zich in het veld kunnen handhaven”. Wanneer ik deze definitie van habitus verbind met de definitie van een veld, bots ik op een tegenstrijdig punt. De veldentheorie stelt dat men afstand doet van het dagelijks bestaan. Terwijl het habitus-concept gelinkt wordt aan socialisatie, meer bepaald primaire socialisatie<sup>11</sup>, een proces dat zich juist afspeelt op het niveau van het alledaagse. Bovendien stel ik me de kritische vraag in hoeverre je een positionering in een bepaald veld kan loskoppelen van je dagelijkse bestaan in het hier en nu. Deze bedenking neem ik mee in de toepassing van islam als transnationaal cultureel veld.

Allereerst is er de inzet van het islamitische veld: het islamitische geloof. De invulling en praktisering van dit geloof kan van moslim tot moslim verschillen. Ten tweede is er binnen de islam geen hiërarchie, in tegenstelling tot de katholieke kerk, waar de paus aan het hoofd staat. Het islamitische veld kent dus een egalitaire structuur. Het symbolische centrum van de islam is de stad Mekka. Ten derde heeft de islam een wereldwijde omvang: de *oemma* of islamgemeenschap omvat zowat een vierde van de wereldbevolking. Het vierde punt gaat om de machtsstrijd tussen gevestigden en nieuwkomers, of zogenaamde geboren moslims en bekeerlingen. Deze laatste groep doet haar best om erkenning te krijgen binnen de moslimgemeenschap. Dat dit niet altijd van een leien dakje loopt, hebben Souraya en Liesbeth al ervaren:

Er zijn dingen die dat ge soms kunt verbeteren en dat aanvaarden ze niet. Want ‘onze bekeerling gaat het hier eens komen zeggen’. En dan zegt ge op den duur ook al niets meer. (...) Dat is ook op straat. Hoe vaak dat ik het niet meemaak dat ik ‘*salam alaikum*’ zeg en dat vrouwen mij niet antwoorden. Terwijl dat dat eigenlijk, ja, dat is één van de grootste zonden; het niet beantwoorden van een ‘*salam*’. En dan zelfs van vrouwen die gesluierd zijn, dat ge amper hun

---

<sup>11</sup> Zie: Hoofdstuk 4. Creatie van een islamitisch gezinsleven

ogen ziet. Dan mogen die van mij naakt staan, begrijpt ge? Die islam valt weg. Die hebben hun islam niet begrepen, want die kijken naar uw uiterlijk, ge ziet er niet uit zoals zij en dus zijt gij minderwaardig in hun ogen. Maar dat klopt dus niet. (Souraya, 25.10.2012)

Ze hebben bijvoorbeeld vorig jaar met de feestdagen *raclette halal* erbij gezet. We hebben een opvangjuf Fatima en die gaat dat dan kopen. En de ouders geloven dat dan natuurlijk niet, ‘is dat wel *halal*?’ ‘Ja, Fatima heeft het gekocht’. En dan is het goed. Ik als bekeerlinge moet dat niet zeggen, dat willen ze niet geloven. Dat is iets dat blijft. (Liesbeth, 21.11.2012)

Bekeerlingen doen hun best om zich zoveel mogelijk islamitische gebruiken eigen te maken. Ze groeien met andere woorden in een nieuwe habitus. Tussen alledaagse activiteiten door nemen ze de tijd en ruimte om te leren bidden, om te leren hoe ze zich ritueel moeten wassen voor het gebed, hoe ze hun hoofddoek kunnen knopen, enzovoort. Aanvankelijk is dit een vorm van technisch leren<sup>12</sup>, die geleidelijk overgaat in formeel leren (Hall, 1959). Neem bijvoorbeeld de moeite die de meeste bekeerlingen doen om Arabisch te leren. Arabisch is de dominante taal van de islam en wie over deze vorm van taalkapitaal beschikt, heeft een machtsmiddel in handen dat toegang verleent tot het lezen van de Koran en andere heilige geschriften. Op de vraag waarom Arabisch zo belangrijk is, antwoordt Rhym:

Ik vind dat belangrijk omdat dat de taal van het geloof is. Daarom ben ik ook begonnen dit jaar met Arabisch te leren. De taal van het geloof, de taal van de Koran. Ik hoop dat mijn kinderen dat later ook zullen leren. (Rhym, 01.11.12)

Ook tijdens het groepsgesprek, dat bovendien plaatsvond tijdens de les Arabisch, kwam het belang van deze taal aan bod:

---

<sup>12</sup> Zie: Hoofdstuk 4. Creatie van een islamitisch gezinsleven



Ik vind dat zeer belangrijk dat we Arabisch kunnen. Uw gebed kan je niet in het Nederlands of in het Frans opzeggen, ook al is het vertaald. Het moet opgezegd worden in het Arabisch. Maar er zijn er velen die het kennen, maar niet weten wat het betekent. Dus het is belangrijk dat we ook weten wat het betekent. (anoniem, 21.10.12)

Ten vijfde is er een culturele uitwisseling mogelijk binnen deze velden. Dat is bijvoorbeeld het geval bij biculturele koppels die hun islamitische visies en praktijken samenleggen en onderhandelen welke ze willen toepassen in hun leven en in de opvoeding van hun kinderen. Het zesde kenmerk stelt de mogelijkheid tot grensoverschrijdende identificatie. De respondenten kunnen deel uitmaken van verschillende velden en deze vormen allemaal facetten van iemands identiteit (Vink, 2001). Eva legt dit duidelijk uit in een eerder aangehaald citaat: “En wat is moslim zijn voor mij? Dat is één van mijn identiteiten, naast alle andere ben ik ook moslim” (Eva, 10.11.2012). Tot slot biedt het islamitische veld aan de deelnemers een bepaalde houding en visie op de werkelijkheid. Deze visie is geen vaststaande ideologie, maar wordt op verscheidene manieren beleefd, bevraagd en belichaamd. Zoals ik hierboven aangaf, groeien de bekeerlingen in een nieuwe habitus. Via het opdoen van praktische kennis en spirituele inzichten, treden zij een nieuwe leefwereld binnen. Uit de vele verhalen en observaties van de respondenten blijkt dat dit groeiproces zich afspeelt op het niveau van het alledaagse.

### **3. Besluit**

De islam is een wereldreligie die gekenmerkt wordt door eenheid en diversiteit. De getuigenissen van enkele respondenten illustreren dat islam voor hen een positief geloof is waarin ze rust vinden. Tegelijk ervaren ze het moslim(a) zijn bij momenten als een moeilijke opdracht. Islam analyseren als een transnationaal cultureel veld, is slechts één van de vele theorieën binnen een antropologie van de islam. In het kader van deze studie vind ik het belangrijk om de

ambivalente ervaringen van de respondenten bloot te leggen en niet zozeer om de inhoud van een religie te onderzoeken. Daarom sluit ik af met volgend argument van Samuli Schielke:

*To understand the significance of a religious or any other faith in people's lives, it is perhaps more helpful to look at it less specifically as a religion or a tradition and instead take a more fuzzy and open-ended view of it as a grand scheme that is actively imagined and debated by people and that can offer various kinds of direction, meaning and guidance in people's lives. (Schielke, 2010, p.14)*



Bron: Yousra, E.H., *Moslima*

## Hoofdstuk 3. Bekering of verrijking?

### 1. Inleiding

Steeds meer Belgische vrouwen en mannen vinden hun weg naar het islamitische geloof. Er zijn geen exacte aantallen bekend wegens het ontbreken van een exhaustieve databank, maar volgens de voorzitter van De Koepel moskee<sup>13</sup>, Eric Bogaerts, zouden er zich jaarlijks minstens vierhonderd personen in Vlaanderen bij de islam aansluiten (Claes, 18.02.2011). Wat Brussel en Wallonië betreft, is het tasten in het duister. Vast staat dat de spontane instroom in de islam toeneemt.

Wie zijn Belgische bekeerlingen? En hoe verloopt zo'n bekeringsproces? In het eerste hoofdstuk stelde ik kort de respondentengroep voor. Hun profiel maakt duidelijk dat het om een diverse groep gaat. Eén zaak hebben ze echter gemeen en dat is het feit dat ze allen de islam omarmden op een bepaald moment in hun leven. Of anders gezegd, ze 'bekeerden' zich tot de islam. Maar wat betekenen de termen 'bekeerling' en 'bekering'? Dit hoofdstuk behandelt achtereenvolgens een verantwoording voor de begrippen 'bekering' en 'bekeerling', de betekenis van een bekering tot de islam, het verband tussen gender en bekering, en tot slot twee antropologische definities van bekering.

### 2. Het benoemen van een diverse groep

Welke begrippen is de Nederlandse taal machtig om deze groep mensen te benoemen? In de literatuur vind ik vooral vertalingen terug uit het Engels. Sommige auteurs gaan creatief te werk in het

---

<sup>13</sup> De Koepel moskee vormt samen met het Belgisch Islamitisch Centrum "een vereniging die zich als hoofddoel heeft gesteld om de belangen van Nederlandstalige moslims te behartigen en te ondersteunen, dit door het verlenen van religieuze / educatieve diensten en door te streven naar gelijke rechten en maatschappelijke integratie van alle moslims". [05.05.2013, De Koepel: <http://www.belgisch-islamitisch-centrum.be/>].

benoemen van deze doelgroep. Ze hebben het onder meer over: ‘*neo-Muslims*’, ‘*converted men and women*’ (Allievi, 2006, p.124), ‘*new converts*’, ‘*new Muslims*’ (Roald, 2006, p.48), ‘*Muslim women converts*’ (Badran, 2006, p.192). Anderen maken ook het onderscheid tussen bekeerde moslims en ‘geboren’ moslims (Badran, 2006, p.195) of ‘*raised-Muslims*’ (Yazbeck Haddad, 2006, p.39). Het gaat dan om personen die geboren en grootgebracht worden in een islamitische familie. Er zijn dus tal van mogelijke begrippen terug te vinden in de literatuur. Het is echter belangrijk na te gaan welke betekenis er schuilt achter ieder concept. Als ik de vraag stel ‘wie zijn Belgische bekeerlingen?’ dan reflecteert mijn woordkeuze, namelijk de combinatie Belgisch en bekeerling, de manier waarop ik de vraag wil stellen (Allievi, 2006, p.120). Als ik zou vragen ‘wie zijn nieuwe moslims?’ dan stel ik een andere vraag en verwacht ik andere antwoorden. Verantwoording van de woordkeuze is hier aan de orde.

Alvorens ik uitleg waarom ik voor de term bekeerlingen kies, geef ik argumenten waarom ik niet voor de notie ‘nieuwe moslims’ kies. De benaming ‘nieuwe moslims’ duidt specifiek op een groep individuen die zich tijdens hun leven bekeerd hebben tot de islam. De islam is een nieuw aspect dat ze aan hun identiteit toevoegen. Ze zijn met andere woorden geen moslims van bij de geboorte. Iman Lechkar (2012) gebruikt in haar doctoraat hiervoor de term ‘neo-soenniet’. Hiermee bedoelt ze de groep van “christelijk-seculiere, *native* Belgen, die zich bekeerden tot islam, meer specifiek tot soenniet-islam” (ibid. p.19). Toch knelt het schoentje wanneer ik het woord nieuwe moslim hoor. Creëren we daarmee niet opnieuw de zoveelste categorie? Net zoals in het alledaagse discours de categorie ‘nieuwe Belgen’ opduikt, maken we een onderscheid tussen ‘oude’ of ‘gewone’ moslims en ‘nieuwe’ moslims. Maar wat stellen deze categorieën inhoudelijk voor? En hoe lang blijft iemand een nieuwe moslim, alvorens zij of hij als een ‘gewone’ moslim aanzien wordt? Dit begrip roept te veel vragen bij me op, vandaar dat ik het liever schrap.

Mohammed Cheppih (17.05.2012) maakt dan weer een onderscheid tussen de ‘officiële’ of ‘formele’ moslim en de ‘overtuigde’ moslim. Tot de eerste groep behoren moslims die van

bij de geboorte ingewijd werden in het islamitische geloof. Cultuur is dan vaak verstrengeld met geloof, waardoor zij soms zelf niet goed meer weten waar de islam voor staat. Overtuigde moslims echter zijn moslims die als volwassene ervoor kiezen om moslim te zijn. Zij laten het concept op een later, bewust moment in hun leven toe. Een voorbeeld van een overtuigde moslim is de echtgenoot (geboren in Libanon) van Souraya:

Mijn man is niet islamitisch opgevoed. Die heeft op zijn 15e de keuze gemaakt van ‘nu word ik praktiserend’. Hij is eigenlijk ook een bekeerling, maar van de islam soft versie, naar de praktiserende versie. Dus wij zijn eigenlijk twee bekeerlingen. (Souraya, 25.10.2012)

Hier wordt praktiserend moslim zijn verbonden met bekeerling zijn. Wie uit volle overtuiging voor de islam kiest, zal normaliter dit geloof ook praktiseren. Al kan een zogenaamd officiële moslim ook praktiserend zijn. Nadia Fadil (31.08.2012) maakt een onderscheid tussen praktiserende en niet-praktiserende moslims:

Wanneer ik praat over niet-praktiserende moslims heb ik het niet over moslims die niet bidden bijvoorbeeld. Er zijn veel moslims die niet bidden maar zichzelf wél als praktiserend beschouwen. Niet-praktiserende moslims zijn vooral de mensen die van zichzelf zeggen dat ze niet-praktiserend zijn, en die zich bewust niet inschrijven in de religieuze traditie. Dit betekent dus dat je onder ‘praktiserende moslims’ ook moslims zult vinden die in de feiten misschien niet strikt praktiserend zijn, maar die wel het belang van de religieuze praxis onderstrepen. Zij ervaren bidden bijvoorbeeld als iets waar ze nu nog niet klaar voor zijn. (Fadil, 31.08.2012)

Waarom dan wel kiezen voor het begrip ‘bekeerling’? Het belangrijkste argument is het feit dat de meeste respondenten zichzelf een bekeerling noemen. Wanneer ik de sociale media observeer, merk ik dat de meeste leden van een virtueel sociaal netwerk zichzelf als bekeerling profileren. Op de *Facebook* pagina van *Alminara* bijvoorbeeld worden uitnodigingen gedeeld voor een

‘bekeerlingendag’; een dag waarop alle bekeerlingen welkom zijn om elkaar te ontmoeten en waarop vrouwen de kans krijgen om hun geloofsbelijdenis officieel uit te spreken. De leden van dit netwerk zien er geen probleem in om zichzelf te identificeren als bekeerling. Ook tijdens de gesprekken met de respondenten kwam het woord bekeerling heel vaak aan bod.

Toch neemt niet iedere persoon die koos voor de islam, het woord bekering graag in de mond. In haar boek *Thuis in de Islam* heeft respondente Eva Vergaelen (2008) het liever over verrijking. In het interview benadrukt ze dit gevoel: “Alles wat ik zo meer leer en ervaar binnen een islamitisch kader, ja dat verrijkt mij in mijn leven” (Eva, 10.11.2012). Het woord verrijken heeft een positieve connotatie (Bührig, House & ten Thije, 2009). Jezelf ‘ideologisch’ verrijken is jezelf ontwikkelen en ontplooiën. Zo ook vertrekt Eva vanuit de idee dat personen die kiezen voor de islam, hun leven verrijken en de islam als meerwaarde ervaren in hun leven. Wanneer ze moeder of vader worden, willen ze deze positieve beleving delen met hun kind(eren). Bekering of verrijking, beide termen zijn hanteerbaar. Wanneer we echter naar de oorsprong van de term ‘bekering’ kijken, zien we dat het christelijke wortels heeft.

### **3. Bekering tot de islam**

In *Comments on Conversion* toont Talal Asad (1996) aan dat het woord ‘bekering’ een christelijke oorsprong kent. Ook Morrison (1992) is van mening dat: “*The word has a profound mystical sense in the West for which some great religions and languages of the world have no equivalent*”. Het concept van bekering binnen de christelijke traditie vindt z’n oorsprong in het Oude Testament (Asad, 1996, p.266). Meer specifiek is bekering een proces van goddelijke inschakeling waarlangs de weg van ‘christen worden’, van werkelijk bewustzijn, voltooid kan worden. Instituties, zoals de Kerk, hielpen de mens om hen te vrijwaren van een vals bewustzijn (ibid.). Tegelijk argumenteren Europese theologen dat er een verband is tussen imperialistische uitbreiding van een territorium en het

verspreiden van het christendom. Missionarissen hielpen via hun verspreiding van het christendom bij deze seculiere beweging (ibid.).

Welke betekenis heeft bekering dan in de islamitische traditie? Dit is een normatieve vraag aangezien ik kijk naar wat de islam voorschrijft als zijnde een ‘geldige’ bekering. Hierbij maak ik geen onderscheid tussen islamitische strekkingen, dit zou me te ver leiden. Verder in dit proefstuk focus ik niet zozeer op wat deze religie als norm bepaalt, dan wel op de meervoudige betekenissen die de respondenten eraan geven. In die zin hanteer ik een beschrijvende, fenomenologische benadering (Rambo, 1993, p.6). De oorspronkelijke taal waarin de islam is overgedragen naar de Profeet Mohammed, het Arabisch, kent geen gelijkaardige term voor ‘bekerings’ (Jawad, 2006, p.154). De nadruk ligt eerder op de idee van moslim worden of zich onderwerpen aan God volgens de laatste overleveringen. Om beter te begrijpen waar een bekering tot de islam voor staat, is het belangrijk om naar de betekenis van het woord ‘islam’ zelf te kijken (ibid.). Het woord staat voor de zuivere aanbidding van en gehoorzaamheid aan God. Dit wordt geïllustreerd in het leven van al deze Profeten: van Noah, tot Abraham, Mozes en Jezus, tot de laatste Profeet, Mohammed (Dutton, 1999, p.153). Verder betekent bekering, vanuit een islamitisch perspectief, ook een herinnering en bevestiging van de oorspronkelijke getuigenis van God’s heerschappij of het Oude Testament. Deze laatste betekenis sluit aan bij de christelijke traditie van bekering. Bijgevolg benoemen personen die de islam omarmen zichzelf vaak als *reverts* of ‘wie terugkeert’ in plaats van *converts* of bekeerlingen. Antropologe Karen van Nieuwkerk (2006) ziet deze stelling bevestigd in haar veldwerk waarin ze een vergelijking maakt tussen *online* en *offline* bekeringsverhalen. Sommige personen hebben het gevoel altijd al moslim te zijn geweest, zonder zich hiervan bewust te zijn. Ze zijn zogezegd slapende moslims die wakker geschud worden via ontmoetingen met andere moslims (ibid., p.109). Iedereen zou als een moslim geboren worden, aangezien alle mensen zich van bij hun geboorte onderwerpen aan de wil van God. Vandaar, argumenteert van Nieuwkerk (2006), dat bekering of *conversion* geen correct begrip is en vervangen moet worden door terugkering of *reversion*.



Dit drukt de idee uit dat islam niet iets nieuws of vreemd is, maar een oorspronkelijke en vertrouwde religie (ibid.).

Wie officieel moslim wil worden, spreekt de *shahada* of geloofsbelijdenis uit in het bijzijn van twee getuigen. In de praktijk komt het voor dat personen individueel of in intieme kring de geloofsovertuiging opzeggen en vanaf dat moment moslim zijn. Liesbeth getuigt:

Ik ga op 8 december de *shahada* doen, officieel *insh'Allah*. Ik heb dat zoveel jaren geleden gedaan, maar ik wil die test afleggen. Als ze mij dan vragen 'wanneer ben je bekeerd?', vind ik dat moeilijk om er een datum op te plakken. Ik weet die datum niet, dat is zo gegroeid. (Liesbeth, 21.11.2012)

Sommige moslims nemen bij hun bekering een islamitische naam aan, ook al is dit geen verplichting (Dutton, 1999, pp.153-156). Uit de interviews blijkt dat de meningen hierover verdeeld zijn. Eva bijvoorbeeld behoudt graag haar eigen naam:

Ik heb nooit begrepen waarom de meeste mensen dat wel doen. Mijn moeder heeft mij de naam Eva gegeven, die heeft dat met liefde gekozen. En ik zie niet de noodzaak om die naam te veranderen want ik blijf dezelfde persoon. (Eva, 10.11.2012)

Nick, Meryam en Aisha kregen dan weer een islamitische naam toebedeeld door een enkele moslim of de islamitische gemeenschap waar zij toe behoren. Dit gebeurt uit erkenning of om praktische redenen, bijvoorbeeld wanneer een naam moeilijk uit te spreken is in een andere taal. Rhym stelt dan weer dat het beter is een islamitische naam aan te nemen indien de eigen naam schaadt aan het geloof:

De islamitische gemeenschap erkent zich graag, vooral bij de Arabische cultuur, door een naam over te nemen van islamitische personen. Zelf niet-moslims worden soms genoemd bij islamitische namen. Dus mij noemen ze Ahmed. En mijn vrouw nog niet, dat is niet verplicht. Mijn naam in het Frans klinkt raar. De mensen beginnen te lachen. En in het

Arabisch is het nog erger. En ook, ik ben Arabisch getint. En soms is dat een gemakkelijkerheid als ik zeg: ‘Ik ben Ahmed’, dan laten ze mij met rust. Dan moet ik niet gans mijn levensverhaal vertellen. (Nick, 23.10.2012)

Het is eigenlijk heel grappig gekomen, want ik had een Turkse vriendin en zij zei altijd dat ik Spaans leek en zij noemde mij altijd Maria, nog voor ik bekeerd was. Maar dan ineens, toen ik bezig was met islam, was ik aan het denken van ‘welke naam vind ik mooi?’ Want ik wou eigenlijk wel, het is niet verplicht om een andere naam te nemen, maar mijn naam is niet de mooiste. (...) En ik had dan Meryam genomen, omdat dat de islamitische versie is, maar toch wel een link met het christendom. Omdat Meryam ook Maria is. (Meryam, 09.12.2012)

Iemand heeft dat voor mij gekozen. Ik kwam altijd bij een moslim gezin. En die moeder, die was Marokkaans en die kon mijn naam niet goed uitspreken. En die zei: ‘Aisha past goed bij u’. En dat is dan altijd zo gebleven. (Aisha, 19.12.2012)

Eigenlijk moogt ge die Vlaamse naam wel houden. De naam die gegeven werd door uw ouders moogt ge wel houden, behalve als die naam verwijst naar iets dat helemaal tegen het geloof is, zoals satan. (Rhym, 01.11.2012)

De respondenten voegen hieraan toe dat hun islamitische namen enkel gebruikt worden door andere moslims. Binnen de familie of bij vrienden en kennissen van vroeger worden de bekeerlingen bij hun geboortenaam genoemd. Opvallend is dat in zowat ieder deelnemend gezin de kinderen wel een islamitische naam hebben<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Zie: Hoofdstuk 4. Creatie van een islamitisch gezinsleven

## 4. Gender en bekering

Bekering tot de islam raakt in het Westen een gevoelige snaar. Waarom is dit zo? Algemeen beschouwen we het overschrijden van religieuze of etnische grenzen als ongewenst. Als sociale wezens hebben we steeds de neiging om tot een bepaalde groep te behoren en om tegelijk zich te onderscheiden van een andere groep (Barth, 1998). Hoegenaamd ‘overlopen’ naar een andere groep wordt doorgaans niet in dank afgenomen door de groepsleden. Bovendien staan vrouwen vaak symbool voor etnische of religieuze grenzen (van Nieuwkerk, 2006, p.1). Ik denk hierbij aan het baren van kinderen, het doorgeven van de moedertaal, bepaalde rituelen, enzovoort. Wanneer vrouwen er dan voor kiezen om zich te bekeren tot de islam, en niet langer willen behoren tot een andere al dan niet religieuze overtuiging, krijgen sommige niet-islamitische westerlingen het benauwd. Bepaalde moslimgemeenschappen daarentegen promoten de bekering van westerse vrouwen. Gender kwesties zijn bijgevolg centraal komen te staan in een hevige strijd tussen ‘de Ander’ of ‘de Islam’ en het ‘Westen’ (ibid.). En vrouwelijke bekeerlingen, of in sommige gevallen enkel hun hoofddoek, lijken wel de speelbal in de arena (Ouald, 03.04.2013).

