

‘Niemand is in staat om te winnen van mijn religie’

Salafisme, de regulering van moslims en verzet

Martijn de Koning*

Summary

In this article I explore Foucault’s notion of counter-conduct to make sense of the types of activism and resistance among Dutch Salafi Muslims. Salafism, a utopian trend within Islam, has become the main target of the Dutch counter-radicalization policies and the debates about Salafism are dominated by ideas about integration, security and secularism. By focusing on three modes of activism (spiritualisation, reversal and exit) I explore how Salafi Muslims try to escape the regulation of Muslims while at the same time trying to become steadfast and pious Muslims; it