Dit genderdebat en wat er voor beide partijen op het spel staat, laat ik in deze studie achterwege. Ik acht het wel belangrijk te vermelden dat de populatie bekeerlingen vooral vrouwelijk gekleurd is. Academisch onderzoek stelt vast dat twee-derde van de bekeerlingen vrouwelijk is (Wohlrab-Sahr, 1999; Wagtendonk, 1994; Haleem, 2003). Dit aantal is echter een schatting, aangezien er in de meeste Europese landen geen statistieken beschikbaar zijn en de overheden geen onderscheid maken tussen tweede-generatie ‘geboren’ moslims en bekeerlingen (van Nieuwkerk, 2006, p.1). Waarom voelen meer vrouwen zich aangetrokken tot islam dan mannen? Redenen hiervoor zijn uiteenlopend. Hofmann (2006) belicht vrouwelijke bekering bijvoorbeeld tegen de achtergrond van het individualisatie proces in Duitsland. De keuzevrijheid van individuen om hun eigen biografieën te creëren zorgt enerzijds voor een gevoel van vrijheid, maar anderzijds ook voor onzekerheid (van Nieuwkerk, 2006, p.8). Hofmann (2006) argumenteert dat het proces

van vrouwelijke individualisering tegenstellingen vertoont. Overal ter wereld worden vrouwen geassocieerd met familie, want familie staat voor waarden als geborgenheid en verbondenheid. Deze familiewaarden contrasteren met dominante ‘moderne’ waarden zoals rationaliteit, individuele prestaties en persoonlijke volharding (ibid.). Bijgevolg worden vrouwen geconfronteerd met botsende verwachtingen doorheen verschillende fasen in hun leven. Ze worden grootgebracht met idealen van individuele autonomie maar worden verwacht deze idealen opzij te schuiven op het moment dat ze zelf een gezin starten. Wanneer zij beslissen om thuis te blijven om de zorgen van de kinderen op zich te nemen, dan kunnen zij vaak op weinig steun rekenen vanuit de samenleving en ten gevolge van hun eigen socialisatie (ibid.). Volgens Hofmann (2006) biedt het Duits-islamitische discours een alternatief voor deze tegenstrijdige eisen. De islam voorziet namelijk duidelijke concepten van wat een huwelijk of het ouderschap inhoudt<sup>15</sup>. Bekeerlingen die zich aansluiten bij het Duits-islamitische discours krijgen de mogelijkheid om zich kritisch op te stellen tegenover de Duitse samenleving. Ze gebruiken feministische aspecten uit dit vertoog om bijvoorbeeld het overwicht aan mannelijke, patriarchale normen en de onderwaardering van vrouwelijke normen in vraag te stellen (van Nieuwkerk, 2006, p.9). Hofmann’s ideeën zijn waardevol om vrouwelijke bekeerlingen in andere Europese landen te begrijpen. Zij kunnen een interessante bijdrage leveren aan het islamitische feministische dialoog. Door bijvoorbeeld de Koran vanuit feministisch perspectief te lezen, kunnen eventueel vrouwonvriendelijke praktijken en misvattingen de wereld worden uitgeholpen.

## **5. Antropologische definities van bekeringen**

Verschillende disciplines, zoals sociologie, antropologie, geschiedenis en psychologie, wagen zich eraan om het fenomeen van bekeringen te omschrijven. Binnen het brede gamma aan theorieën

---

<sup>15</sup> Zie: Hoofdstuk 4. Creatie van een islamitisch gezinsleven

opteer ik voor de definities van Lewis Rambo (1993) en Henri Gooren (2010). Beide auteurs benaderen een bekering als een dynamisch proces van vallen en opstaan. Hun beschrijvingen zijn herkenbaar binnen de context waarin dit onderzoek plaatsvond.

## **5.1 Bekeringsproces volgens Rambo**

Rambo (1993) definieert bekering of *conversion* als volgt: “*Conversion is a process of religious change that takes place in a dynamic force field of people, events, ideologies, institutions, expectations, and orientations*”. Rambo benadrukt hierbij dat bekering een proces is en geen enkelvoudige gebeurtenis. Dit proces vindt plaats in een bepaalde context en wordt beïnvloed door relaties, verwachtingen en situaties. Daarom pleit Rambo eerder voor het woord *converting* in plaats van *conversion*. In deze studie heb ik het afwisselend over ‘bekeren’ of ‘bekering’, maar met de gedachte dat het steeds om een actieve constructie gaat en niet om een statisch fenomeen. De meeste definities in de literatuur over bekeringsprocessen zijn gebaseerd op ideaaltypes. De auteurs leggen uit hoe een bekering in theorie verloopt. Maar belangrijker is, na te gaan hoe zinvol deze categorieën zijn in de reële wereld van wat mensen ervaren als een bekering (ibid.). Binnen het werk van Rambo baseer ik me op zijn typologie van bekeringsprocessen, bekeringsmotieven en bekeringsmodel.

### **5.1.1 Typologie van bekeringsprocessen**

Rambo (1993) onderscheidt vijf types bekeringsprocessen: geloofsafval of overloop naar een andere religie, versterking binnen dezelfde religie, institutionele transitie of verschuiving binnen een religie en traditionele transitie of van de ene traditie overstappen op een andere. Een bekering van het christendom naar de islam is een voorbeeld van traditionele transitie. Dit type verwijst namelijk naar de beweging van een individu of groep van één wereldreligie naar een andere. Deze overgang van één wereldbeeld, ritueel systeem, symbolisch universum en levensstijl, naar een ander is een complex proces dat vaak plaatsvindt in een context met cross-cultureel contact en conflict, zoals tijdens de Europese koloniale expansie (ibid.).

### 5.1.2 Bekeringsmotieven

Een vraag die vele bekeerlingen te horen krijgen, is waarom ze zich bekeerden. De redenen voor een bekering zijn uiteenlopend en vaak gaat het om een combinatie van verschillende motieven. De ‘echte’ redenen zijn dan ook moeilijk te achterhalen. In dit onderzoek ben ik dan ook niet specifiek op zoek gegaan naar antwoorden op de vraag waarom de respondenten in een bekeringsproces stappen. Mijn vertrekpunt is het feit dat ze de islam omarmd hebben en van daaruit kijk ik naar wat dit betekent voor de bekeerling zelf, het gezin, de familie en de omgeving. Aanvullend op de typologie van Rambo (1993), schuiven Lofland en Skonovd (1981) zes motieven naar voor die meespelen bij de keuze om zich te bekeren. Het gaat om: intellectuele, mystieke, experimentele, affectieve of dwingende beweegredenen.

Bij een intellectuele bekering gaat de persoon op zoek naar kennis over de islam via boeken, televisie, artikels, lezingen enzovoort. Sociaal contact is hierbij niet noodzakelijk. Het geloof op zich groeit, nog voor de persoon actief deelneemt aan rituelen, zoals het gebed (Rambo, 1993, pp.14-15). De aanleiding van een mystieke bekering is een plotseling traumatische gebeurtenis of een inzicht dat gepaard gaat met visioenen of stemmen. Traumatisch hoeft dit voorval niet te zijn, maar vast staat dat het om een moment gaat dat een zodanig diepe indruk nalaat bij de persoon dat die zich wenst te bekeren. Nick omschrijft het moment waarop hij een droom had die hem dichter bij de islam bracht:

En dan op een bepaald moment, God weet alleen, heb ik een droom gehad. En dan ben ik wakker geworden en moslim geworden. (...) Ik heb dat bestudeerd nadien, er zijn drie benaderingen waarin Allah de mens benadert op aarde: via een ervaring, via een ontmoeting of via een visioen of droom. Alle profeten die hadden een unieke ervaring, via de aardsengelen. Maar dus de andere mensen hebben dat bijvoorbeeld via ervaringen. (Nick, 23.10.2012)

Ook Eva vertelt over haar ‘spirituele bekering’:

Mijn ‘spirituele bekering’, tussen aanhalingstekens, is eigenlijk heel emotioneel gekomen. Gewoon tijdens een wandeling in het bos, toen ik de zon zag tussen het bladerdak en dat ik ook voor de eerste keer mezelf kon relativiseren als mens. Toen ben ik op mijn knieën gaan zitten en dat was een heel bevrijdend gevoel. (Eva, 10.11.2012)

De derde vorm, experimentele bekering, verscheen als een belangrijk leidmotief voor bekeringen vanaf de 20<sup>e</sup> eeuw omwille van een grotere religieuze vrijheid en een breder aanbod van religieuze ervaringen (Rambo, 1993, p.15). Het gaat om een actieve verkenning van religieuze opties. Nick legde ook een hele weg af:

Ik ben atheïstisch opgevoed en ik had, zoals iedereen, de vraag van wat doen wij hier op aarde? Van waar komen wij? Dus wat doe ik? Ik ga al die spirituele strekkingen van dichterbij bekijken. Ik ga naar China, ik was 17 jaar, een jaar lang gewoond en geleefd bij de boeddhisten. Dan bij het christendom gaan kijken, het jodendom heeft mij niet geïnteresseerd. (...) Ik ben op zoek dus ik ga reizen, leg contacten en leer talen. (Nick, 23.10.2012)

Het vierde, affectieve motief benadrukt de interpersoonlijke contacten. Centraal staat een directe, persoonlijke en liefdevolle ervaring met een gelovige of groep gelovigen, bijvoorbeeld moslims (Rambo, 1993, p.15). Uit de verhalen van de respondenten blijkt dat de meesten via een ontmoeting met een moslim de islam leerden kennen. Soms is deze persoon de toekomstige echtgenoot of echtgenote, maar het kan eveneens een vriend of vriendin zijn afkomstig uit een islamitische familie. Meryam vertelt bijvoorbeeld dat haar vriendschap met een moslima van Marokkaanse afkomst haar dichterbij de islam bracht. De overstap van een gemeenteschool naar een school in de stad bracht haar bekeringsproces in een versnelling:

In G. was er ook een meisje in mijn school die bekeerd was. Dus ja, dat had mij ook wel een drive gegeven dat zij met islam bezig was. Want ik vond dat allemaal heel mooi, maar het is pas toen ik in G. was, dat ik kon zien dat mensen zich ook echt bekeerden tot islam. Ik had zoiets van 'oh ja, het kan'. (Meryam, 09.12.2012)

Ten vijfde is er de heropleving. Deze term is misschien wat misleidend, aangezien het gaat om een vorm van massale bekering. Een groep individuen wordt emotioneel geprikkeld en ondergedompeld in een geloofsboodschap via krachtige muziek, bijvoorbeeld Gospel, of *preaching* (Rambo, 1993, p.15). Het laatste motief is dwang of verplichting. Lofland en Skonovd (1981) zijn van mening dat deze vorm van bekering relatief zeldzaam is. Personen kunnen door familie of een geloofsgemeenschap intens onder druk worden gezet om zich te bekeren tot een welbepaalde religie. Hier is sprake van psychologisch misbruik en manipulatie (ibid.). Wanneer media doen uitschijnen dat bekeringen tot de islam onder dwang plaatsvinden, moeten we hier voorzichtig mee omspringen. Het is belangrijk om ieder verhaal afzonderlijk te bekijken en vooral de vrije keuze of *agency* van personen die zich bekeren niet over het hoofd te zien.

### **5.1.3 Bekeringsmodel**

Naast de typologie en bekeringsmotieven stelt Rambo (1993) een heuristisch model voorop dat bestaat uit zeven niveaus. Dit model ziet bekering als een proces dat verandert doorheen de tijd, waarbij de persoon in kwestie van het ene niveau naar het andere stapt, maar ook kan terugkeren naar een voorgaande fase. Dit model kan dienen als referentiekader voor diverse disciplines die zich verdiepen in de thematiek van bekeringen. De zeven stadia zijn: context, crisis, queeste, ontmoeting, interactie, toezegging en gevolgen. Ik overloop de zeven niveaus en illustreer aan de hand van citaten uit de interviews.

De huidige context is er een waarin globalisering en multiculturalisering talrijke mogelijkheden bieden om in aanraking te komen met verschillende culturen, talen, religies, enzovoort. De kans



om bijvoorbeeld in Europa met de islam of met moslims in contact te komen is anno 2013 groter dan pakweg 50 jaar geleden. Vervolgens argumenteert Rambo (1993) dat het noodzakelijk is dat de potentiële bekeerling een crisis doormaakt. Johan Leman (2011) is echter van mening dat er niet noodzakelijk een crisis moet zijn. Indien een antropoloog vraagt naar een crisismoment, dan zullen de respondenten wellicht een crisis construeren. Ik heb de betrokkenen dan ook bewust niet gestuurd in deze richting. Geen enkele persoon vertelde me over een crisis, al lieten sommigen wel merken dat ze door een moeilijk periode in hun leven gingen en dat de islam hen rust en zelfrespect bracht:

Ik heb meer zelfrespect. (...) Ik heb een tijdje boulimie gehad. En dat is zo'n hele periode waarin ik met mezelf in de knoop lag. En dan heb ik, ja, door islam te leren kennen, mijzelf leren aanvaarden hoe ik ben. (Meryam, 09.12.2012)

En ik had ook zo een periode gehad dat ik het echt moeilijk had. Wat moet ik nu doen? Met mijn ouders ook. En uiteindelijk heb ik dan toch zo'n jaar gehad, dat ik het toch niet wou en dan ben ik uitgegaan. En dan na dat jaar had ik zoiets van dit is het niet. Ik wist het gewoon. Dit is niet de waarheid (...). En ik ben zo niet gelukkig, dat kan zo niet. En dan ben ik moslim geworden. (Aisha, 19.12.2012)

Misschien is het realistischer om te spreken van een moment van twijfel dan een crisismoment. In de praktijk ervaren de meeste respondenten namelijk twijfels over bepaalde overtuigingen binnen het christendom, het atheïsme of over een soort levensstijl die de westerse maatschappij voorschrijft.

De derde fase is een zogenaamde zoektocht naar 'iets', naar antwoorden op vragen zoals 'waarom zijn we hier?' of 'wat is de zin van het leven?' Souraya spreekt letterlijk van een zoektocht in haar antwoord op de vraag 'hoe ben je met islam in contact gekomen?':

Wel, door die zoektocht naar God. Eerst het opstandig zijn tegen die God en dan die zoektocht van eigenlijk kan het niet dat er niets is. Dat al het goeie toch verloren zou gaan en het

kwade niet gestraft zou worden. Dat al die perfectie die rondom ons bestaat, natuurkundig dan, menselijk niet maar natuurkundig, dat dat er zomaar dan ineens zou geweest zijn. Dat kon volgens mij niet. Maar die zoon van God, die paste niet in *the picture*. En dus door het verhaal te lezen van de Profeet Mohammed (*saws*), ik was zo aangetrokken door dat verhaal dat ik iets had van, ja dat is zo *to the basic*. Dat is zo natuurlijk en dat was zo puur. En ik kon mij met die man, nog altijd, ik kan mij die niet voorstellen, maar ik kan mij ermee vereenzelvigen. (Souraya, 25.11.2012)

In de volgende fase staat een ontmoeting centraal met iemand of met God, wat overeen komt met het affectieve motief. Dit is een vrij vanzelfsprekende fase aangezien we als mensen sociale wezens zijn en in contact komen met andere mensen. Alle respondenten wijzen me er dan ook op dat zij één of meerdere ontmoetingen kenden met personen die islam op hun weg brachten, zowel in België als tijdens reizen naar islamitische landen:

We hebben veel gereisd en ik vond dat altijd fascinerend, die moskeeën. En als je mensen zag bidden, ja ik vond dat altijd heel mooi, je werd altijd heel ontroerd daardoor. Maar ik heb daarvoor er nooit aan gedacht om mij te bekeren. Ik denk omdat we juist wel al zo geïnteresseerd waren in de islam, dat we misschien wel onbewust op zoek waren naar een moslimman. (Soraya, 21.10.2012)

Uit een ontmoeting kan een interactie of relatie voortvloeien. Dit plaatst Rambo op het vijfde niveau. Het zijn deze relaties met moslims die heel belangrijk zijn in het bekeringsproces van de meeste respondenten. Hierop volgt de fase van toezegging. De personen gaan een verbintenis aan met zichzelf en met God. Opnieuw gebeurt dit in stappen, al kan het ook een vrij direct moment zijn, zoals de droom van Nick (23.10.2012).

Op het laatste niveau situeert Rambo de gevolgen voor de organisatie van het leven van de bekeerling. Het gaat om een aanvaarding –en aanpassingsproces. Rambo blijft echter vaag in zijn beschrijving en geeft verder geen uitleg bij wat de mogelijke

gevolgen kunnen zijn. Uit de verhalen van de respondenten blijkt heel duidelijk dat de gevolgen niet altijd even rooskleurig zijn.

Eenzijds hebben ze zelf rust en zekerheid gevonden in de islam; voor hen is het een juiste weg die ze zijn ingeslagen. Anderzijds reageren de familie en de vrienden van de bekeerling in de meeste gevallen negatief. Zowat alle respondenten bleven niet gespaard van discussies en/of conflicten met hun familie. Het is belangrijk om iedere situatie apart te onderzoeken en niet te veralgemenen, maar in dit geval heb ik geen enkel verhaal gehoord waarbij de ouder(s) van de bekeerling heel spontaan meegingen in de keuze en positief reageerden. Het is dus niet alleen voor de bekeerlingen en hun eigen gezin een aanpassing in levenswijze, maar ook voor de personen die dicht bij hen staan. Dit spanningsveld en alles wat er zich in afspeelt, wordt in het vijfde hoofdstuk uitvoerig geanalyseerd. Eén uitzondering vind ik terug in het verhaal van Amina (19.10.2012). Haar vader, een Peruviaan, reageerde naar eigen zeggen positief op het feit dat zij voor de islam koos. Hijzelf verdiept zich ook in het islamitische geloof. Daarnaast vertelden enkele respondenten me over gezinnen waarin bijvoorbeeld de moeder bekeerd is en tevens de dochter(s). Deze cases heb ik niet van dichterbij onderzocht.

Het is belangrijk om voorzichtig om te springen met typologieën en ze niet blindelings toe te passen. Toch is het werk van Rambo (1993) over bekering bruikbaar, juist omdat hij zo sterk het procesmatige karakter van een bekering benadrukt.

## **5.2 Bekering als carrière**

In *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing patterns of change in faith practices* voorziet Henri Gooren (2010) een *update* van onder meer Rambo's theorie. Hij haalt voornamelijk voorbeelden aan uit zijn onderzoek in Latijns-Amerika bij evangelisten, rooms-katholieken, mormonen, enzovoort. Bekeringen tot de islam behoren niet tot zijn expertise gebied. Toch lijkt het me zinvol om zijn theorie van naderbij te bekijken en waar mogelijk toe te passen op mijn eigen onderzoek. Bovendien is Gooren van mening dat bekering als concept losgekoppeld moet worden van de originele christelijke context. Hij pleit voor een herdefiniëring van het begrip

en doet dit aan de hand van de term ‘*conversion career*’ of bekeringscarrière. De bekeringscarrière wordt gedefinieerd als: “*The member’s passage, within his or her social and cultural context, through levels, types and phases of religious participation*” (Droogers, Gooren, & Houtepen, 2003, p.4). Concreet gaat het om een systematische aanpak om veranderingen op verschillende niveaus van de religieuze actie van een individu te analyseren. Gooren onderscheidt vijf niveaus: het moment voor een toetreding, de toetreding, de bekering, de belijdenis en tot slot de uittreding.

Het moment voor een toetreding tot een bepaalde religie omschrijft het wereldbeeld en de sociale context van potentiële leden van een religieuze groep. Het gaat om hun eerste contacten met deze religie op basis waarvan ze beslissen om formeel toe te treden tot de religie (Gooren, 2010, p.48). Uit de verhalen van sommige respondenten blijkt dat zij via ontmoetingen met moslims of via het lezen van de Koran of andere islamitische bronnen een verlangen creëerden om toe te treden tot dit geloof. De tweede stap beschrijft het moment van de formele toetreding. Voorbeelden zijn: het volgen van islamlessen, leren bidden, het opzeggen van de geloofsbelijdenis, enzoverder. Toch vormt dit groepslidmaatschap van de nieuwe religie nog geen centraal aspect van iemands leven of identiteit (ibid.). Dit gebeurt pas op het derde niveau, waarop de werkelijke bekering plaatsvindt. Gooren definieert bekering hier in de enge zin van het woord, namelijk als “een persoonlijke verandering in het religieuze wereldbeeld en de identiteit”. De bekering baseert zich zowel op zelf-ascriptie als op toeschrijving door anderen. Deze anderen kunnen mensen zijn van dezelfde religieuze groep, maar ook buitenstaanders (ibid. p.49). Op dit moment maken de bekeerlingen kenbaar aan hun nabije omgeving dat ze kiezen voor de islam. Dat kan via uiterlijke religieuze symbolen, zoals het dragen van een hoofddoek en andere bedekkende kledij, maar ook via het inlassen van regels zoals het verbod op alcohol en varkensvlees. Toen bijvoorbeeld Nick zich bekeerd had en zijn familie nog niet op de hoogte was, kwam zijn oom er als volgt achter:

Via mijn oom. Die had mij uitgenodigd voor het eten van spaghetti. Ik zeg van 'ik eet geen spaghettivlees'. 'Hoe? Zijt gij vegetarisch?' Ik zeg 'neen'. 'Hoe? Eet ge geen varkensvlees meer?' Ik zeg 'neen'. 'Ah, dan zijt ge moslim geworden?' Ik zeg 'ja'. (Nick, 23.10.2012)

Op het vierde niveau plaatst Gooren (2010) *confession* of belijdenis. Deze theologische term beschrijft een hoog niveau van participatie binnen de nieuwe religieuze groep en een sterke 'missionarishouding' ten opzichte van niet-leden (ibid.). Tijdens mijn veldwerk kreeg ik niet onmiddellijk de indruk dat de respondenten de drang voelden om mij ook te bekeren, al vroegen zij er soms wel subtiel naar of ik me aangesproken voelde tot de islam.

Ten slotte is er de uittreding: de persoon stapt uit een georganiseerde religieuze groep. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer een christen geen eucharistie viering meer bijwoont of wanneer een moslim zijn gebeden laat vallen. In de praktijk kunnen personen om verschillende redenen uit hun geloof treden. Tijdens het groeps gesprek (21.10.2012) kwam bijvoorbeeld ter sprake dat sommige bekeerde 'zusters' de islam leerden kennen via hun partner en nadien hun religie de rug toekeren als het gedaan is met die partner. Het moment voor een toetreding, de toetreding, de bekering, de belijdenis en tot slot de uittreding vormen de dynamische niveaus van een individuele bekeringscarrière, maar ze hoeven niet noodzakelijk in een bepaalde chronologische volgorde te lopen (Gooren, 2010, p.50).

## 6. Besluit

Moslim(a) word je niet van vandaag op morgen. Een bekeringsproces kent dan ook een open einde. Bovendien is het een proces (Rambo, 1993) of carrière (Gooren, 2010) van vallen en opstaan. Vol geloof en vertrouwen bevinden bekeerlingen zich op een denkbeeldige weg die leidt naar religieuze en morele perfectie, voor zover deze perfectie bestaat. Deze weg bevat in realiteit echter

heel wat valkuilen, hobbelpaden en richtingaanwijzers. “Bekeerlingen zijn mensen zoals elke andere die ook misstappen kunnen begaan en geconfronteerd kunnen worden met hindernissen die hen uitdagen in hun streven naar perfectie”, een belangrijke conclusie in het doctoraat van Iman Lechkar (2012). Net zoals Aisha in volgend citaat uitlegt, zijn de meeste bekeerlingen van mening dat zij nog elke dag groeien in hun beleving van de islam:

Ge moet dat leren en ge moet dat oefenen, dat is ook de islam. Islam die zegt niet van ‘morgen moet gij dat allemaal kunnen’. Neen, islam zegt: ‘alles rustig, stap voor stap, het komt allemaal goed. Doe gewoon uw best. Ge wordt beoordeeld naar uw intentie’. Uiteindelijk ben je moslim geworden en je bent zoveel jaren geen moslim geweest. Dan gaat niemand direct verwachten dat hier de perfecte moslim staat. (Aisha, 19.12.2012)

Vast staat dat de bekeerlingen, die deel uitmaken van dit onderzoek, hun keuze voor de islam als een verrijking ervaren. Deze positieve beleving willen ze ook meegeven aan hun kinderen. Een bekering omvat een volledig pakket. Sommige aspecten zijn minder aantrekkelijk of leert men pas later kennen. Toch vindt iedere bekeerling haar of zijn weg hierin: “*a mi manera*, ik ben gelovig, maar op mijn eigen manier” (Gooren, 19.04.2012).



Bron: R. Sayadi, *Familieportret*

## Hoofdstuk 4. Creatie van een islamitisch gezinsleven

### 1. Inleiding

Zoon: ‘Hallo! *Salam alaikoem!*’

Moeder: ‘*Wa’alaikoem salam!* Hoe is het geweest met de toets?’

Zoon: ‘Goed, *insha’Allah*’.

Moeder: ‘We gaan seffens uw Frans overhoren, *insha’Allah*. Ge leest eerst uw Frans nog eens en dan bidden’. (fragment uit veldnota’s, 25.10.2012)

Deze uit het leven gegrepen conversatie spreekt boekdelen. In vier regels spelen zoon en moeder met twee talen: het Nederlands en het Arabisch. Deze vermenging van talen gebeurt vanzelfsprekend, het is een deel van henzelf geworden. Daarnaast spoort de moeder haar zoon er op aan om zijn Frans te oefenen en om te bidden. Anders dan het taalgebruik, heeft de jongen een duwtje in de rug nodig om zich aan zijn dagelijkse plichten te houden. Dit laatste toont aan dat de jongen nog volop in een groei –en socialisatieproces zit.

In dit vierde hoofdstuk formuleer ik aan de hand van verhalen en observaties, antwoorden op de eerste onderzoeksvraag: Op welke wijze creëren Belgische bekeerlingen een islamitisch gezinsleven, in een niet-islamitische omgeving? Het begrip ‘creëren’ wijst op het maken of opbouwen van iets nieuws. De creatie van een gezinsleven is iets nieuws en verandert voortdurend. Ieder gezinslid is in beweging en beïnvloedt dit creatieproces. Bovendien moeten ouders vaak creatief te werk gaan, opdat hun kinderen het gewenste gedrag vertonen. Ik breng dit in verband met de term *bricolage* van Claude Lévi-Strauss (1966). Volgens een algemene interpretatie van dit begrip, gaan mensen aan de slag met wat ze hebben zonder concreet bouwplan. Ze ‘bricoleren’ hun eigen leven. Toegepast op de ouders binnen het gezin, betekent dit dat zij al improviserend een eigen gezinsleven opbouwen. Zij doen dit vanuit een situationele logica of logica van het alledaagse (Van Wolputte, 2011). Dit staat tegenover een formele logica die volgens schema’s en structuren verloopt. De



werkelijkheid is echter veel pragmatischer. Van Wolputte (2011) stelt dat we als individuen steeds nieuwe linken leggen tussen onze zintuigen. We gaan betekenissen anders interpreteren en herinterpreteren. Bovendien maken we een subjectieve en eclecticische interpretatie van de werkelijkheid. Met andere woorden; uit de vele prikkels die ons tegemoet komen, pikken we er datgene uit dat voor ons van toepassing is. Zo observeer ik ook bij de gezinnen een alledaagse logica: vanuit bepaalde inzichten en motieven, eigenen de gezinsleden zich (culturele) elementen toe die zinvol zijn en passen binnen hun wereldbeeld.

Naast creatie staat ook de notie van ‘belichaming’ (Merleau-Ponty, 1962) centraal. Belichaming gaat om een reeks lichamelijke praktijken of activiteiten waarlangs we betrokken zijn op de wereld. Bovenstaande conversatie tussen moeder en zoon toont bijvoorbeeld aan hoe diverse talen en een ritueel zoals bidden, geïntegreerd worden in het lichamelijke bestaan van de jongen en zijn moeder. De wijze waarop de bekeerde ouders bepaalde belichaamde praktijken en denkpatronen doorgeven aan hun kinderen, wordt in sociologische termen ‘socialisatie’ genoemd. Dit hoofdstuk start dan ook met een definitie van de noties primaire, secundaire en tertiaire socialisatie. Aansluitend sta ik stil bij de vorming van een (primaire) habitus (Bourdieu, 1979). Vervolgens ga ik dieper in op vijf thema’s die deel kunnen uitmaken van een islamitische opvoeding: de wijze waarop God wordt voorgesteld, de belichaming van rituelen zoals bidden en vasten, het onderscheid tussen *halal* en *haram*, het belang van het Arabisch en tot slot islamitische visies op genderverhoudingen. Afsluitend volgt een reflectie over de identiteitsconstructie van de kinderen van de onderzochte gezinnen.

## **2. Socialisatie van de islam**

Socialisatie of ‘sociaal worden’ is “het aanleren en het zich eigen maken of verinnerlijken van vaardigheden en kennis die nodig zijn voor de deelname aan het sociale verkeer” (Laermans, 2010, p.190). Dit proces vindt plaats binnen socialisatieverhoudingen tussen gevestigden en sociale nieuwkomers. De eerste groep draagt hierbij

competenties en kennis over aan de laatste groep (ibid.). Voorbeelden van gevestigden zijn: ouders, grootouders, leerkrachten, maar ook ‘geboren’ moslims of geloofsexperten. Sociale nieuwkomers zijn onder meer: kinderen, leerlingen of bekeerlingen. Wat al meteen opvalt binnen dit onderzoek is dat de groep respondenten enerzijds zelf een socialisatieproces ondergaat of heeft ondergaan, zijnde als nieuwkomer binnen een gevestigde moslimgemeenschap. Anderzijds bekleden zij als ouder de positie van leermeester en socialiseren hun kinderen. In de praktijk komt de dialectiek tussen beide processen regelmatig naar de oppervlakte. Bourdieu onderscheidt drie belangrijke socialisatiemilieus: primaire, secundaire en tertiaire. Primaire socialisatie vindt plaats binnen het gezin, secundaire socialisatie gaat om het onderwijs, de *peer group* en andere lerende instanties en tertiaire socialisatie omvat de massamedia (Laermans, 2010, p.57). In wat volgt worden de drie socialisatiemilieus uitvoerig besproken en geïllustreerd aan de hand van getuigenissen uit het veld.

## 2.1 Primaire socialisatie

Ieder kind wordt idealiter geboren binnen een gezin. Een gezin staat in voor de primaire socialisatie of het aanleren van gewoonten, zoals een manier van spreken, eten, zich aankleden, maar ook bepaalde voorkeuren en waarderingen (Laermans, 2010, p.57). Dankzij dit socialisatieproces krijgt een kind voeling met de wereld rondom zich en maakt het deel uit van een primaire habitus (Bourdieu, 1979). Laermans (2010) definieert primaire habitus als volgt: “Het eerst verworven geheel van neigingen of disposities om zus en niet zo te handelen, te denken, te waarderen, zelfs waar te nemen”. De primaire habitus wordt gevormd in een fase van pril bewustzijn en laat daarom diepe sporen na in de persoonlijkheid (ibid.). In dit opzicht spreekt Laermans (2010) over de vorming van een tweede natuur. Het bepaalt namelijk hoe je naar de wereld kijkt, maar ook hoe je je in deze wereld beweegt. Hieraan koppel ik Merleau-Ponty’s notie van ‘belichaming’: als kind incorporeer je langzaam maar zeker tal van gewoonten, waardoor deze op latere leeftijd als vanzelfsprekend ervaren worden. De primaire socialisatie verloopt grotendeels diffuus

en impliciet (Laermans, 2010, p.59). Al zijn er natuurlijk ook expliciete momenten, bijvoorbeeld het aanleren van een taal via het alfabet en oefenboekjes. Ouders en andere opvoeders dragen een grote verantwoordelijkheid binnen dit socialisatieproces. Ze reiken namelijk richtlijnen en denkpatronen aan die naar hun aanvoelen ‘juist’ en ‘kindvriendelijk’ zijn. Bovendien is het jonge kind nog onbekend met mogelijke alternatieven en ervaart de gezinswereld als een besloten micromilieu (ibid., p.58).

In dit onderzoek stel ik de vraag naar de manier waarop de islam gesocialiseerd wordt binnen de gezinscontext van Belgische bekeerlingen. Uit de verhalen van enkele respondenten komt, op basis van hun islamitisch referentiekader, een duidelijke rolverdeling tussen moeder en vader naar voor. Opvallend is ook hoe zussen en broers elkaar aanmoedigen en van elkaar leren. Daarnaast toets ik ook de rol van de grootouders.

### **2.1.1 Rol van de moeder**

*Aan wie geef ik mijn liefde, mijn respect en eerbied? Aan wie geef ik mijn aandacht, na Allah en Rasullah? Dat is je moeder. En daarna? Je moeder. En daarna? Je moeder. En dan je vader. Want wie hield je vast en waste en kleepte jou? Wie gaf je eten en wie was dicht bij jou toen je ziek was de hele nacht, hield je goed vast? Dat is juist niemand anders dan je moeder.* (fragment uit het lied ‘Mijn moeder’, *Chorale Rissala*, 18.11.2012)

Dit fragment verwijst naar een *Hadith* van de Profeet waarin het respect voor de moeder sterk benadrukt wordt. Vanuit traditioneel oogpunt is de moeder degene die de kinderen verzorgt en opvoedt. Dit betekent niet dat de vader geen aandeel heeft in de opvoeding. Zowel islamitische als christelijke tradities schrijven voor dat de vader in de eerste plaats de kostwinner is. In de volgende paragraaf zal duidelijk worden dat de vadersymboliek verder reikt dan de rol van broodwinner. De getuigenissen van de respondenten tonen eveneens aan dat de moeder een heel belangrijke rol speelt in de opvoeding van de kinderen. Zo vertelt Aisha het volgende over haar rol als moeder:

Verzorging en opvoeding, want uiteindelijk is de moeder de school van het gezin. Het staat ook in de Koran, dat de vader een herder is. En mijn man is de herder over ons en ik ben de herder hier. En ik zorg voor mijn kinderen en mijn man, ik heb ook een heel belangrijke taak. Dat is juist de islam die zo mooi is. (Aisha, 19.12.2012)

Drie van de vrouwelijke respondenten kozen er bewust voor om huismoeder te zijn. Souraya benadrukt de brede dimensie die de rol van huismoeder inhoudt:

Ook al hebt ge bijvoorbeeld de keuze gemaakt om te zeggen ‘ik zorg alleen maar voor mijn gezin’. Voor buitenstaanders zou je dan kunnen zeggen van dat is ‘maar’ huismoeder zijn. Als moslima heeft dat een veel grotere dimensie, omdat dat binnen de islam als iets zeer waardevols wordt gezien. Dus als moslima vult ge een zeer bijzondere taak in, voelt ge u ook nuttiger dan louter het kadertje ‘huisvrouw’. En dat vind ik toch wel heel belangrijk om dat te onderlijnen. Niet dat ik wil zeggen dat ge als moslima geen belangrijke taken buitenshuis kunt doen. We hebben ook veel vrouwen nodig: dokters, leerkrachten, dat soort zaken. ‘k Wil maar zeggen, soms wordt erop neer gekeken dat als moslima’s daar bewust voor kiezen, dan is dat van ‘ja, ze mag niet buiten komen van haar man’. Neen, er zijn moslima’s die daar echt bewust voor kiezen, ook al hebben ze een diploma. Maar gewoon omdat ze die bijzondere taak willen vervullen. Er is een *Hadith* van de Profeet (*saws*) die zegt ‘als ge u kinderen opvoedt tot waardige moslims, als moeder, dan verdient ge het paradijs’. Ja, ook al hebt ge de prachtigste carrière – dat is *dunya*, dat is het leven- God geeft u veel meer. (Souraya, 25.10.2012)

### **2.1.2 Rol van de vader**

*Het is zomer, ramadan en bijna bedtijd voor de kinderen. Voor het slapengaan, kruipt de oudste dochter (6j.) van Eva in de zetel tegenover haar vader. Vol trots herhaalt ze een stukje*

*van een soera die haar vader voorzegt.* (fragment uit veldnota's, 25.07.2012)

Dit fragment laat zien dat één van de taken van de vader het meegeven van islamitische kennis is. Daarnaast vertellen enkele respondenten dat de vader een speelkameraad is. Zoals ik in het eerste hoofdstuk aangaf, richtte ik mij tot de bekeerde moeders binnen het gezin. Hierdoor geraakte ik er niet toe dieper in te gaan op de vaderfiguur. Het lijkt me echter interessant in toekomstig onderzoek deze vaderrol ter harte te nemen.

In het pedagogisch werk van Van Crombrugge (2008) vind ik inspiratie terug over de veranderende vaderrol. Hieraan wil ik toevoegen dat mijn onderzoek antropologisch is en zich niet inlaadt met pedagogische richtlijnen. Toch kunnen de inzichten van Van Crombrugge een basis bieden om verder, interdisciplinair onderzoek te verrichten. Van Crombrugge (2008) stelt vast dat de vaderrol evolueert van een eerder afwezige vader, naar één die tijd maakt voor zijn kind. In tegenstelling tot wat vroegere generaties dachten, is een goede vader niet alleen hij die werkt en geld verdient, maar hij die – in overeenstemming met de woorden van de Profeet – met zijn kinderen bezig is (ibid., p.163). Vaders worden gewezen op twee belangrijke aspecten in de opvoeding, namelijk spelen en praten:

Vaders zijn niet alleen een voorbeeld voor de kinderen, ze moeten ook 'uitleggers' voor hun kinderen zijn. Zeker wanneer de kinderen opgroeien in een multiculturele wereld en jongeren geconfronteerd worden met veel en vaak tegenstrijdige informatie, hebben ze behoefte aan opvoeders die hen helpen om daarin een weg te vinden. (Van Crombrugge, 2008, p.164)

### **2.1.3 Rol van zussen en broers**

Naast de socialiserende rol van de ouders, nemen ook vaak de oudere zussen of broers binnen het gezin delen van de opvoeding over. Zij nemen (on)bewust een voorbeeldfunctie op zich en zien erop toe dat

hun jongere broer of zus zijn of haar islamitische plichten nakomt. Amina getuigt:

Ik neem mijn islamitische opvoeding heel ter harte. En de grote zus (11j.) neemt dat voor een stuk over. Ik denk dat hij (6j.) niet gaat afzien, maar dat hij serieus op zijn tellen gaat moeten passen, want zij gaat weten waar dat hij zit. En dan gaat ze achter hem gaan, als ze weet dat hij niet op de juiste plek zit. (Amina, 19.10.2012)

#### **2.1.4 Rol van grootouders**

Ook grootouders nemen vaak een socialiserende rol op zich. Bij sommige gezinnen leven de grootouders langs vaderszijde in het buitenland, onder meer in Marokko en Egypte. Zij blijven telefonisch in contact met elkaar. De opvoeding van de kinderen wordt hier minder direct beïnvloedt dan wanneer de grootouders in België wonen. Al naargelang de fysieke en morele afstand tussen de gezinnen, nemen de grootouders een socialiserende rol op zich.

Ik vroeg de respondenten hoe hun ouders staan tegenover een islamitische opvoeding. In de meeste gevallen waren de reacties van de ouders aanvankelijk negatief. Zij begrijpen in de eerste plaats niet waarom hun kind zich bekeerde tot de islam en deze religie ook nog eens schijnbaar ‘opdringt’ aan de kleinkinderen. De respondenten getuigen van spanningen die soms leidden tot discussies en conflicten. Pas na expliciet of impliciet verwachtingen te hebben gesteld, voelen de bekeerlingen aan dat hun ouders toch rekening trachten te houden met de islamitische socialisatie van hun kleinkinderen. Het gaat dan om praktische aspecten, zoals geen varkensvlees eten of alcohol drinken, tijdig bidden, enzovoort. Hierbij laat ik Amina, Rhym en Aisha aan het woord:

Mijn moeder houdt daar rekening mee. Ze is niet negatief, maar ook niet zwaar aanmoedigend. (Amina, 19.12.2012)

Dat is één van de redenen dat ze daar (bij de grootouders) mogen blijven, want moest ik ooit weten dat ze dat niet doen... Nu zijn ze daar geweest en ze hebben tomat *crevette*

en mosselen gegeten. Maar soms geef ik wel vlees mee. Ja, ja, ze houden daar wel rekening mee. (Rhyam, 01.11.2012)

Bij mijn papa neem ik dan stoofvlees mee, dat kan wel omdat ik dat zo lekker vind als hij dat klaarmaakt. Bij mijn mama is het altijd vis. Dat is het alternatief, of vegetarisch. Maar we kunnen bidden. Dan ga ik naar boven en hij (haar zoon) blijft dan in de living. Hij hoeft dat ook helemaal nog niet. Dus dat is geen probleem. (Aisha, 19.12.2012)

## **2.2 Secundaire socialisatie**

Naarmate kinderen opgroeien, worden zij opgenomen in secundaire socialisatiemilieus. Het onderwijs is hier het gekendste voorbeeld van. Deze lerende instantie brengt gericht, expliciet en op een georganiseerde wijze vaardigheden en kennis bij (Laermans, 2010, p.59). Afhankelijk van het soort onderwijs brengen leerkrachten levensbeschouwelijke normen en waarden bij. In de interviews vroeg ik de respondenten welke vorm van onderwijs hun kinderen genieten en of zij al dan niet islamlessen krijgen. De situaties verschillen van gezin tot gezin. Enkele ouders staan open voor het Katholieke onderwijs, terwijl andere ouders hun kinderen liever naar een Gemeenschapsschool sturen of in het geval van Aisha, naar een Islamitische school. In volgende citaten motiveren enkele ouders hun keuze:

Katholiek onderwijs, geen islam, wel katholieke godsdienst. Op school als ze (11j.) een gebedje moet doen, dan doet zij haar eigen gebed. Ik denk dat het niet erg is dat ze al die geloven leert, de islam is er elke dag. (Amina, 19.12.2012)

R. (10 j.) gaat naar gemeenschapsonderwijs. Maar middelbaar is Katholiek onderwijs, dus hij (13 j.) volgt godsdienst, maar dat is op filosofische basis. Maar ik vind dat niet storend, dat is nooit een belemmering geweest, omdat de basis er is. De basis is sterk genoeg. Y. (17j.) zit in het laatste jaar van het

middelbaar en O. (20 j.) zit in het tweede jaar unief. (Souraya, 25.10.2012)

Souraya gaf aan haar zonen, en geeft nog steeds aan haar dochter, islamitische lessen tijdens het uur vrijstelling voor levensbeschouwelijke vakken. Aan haar jongste zoon geeft ze thuis nog geregeld les op basis van boekverslagen en Koranrecitatie. De twee oudsten volgen hun eigen weg, maar krijgen wel nog raad van hun ouders. In volgend citaat weerklinkt de frustratie van Eva over de islamlessen die haar oudste dochter volgt op school. Ze heeft het gevoel dat de beperkte inhoud en de wijze waarop de islamleerkracht deze overbrengt, de islamitische opvoeding van haar kind onderuit haalt. Eva pleit voor meer leerkrachten die zich weten aan te sluiten bij de leefwereld van kinderen:

Ik heb gekozen voor die school omdat ze daar islamles kan krijgen. En ik dacht dat dat van die vrouw (een bevriende leerkracht) ging zijn. Maar uiteindelijk is daar dan een man terecht gekomen met meer anciënniteit. Ik vind dat een verschrikkelijke man, want ja die leert echt gewoon niets. Ge hebt maar één kindje in uw klas. Dan kunt ge toch eigenlijk veel meer doen? En opnieuw moet zij leren wat de vijf pilaren zijn. Dat kent zij al. Ik ben daar niet over te spreken, maar ik mocht niet meer veranderen. Ze moet dat een jaar blijven volhouden. Ze gaat er helemaal niet graag naartoe. En dan denk ik van, dit is gewoon een averechts effect: ik wil haar islam meegeven en dan komt daar een leraar die dat compleet onderuit haalt. (Eva, 10.11.2012)

Gerlinde is van mening dat het niet de taak is van een school om godsdienstlessen te verzorgen. Als gelovige moeder, neemt ze die taak liever zelf ter harte:

Ik vind niet dat de school zich moet bezig houden met de religieuze opvoeding van mijn kind. Ik heb zoiets van 'dat is mijn taak'. Ik vind op zich godsdienstlessen over welke godsdienst dan ook op een school volstrekt onnodig. Dan moet ik het zelf maar opnemen. Ik denk niet dat ik zo gemakkelijk



mijn kind naar een strikt religieuze school zal sturen.  
(Gerlinde, 17.12.2012)

Op de vraag of Gerlinde haar kinderen wel koranlessen wil laten volgen, antwoordt zij instemmend. Dit hoeft daarvoor echter niet op de school zelf te zijn. Ook uit de andere getuigenissen blijkt dat het volgen van koranlessen een must is voor de kinderen. Na enkele negatieve ervaringen met moskeeën, op vlak van lesgeven althans, zochten enkele ouders naar alternatieven die meer aansluiten bij hun invulling en beleving van de islam. Nick haalt de volgende anekdote over zijn dochter aan:

Op school hebben ze islamitische godsdienst, dus daar leren ze er ook over. Ze praten ook graag over hun godsdienst, open en bloot. Verhalen over Noeh, over de Profeet. Het Arabisch ook, elke week komt er een vriend van de moskee hier thuis om ze les te geven. Want ik heb het eerste jaar, toen A. (9j.) in het eerste leerjaar zat, heb ik haar naar de moskee gestuurd. Maar na twee maanden heb ik er haar terug uitgehaald, want ze zei: ‘mijn leraar slaat de kinderen met een stok’. Ja, oké misschien zijn de normaliteiten anders dan bij ons. *Allé* een leraar met een stok, dat vond ik wel een beetje erg. Niet dat ze op haar sloegen, maar toch. Ik kan geloven dat sommige Marokkaanse jongens dat nodig hebben, maar mijn dochter niet. En dan kwam ze thuis in plaats van met Arabische woorden, met scheldwoorden. Ik zeg kom, dat is daar niets nieuw. Dus heb ik een oplossing gezocht. (Nick, 23.10.2012)

Op school komen kinderen vanzelfsprekend ook in contact met andere kinderen of *peers*. Een *peer group* is een groep van leeftijdsgenoten waaraan een kind zich spiegelt en haar of zijn ervaringen mee deelt. Meryam (09.12.2012) ziet het zo: “Ge kunt ze opvoeden, maar de vriendinnen nemen dat dan voor de helft over”.

In de gezinnen met schoolgaande kinderen, komen de kinderen in contact met zowel moslim als niet-moslim kinderen. Rhym (01.11.2012) vertelt bijvoorbeeld dat haar kinderen niet veel moslimvrienden hebben. Ze voegt hieraan toe dat ze hen daar het vertrouwen bij moet schenken. Bij de meeste ouders voel ik de

aanwezigheid van de wens dat hun kinderen meer contact zouden hebben met andere moslimgezinnen. Soraya vertelt hoe belangrijk ze het vindt dat haar dochter (2,5j.) tijdens de islamlessen bij *Alminara* kinderen leert kennen die in een gelijkaardige situatie verkeren:

Ik vind dat zeker interessant voor mijn dochter omdat zij geen broertjes of zusjes heeft en ik heb geen schoonfamilie. Dus zij staat er zo een beetje alleen voor en daar gaat ze wel contact hebben met andere moslimkindjes, die ook wel in die situatie zitten van 'mama is Belgisch'. Want ik denk dat dat soms ook zo is van kindjes van Marokkaanse afkomst die zoiets hebben van 'gij zijt een Belgisch kindje'. En ze hoort dan niet thuis bij de Belgische kindjes en niet bij de Marokkaanse. Ik weet het niet, het zou kunnen. Maar dat ze daar dan wel contact heeft en dat ze vriendjes kan maken, dat vind ik zeker belangrijk. (Soraya, 21.10.2012)

Soraya legt uit dat haar dochter mogelijks tussen twee groepen valt, enerzijds de niet-islamitische Belgische kinderen en anderzijds de Marokkaanse kinderen. Op de identiteitsontwikkeling van deze kinderen kom ik in het vierde deel van dit hoofdstuk terug.

Dit brengt me bij het belang van een moslimgemeenschap. De meeste respondenten ervaren positieve contacten met zo'n gemeenschap. Het kan dan gaan om de familie langs vaderszijde, of om andere al dan niet bekeerde moslimfamilies. Souraya en haar echtgenoot hadden in het verleden minder goede ervaringen met andere moslims, waardoor hun vertrouwen hierin deels geschonden is. Nu vindt ze echter dat ze daar misschien in fout is gegaan tegenover de kinderen. In de zin zij hun kinderen een bepaald opvoedingskader hebben gemist. Ze betreurt het dat haar kinderen geen andere voorbeelden hebben gekend, maar anderzijds schermt ze haar kinderen ook af van formele instanties, zoals een Koranschool:

Dat is weer school. Ik zeg het, ik kan voor 100% of voor 1000% fout zijn, maar ik heb zoiets van volgens mij kan een kind maar voldoende ontwikkelen, als het voldoende zuurstof krijgt. En ik hoop oprecht dat hij (13j.) ooit Koran gaat kunnen lezen, ik hoop dat oprecht. Kijk, O. (20j.) leert nu ook

Arabisch en wie weet gaat hij ooit zijn broers kunnen stimuleren, en zijn jongere zus. Ik wanhoop niet. Maar dat dat dan ook een vrije keuze mag zijn. (Souraya, 25.10.2012)

### **2.3 Tertiaire socialisatie**

Alle socialisatieprocessen die naast de primaire en secundaire socialisatie plaatsvinden, vallen onder de tertiaire (Laermans, 2010, p.62). Concreet gaat het om massamedia zoals internet en televisie, maar ook om culturele producten zoals muziek, films en boeken. Ook vrijetijdsactiviteiten vallen onder deze noemer. Sommige kinderen gaan op sportkamp, trekken er met vrienden op uit of gaan wekelijks zwemmen. Uit enkele gesprekken bleek dat het een probleem vormt indien hun kind(eren) bij vrienden willen logeren. Rhym is echter van mening dat een goede begeleiding en een vertrouwensband in het voordeel werkt van ouder en kind:

We zullen ook niet rap iets verbieden aan onze kinderen. (...) Zowel aan ons dochter, die is deze week naar V. (stad) geweest, er was een film en een bosspel en dan bleven ze daar slapen. Ik weet dat veel moslima's dat niet zullen toegeven aan hun kinderen. Maar ik vind, communicatie is wel heel belangrijk bij ons, wij communiceren liever dan verbieden. Ik heb zoiets van, ik ben zelf jong geweest, ons moeder zei nogal regelmatig neen, maar we deden toch wat we wilden, op de slechte manier, achter haar rug om. En dat wil ik vermijden. (Rhym, 01.11.2012)

Verder toetste ik bij de respondenten naar hun ervaring met islamitische kinderboeken en muziek. Wat de boeken betreft, zijn vele ouders het erover eens dat het aanbod in het Nederlands beperkt is voor jonge kinderen. Oudere kinderen komen iets meer aan hun trekken. Naast het beperkte aanbod, bevatten sommige vertalingen spelling – en andere taalfouten. Bovendien worden moslim(a's) nogal conservatief weergegeven. Jonge meisjes worden bijvoorbeeld met hoofddoeken afgebeeld, terwijl de moeder aan het fornuis staat. Dit is een stereotiep beeld waar niet iedere ouder zich in terug kan

vinden. Eva en Amina willen juist omwille daarvan een bijdrage leveren aan de islamitische kinderliteratuur, terwijl Soraya geen graten in die conservatieve beeldvorming ziet:

Ik vind dat wel goed dat er een conservatief beeld wordt voorgesteld. Dat er een soort rollenspel is, een rollenpatroon tussen man en vrouw. En ik vind op een bepaalde leeftijd kan ze (2,5j.) daar zelf achter komen en zelf beslissen. Ik heb daar geen probleem mee. (Soraya, 21.10.2012)

Op vlak van muziek zijn de meningen verdeeld. Uit sommige hoeken weerklinkt een verbod op het gebruik van instrumenten en bijgevolg ook een verbod op het luisteren van muziek. In de praktijk zijn cultuur en religie zo sterk met elkaar verbonden, dat muziek in vele gevallen niet weg te denken is uit het leven van een moslim. Er bestaat bijvoorbeeld een speciale vorm van muziek, *Anasheed* genaamd, waarbij liederen gezongen worden over de islam en de Profet.

Via Amina kreeg ik de kans om *live* naar het kinderkoor *Chorale Rissala* te luisteren. Zo'n vijventwintigtal enthousiaste jonge meisjes tussen zes en veertien jaar zongen uit volle borst liederen over vrede, de liefde voor Allah en de liefde voor hun moeder. Dit gebeurde onder begeleiding van een professionele zangleraar. In eerste instantie waren de boodschappen vooral religieus. Intussen is de thematiek universeler geworden om een breder publiek te bereiken. Met dit unieke initiatief binnen de moslimgemeenschap wil de leraar een alternatief bieden voor de hedendaagse muziek die soms minder zedig is. Dit koor brengt muziek op een ethisch en etnisch verantwoorde wijze. Liesbeth legt uit waarom sommige moslim(a')s liever niet naar muziek luisteren:

Als ge veel naar muziek gaat luisteren, uw gedachten dwalen af en sommigen zeggen, 'uw hart versteent'. Bijvoorbeeld, (...) ik vond dat super als we naar Marokko reden, ik maakte dan cassetjes en cd'tjes met mijn lievelingsmuziek. En dan zijt ge aan het meezingen en dan groeit ge daar ook in en stel u voor dat ge een accident krijgt. En ge zit daar zo mee te zingen, alleen maar '*dunya, dunya*', hoofd in de wolken. Nu

haat ik dat in de auto. Ik kan dat niet verdragen, bijvoorbeeld als ik met mijn mama meerijs, en de radio staat aan dan vraag ik 'zet dat wat stiller'. Of het nieuws, neen. Ik wil gewoon Koran of *Anasheed*. Dat is echt zo gegroeid, want ik was zot van muziek, maar nu heb ik daar geen behoefte meer aan. (Liesbeth, 21.11.2012)

Aisha trekt de lijn door naar de opvoeding van haar zoon:

Ik weet dat er sommige zusters zijn die kindjes naar *Anasheed* laten luisteren en zo van die dingen. Maar (...) in islam is het niet toegestaan om een instrument te gebruiken. En, hoe moet ik het zeggen, ik leer hem liever islam op een andere manier. Want met muziek... Ik ben een beetje van mening dat dat eigenlijk niet hoeft. Ik laat hem liever, ik ben eerlijk, naar de Koran luisteren dan dat ik hem naar liedjes laat luisteren. Want kent ge dat? Kindjes zijn (...) al automatisch van 'oh muziek en liedjes', hele dagen in de oren, ook al is dat zonder instrumenten ook al is dat over Allah, dat is nog anders. Ik heb liever dat hij zo verlangt om naar de Koran te luisteren, dan dat hij zo geobsedeerd is door van die leuke, toffe, gekke liedjes. Ik vind dat toch, ik denk niet dat dat hoeft. (Aisha, 19.12.2012)

Soraya laat haar dochter wel naar islamitische kinderliedjes luisteren, omdat ze van mening is dat dit de interesse van haar kind in de islam kan vergroten:

Het zijn kinderliedjes, dus het zijn onschuldige liedjes. Het is niet dat er zo van die vulgaire teksten inzitten. Dat is wat anders. Nee, ik probeer dat. Dat wekt de interesse van u kind op, zulke dingetjes. Gelijk zo'n koranspel of een blokkenspel van een moskee, dat zijn allemaal dingen die de interesse wekken van u kindje in de islam. (Soraya, 21.10.2012)

Zo kom ik bij een laatste vorm van tertiaire socialisatie, namelijk het gebruik van educatieve spelen. Via een islamwebwinkel<sup>16</sup> hebben ouders tegenwoordig de keuze uit een diverse reeks spel materiaal: gaande van een ‘goede manieren box’, een ‘junior Koran competitie’, tot kinderlaptops met *du’a* en koranverzen. Sommige gezinnen schenken hun kinderen bijvoorbeeld één van deze leerzame stukken speelgoed voor hun verjaardag of tijdens het Offerfeest.

## 2.4 Technisch leren

Tot slot viel me uit de observaties en gesprekken op dat de bekeerde ouder vaak zelf nog in een leerproces zit op gebied van kennis en kunde binnen de islam. Dit hangt in grote mate af van het aantal jaren dat een ouder bekeerd is en de intensiteit waarmee zo’n ouder bezig is met de religie. Anders gezegd, in hoeverre belichaamt de bekeerde moeder of vader de aspecten van de islam die voor haar of hem belangrijk zijn? Pas wanneer een ouder bepaalde kennis en kunde onder de knie heeft, verloopt de socialisatie van de kinderen op een onbewuste, impliciete manier.

Aanvankelijk is de islamitische socialisatie is een vorm van technisch leren. Edward Hall (1959) legt uit dat bij technisch leren de nadruk vooral ligt op een expliciete overdracht van regels. Voorbeelden uit het veld zijn: hoe leer ik mijn kind een rituele wassing? Hoe leer ik mijn kind bidden? Hoe leer ik mijn kind het Arabisch alfabet? Naast dit technisch leren, geven de ouders ook aan dat kinderen onbewust heel veel zaken van de islam meepikken. Dit proces definieert Hall (1959) als een vorm van formeel leren. Regels, zoals een vredesgroet of de bewegingen bij een gebed worden dan als natuurlijk ervaren. Kinderen voelen snel aan wanneer hun ouder(s) houtherig of juist soepel omgaan met bepaalde praktijken. In wat volgt, komen voorbeelden aan bod die het contrast tussen technisch leren en formeel leren nog meer weergeven.

---

<sup>16</sup> Voor meer informatie zie: <http://www.islamwinkel.be>

### 3. Een islamitische opvoeding

Bovenstaande verhalen tonen vooral aan wie de rol en taak van opvoeder op zich neemt. In dit deel verken ik de betekenis die de ouders geven aan een islamitische opvoeding en welke waarden en normen hierbij horen. Voorts ga ik dieper in op vijf thema's. Ten eerste de wijze waarop God wordt voorgesteld, vervolgens de belichaming van rituelen, ten derde het onderscheid tussen *halal* en *haram*, gevolgd door het belang van het Arabisch en tot slot de visies op genderverhoudingen.

In de spreektaal met respondenten gebruikte ik het woord opvoeden in plaats van socialisatie. Enkele respondenten beantwoordden de vraag 'welke betekenis geef jij aan een islamitische opvoeding?' als volgt:

Voor mij is dat vooral oog hebben voor het kind, oog hebben voor de waarden die jij aan dat kind wil geven, oog hebben voor de manier waarop je die waarden meegeeft. En ook luisteren, zien wat er leeft bij het kind. En wat kan ik meegeven vanuit islamitische perspectieven, hoe staat het er? En hoe kan ik het in de praktijk brengen? (Amina, 19.10.2012)

Ik wil heel graag dat mijn kinderen de islam voelen op een liefdevolle manier. Als een vriendelijk en liefdevol advies, zo van dat zou mooi zijn als ge dat doet. (Gerlinde, 17.12.2012)

Bij moslims is het de bedoeling dat ge uw kind echt islamitisch opvoedt. Wat houdt dat in? Heel uw leven, heel zijn leven staat centraal in het teken van de islam en dat moet hij leren. Dat dat niet centraal staat van 'oh leuk hier op de wereld zijn, zoals mensen die niet moslim zijn'. (Aisha, 19.12.2012)

Is dat zo verschillend als een gewone opvoeding? Misschien wel, misschien hebben wij iets meer normen en waarden. Er zullen misschien andere moslimgezinnen zijn die minder normen hebben, ik weet het niet, ik mag daar niet over oordelen. Er zullen misschien niet-moslim gezinnen zijn die

meer normen en waarden hebben als wij. Ik kan dat niet inschatten, maar als ik sommige kinderen zie, er zijn toch heel veel vrienden en kinderen die over de vloer komen en ik merk toch dat de meeste hier graag komen. (...) Die houden toch van die orde en regelmaat en er is toch ook wel een vorm van respect en taalgebruik. (Souraya, 25.10.2012)

Aangehaalde respondenten bieden geen pasklaar antwoord op wat een islamitische opvoeding inhoudt. Toch verwijzen ze naar bepaalde waarden die volgens hun aanvoelen stroken met hun levensbeschouwing. Gaby Jennes stelt dat we levensbeschouwingen niet mogen verwarren met waardenkaders:

Waarden zijn houdingen tegenover de werkelijkheid. Levensbeschouwingen zijn pogingen om zin en betekenis te geven aan de houdingen tegenover de werkelijkheid. Levensbeschouwingen motiveren het actief beleven en promoten van de waarden. Ze kunnen religieus zijn, maar zijn dat niet noodzakelijk. Ze zijn in elk geval persoonlijke verwerkingen van eigen ervaringen en van aanwezige, al dan niet gevestigde, geformuleerde levensbeschouwingen. (Jennes, 2008, p.8)

Met deze definities in het achterhoofd, onderzocht ik welke waarden de respondenten absoluut willen doorgeven aan hun kinderen. Geregeld stellen de bekeerde ouders zichzelf de vraag of desbetreffende waarde islamitisch, dan wel universeel geïnspireerd is. Wellicht zijn waarden als ‘respect’, ‘dankbaarheid’ en ‘liefde’ terug te vinden in iedere cultuur. Wat het universele karakter van deze waarden benadrukt, maar tegelijk spreken deze respondenten vanuit hun islamitische referentiekaders. De islam is dan de “horizon in het licht waarvan mensen waarden bevestigd zien, soms ontdekken, vaak ook in vraag stellen” (Jennes, 2008, p.8). Soraya legt bijvoorbeeld de norm ‘niet stelen’ uit, vanuit haar islamitische geloofsovertuiging:

Ge doet het omwille van het feit dat je God vreest. Een ander gaat dat doet om andere redenen, omdat hij dat gewoon niet



goed vindt. Als mijn kind vraagt van ‘mama waarom mag ik niet stelen?’, dan zeg ik van ‘kijk anders word je gestraft en ga je naar de hel’. Zoiets, een duidelijke reden. (Soraya, 21.10.2012)

Respect voor zichzelf, voor God, voor anderen en voor het leven zijn waarden die in elk onderzocht gezin hoog in het vaandel worden gedragen. Gerlinde (17.12.2012) vertelt hoe belangrijk zij het vindt dat kinderen leren respect te hebben voor de natuur en hun leefomgeving. Ouders hebben hierin een voortrekkersrol. Als voorbeeld gaf ze de *hadj*, één van de vijf zuilen. Van moslims wordt verwacht dat zij op pelgrimstocht gaan in de mate dat hun financiële situatie het toelaat. In principe, zo vertelt Gerlinde, moet je in deze tijd op *hadj* gaan door het vliegtuig te nemen, maar in de Koran staat niet geschreven dat je het vliegtuig niet mag nemen omdat het vervuilend is. In die tijd had men nog geen vliegtuigen. Gerlinde argumenteert dat het dan misschien islamitisch correcter zou zijn om de *hadj* niet te doen, als je daarvoor het vliegtuig moet nemen. Zij vindt dat moslims ook de taak hebben om op een respectvolle manier met hun omgeving om te gaan. Dit milieubewustzijn en ook de dankbaarheid voor alles wat God gegeven heeft, wil zij meegeven aan haar kinderen. Ook Souraya is ervan overtuigd dat een respectvolle en beleefde houding alle deuren opent. Volgens haar ontbreekt dit in deze wereld:

Ga eender waar, je krijgt geen glimlach meer, je krijgt amper nog een goeiedag, een dank u. En dat is ja, kinderen leren dat niet meer. En de ouders doen dat ook niet meer, dus kinderen leren dat niet meer. Ons kinderen, als die vroeger iets kregen en die zeiden geen dank u, dan moesten die terugkomen totdat die dank u hebben gezegd. (Souraya, 25.10.2012)

Respect houdt ook in dat kinderen hun ouders gehoorzamen. Enkele respondenten haalden het woord discipline aan:

Ik denk bij moslimkindsjes, dat ze hun ouders wel respecteren en genoeg gedisciplineerd zijn. Ik vind dat wel belangrijk dat ze goed gedisciplineerd zijn, dat ze goed weten van dat kan en

dat kan niet. En dat ze (2,5j.) ook gestraft wordt als ze iets doet dat niet mag. Daar ben ik wel streng in. (Soraya, 21.10.2012)

Straffen is mogelijk op tal van (kindvriendelijke) manieren. Aisha legt bijvoorbeeld uit dat het slaan van kinderen niet is toegestaan in de islam, maar een zogenaamd pedagogische tik wel door de vingers kan:

Islamitisch gezien is het niet goed om uw kinderen te slaan. Ja, ik weet dat velen dat wel doen. En ik maak er soms ook de fout in, als ik boos ben dat ik hem een klets op de poep geef. Maar eigenlijk is dat niet zo goed. Ok, er zijn wel dingen bijvoorbeeld, ge leert uw kindje aan van zijn zeven jaar om te bidden en als gij dat op zijn tiende nog niet doet, dat moogt ge hem een tik geven. Maar een tik dat is niet een klets. Dat is zo in de schouder knijpen, van 'luister manneke'. (Aisha, 19.12.2012)

Een andere waarde die onder meer Meryam en Gerlinde willen meegeven aan hun kinderen is openheid. Een open houding naar alle mensen ongeacht hun geloof:

Ik vind het belangrijk dat ze (2j.) openstaat voor andere geloven, niet open om er zich toe te bekeren, maar gewoon openstaan van kijk er zijn andere geloven en ge moet respect hebben voor iedereen. (Meryam, 09.12.2012)

Ik ga het in de woorden van een Egyptenaar zeggen: 'Eigenlijk zou er geen onderscheid mogen zijn tussen christenen en moslims. Het zou eigenlijk beter zijn als iedereen de religie kon overstijgen en dat wat er nog overblijft gewoon het geloof in God zou zijn.' Ik hoop ergens dat ik die boodschap kan meegeven aan mijn kinderen. (Gerlinde, 17.12.2012)

Naast deze waarden, vroeg ik naar specifieke aspecten van de islam die de ouders willen meegeven aan hun kinderen. De meeste bekeerlingen willen op zijn minst de 'basis' meegeven. Dat gaat dan

om basiskennis en –vaardigheden, maar ook en misschien wel in eerste instantie, om een positieve beleving van de islam:

Op dit moment kan ik mijn kinderen spiritualiteit meegeven en Koran in beperkte mate, want zoveel ken ik daar ook niet van. En verhaaltjes van de verschillende profeten. En al de rest, als ze volwassen zijn of groot genoeg, kunnen ze zelf hun zoektocht gaan doen. Ik wil nu een basis geven van schoonheid en warmte. (Eva, 10.11.2012)

### **3.1 Verbeelde betekenis van God**

Welke betekenis creëren de ouders rond het beeld van God? In de meeste verhalen komt het beeld van een ‘wakende’, ‘alleswetende’, ‘beschermende’ God naar voor. Amina en Liesbeth geven bijvoorbeeld aan hun kinderen de boodschap dat ze nooit alleen zijn:

Vooraf het feit dat ze alles kunnen toevertrouwen aan God. Als ze bijvoorbeeld in hun bed liggen, zeggen ze: ‘oh ik ben bang alleen in het donker’. Ik zeg: ‘ge zijt niet alleen, God die is altijd bij u, ge zult nooit alleen zijn’. (Amina, 19.10.2012)

Mijn oudste zoon (5j.) vraagt bijvoorbeeld: ‘waar is Allah? En hoe ziet hij eruit?’ Echt zo filosoferen, het is soms moeilijk om daar een pasklaar antwoord op te geven. Of als ze schrik hebben van spoken, dan zeg ik: ‘spoken bestaan niet en je moet niet bang zijn, want Allah is met u’. (Liesbeth, 21.11.2012)

Souraya maakt haar kinderen duidelijk dat wat ze ook doen of zeggen, God steeds getuige is van hun daden en woorden:

Als ge liegt, ge weet dat Allah het weet. Dus dat is tussen u en uw geweten. En dat hebben we hen in het begin altijd gezegd. Waarom? Omdat ze zo leren bewust te zijn van hun daden en van hun woorden. (Souraya, 25.10.2012)

## 3.2 Rituelen

Net zoals andere religies, wordt de islam gekenmerkt door een aantal rituelen. Tijdens de vijf maanden van mijn veldwerk was ik verschillende keren getuige van een ritueel. Vooral tijdens de ramadan kreeg ik de kans om het moment van het breken van de vasten bij te wonen. Rituelen houden meer in dan routineus handelen vanuit plichtsbesef. Het gaat om een disciplineren van het lichaam. In Foucaults (1989) betekenis van het woord ‘discipline’, wordt het menselijk lichaam onderworpen aan macht en toezicht van andere menselijke machthebbers. In mijn onderzoeksveld onderwerpen de personen zich aan de wil van God. Zij disciplineren hun lichaam via het gebed, de vasten en andere rituelen om aan God te gehoorzamen. Bovendien geven deze rituelen hen voldoening en een gevoel van saamenhorigheid. De uitvoering, ervaring en betekenisgeving van een ritueel gebeurt steeds via het lichaam van de gelovige. Bidden, wassen, vasten, offeren en besnijden zijn allemaal werkwoorden die een actie veronderstellen. In wat volgt, sta ik stil bij drie rituelen die dagelijks, maandelijks of jaarlijks uitgevoerd worden door (de onderzochte) islamitische gezinnen.

### 3.2.1 Bidden

*Zonsondergang, tijd voor maghrib of het avondgebed. De dochter des huizes (10j.), werkt rustig haar huiswerk af. Haar moeder slaat een wit gewaad over zich heen, terwijl haar broer (13j.) de rituele wasbeurt verricht en nadien bij z'n moeder op het tapijt plaatsneemt. Ook de hond voelt zich geroepen en legt zich tevreden neer, eveneens in de richting van Mekka. (fragment uit veldnota's)*

De *salat* is het rituele gebed binnen de islam dat dagelijks vijf maal gebeden wordt. De bekeerde ouders leren hun kinderen het gebed aan door hen van jongs af aan in dezelfde ruimte te laten toekijken hoe hun moeder of vader bidt:

Als ik bid dan is S. (dochter 2,5j.) erbij. En ik vind dat wel tof. Ge ziet als ik iets doe, dat ze mij dikwijls kopieert. En naar

later toe, dat ze dan vraagt: ‘wat doet mama hier?’ Dan kan ik haar meer uitleggen van wat ik doe. En dat ze dan ook een keer probeert te bidden, ook al is het maar een beweging. (Soraya,21.10.2012)

Voorafgaand aan het gebed hoort een rituele wassing, *wudu* in het Arabisch. Sommige ouders hangen een poster in hun badkamer, waarop dit ritueel stap voor stap afgebeeld staat. De wassing wordt vaak ook symbolisch uitgelegd aan het kind: voor dat je het gebed doet, moet je jouw hartje reinigen. Dat leidt af en toe tot ludieke situaties:

Soms als ze jaloers is of ze is tegen haar zusje gemeen, dan zeg ik: ‘Uw hartje wordt zwart en Allah houdt niet van zwarte hartjes.’ En dan gaat ze spontaan *wudu* doen en dan vraagt ze: ‘Ben ik nu terug proper?’ En dan zeg ik: ‘Het gaat niet echt over dat water, maar om wat ge voelt vanbinnen, ben je nog jaloers, ben je nog boos op je zus?’. (Eva, 10.11.2012)

Het gebed is officieel verplicht vanaf de puberteit. In de praktijk starten vele kinderen echter al op jongere leeftijd met bidden. Ze volgen het voorbeeld van hun moeder, vader of oudere zus of broer. De bekeerlingen benadrukken hierbij dat zij hun kinderen er niet toe verplichten, maar wel af en toe belonen, bijvoorbeeld via een systeem van stickertjes. Aan jonge kinderen wordt ook verteld dat zij tijdens het gebed hun wensen mogen toevertrouwen aan God. Tieners en jongvolwassenen krijgen nog wel de raad mee om dagelijks te bidden, maar de ouders beseffen ook dat het een vrije keuze is.

Opvallend is dat de ruimte waar moslims bidden enorm divers is. Souraya en haar kinderen bidden in de gemeenschappelijke leefruimte, zelfs in mijn aanwezigheid. Eva creëert haar persoonlijke ruimte om te bidden: in het bos op weg naar huis, op de trein, enzovoort. Anderen zonderen zich liever af in een gesloten ruimte. Als mannelijke bekeerling gaat Nick iedere ochtend naar de moskee. Volgens de islam zijn vrouwen hier niet toe verplicht. Toch voelen heel wat vrouwen zich ook geroepen om bijvoorbeeld het vrijdagsgebed in de moskee te verrichten. Ze nemen vaak hun

kinderen mee. Gerlinde is verwonderd over het feit dat kinderen vrij mogen spelen in de moskee:

In de islam is de liefde voor het kind heel belangrijk. En ik merk ook wel in de moskee en onder moslims, dat dat toch wel heel erg naar voor komt. In de moskee mogen kinderen rondlopen, rondcrossen, dat kan allemaal, dat mag. Het concept van ‘shhht’ en kwaad kijken zoals in de kerk, bestaat hier niet. In de moskee wordt er niet verwacht dat kinderen stilzitten. (Gerlinde, 17.12.2012)

Gerlinde legt ook uit dat ze rituelen zoals het bidden al spelenderwijs aanbrengt. Ze creëert op die manier een atmosfeer die het kind als prettig en aanmoedigend ervaart:

Onze R. (2 j.) begint bepaalde dingen op te merken. Die komt zo eens vragen om te bidden. Of de oproep tot gebed; ik heb een paar keer gemerkt dat hij heel spontaan begon mee te zingen. En nu maak ik er een spelletje van: ‘R. ga je nog eens *muezzin zijn*?’. En dan staat hij hier met zijn micro aan zijn mond: ‘Allaaaah’. Ge hebt dat geloof, maar eigenlijk nu dat ik daar over nadenk, zo het feit dat hij muezzin speelt, die stem op de achtergrond, dat is ook wel een bepaalde atmosfeer daarrond. En ik denk (...) dat hij vooral die atmosfeer daarrond (...) toch heel hard oppikt. (Gerlinde, 17.12.2012)

Ook Eva wil de islam als een belevenis meegeven aan haar kinderen. Zo ervaart ze dat het opzeggen van een aantal *soera's* kalmerend werkt in tijden van stress. Islam als *mindfulness*? Eva beleeft het althans op die manier. Dit voorbeeld toont in elk geval aan hoe de islam een belichaamde werkelijkheid wordt.

Naast het gebed, leren de kinderen ook smeekbedes of *du'a's* aan. Aisha getuigt:

*Du'a's* maken, smeekbeden. Vraag het aan Allah, zo is dat bij ons. De stomste dingen, ge kunt alles vragen. Dat staat ook zo centraal elke dag opnieuw, wil jij iets, vraag het dan gewoon. (Aisha, 19.12.2012)

### 3.2.2 Vasten

De vastenperiode tijdens de *ramadan* is een bijzondere gebeurtenis voor vele moslims. Afgelopen zomer kon ik deze sfeer opsnuiven en werd ik uitgenodigd voor een *iftar* of het breken van de vasten, bij enkele gezinnen thuis. Ook de vrouwenvereniging *Alminara* organiseerde een *iftar*, waar zowel bekeerde als geboren moslima's en hun kinderen in grote aantallen kwamen opdagen.

Langer mogen opblijven of vroeger opstaan, de gezelligheid van familie en vrienden bijeen, het huis versieren, en zoveel meer, de hele sfeer die rond de vastenperiode hangt, spreekt vele kinderen aan. Nick weet dit treffend te vertellen:

De *ramadan* periode is een speciale periode. Nu hebben we een hele moeilijke *ramadan* in de zomer. Dus wat ik meestal doe met de kinderen, ik geef hen 's morgens eten. Al is de zon daar, ik geef ze eten 's morgens. En ze eten niets de hele dag en als ze 's avonds thuis komen dan krijgen ze eten. Ze krijgen een idee van de *ramadan*. Maar in de winter, om 8 uur moogt ge nog eten en om 6u of 4u is het al gedaan. Dus volgens die manier kunt ge het hen ook leren. Het idee daarachter is dat ze beseffen dat de waarde van het eten, iets enorms is. En dat er kinderen en mensen zijn in de wereld die het met veel minder moeten stellen. En ze leren daar ook veel uit. En ze doen het ook graag: 'Ah mama, volgende week *ramadan*!'. (Nick, 23.10.2012)

Op het einde van de vastenperiode vieren moslims het Suikerfeest of *Id-al-Fitr*. Sommige gezinnen vieren dit met hun islamitische schoonfamilie, terwijl anderen een feeststemming bij hun thuis creëren. Zeventig dagen na de *ramadan*, is er het Offerfeest. Tijdens dit feest wordt het verhaal van de profeet Ibrahim (Abraham) herdacht die bereid was zijn zoon te offeren in opdracht van God. God erkende diens gehoorzaamheid en zond een schaap dat in de plaats van de zoon geofferd mocht worden.

### 3.2.3 Besnijdenis

Besnijden, of het wegsnijden van de voorhuid van het mannelijk lid, gebeurt op basis van medische of religieuze gronden. Het is geen strikt islamitische traditie, ook in het christendom en jodendom zijn er mannen die zich laten besnijden. In het kader van dit onderzoek vroeg ik naar de beweegredenen van de bekeerlingen om hun zonen te laten besnijden. Een veel voorkomend twistpunt is de leeftijd waarop een jongen besneden wordt. Vaak is dit cultureel bepaald. Het verhaal van Liesbeth geeft een duidelijk beeld weer van het waarom van een besnijdenis en hoe zijzelf, haar zoon en ouders hiermee omgaan:

Eerst en vooral is het een plicht. En waarom is het een plicht? Voor de hygiëne vooral. De voorhuid brengt microben met zich mee. Dus het is beter voor het kind. Er zijn heel veel niet-moslims die dat laten doen. En niet alleen joden, maar echt, een collega van mij die heeft dat laten doen bij haar zoontje, gewoon omdat de dokter dat had aangeraden. Die had altijd ontstekingen. Dus vooral omwille van de hygiëne. Het is wel grappig, op een dag was hij (oudste zoon) aan het spelen met een kindje en hij had gezegd: 'Mama, de piemel van dat kindje is niet zoals die van mij. Hoe komt dat?' En ik zei: 'Weet je nog...'. 'Ja ja, en die andere kindjes hebben dat niet?' 'Nee, want wij zijn moslim.' Dat is wel grappig dat die dat vragen. Dat was ook zo iets bij mijn mama en papa. Zij weten dat ondertussen, maar toen ik die afspraak had gemaakt in het ziekenhuis, zei mama tegen mij: 'Niet tegen papa vertellen, want hij gaat reageren van wat gaat ge dat kind nu aandoen. En dat kind moet gaan afzien voor het geloof.' Ze hebben daar niet vanaf gezien, maar dat zijn zo gedachten bij bepaalde mensen. En ik: 'Maar mama dat is ons geloof, waarom dat allemaal zo bedoezelen?' Daar moet ge dan gewoon niet op reageren, want het is soms niet gemakkelijk. Want voor dat ge het weet hebt ge ruzie. Geduldig negeren dat is het beste. (Liesbeth, 21.11.2012)



### 3.3 Halal & haram

Dat is *halal* en dat is *haram*. Met deze Arabische woorden wordt een onderscheid gemaakt tussen zaken die islamitisch zuiver zijn en onzuiver. Antropologe Mary Douglas stelt dat zo'n classificatiesystemen onderwerp zijn van religieuze bekommernis in elke samenleving. De moderne zorg om hygiëne is gewoon een andere instantie van symbolische ordening (Leman, 2011). In *Land Animals, Pure and Impure* toont Douglas (1999) het belang aan van de metaforische representaties rond lichaam en voedsel in verschillende culturen. Douglas (1999) analyseert nauwkeurig de regels met betrekking tot verboden dieren in de Bijbel. De centrale stelling in dit werk is dat mensen classificaties, zoals puur en onpuur, nodig hebben vanuit een behoefte aan organisatie. Letterlijk leest Douglas dieetregels: indien we de islam als voorbeeld nemen, is varkensvlees *haram* (onzuiver) en moeten alle andere dieren op een rituele wijze geslacht worden. De onderliggende betekenis gaat echter om de organisatie van een samenleving: het classificatiesysteem bepaalt wie waar toegelaten wordt, wie eerst komt, wie tweede en wie helemaal nergens komt (Leman, 2011). Vanuit dit beknopt overzicht van de theorie van Mary Douglas (1999), ging ik na wat zo'n classificatiesysteem betekent binnen een islamitisch gezin. Enkele vaststellingen wijzen er inderdaad op dat de onderzochte gezinnen gebruik maken van het onderscheid *halal* en *haram*. In de praktijk vertalen de ouders dit naar zaken die toegestaan zijn en zaken die verboden zijn:

Ik zeg dat niet graag, daarmee dat ik dat nooit gebruik. Omdat ik dat redelijk kordaat vind en dat is niet nuttig. Ik probeer het uit te leggen in kindertaal. Dus ik zeg ook 'dat mag niet' en 'dat mag wel'. Maar *haram* of *halal* ga ik nooit gebruiken, alleen misschien bij een slachting; dit is *halal* vlees. (Amina, 19.10.2012)

Souraya (25.10.2012) probeert het onderscheid zo strikt mogelijk door te trekken. Al is zij zich er wel van bewust dat ze in een westerse wereld leven en dus niet kan verwachten van haar kinderen dat zij even strikt omgaan met die regels, als bijvoorbeeld iemand die

in Mekka zou wonen. Zo weten haar kinderen als zij bepaalde dingen op televisie zien, wat kan en wat niet. Ook naar kleding toe proberen zij en haar echtgenoot zo strikt mogelijk te zijn.

Nick heeft als vader soms schrik dat zijn dochters op de speelplaats of op straat zaken zien waar zij niet mee akkoord gaan. Hij vreest dat ze dan op overdreven wijze zouden reageren:

Het is moeilijk uit te leggen aan een klein kind, wat is *haram* of *halal*? Dus, als zij een vrouw op straat gaan zien met een kort jurkje en blote armen of mensen die drinken op straat, wat doen zij, met hun vinger wijzen en zeggen ‘*haram!*’ En gaan zeggen aan een kind van ‘doet dat niet, jullie weten dat dat *haram* is’. Dus ik probeer ze dan uit te leggen van ‘kijk, die mensen die zijn in problemen of die kennen Allah nog niet’. Het komt er op aan om te verzachten en dan lukt dat wel. (Nick, 23.10.2012)

Verder geven de respondenten aan dat zij sinds hun bekering noch varkensvlees noch alcohol consumeren. Deze regel brengen ze als vanzelfsprekend over naar hun kinderen en in de meeste gevallen houden de andere familieleden hier ook rekening mee. Daarnaast wordt nadrukkelijk aan het kind geleerd met de rechterhand te eten en zich na een toiletbezoek met de linkerhand te wassen. Sommige bekeerde ouders vertellen dat zij in het begin van hun bekering nogal houderig omgingen met zo’n voorschriften, terwijl hun kinderen zich de regels heel snel eigen maken.

### **3.4 Belang van het Arabisch**

*Het is een koude winteravond wanneer ik uitgenodigd ben bij Liesbeth thuis. Ik mag er meegenieten van een lekkere maaltijd. Samen met haar zonen (5j. en 3j. ) zitten we aan tafel. Alvorens ze begint met eten, vraagt ze haar oudste zoon: ‘Heb je bismillah gezegd?’ (fragment uit veldnota’s, 21.11.2012).*

De bekeerde ouders, hun partner en kinderen communiceren dikwijls met Arabische uitdrukkingen. Doordat het onder meer de taal is waarin de islam oorspronkelijk is overgeleverd, krijgt het Arabisch een diepe, affectieve betekenis. Er is echter nog een reden waarom vele moslims in hun dagelijkse communicatie Arabische termen gebruiken. Linguïst John Gumperz (1982) legt in de pragmatiek of studie van taal in interactie, uit dat taal een middel is om het lidmaatschap van een bepaalde groep uit te drukken. Zo kunnen moslims (on)bewust bepaalde strategieën gebruiken om aan te tonen dat zij tot de moslimgemeenschap wensen te behoren (ibid.). De vredesgroet ‘*salam alaikum*’ is een voorbeeld van zo’n identiteitsclaim. Deze theorie biedt heel wat inzichten in de manier waarop taal nooit neutraal is en dat het steeds een sociale, culturele, etnische of religieuze identiteit benadrukt (Gumperz, 1982).

Hoe motiveren de bekeerde ouders zelf het gebruik van het Arabisch in hun alledaagse discours? “Dat benadrukt wat ik zeg. Ik ben daarin geïntegreerd, in het taalgebruik. Ik vind, als je over iets praat, dat je dat ook echt moet aanduiden met je gevoelens” (Amina, 19.10.2012). Deze uitdrukkingen zijn zoals Amina het aangeeft, emotioneel geladen. Hiermee wil ze haar woorden kracht geven. Nick legt uit dat vloekwoorden niet stroken met de serene betekenis van bepaalde Arabische uitdrukkingen:

Arabisch is de taal is van in het Paradijs, zeggen ze. Het geeft ook steeds een herinnering aan de islamitische waarden. ‘*Insha’Allah*’, ‘*salam alaikum*’, enzovoort, als ge dat goed begrijpt, als ge daar de betekenis van kent, dat geeft u alleen maar liefde en hoop en vrede. (...) Vandaag de dag praten mensen niet meer. Als ge met een Amerikaan gaat praten, in elke zin zit ‘*shit*’, met een Franstalige ‘*merde*’, vandaag de dag die woordenschat. Ik probeer op zijn minst, want het is ver te zoeken. (Nick, 23.10.2012)

De respondenten geven aan dat de context bepalend is voor het al dan niet gebruiken van Arabische woorden. Zij trachten hun spraakgebruik aan te passen aan de gesprekpartners, zodat de sociale afstand niet te groot wordt (Giles & Coupland, 1991). Vervreemding of divergentie kan optreden wanneer bijvoorbeeld niet-moslims een

negatieve connotatie verbinden aan Arabische uitdrukkingen. Bovendien zijn gesprekpartners gevoeliger voor taal wanneer er al een onderliggend spanningsveld bestaat (Huls, 2001). Liesbeth geeft twee voorbeelden waarin het gebruik van Arabische woorden tot een sociale afstand kan leiden:

De Arabische taal, zij kennen het soms uit de media, zoals ‘*jihad*’ en (...) dan zien ze zo van die teksten. Dan denken ze van ‘oh ons kleinkinderen moeten dat ook leren’. Ze denken daar niet slecht over, maar voor hen is dat onbekend. (Liesbeth, 21.11.2012)

Nu zijn ze bezig over grootouders op school. En dan moest ik opschrijven hoe heten de grootouders van mama’s kant en van papa’s kant. Ja, dan zegt hij (5j.) altijd ‘ik durf dat niet zeggen tegen mijn juf’. Waarschijnlijk van ‘ze kennen dat niet, ‘*beba*’ en ‘*eba*’, ze gaan dat raar vinden’ (...) Bijvoorbeeld als we gaan eten, zeg ik altijd ‘*bismillah*’. In het begin van het eerste kleuterklasje zei hij dat een keer echt luid in de klas en de juf had gezegd dat dat niet mocht. En ik zeg van ‘zeg dat dan gewoon stillekes voor uzelf’. En nu zegt hij altijd van ‘thuis mogen we het luid zeggen en in de klas stilletjes’. Zo precies dat hij verlegen moet zijn. Maar ja, kinderen zijn soms hard voor elkaar. (Liesbeth, 21.11.2012)

Sommige bekeerlingen geven toe vaak in een situatie te verkeren waarbij ze hun woorden inslikken. Ze zeggen de Arabische uitdrukking dan stilletjes in hun hoofd. Sommigen vertalen het Arabisch naar het Nederlands, bijvoorbeeld ‘*insha’Allah*’ wordt ‘als God ’t belieft’. Eva (10.11.2012) vertelt dat zij dat nooit in het Nederlands heeft meegekregen van haar ouders. Zij argumenteert dat deze uitdrukkingen deel uitmaken van de Arabische taal, net zoals ze ook in het Engels ‘*it’s God willing*’ of in het Frans ‘*si Dieu le veut*’ gebruikt worden. Zelf is Eva niet vertrouwd met de Nederlandse vertalingen van deze woorden, vandaar dat zij het vreemd vindt om bijvoorbeeld ‘God zij dank’ te zeggen. De ervaringen die zij in Egypte opdeed, leerden haar bovendien dat uitdrukkingen zoals ‘*alhamdoelilah*’ en ‘*insh’Allah*’ opgepikt worden door christelijke en

atheïstische Egyptenaren. Allen drukken zij hun wensen voor de toekomst op dezelfde wijze uit. Taal weerspiegelt dus ook een culturele traditie (Stallaert, 2012). Naast het Arabisch, worden de meeste kinderen van de onderzochte gezinnen meertalig grootgebracht. Nederlands, Frans, Engels, Arabisch, Turks en Berbers zijn de meest voorkomende talen die mij ter ore kwamen tijdens het veldwerk.

### 3.5 Genderverhoudingen

Hoe gaan de bekeerde ouders om met genderverhoudingen en op welke wijze brengen de ouders deze genderverhoudingen over aan hun kinderen? Algemeen stel ik vast dat de respondenten zich bescheiden en afstandelijker opstellen tegenover leden van het andere geslacht. Sommige moslima's geven aan dat zij een hoofddoek of andere bedekkende kledij dragen, geen kussen geven aan mannen en in sommige gevallen een handdruk vriendelijk weigeren.

Al deze uitingen zijn voorbeelden van wat antropoloog Terence Turner (1980) definieert als de *social skin*. Kortweg staat de *social skin* voor een grens die je als individu of als lid van een groep trekt tegenover leden van een andere groep. Via jouw sociale huid communiceer je een boodschap. De manier waarop je je kleedt, je haarstijl, maar ook hoe je lichamelijk afstand neemt, anderen groet, enzovoort, dit heeft allemaal betrekking op de *social skin*. De sociale huid is vaak voorwerp van onderhandeling (Turner, 1980). Een hedendaags voorbeeld is de symbolische aandacht die het publieke en politieke discours besteden aan de hoofddoek. Omwille van de specifieke focus van dit onderzoek is het zogenaamde 'hoofddoekendebat' hier niet aan de orde. Amina vertelt hoe ze de omgangsvormen tussen vrouwen en mannen aanleert aan haar kinderen:

Het is een omgangstaal. En dat ga ik hen dan ook aanleren, van kijk er zit een zekere wijsheid achter die omgangsvormen. Het is niet omdat je de hand raakt van een man, 'ai ai ai, hier komt iets verkeerd aan'. Het is gewoon een teken dat, als hij al

je arm raakt én hij heeft een boontje voor u, dan kunnen er al ergere dingen gebeuren. Dus maak het gewoon duidelijk en houdt voldoende afstand. Dat is wat ik aan mijn kinderen wil zeggen: ‘wees bewust van wat je doet en hoe je het doet’.  
(Amina, 19.10.2012)

Verder stellen sommige respondenten dat wanneer ze bijvoorbeeld vrienden of familie op bezoek hebben de mannen en vrouwen in een aparte ruimte zitten. De meningen hierover zijn verdeeld. Mijn ervaringen in het veld tonen aan dat er ook gezinnen zijn voor wie het geen probleem is dat beide geslachten samen eten of praten. Opnieuw een duidelijk voorbeeld van de reële diversiteit onder islamitische gezinnen. De achterliggende waarden bij deze genderverhoudingen zijn: zelfrespect, bescheidenheid en schaamte. Ook de waarde van trouwen is heel belangrijk volgens de respondenten. Eva vertelt daarover het volgende:

Bij L. (6j.) in de klas zijn ze nu al bezig met kusjes geven en verliefd zijn. Ik zeg: ‘Verliefd zijn, ge zult dat wel voelen. Dan krijg je kriebels in de buik. Maar kusjes geven dat moet gij nog niet doen, daar zijt ge nog veel te jong voor.’ Ze zegt: ‘Ja maar mijn vriendinnetje die geeft kusjes’. Ik zeg: ‘Weet ge wat, papa en ik geven elkaar kusjes, maar wij zijn ook getrouwd. En dan mag je heel veel kusjes geven. En ik mag jou ook kusjes geven, maar dat is een ander soort kusje’. Ze weet wel dat er heel veel verschillende kusjes zijn, maar ik wil dat ze weet dat dat allemaal binnen de context van het huwelijk gebeurt. (Eva, 10.11.2012)

Met Aisha en Amina had ik het over het tonen van liefde in publieke ruimtes. We haalden een stereotiep beeld aan van een man die twee meter achterop zijn vrouw aanloopt. Amina en Aisha waren het er over eens dat een islamitisch koppel zeker hand in hand over straat mag lopen. Volgens hen zijn er ingeburgerde waarden en normen die stellen dat dat niet kan, maar dat heeft niets met de islam te maken. Amina concludeerde dat wanneer meer moslims bijvoorbeeld arm in arm op straat zouden lopen, er dan wellicht meer herkenning zou komen van de kant van niet-moslims: “Toen dat ik een vriend had,

voor mijn huwelijk, dan had ik die ook eens vastgehouden en toen werden wij gefotografeerd. Zo van ‘wauw, moslims!’ Ik vind dat dat eigenlijk het ijs breekt” (Amina, 19.10.20102).

#### **4. Identiteitsconstructie van de kinderen**

Welke invloed heeft een islamitische socialisatie ten slotte op de identiteitsvorming van de kinderen? Deze vraag valt niet eenduidig te beantwoorden, in de eerste plaats omdat elk gezin andere accenten legt binnen de opvoeding. Bovendien is ieder kind uniek en vraagt het dus zijn of haar eigen opvoeding. Toch is er een opmerkelijke overeenkomst binnen de gezinnen: zo goed als ieder kind heeft een Arabische of islamitische naam. Voor de meeste ouders was dit een logische keuze: “Allemaal Arabische namen, daar is gewoon niet over nagedacht, dat is gewoon een logica. Ik vind niet als mijn kinderen moslim zijn, dat ik ze dan geen moslimnamen zou geven. Ik zou ze niet Johan of Marcel gaan noemen” (Rhym, 01.11.2012).

Socioloog Stefano Allievi (2006) past de gezegde *nomina sunt numina* hierop toe: “*Naming things means bringing them into existence, giving them meaning*”. Met andere woorden, wie een bepaalde naam krijgt, brengt de betekenis van die naam tot leven, of wordt althans verwacht om die betekenis tot leven te brengen. Souraya (25.10.2012) vertelt bijvoorbeeld dat ze geen van haar kinderen de naam Mohammed (genoemd naar de Profeet) heeft gegeven, omdat ze dat een zeer zware last vindt. Andere voorbeelden van islamitische namen zijn namen die starten met de prefix ‘Abd (dienaar) gevolgd door één van de negenennegentig namen van Allah; of de naam van één van de profeten vermeld in de Koran. Voor vrouwen zijn Aisha, de favoriete vrouw van de Profeet, of Fatima, één van zijn dochters, populaire namen (Allievi, 2006, p.125).

Daarnaast kan gezegd worden dat de kinderen van de deelnemende gezinnen ‘geboren moslims’ zijn, in de betekenis die ik

aangaf in het derde hoofdstuk<sup>17</sup>. In de meeste gesprekken hebben de respondenten het over ‘moslim kinderen’, een categorie waar zij hun eigen kinderen onder plaatsen. Toen ik aan één van de zonen in het gezin van Souraya vroeg hoe hij zichzelf omschrijft, dan antwoordde hij trots ‘ik ben een moslim’. Dit toont de vanzelfsprekendheid aan waarmee hij zichzelf identificeert als moslim. Toch zal niet ieder kind die de islam met de paplepel meekrijgt zich even sterk associëren met dit geloof. De broer (17j.) van deze jonge man (20j.) bijvoorbeeld, gaf toe minder bezig te zijn met zijn islamitische identiteit. De tekening die de jongere zus (10j.) van dit gezin maakte, illustreert die verschillen in identiteitsbeleving treffend<sup>18</sup>. Alle kinderen binnen deze studie groeien bovendien op in een biculturele familie. Dat zorgt ervoor dat zij twee culturen in hun ‘lijf’ hebben. Amina, zelf half Peruviaans, vertelt hoe haar dochter vol trots haar etnische identiteit op de voorgrond plaatste in volgende situatie:

Toen Y. 8 jaar was, was ze op sportkamp en zei een meisje tegen haar ‘ja, gij zijt een Turkse hè?’. En Y. zei ‘neen, neen, neen, ik ben geen Turkse. Ik ben: Belgische, Zuid-Amerikaans en Marokkaans’. Dat was wel fijn dat ze zichzelf zo verdedigde. (Amina, 19.12.2012)

Omwille van de focus op de bekeerde ouder, komen de kinderen en jongeren zelf weinig aan het woord in dit onderzoek. Ik ben van mening dat er een interessante onderzoekpiste openligt waarbij deze doelgroep een stem krijgt. Hen laten participeren is mogelijk op tal van manieren en kunst kan hierbij een dankbaar middel zijn. Tot slot blijkt uit de wensen die de ouders hebben voor hun kinderen in hun groei naar volwassenheid dat de link met de islam nooit veraf ligt:

Dat ze een vrome moslima mag worden. Dat ze mag groeien in haar geloof en dat ze het ervaart als iets van haar eigen, dat ze er niet in gedwongen wordt. En dat de familie haar daarin steunt. (Soraya, 21.10.2012)

---

<sup>17</sup> Zie Hoofdstuk 3. Bekering of Verrijking?

<sup>18</sup> Zie: de tekening van het gezin voorafgaand aan dit hoofdstuk.



Ik vraag altijd aan Allah dat ze godsvrezend en godsvruchtend mogen zijn. Dat ze gezond mogen zijn en niet te veel ongeluk mogen kennen in het leven. Dat ze gelijkwaardige partners mogen kennen en dat ze er altijd mogen zijn voor elkaar en ook voor ons. (Souraya, 25.10.2012)

Dat ze gelukkig worden en dat ze hun weg vinden. Dat ze mogen doen wat ze graag doen. Maar ook vooral dat ze op de juiste weg blijven, *insha'Allah*. (Liesbeth, 21.11.2012)

Ik wens dat ze haar zo veel mogelijk kan ontplooien. Ik wil haar zo veel mogelijk kansen geven. (Meryam, 09.12.2012)

Ik hoop dat mijn kinderen mij later, ten eerste mij zullen opvolgen en als ik er niet meer ben, dat zij voor mij zullen blijven verder bidden. En dat zij aan mij goeie herinneringen zullen hebben als een goeie papa en als een goeie moslim. En dat ze de islam gaan begrijpen zoals ik het hun heb meegegeven en dat ze het zullen blijven verder ontwikkelen. *Insha'Allah*, voor een betere samenleving. (Nick, 23.10.2012)

Dat ze op hun pootjes terecht komen. Wij wensen het beste voor ons kinderen, maar hun weg is al uitgestippeld, hun weg is al geschreven. En wij proberen hen daar zo goed en zo kwaad mogelijk in te begeleiden. (Rhym, 01.11.2012)

## **5. Besluit**

In dit hoofdstuk analyseerde ik vijf aspecten die deel uitmaken van een islamitische opvoeding. Natuurlijk houdt een islamitische socialisatie nog veel meer in. Zaken als seksuele voorlichting, omgaan met de dood, relatiebreuken, om maar enkele te noemen, bleven onderbelicht. Bovendien staan de bekeerde ouders en hun partners voor vele gelijkaardige uitdagingen net zoals eender welke ouder. Toch kiezen zij bewust voor het opbouwen van een islamitisch gezinsleven. In het vijfde en laatste hoofdstuk toon ik aan

dat dit in een ‘niet-islamitische’ context niet altijd een evidentie is. Het is niet mijn bedoeling het verhaal zwart-wit voor te stellen. De realiteit omvat veel schakeringen. In de werkelijkheid komen zowel de kleurrijke als de schaduwzijde van beide kanten – het gezin en de niet-islamitische omgeving – samen. Met als gevolg de creatie van nieuwe processen in een derde ruimte.

## **Hoofdstuk 5. Derde ruimte als interculturele ontmoetingsruimte**

### **1. Inleiding**

Tot nu toe lag de focus op de manier waarop de betrokken bekeerlingen een islamitisch gezinsleven creëren. De gezinnen kunnen echter niet los gezien worden van de bredere context waarin ze bestaan. In dit laatste hoofdstuk komt een analyse van deze context aan bod, waarbij vastgesteld wordt dat er zich een zeker spanningsveld ontwikkelt tussen het islamitisch gezinsleven en de niet-islamitische omgeving. Het zoeken naar een evenwicht brengt een derde ruimte tot stand. Tot slot bespreek ik het belang van het gezin binnen deze derde ruimte.

### **2. Christelijke wortels in een islamitisch nest**

Zoals kort aangehaald in het eerste hoofdstuk situeert dit onderzoek zich in België en op ruimer vlak, in Europa. België is een seculier land waarbij een vrijheid van geloofsovertuiging geldt, al is het geloof verbannen naar de privésfeer. Bhikhu Parekh (2008) argumenteert dat geen enkele Europese samenleving of politiek systeem ‘seculier’ is in de betekenis die liberalen geven aan de term: *“its Christian heritage has shaped and continues to shape its vocabulary, self-understanding, institutions, ideals and practices”*. De christelijk-religieuze geschiedenis van België en Europa heeft nog een invloed op het dagelijkse leven van wie er zich binnen deze context gesetteld heeft. Denk daarbij aan de ordening van tijd (‘de zondag’, vakantieperiodes rond Kerstmis, Pasen en Allerheiligen), de organisatie van het onderwijssysteem, alsook de prominente rol van christelijke woordvoerders over maatschappelijke thema’s (Clycq, 2009, p.32). In vergelijking met de islam of andere erkende religies, neemt het christendom nog steeds een geprivilegieerde positie in. Deze historische erfenis is minder zichtbaar geworden juist omdat de

religieuze elementen opgenomen zijn in de Europese cultuur. Parekh (2008) voegt hieraan toe: “*Muslims and for that matter devout Christians do not introduce an alien element in an otherwise secular society. Rather they speak loudly in the same language which the rest of society speaks in a quiet whisper*”. De christelijk geïnspireerde betekenischema's die aan de basis liggen van de organisatie van de Belgische en Europese samenleving, zijn met andere woorden een vanzelfsprekendheid geworden (Houtart, 2005). Dat betekent niet dat dit referentiekader niet in vraag kan worden gesteld. Integendeel, heel wat mensen benoemen zichzelf atheïstisch of kanten zich tegen het kerkelijk instituut. Maar de grondtoon van het Vlaamse, Belgische of Europese culturele en politieke systeem blijft tot nog toe christelijk geïnspireerd. Een gemeenschappelijke religie zoals het christendom – of althans de christelijke erfenis die zich weerspiegelt in tradities, taal en de organisatie van de samenleving – zorgt ervoor dat individuen het gevoel hebben tot eenzelfde groep te behoren (Roosens, 1997, p.162).

Volgens recente statistieken van het *Pew Research Center* staat Europa met 26% van 's werelds christelijke populatie op kop, gevolgd door Latijns-Amerika (24%) en Sub-Sahara Afrika (24%)<sup>19</sup>. Op wereldschaal leven de meeste christenen (87%) in landen waar christenen in de meerderheid zijn. Ter vergelijking: 3% van de wereldwijde moslim populatie leeft in Europa (ongeveer 6% van de Europese bevolking is moslim). Azië heeft met 62% de grootste moslimpopulatie, gevolgd door het Midden-Oosten en Noord-Afrika (20%). Ondanks de groei van het aantal moslims wereldwijd vormen zij een minderheidsgroep in Europa, alsook in België.

Waar plaatsen we dan analytisch gezien de onderzochte groep bekeerlingen? Enerzijds werden zij allen gesocialiseerd binnen een christelijk geïnspireerde context. Hun verleden, en in de meeste gevallen hun hedendaagse leven, is dus onlosmakelijk verbonden met christelijke, in sommige gevallen ‘atheïstische’, tradities en wereldbeelden. Anderzijds behoren zij, omwille van hun bekering, tot de moslimgemeenschap. Een groep die een minderheid vormt in België en Europa. Al kiezen zij vol overtuiging voor een islamitische

---

<sup>19</sup> Zie: Bijlage 1- figuur 2 & figuur 3

invulling van hun dagelijkse leven, toch omvat hun leefwereld beide referentiekaders; christelijke wortels in een islamitisch nest. En het is op dit niveau dat een spanningsveld ontstaat.

In dit spanningsveld lijken tegenstrijdige culturele of religieuze betekenischema's met elkaar te botsen. Deze stelling valt terug op de idee van een *clash of civilisations* (Huntington, 1996) waarbij de islam tegenover het Westerse liberale gedachtegoed komt te staan. Als antropoloog pleit ik ervoor om voorzichtig om te springen met de idee van een *clash of civilisations*. In het publieke en politieke discours gaat men al te snel ervan uit dat 'de' islam onverzoenbaar is met een Europees of westers organisatiemodel van de samenleving. Deze essentialiserende visie houdt het gevaar in om de 'Ander', in dit geval moslims, louter op hun islamitische identiteit aan te spreken. Er is dan geen oog voor een meervoudige identiteit die vast en zeker gelijkenissen of overlappingsen vertoont met de meervoudige identiteiten van niet-moslims. Zonder voorstander te zijn van een wij/zij denken, observeer ik in de praktijk echter voldoende voorbeelden die aantonen dat er wel degelijk een spanningsveld ontstaat tussen bepaalde islamitische en niet-islamitische betekenischema's.

Alvorens ik dieper in ga op deze spanningsvelden, is het belangrijk om cultuur en religie niet door elkaar te halen. Eerder in deze studie hanteerde ik het fenomenologisch cultuurbegrip van Appadurai (1996): "Cultuur is datgene dat het sterkst naar voor komt in het alledaagse leven, de vanzelfsprekendheid en beleving van het alledaagse". Clycq (2009) bouwt verder op de definitie van Bourdieu (1990): "Cultuur is een verzameling van relatief samenhangende contextafhankelijke betekenischema's – en de materiële en immateriële producten ervan – die worden gedeeld, geïnternaliseerd en overgedragen en die indicatief en directief zijn voor menselijk handelen, maar het niet determineren". Op basis van deze definities beschouw ik religie als een onderdeel van een ruimere cultuur, zoals 'de' Vlaamse cultuur, maar ook de gezinscultuur. Uit de getuigenissen van de respondenten kan ik namelijk opmaken dat zij de islam centraal plaatsen in hun gezinscultuur:

Dat neemt geen plaats in, dat is mijn leven. Ik adem dat, ik slaap dat, ik drink dat, ik eet dat, dat is mijn leven. Islam is alles. Ik bedoel, ja welke plaats neemt dat in? Dat is niet zoals ge zegt 'ik ga elke zondag naar de Kerk'. Het eerste wat ik 's morgens zeg als ik opsta, is '*bismillah*'. En het laatste wat ik zeg is de *shahada*. En al de rest ertussen is islam. (Souraya, 25.10.2012)

Islamitische waarden en praktijken, zoals het bidden, de vasten, het Offerfeest, enzovoort maken deel uit van hun leefwereld. Daarnaast komen de respondenten in contact met culturele praktijken die naar hun aanvoelen tegenstrijdig zijn met hun islamitisch geïnspireerde gezinscultuur. Vanwaar komt deze perceptie van tegenstrijdigheid? Vertrekkend vanuit cultuur als het semiotisch<sup>20</sup> kader van een gemeenschap, zien we dat mensen betekenis hechten aan hun handelingen, bijvoorbeeld het versieren van een kerstboom tijdens de kersperiode. Deze betekenis is herkenbaar voor mensen die tot dezelfde semiotische gemeenschap behoren (Wedeen, 2002, p.722). De werkelijkheid is echter minder homogeen. In tijden van constante communicatie en wederzijdse beïnvloeding is het moeilijk om grenzen te trekken tussen culturen. Een 'niet-islamitische' omgeving is bijgevolg imaginair, aangezien de islam al sinds lange tijd haar sporen achterliet in de westerse wereld. Bovendien is een cultuur nooit uniform of gelijk verdeeld over de betrokken populatie, maar is vertakt in subculturen en individuele culturele perspectieven (Roosens, 1997, pp.160-161). Dit brengt een vorm van machtsongelijkheid met zich mee. Binnen de Belgische samenleving krijgt de betrokken groep moslims het gevoel minder erkenning te krijgen ten op zichte van de dominante groep christenen of atheïsten. Hannerz (1992) en Bourdieu (1993) argumenteren dat "cultuur ongelijk verdeeld is en het persoonlijk perspectief of habitus hierin de mediator is tussen sociale structuur en cultuur". Afhankelijk van hoe je als individu omgaat met andere culturele en specifiek levensbeschouwelijke perspectieven, ervaar je al dan niet een

---

<sup>20</sup> Semiotiek legt uit hoe we betekenis geven aan dingen die we zien en hoe het proces van betekenisgeving werkt. [05.05.2013, Studium Generale: <http://www.sg.uu.nl/de-academie/infographics/beeldtaal/semiotiek/>].

spanningsveld. Een ander kenmerk dat eigen is aan de constructie van groeps culturen is het gebruik van stereotiepen. Jenkins (2000) argumenteert dat “het hebben van stereotiepen een noodzakelijke strategie is om met de complexe sociale werkelijkheid om te gaan”. Concreet is er sprake van ‘*ingroup-favoritism*’ en ‘*outgroup-hostility*’: individuen hebben over de eigen groep eerder positieve stereotiepen en over de andere groep(en) eerder negatieve stereotiepen (ibid.). De betrokkenen in dit onderzoek krijgen vaak te maken met stereotiepe beeldvorming over islam en moslims. Zelf halen ze ook wel eens vooroordelen aan over niet-moslims, bijvoorbeeld over Katholieken.

Deze beknopte analyse van wat er aan de basis kan liggen van het gepercipieerde spanningsveld tussen het islamitische gezinsleven en een niet-islamitische omgeving, neem ik mee bij het overlopen van enkele voorbeelden uit het veld. Uit de getuigenissen van de groep bekeerlingen stel ik vast dat zij spanningen ervaren op een drietal culturele/religieuze domeinen: tradities, uiterlijke kenmerken en waarden en normen. Deze kunstmatige opdeling in ‘traditie’, ‘lichaam’ en ‘ideologie’ vertoont in de realiteit overlappingen. Niettemin is het een manier om een rode lijn te kunnen trekken in de verhalen van de respondenten.

## **2.1 Culturele en religieuze tradities**

Een eerste spanningsveld gaat over ‘botsende’ culturele of religieuze tradities. De meeste respondenten werden als kind gedoopt, deden hun Communie en vierden Sinterklaas, Kerstmis en Pasen. Anderen werden atheïstisch opgevoed en vierden ook de feestdagen, maar dan vanuit een niet-christelijk perspectief. Omwille van hun keuze voor de islam stellen zij allen deze christelijke tradities in vraag. Tegelijk zoeken ze naar manieren om hun verleden een plaats te geven in het heden, zoals verderop in de derde ruimte duidelijk wordt. Liesbeth vertelt dat de christelijke tradities hun geloofswaarde wat verloren zijn, in tegenstelling tot de islamitische tradities die sterk verweven zitten in de opvoeding:

Ik denk toch, als ge een goede opvoeding geeft, dat is toch van kleins af aan dat ge daar mee bezig zijt. Dat is niet zoals bij de Katholieken. Ik vind dat persoonlijk; ge wordt gedoopt, ja dat weet ge niet want ge zijt nog baby. Dan, uw Communie dat doet ge voor de cadeautjes. Bij mij is dat ook zo gegroeid dat ik meer voor dat geloof [*de islam*] koos. Ik was ook heel Katholiek, christelijk. Niet zozeer omwille van de Kerk, maar om Jezus. Dat was toch mijn vriend. Maar bij de moslims zijn ze daar echt al heel vroeg mee bezig. Het is niet zoals bij de Katholieken, één keer naar de kerk. (Liesbeth, 21.11.2012)

Aisha kiest vanuit haar positie als moslima er vol overtuiging voor om de christelijke feestdagen niet te vieren. Ze wilt vermijden dat haar zoon (2,5j.) hiermee in contact komt, vandaar onder meer de wens om hem naar een islamitische school te sturen:

Er zijn dingen die wij [*moslims*] gewoon niet doen. Waarvan ik echt niet zou willen dat hij mee thuis komt. Sommige moslima's zijn daar niet mee bezig. Ik kies daar wel voor. Weet ge, ik geef hem die dingen mee, nu al. Net zoals Sinterklaas, Kerstmis en Pasen, wij vieren dat niet. Ik doe dan zo mijn best al die jaren om hem dat niet te leren, maar dan komt hij op school (...) Gaat het hem maar eens vertellen van 'waarom is Sinterklaas er niet'. Dat zijn zo allemaal van die dingen, verstaat ge? Ik wil hem gewoon echt islamitisch opvoeden. Dat vind ik heel belangrijk. We zijn ten slotte moslim. Mijn man staat daar ook achter. (...) Onze ouders die geven dan bijvoorbeeld wel met Kerstmis eens iets, maar wij doen dat niet. (Aisha, 19.12.2012)

Rhym vindt het niet eenvoudig om een traditie zoals Sinterklaas of Halloween te laten vallen. Ze tracht duidelijk te maken aan haar kinderen dat het niets met de islam te maken heeft:

Gisteren was het Halloween feest. (...) Ik hoop dat ze later wel gaan beseffen dat dat niets met geloof heeft te maken. Vroeger was er Sinterklaas, (...) op school leren ze van 'de Sint komt bij de brave kinderen en niet bij de stoute kinderen' en ik had



zoiets van oké, we zullen dan ook maar iets doen want stout zijn ze niet. Ik wil ze ook niet die idee geven. Maar dan heb ik dat goed uitgelegd, ook aan mijn jongste zoon (9j.), van ‘die bestaat niet dat zijn wij’. Hij zegt dan van ‘ja dat is toch niet eerlijk tegenover haar (4j.), dat je dat toch blijft doen’. Maar ik ga daar ook mee stoppen. (Rhym, 01.11.2012)

Op de vraag of haar ouders en grootouders haar zouden volgen in deze keuze, antwoordt Rhym:

Zij zullen mij zeker niet volgen, zij zullen zeker een cadeau geven, ja dat is traditie. Ook met verjaardagen, ik voel mij verplicht bijna om iets te geven. Voor hen is dat heel moeilijk om dat te veranderen. Dat is traditie, ge kunt dat daar moeilijk uitkrijgen, mijn grootouders zijn 86 jaar. (...) Dat gaat hen zelfs kwetsen. (Rhym, 01.11.2012)

Gerlinde ervaart het niet als een probleem om kerstavond met haar familie te vieren. Ze voelt wel aan dat een deel van haar familie zich ‘vijandig’ gedraagt naar haar toe, omwille van haar bekering:

Ik kom uit een heel Katholieke familie. Ik zal wel meegaan naar het kerstfeest, toch bij mijn ouders. En dan is er nog een kerstfeest met mijn moeder haar familie en daar ga ik niet meer naartoe. (...) Dat is niet voor mij van ‘oh ik mag daar niet meer naartoe’, maar dat heeft te maken met het feit dat bepaalde mensen binnen die familie heel vijandig tegen mij doen sinds dat ik bekeerd ben tot de islam. En dan hoeft het ook niet meer voor mij. Dan behoud ik liever contact met de mensen die dat mij wel nog graag zien komen. En het feest met mijn ouders, daar zal ik wel met mijn kinderen naartoe gaan, maar dan gaan we niet naar de nachtmis. (Gerlinde, 17.12.2012)

Niet alleen de bekering vormt een aanleiding tot negatieve reacties. Ook de keuze van de gezinnen om islamitische feestdagen te vieren, wordt moeilijk aanvaard door de eigen familie:

Op het Offerfeest, ja ge krijgt amper gelijk van u eigen vader of zus een ‘gelukkig Offerfeest’. Of ze weten dat je de hele ramadan meedoet, maar op het Suikerfeest gaan ze niet een keer bellen naar u om u een ‘gelukkig Suikerfeest’ toe te wensen. (...) Maar zeker naar mijn dochter (2,5j.) toe; ik heb een keuze gemaakt in mijn leven en in haar opvoeding en zij moeten dat respecteren. Soms krijg ik van die opmerkingen van ‘laat dat meiske nu keer efkes, ge moet haar zo niets opdringen’. Maar ik ben haar moeder en ik sta in voor haar keuzes. (Soraya, 21.10.2012)

Gelet op de jonge leeftijd van de dochter van Soraya, kan het kind haar eigen keuzes nog niet verantwoorden. Hier ligt een interessante invalshoek voor toekomstig onderzoek dat zich meer focust op de kinderen en jongeren: hoe sterk zit de islam verweven in hun identiteit en op welke manier profileren zij hun overtuigingen tegenover hun niet-islamitische familie en vrienden? Dat de manier waarop de ouders omgaan met islamitische gewoonten een invloed heeft op het gedrag van de kinderen werd uitvoerig belicht in het voorgaande hoofdstuk<sup>21</sup>. Eva legt uit hoe spanningen tussen zichzelf en haar moeder overgedragen worden naar haar dochter:

Mijn moeder, tot de dag van vandaag, heeft het er heel moeilijk mee. En dat doet mij nog wel pijn. Want ik vind niet dat ik nu zo veranderd ben en ik begrijp ook niet waarom dat zij er zo’n probleem van maakt. En dat ze dat zo linkt aan een trauma dat ik heb opgelopen en dat ik probeer te helen op deze manier. Ik voel mij niet getraumatiseerd. Dat is pijnlijk en dat blijft pijnlijk. En ik voel nu met L. (6j.) ook, die begint nu, zonder dat ik haar dat vraag, die begint nu ook een soort van dubbelleven te leiden en de zin van ‘religie wordt niet besproken wanneer haar oma in de buurt is’. Het wordt ook niet beleefd. Aan tafel als wij bijvoorbeeld zeggen ‘*bismillah*’, dan zal zij dat niet doen in de buurt van haar oma. Ik probeer dat te doorbreken maar die voelt ook wel mijn aarzeling. En kinderen nemen dat dus over. Ik vind dat heel erg want ik

---

<sup>21</sup> Zie: Hoofdstuk 4. Creatie van een islamitisch gezinsleven

worstel daar zelf nog altijd mee en als ge dan ziet dat ge dat uw kinderen ook aan doet. Soms is het gewoon gemakkelijker van een identiteitsverandering, een andere naam, andere kleren en ouders: ‘*take it or leave it*’. Dat is een grote stap, maar dan is het duidelijk. (Eva, 10.11.2012)

Dit is een duidelijk voorbeeld van hoe sommige bekeerlingen zelf nog in een leerproces zitten en zich met enige aarzeling islamitische gebruiken trachten eigen te maken. Kinderen pikken het twijfelachtige gedrag van hun ouder(s) gemakkelijk op, juist omdat de ouder(s) als rolmodel fungeren.

## 2.2 Culturele en religieuze zichtbaarheid

Een tweede spanningsveld vormt zich op vlak van uiterlijke culturele en religieuze kenmerken. Wanneer islamitische elementen, zoals een hoofddoek, *halal* voeding, alcoholvrije drank, de Koran, enzovoort zichtbaar zijn voor niet-moslims, dan ervaren de respondenten doorgaans meer spanningen dan wanneer ze hun geloof alleen ‘binnenshuis’ beleven. Liesbeth ervaart moeilijkheden wanneer haar familie geconfronteerd wordt met islamitische betekenischema’s die zij niet kennen:

Ik wil dan tijdens de *ramadan* iets doen, een slinger hangen of een knutselwerkje van de kinderen, iets sfeervol, en als ze dan binnenkomen dan is dat van ‘wat hangt er hier?’. Dan is dat van ‘jullie weten dat toch, probeer het te aanvaarden’. Soms is dat zo moeilijk. Vanaf het moment dat ze dat zo zien. Mijn papa bijvoorbeeld, nu is dat wat verminderd, ik had vorig jaar tijdens de *ramadan* de Koran hier op de schouw gelegd. Voor mijn *iman*. Om er iedere dag in te lezen. En hij komt dan zo binnen en dan zag hij al die Arabische woorden en zei: ‘Waarom zet je er geen schone foto met je kinderen?’ Maar foto’s dat zetten wij ook niet. Het is dus vanaf het moment als ze het zien. Nu heb ik de Koran gewoon in de kast gezet. (Liesbeth, 21.11.2012)

Rhym legt uit dat haar familie het almaar moeilijker heeft om begrip op te brengen voor de keuzes die zij en haar gezin maken:

Mijn hoofddoek draag ik nog niet zo lang, een goed jaar, maar ze hebben het daar heel moeilijk mee. Ook hebben ze het er heel moeilijk mee dat ik niet drink, dus met de feestdagen. Ik was ook van zinnens om niet meer te gaan met de feestdagen, omdat het zo moeilijk is. Ge vraagt altijd *halal* vlees, dus dat het correct geslacht is, geen wijn in het eten, en dat wordt precies zo allemaal moeilijker en moeilijker. Dus dat is al twintig jaar dat wij dat zo doen, maar nu wordt dat moeilijker, het steekt hen tegen, ik zal het zo zeggen. Naar mijn kinderen toe is dat ook niet gemakkelijk, ge zegt hen ‘ge moogt niet drinken dat is niet goed voor de gezondheid’. Langs de andere kant zien ze dat hun grootouders, hun overgrootouders, hun ooms en tantes dat doen. (Rhym, 01.11.2012).

Ook Gerlinde en Liesbeth voelen aan dat het dragen van een hoofddoek in deze context meer en meer onderwerp van discussie vormt:

Als ik een hoofddoek draag, dan draag ik die niet van ‘oei, ik ga die dragen want andere mensen kunnen naar mij kijken’. Neen, dan draag ik die hoofddoek echt voor mezelf. En ook ja voor een stuk, ge schermt u af. Ge draagt een hoofddoek opdat mensen minder van uw lichaam zien, zodat ze zich zouden focussen op uw geest, op wie dat ge zijt als persoon. Hoewel er in deze maatschappij mensen alleen nog maar kijken naar uw hoofddoek, heb ik het gevoel. (Gerlinde, 17.12.2012)

Ze zeggen daar niets van, zolang je geen hoofddoek draagt. Ik ben vorig jaar verhuisd naar hier. Mijn nicht woonde hier een beetje verder en die had pas haar tweede kindje gekregen en ik had die nog niet bezocht. Maar ik had gezegd, als ik ga, dan ga ik mijn hoofddoek aandoen, maar ik had toen ook pas mijn bril en ze hadden mij nog nooit met een bril gezien. Ik had gesms’t van ‘luister, ik draag nu een hoofddoek, verschiet niet’. Dan waren we daar en zegt ze vriendelijk: ‘Ah draag je dat al

lang die bril?'. Maar achteraf waren wij niet uitgenodigd op het feest van haar papa, omdat ze wist van 'Liesbeth gaat hier toch niet komen met haar hoofddoek hè. Ze gaat hier ons toch niet ten schande brengen'. Maar voor de rest hebben ze iets van respect voor iedereen. Gij het uwe en ik het mijne. Behalve de hoofddoek en de [*opvoeding van de*] kinderen. (Liesbeth, 21.11.2012)

### 2.3 Culturele en religieuze waarden en normen

Ten derde kunnen er spanningen optreden tussen verschillende culturele en religieuze waarden en normen. Aisha toont bijvoorbeeld haar ongenoegen over de manier waarop er in het westen omgegaan wordt met lichamelijke en seksualiteit:

Ge gaat naar buiten bijvoorbeeld en ge ziet daar een poster hangen waar uw man dan voorbij moet lopen, met een blote naakte vrouw. Voor mijn ouders, mijn nonkels, mijn tantes, voor hen is dat normaal. Die zien dat niet, *allé* die zitten daar waarschijnlijk wel naar te zien. Wij zijn moslims en wij doen dat niet. Voor ons is dat schaamte. Ik wil N. (zoon, 2,5j.) daar ook niet in opvoeden. Uiteindelijk kunt ge wel zeggen dit is onze maatschappij, maar toch zijn er ook maatschappijen waar dat dat veel minder is. Ge gaat naar Marokko en daar gaat het niet zo'n blote vrouw zien. Er gebeuren daar ook dingen die niet goed zijn hé, maar zoiets? Dat is alleen hier. Dat is in Amerika en in heel Europa. (...) Bijvoorbeeld ge komt in de metro en dat is precies een dancing. Vol muziek en dan sta ik daar met mijn man en dan denken wij van wij proberen ons echt volledig aan ons godsdienst te geven en dan door zo'n dingen. (Aisha, 19.12.2012)

Ook Rhym tracht de opvoeding van haar kinderen anders aan te pakken en geeft aan haar kinderen de boodschap dat seksualiteitsbeleving pas kan in het kader van het huwelijk:

Wij zijn helemaal anders opgevoed, wij zijn veel losser opgevoed. Ik heb mij daar nooit goed bij gevonden. Ik probeer ook naar mijn kinderen toe te zeggen van probeer toch daar mee te wachten. Natuurlijk, ge kunt er geen 24/24u bij zijn. Dus ge kunt ze alleen maar begeleiden. Ik zeg ‘het is niet goed, probeer het niet te doen’. Natuurlijk, ik heb mijn verantwoordelijkheid gedaan, voor de rest is het aan hen, ik kan daar niet bij blijven. (Rhym, 01.11.2012)

Hoe zowel de betrokken bekeerlingen, als hun omgeving onderhandelen over bovenstaande culturele en religieuze betekenischema's, komt aan bod in het derde deel van dit hoofdstuk. Ik wil nog meegeven dat er ook binnen de islamitische gemeenschap spanningsvelden kunnen ontstaan. Vele bekeerlingen trachten de islam als een ‘zuivere’ religie te beleven, los van een Arabische of andere cultuur. Dit is een ideaalbeeld, aangezien culturele aspecten altijd een invloed hebben op de religieuze beleving, bijvoorbeeld binnen een biculturele relatie. Sommige respondenten ervaren dat hun partner, al dan niet met een Arabische achtergrond, een andere invulling geeft aan bepaalde rituelen. De bekeerlingen leggen dan uit dat sommige rituelen niets met islam te maken hebben, maar deel uitmaken van culturele tradities.

Vanderwaeren (2008) deed onderzoek naar religieuze beschouwingen onder hoogopgeleide ‘geboren’ moslims. Zij stelde op vlak van geloofsbeleving een zekere vorm van purificatie van de islam vast: “een purificatie in die zin dat zij elementen die niet aan hun eigen interpretatie van de teksten of hun huidige situatie beantwoorden, verwerpen als zijnde cultureel en door lokale context van weleer geïnspireerd” (ibid., p.64). Gevolg is dat de jonge moslims een algemene interesse tonen voor een ‘orthodoxe’ of ‘zuivere’ islam, waardoor ze het als een progressieve dynamiek ervaren om zichzelf van hun traditionele familiewortels te kunnen onderscheiden (ibid.). Deze tendens is ook merkbaar bij sommige moslims binnen mijn onderzoek. Zo trachten Aisha en haar Nederlandse echtgenoot (tevens een bekeerling) te zoeken naar een ‘zuivere’ islam:

Er is veel onwetendheid onder de moslims. Gewoon omdat mensen geen boeken openslagen. Bij ons is dat de islam alleen, wij hebben geen cultuur daar rond. Want wij zijn moslim geworden en wij zoeken naar de echte islam. Er zijn echt zo ontzettend veel dingen die eigenlijk niet van de islam zijn, maar toch doen moslims dat. Terrorisme bijvoorbeeld, dat heeft totaal niets met de islam te maken, dat staat er los van. Dat is niet toegestaan. En toch, zo worden wij dan afgeschilderd. *Sharia4Belgium*, nog zoiets... Maar daar zitten ook veel bekeerde tussen. Dat is alleen maar triest. (Aisha, 19.12.2012)

De stelling van ‘wij hebben geen cultuur daar rond’ is relatief. Aisha en haar gezin, om een voorbeeld te nemen, kunnen niet ontsnappen aan culturele invloeden van buitenaf. Hun islamitische beleving mag dan wel ‘zo islamitisch mogelijk’ zijn, toch sijpelen er culturele elementen binnen in hun leefwereld die ietwat tegenstrijdig lijken. Zo mocht ik mee aan tafel schuiven en aten we uit één bord een gerecht dat Aisha bereid had volgens een recept van Jeroen Meus. In haar keuken prijkten enkele kookboeken met Jeroen Meus en de andere kookheld, Jamie Oliver op de voorflap. De foto’s van deze mannen waren in haar huis toegelaten, terwijl Aisha in de buitenwereld het contact met mannen vermijdt. Deze beeldvorming heb ik wat uitvergroot, maar het toont aan hoe mensen creatief omgaan met zaken uit hun alledaagse omgeving. In Lévi-Strauss’ termen is dit een vorm van *bricolage*<sup>22</sup>.

Vanderwaeren (2008) voegt hieraan toe dat (hoogopgeleide jonge) moslims de islam trachten los te koppelen van culturele en territoriale aspecten. Dergelijk discours is echter relatief aangezien het zich niet aan tijd en ruimte kan onttrekken: “Zij produceren immers hun eigen distinctief discours in een bepaalde context en vanuit hun eigen situatie in de maatschappij, de gemeenschap en de familie, of met andere woorden vanuit hun eigen socialisatie” (ibid., p.67).

---

<sup>22</sup> Zie: Hoofdstuk 4. Creatie van een islamitisch gezinsleven

In volgend citaat argumenteert Souraya dat de moslimgemeenschap zich aan tijd en ruimte lijkt te onttrekken:

Wij leven in de 21e eeuw en we hebben de islam van vandaag nodig, zonder aan de kern te komen. (...) Ik heb het gevoel momenteel dat wij in een *oemma*, in een gemeenschap leven die net zoals kippen zijn; ze zitten allemaal naar het graan te pikken, maar er is geen één kip meer die af en toe zo eens kijkt van ‘tien waar zijn wij nog aan het pikken?’. Iedereen zit met zijn kop op de grond. Maar waar zitten we? Of bij wie zitten we of met wie zitten we? Dat kan hun eigenlijk niet meer schelen, we zijn aan het eten, dat is genoeg. Onze buik is goed vol en dat is nog het enige dat telt. En daar wil ik dus niet bij horen. (Souraya, 25.10.2012)

### **3. Derde ruimte als interculturele ontmoetingsruimte**

Bovenstaande spanningsvelden creëren ruimtes waarin beide partijen – de betrokken gezinnen en de ruimere niet-islamitische maatschappij – onderhandelen over culturele en/of religieuze betekenischema's. Deze ruimtes definieer ik aan de hand van Homi Bhabha's notie van een 'derde ruimte'. Vervolgens formuleer ik antwoorden op de vraag: Welke processen spelen zich af in die derde ruimte?

#### **3.1 Wat is een derde ruimte?**

Het werk van Bhabha situeert zich in de post-koloniale en post-structuralistische denkkaders. In *The Location of Culture* argumenteert Bhabha (1994) dat het discours over kennis en interpretatie van cultureel verschil gedeconstrueerd en herdacht moet worden. Volgens hem kan er geen sprake meer zijn van een homogene samenleving. In ontmoetingen met andere culturen ontstaan er continu nieuwe verbindingen die een variatie met zich meebrengen. Deze veelheid aan verschillen noemt Bhabha 'culturele



verscheidenheid' of 'hybriditeit'. Bijgevolg wijst hij de termen 'diversiteit' en 'multiculturalisme' af, omdat deze een "vreedzame co-existentie van verschillende culturen in een pluralistisch ingestelde samenleving impliceren" (Rayen, 2008). Een ideaalbeeld dat volgens Bhabha niet mogelijk is. De visie die hij naar voren schuift is evenwel niet minder optimistisch. Met de term culturele verscheidenheid verwijst Bhabha (1994) naar een tegenstrijdig minderheidsdenken waaruit de postkoloniale ruimte wordt herverdeeld. Binnen mijn onderzoek stel ik echter vast dat de stemmen uit de minderheidsgroep, in dit geval van bekeerlingen tot de islam, in eerste instantie niet of weinig gehoord worden. Hier kan verandering in komen omwille van het feit dat mensen met verschillende culturen en levensbeschouwingen elkaar ontmoeten en in dialoog gaan. De dynamiek van processen die plaatsgrijpen wanneer culturen elkaar ontmoeten, is een vorm van 'interculturaliteit' (Visker, 2008). Jans (2008) stelt dat "culturen nooit zomaar naast elkaar bestaan; ze interageren voortdurend en transformeren en adapteren zich in elkaars nabijheid". Deze processen situeren zich binnen een 'denkbeeldige' derde ruimte.

Algemeen is een derde ruimte "een ondefinieerbare ruimte waar nieuwe culturele verbindingen tot stand kunnen komen. Deze verbindingen ontstaan door een uitwisseling van waarden, betekenissen en herinneringen" (Rayen, 2008, p68). Het gaat hier dus niet om het naast elkaar bestaan van culturen of identiteiten, maar om wat hen bindt; wat ertussen ligt (ibid.). In deze 'tussenruimte' komen het verleden, heden en de toekomst samen.

Zoals blijkt uit bovenstaande getuigenissen zien we dat sommige respondenten moeite hebben tradities uit hun verleden achter zich te laten en te vervangen door de hedendaagse islamitische tradities. Het resultaat is een vorm van culturele hybriditeit samengaand met nieuwe culturele identiteiten (Bhabha, 1994). Bovendien stelt Bhabha (1996) dat deze hybriditeit ervoor zorgt dat binaire tegenstellingen, zoals 'wij' en 'zij' overstegen worden. Opnieuw een optimistisch beeld dat in de praktijk met moeite stand houdt, juist doordat een sociaal culturele groep de 'ander' nodig heeft om zichzelf te distantiëren. Toch is het interessant om als antropoloog

het discours van Bhabha te volgen. Hij stelt namelijk het binaire denken in vraag. Rayen vat Bhabha's visie duidelijk samen:

Mensen nemen voortdurend indrukken en elementen op van de culturen waarmee ze te maken krijgen in hun leven. Het zelf wordt steeds opnieuw herpositioneerd en herdefinieerd en er ontstaan voortdurend nieuwe culturele verbindingen. Dit kan nooit voor iedereen hetzelfde zijn. Zo zullen sommige mensen andere verbindingen maken en andere indrukken opnemen dan anderen. Op deze manier is het niet mogelijk om te spreken van een algemene norm die voor iedereen geldt. Iedereen is verschillend van elkaar en hierdoor misschien ook weer gelijkend. In de tussenruimte kan er dus geen sprake zijn van binaire tegenstellingen en nog minder van een algemene norm. (Rayen, 2008, p.52)

De elementen die personen uit diverse culturen of levensbeschouwingen enerzijds met elkaar verbinden en de elementen die anderzijds onderwerp zijn van onderhandeling, creëren dus een tussenruimte. Leman (1987) benoemt deze 'tussen-realiteit' een *multinomic reality*. Hij past dit begrip toe op de tweede generatie kinderen geboren in België die zich distantiëren van het culturele en sociale kader van hun ouders die migreerden uit Sicilië. De term *multinomy* heeft geen letterlijke Nederlandse vertaling en betekent "het samengaan van vele, mogelijk verschillende structuren met bijhorende waarden en normen" (ibid., pp.108-110). De personen die in zo'n *multinomic reality* leven, zoeken constant naar een evenwicht tussen deze twee subsystemen. Zij leven niet zozeer in twee gesegregeerde werelden, maar maken deel uit van twee complexe en dynamische *antinomic realities* (ibid.).

Binnen mijn onderzoek zijn zowel het islamitisch gezinsleven als de niet-islamitische omgeving voorbeelden van twee *antinomic realities*. De inhoud van de socialisatiepatronen verschilt in beide 'werelden'. Het gaat niet alleen om de zichtbare werkelijkheid, maar ook om de impliciete realiteit die wordt doorgegeven, zoals de ordening van tijd en ruimte, het taalgebruik, omgang met het lichaam, enzovoort. In de zogenaamd *multinomic reality* of derde ruimte komen allerlei nieuwe verbindingen tot stand die helpen bij

het produceren van betekenis in een gesprek tussen twee mensen met een verschillende achtergrond. Bhabha (1994) stelt dat mensen elkaar blijven beïnvloeden en steeds zoeken naar een onbewust compromis. Deze processen kunnen evenzeer op een bewust niveau plaatsvinden, iets waar Bhabha volgens mij te weinig oog voor heeft. De ervaringen van de betrokken bekeerlingen tonen namelijk aan dat zij zich met momenten bewust zijn van het onderhandelingsproces waarin zij betrokken zijn. Volgende getuigenissen illustreren de werking van een derde ruimte en de dynamieken die zich in deze ruimte kunnen afspelen.

### 3.2 Iftar barbeque en halal eend

Een interessante dynamiek die zich afspeelt binnen de derde ruimte is de creatieve wijze waarop de bekeerlingen hun islamitische gebruiken inpassen in hun dagelijkse realiteit en vermengen met niet-islamitische aspecten. Zo werd ik bijvoorbeeld tijdens de ramadan uitgenodigd bij Eva thuis voor een *iftar barbecue*. Het concept is eenvoudig: bij het breken van de vasten aten we gegrilde stukjes *halal* vlees in het samenzijn van Eva's gezin, moeder en vrienden. Dit toont aan hoe verschillende (eet)culturen elkaar ontmoeten. In een ander voorbeeld dat ook een derde ruimte illustreert, vertelt Eva hoe haar ouders het niet kunnen opbrengen om haar en haar gezin een 'gelukkig Offerfeest' toe te wensen. Eva's niet-islamitische vrienden gingen wel in intercultureel dialoog:

Toen wij thuis kwamen, hadden zij voor ons een gans feestmaal gemaakt en dan hadden zij wel voor hun eigen er een fles wijn bij staan: 'Santé op het Offerfeest'. Dat was gewoon heel lief en dan hebben wij met die mensen gefeest. Maar mijn ouders neen, niemand heeft zo de moeite gedaan om iets te zeggen. (Eva, 10.11.2012)

In sommige gevallen nemen niet-islamitische familieleden deze gebruiken wel over. De moeder van Souraya (25.10.2012) houdt in grote mate rekening met de islamitische opvoeding van haar kleinkinderen. Zo zal ze bijvoorbeeld aan tafel ook '*bismillah*'

zeggen. Ook toen de kinderen er bleven slapen, herinnerde hun grootmoeder hen eraan om te bidden.

Het verhaal van Nick (23.10.2012) illustreert hoe zijn niet-islamitische familie ‘water bij de wijn’ doet om conflicten te vermijden. Op kerstavond was hij met zijn gezin uitgenodigd bij zijn ouders. Ze zouden eend bereiden en Nick bestelde op zijn beurt een *halal* eend. Uiteindelijk vond zijn zus geen eend meer in de winkel, waardoor ze uiteindelijk allemaal van die *halal* eend gegeten hebben op Kerstmis. Toen ik vroeg of zijn familie hierover uitspraken heeft gedaan, antwoordde Nick:

Ja, dat was heel lekker, maar ik ga daar niet voor Kerstmis. Dat is een gelegenheid om iets goeds te laten tonen, dat wij, moslims, daar voor openstaan en geen extremistisch gedoe. Wij zijn daar niet om Kerstmis te vieren, wij zijn daar om samen te zijn. Wij spelen spelletjes. Mijn ouders zijn ook niet gelovig, maar toch vieren ze Kerstmis, dat is traditioneel. (Nick, 23.10.2012)

Gerlinde besloot om binnen haar gezin zelf niet actief deel te nemen aan de christelijke feestdagen, maar respecteert wel het feit dat haar familie deze feestdagen viert:

Voor onszelf, binnen ons gezin ligt de focus op islamitische feestdagen. Maar ge leeft wel in een gemengde maatschappij; mijn familie is niet islamitisch. En laat ons gewoon vooral het gezellig houden denk ik dan. Ik zal nog altijd even goed ‘zalig kerstfeest’ zeggen tegen ons ouders, net zoals ik onze Nepalese buren een ‘gelukkig lichtfeest’ wens. Als dat voor mensen belangrijk is, dan wil ik bewust daar wel in meegaan. Dat is mijn persoonlijke mening. En ik hoop dat mijn kinderen later daar de openheid in hebben om daar respect in op te brengen. (Gerlinde, 17.12.2012)

Eva is atheïstisch grootgebracht, waardoor de feestdagen een andere betekenis kregen, waar ze nog steeds waarde aan hecht:

Bijvoorbeeld de feestdagen, Sinterklaas doen wij niet mee. En dat gaat er niet alleen over omdat dat een heilige is met een kruis op zijn hoofd. Maar ik vind dat gewoon een racistisch concept en daarom wil ik daar niet aan meedoen. Kerstmis doe ik wel aan mee, omdat ik dat altijd als meest gezellige feestdag van het jaar heb gevonden binnen de familie. En dat gaat dan niet over Jezus, voor mij is dat gewoon het begin van het licht. Dat is de donkerste dag van het jaar en na 25 december begint het licht terug te komen. En dan die kerstboom, die boom van groen. En dat wil ik ook meegeven, wij vieren dat mee. Het is helemaal de context, en dat is helemaal niet anders dan dat mijn ouders dat hebben meegegeven. Met Pasen is dat ook zo, dat is meer de Keltische traditie, de vruchtbaarheid en de aarde, het ei, dat heeft helemaal niet met het Katholieke te maken. Ik ken daar zelf heel weinig van. En zelfs al zou dat zo zijn, ik bedoel in Egypte zijn er heel veel moslims die Koptische feestdagen meevieren. Bijvoorbeeld mee naar de mis gaan, omdat het gevoel van solidariteit is er. Sinds dat ik moslim ben, ben ik twee keer naar de kerstmis gegaan. (Eva, 10.11.2012)

Liesbeth vertelde me dat zij en haar echtgenoot Sinterklaas niet vieren met de kinderen. Tijdens ons gesprek keken de kinderen naar *Dag Sinterklaas* op televisie. De uitleg van Liesbeth toont aan hoe creatief en selectief zij en haar kinderen omgaan met verschillende culturele elementen: “Soms vind ik dat wel gezellig, zo die sfeer daar rond. (...) Ze mogen kijken, als ze weten van dat is zoals *spiderman*, dat is niet echt. Dat is fantasie, want kinderen moeten ook wel fantasie hebben” (Liesbeth, 21.11.2012). Dat Sinterklaas een feest is dat levendig wordt gehouden in de herinneringen van de meeste respondenten, wordt ook duidelijk uit volgende anekdote:

Ik heb altijd heel graag Sinterklaas gevierd. En wat doen wij? Ik ben oprichter van een buurtcomité, dat heeft islam mij ook geleerd: leer uw burens kennen. (...) Elke zondag hebben we de hele straat vol met spelen, een rommelmarkt en luchtkasteel. En wat gebeurt er? Tijdens Sinterklaas waren er mensen die naar mij toekwamen en vroegen ‘mogen wij dat doen?’. Als ik

als moslim ga zeggen 'neen', hoe kunt ge dan de liefde met de mensen opbouwen? Dus ik heb gezegd 'oké'. Dus ik speel zwarte piet en een bekeerde vriend die speelt Sinterklaas. En de bestuurder van de auto die dus ons rondreed, dat was de imam. En aan elke deur dat wij gingen bellen, (...) wij stapten in de straat, was het '*salam alaikoum!*'. Want het waren allemaal moslim jongens en meisjes. Ik zeg kom, dat was het laatste jaar dat ik het deed, dat gedoe moet hier gedaan zijn. Maar dat was echt een ervaring op zich. Om te beseffen kijk, waar Allah ons naartoe brengt, door zo'n dingen te doen (...) Dat het leuk en leerrijk is. (Nick, 23.10.2012)

Ook Amina springt inventief om met de tradities uit haar verleden:

Vroeger was ik gek op Kerstmis, gek op verjaardagen en na een tijdje met de islam heb ik dat allemaal afgeschaft. We doen wel feestjes zonder echte reden eigenlijk. Met verjaardagen, hebben wij daar iets op gevonden. De kinderen mogen elk jaar een feestje geven, maar niet op hun verjaardag. Wij hebben een niet-verjaardagsfeest. Dat is een manier om het allemaal te compenseren. (Amina, 19.10.2012)

De volgende uitspraak van Nick toont aan hoe het toevallig samenkomen van culturele verschillen werkelijk een interculturele ontmoetingsruimte creëert:

Wij zijn echt meer en meer naar de islamitische feesten en waarden gegroeid. Bijvoorbeeld een schaap slachten. Ik heb nooit iets geslacht in mijn leven en de eerste keer, waar ga je naartoe? (...) Dus ik ga naar de boerderij en dan heb ik contact gehad met een zekere J. die 350 schapen heeft. En hij doet dat al meer dan 30 jaar, dus vader op zoon. En hij heeft dezelfde leeftijd als mij en hij zegt dat hij nog nooit een Vlaming heeft gezien, een Belg heeft gezien, die komt om een schaap. Hij was zodanig geïnteresseerd in mij, hij begon mij vragen te stellen over de islam. En ik begon hem vragen te stellen over hoe dat het mogelijk is dat elk jaar zoveel moslims naar hier komen om een schaap te kopen, maar nooit gepraat hebben

over de islam. Maar het geen wat er is, zij komen en gaan. Zij komen gewoon om hun schaap en gaan weg. Die hebben geen tijd om te babbelen. Ze spreken vaak geen Nederlands. Dus wat heb ik gedaan, de week nadien heb ik hem de Koran gegeven en boeken in het Nederlands. En sindsdien mag ik elk jaar mijn schaap daar gratis gaan halen. En zijn vader die heeft de Koran gepakt en is op het veld gaan lopen en riep, ‘Ik heb de Koran!’. (...) Die simpele mensen, voilà, meer hebben die niet nodig. (...) Door mijn ontmoeting. Ja, dat is het. Ik blaam de moslingemeenschap niet, zij hebben ook hun wijze van leven. (Nick, 23.10.2012)

De interesse van de boer en zijn zoon voor de islam werd aangewakkerd door de ontmoeting met Nick. Voordien kwamen zij jaarlijks in contact met moslims, maar door culturele verschillen en taalbarrières was er geen wederzijdse communicatie mogelijk. Als Vlaamse bekeerling handelt Nick op dat moment als bruggenbouwer tussen die verschillende wereldbeelden. Kritisch bekeken stel ik vast dat er zich toch een (onbewuste) onevenredige verhouding voordoet in dit voorbeeld, omdat de gesprekspartners de islamitische levensbeschouwing via Nick aannemen. Zonder een moreel oordeel te willen stellen bij dit verhaal, kan het als voorbeeld dienen van een derde ruimte waarin intercultureel dialoog tot stand komt. Kortweg is de derde ruimte een soort van tussenliggende, liminale situatie die “specifiek is voor gebieden waar verschillende culturele systemen met elkaar in contact komen en waar mogelijks door interactie positieve dynamieken kunnen ontstaan, inclusief elementen van kritiek en zelfreflectie” (Bogaert, 2008, p.13).

#### **4. Belang van het gezin in de derde ruimte**

In het zoeken naar een evenwicht tussen een islamitisch gezinsleven en een niet-islamitische omgeving nemen de betrokken bekeerlingen en hun partners hun rol als ouders bijzonder serieus. Zij beseffen dat ze in eerste instantie instaan voor een islamitische socialisatie van de

kinderen. Zij ervaren hun gezin als een thuisbasis waarin de islam rijkelijk en naar eigen invullen beleefd kan worden. Vandaar ook de belangrijke focus van dit onderzoek op het gezinsleven. Onder meer Eva en Nick stellen dat de geloofsbasis van thuis uit ‘moet’ komen, juist omdat de westerse samenleving weinig steunt biedt:

Als ik naar België ging komen (uit Egypte), was ik wel bang, zo die islamitische identiteit bij mijn kinderen, ik vind dat ook wel belangrijk dat ik dat kan verderzetten. (...) Ik denk ook nu, wij moeten onze islambeleving keihard gaan focussen op ons gezin. Omdat, inderdaad, de omgeving is er niet naar. Dus ja, nog meer dan vroeger focus ik gewoon op mijn gezin. Hoe dat wij dat samen beleven. (Eva, 10.11.2012)

Wij proberen er een feest van te maken. Maar ja we zijn met Sinterklaas opgegroeid, dus voor ons is dat zo'n dubbel gevoel. Dus we proberen dat gevoel, die intentie te verplaatsen, maar dat is niet gemakkelijk. Waarom? Onze familie die is niet mee, onze oudere kennissen die zijn ook niet mee. Dus wij moeten ons een beetje pushen in die feeststemming. De Marokkaanse gemeenschap die hier alom vertegenwoordigd is, ja die feesten dat onder hen. Wij doen het enkel met het gezin. Wij zullen de eerste generatie zijn die het met onze kinderen zullen meemaken. (Nick, 23.10.2012)

Daarnaast zijn er gezinnen die de wens koesteren of reële plannen maken om te migreren naar een land met een moslimmeerderheid. Zij voelen zich niet thuis in de Belgisch-Europese samenleving en willen een nieuwe thuis creëren in een omgeving die zich organiseert op islamitische basis. Het is opmerkelijk hoeveel verhalen ik te horen kreeg van bekeerlingen die naar een ‘verbeelde’ islamitische samenleving verlangen. Dit zegt evenzeer iets over de samenleving waar ze uit willen vertrekken. Aisha onthult haar droom om te migreren naar Marokko. Ze legt uit waarom zij en haar echtgenoot dit willen doen:

Wij willen heel graag *hidjra* doen (...) Immigreren, want de Profeet (*vzmh*) die heeft dat ook gedaan. Die is van Mekka



naar Medina gegaan en dat is voor ons ook onze droom. Wij vinden, en er zijn geleerden die dat zeggen, dat het verplicht is om te verhuizen, als het als moslim moeilijk is om hier te wonen. Ik snap ook van de mensen die hier wonen dat dat moeilijk is voor hen om met ons te leven. Ik ben zelf wel Belg, maar als ge moslim wordt, dan moet ge ervoor gaan. Ge kunt moslim zijn en moslim zijn, verstaat ge dat? Wij willen er volledig voor gaan en wij willen ons kind een echt islamitische opvoeding geven en hier is dat moeilijk. (Aisha, 19.12.2012)

Liesbeth is voorstander van migratie, maar heeft enkele bedenkingen:

Soms denk ik van misschien dat we ooit, *insha 'Allah*, later in Marokko gaan wonen. Maar daar is het in sommige dingen niet beter. Ik heb niet zo die drang van, ik wil een islamitische staat oprichten. Neen, ik wil kunnen leven in respect met de anderen, zoals de Profeet Mohammed. En vroeger was dat heel anders, maar nu, kijk naar het nieuws. Er is nu een zuster die binnenkort verhuist, *hidjra*, dus voor haar geloof naar het buitenland gaat. En ik heb zoiets van, is het daar beter? En is het voor uw geloof? (Liesbeth, 21.11.2012)

## 5. Besluit

Bhabha's notie van de derde ruimte helpt te verklaren hoe individuen onderhandelen over en een evenwicht zoeken tussen de tegenstrijdige verwachtingen in hun leefwereld (Khan, 1998, p.464). Door het samenkomen van verschillende culturele en levensbeschouwelijk identiteiten en denkkaders ontpopt zich binnen deze derde ruimte een interculturele ontmoetingsruimte. De realiteit is niet altijd even rooskleurig. De meeste respondenten voelen aan dat hun keuze voor een islamitisch gezinsleven geen vanzelfsprekendheid is voor vele niet-moslims. Bijgevolg vallen zij automatisch terug op hun gezin. Daar kunnen ze namelijk samen met hun kinderen de islam beleven op hun manier.

## Slotbeschouwing

Een gezin is de wereld in het klein: jong en oud, vrouw en man trachten samen een leefbare ruimte op te bouwen. Naast de invulling van basisbehoeften zoals drinken en eten, biedt een gezin ook antwoorden op de behoefte naar zingeving. De tien onderzochte gezinnen geven betekenis aan hun bestaan vanuit een islamitisch kader. Een levenswijze waarin de bekeerlingen zelf nog dag na dag groeien.

In de zoektocht naar antwoorden op de vraag hoe Belgische bekeerlingen een islamitisch gezinsleven creëren, focuste ik hoofdzakelijk op islamitische aspecten die ‘zichtbaar’ aanwezig zijn in het dagelijkse leven van de gezinnen. Ik ben me er dan ook van bewust dat ik, in mijn keuze voor slechts vijf thema’s, heel wat zaken over het hoofd zag. Een ‘islamitische opvoeding’ is bovendien een constructie die continu verandert onder invloed van tijd, ruimte en de betrokken actoren.

Ondanks zelf opgegroeid te zijn in een christelijke of atheïstische familie en omgeving, trachten de bekeerde ouders een andere koers te varen. Dat dit spanningen met zich meebrengt, is een duidelijke vaststelling binnen deze studie. Dit spanningsveld is in grote lijnen terug te brengen tot enkele conflictpunten die zich situeren op twee gebieden: ten eerste is er het christelijke of atheïstische verleden dat de herinneringen van de bekeerlingen kleurt en contrasteert met hun hedendaagse keuze voor de islam. Ten tweede is er de confrontatie met een niet-islamitische omgeving. Dit is een context waarin moslims een minderheidsgroep vormen, zoals in België of Europa. Vanuit hun minderheidspositie verlangen zij naar erkenning voor en aanvaarding van hun geloofsovertuiging en beleving. Personen uit de onmiddellijke omgeving, zoals familie en vrienden van de bekeerlingen geven aan het moeilijk te hebben met het feit dat hun kind, broer of zus voor de islam koos. Deze reacties ving ik enkel via de bekeerlingen zelf op. Bij uitbreiding van dit onderzoek lijkt het me interessant om ook de familieleden zelf aan het woord te laten. Niet alleen een bekeerling maar ook de omringende familieleden krijgen soms te maken met bevooroordeelde reacties. Daarom is

belangrijk dat zij hun bezorgdheden kunnen uitspreken, opdat er wederzijds begrip kan ontstaan.

Doorheen het onderhandelingsproces tussen diverse waarden, betekenissen en herinneringen, komt een derde ruimte vrij (Bhabha, 1994). Het is een ruimte die (on)bewust tot stand komt in het creatief en selectief omgaan met andere denkkaders en gewoontes. Eens beide partijen – islamitische gezinnen en personen uit de niet-islamitische omgeving – elkaar kunnen vinden in zo'n derde ruimte, lijkt het me belangrijk dat bekeerlingen een taak als brugfiguur vervullen. Een brugfiguur tussen de moslimgemeenschap en de niet-moslimgemeenschap (Allievi, 2001). Omwille van hun verleden, hun eigen opvoeding, staan zij relatief dicht bij de leefwereld van niet-moslims. Bekeerlingen kunnen als motor van vernieuwing en verandering optreden, door hun islamitische beleving vorm te geven in de context van het seculiere België. De meesten van de betrokken bekeerlingen slagen erin of proberen een evenwicht te vinden tussen hun islamitische identiteit en alle andere aspecten die niet onmiddellijk met religie te maken hebben. Tegelijk stel ik bij een minderheid van de onderzochte groep vast dat zij de bovenhand geven aan hun geloofspraktijken, in die zin dat zij niet-islamitische elementen zo veel mogelijk weren, vanuit een verlangen naar een 'verbeelde' moslimgemeenschap. Deze opdeling is bijzonder relatief, juist omdat de mate van geloof moeilijk objectief te bepalen is. Ik spreek dan ook geen waardeoordeel uit bij deze vaststellingen. De realiteit is geen zwart-wit verhaal, maar een kleurenpallet waarin iedere gelovige zijn of haar werkelijkheid naar eigen wens inkleurt.

Tot slot richt ik mijn blik op de toekomst. Deze studie biedt niet alleen de mogelijkheid om bekeerde moslims aan het woord te laten, het biedt ook een meerwaarde voor de kinderen van deze bekeerlingen. Dankzij de verhalen van hun ouders krijgen zij voeling met de weg die hun ouders hebben afgelegd. Deze informatie kan helpen in hun eigen identiteitsontwikkeling. Een boeiende onderzoekspiste ligt open: een antropologische studie die zich richt tot de leefwereld van deze kinderen en jongeren. Hoe beleven zij hun opvoeding en hoezeer nemen zij hun islamitische identiteit ten harte? Binnen de context van een superdiverse samenleving besluit ik dat dit onderzoek, dat zich hoofdzakelijk richt tot de bekeerde ouders,

een opstap kan zijn en een belangrijke bijdrage kan bieden aan het maatschappelijk discours over intercultureel en interreligieus samenleven.



Bron: Yousra E.H., *Moeder, dochter en zoon*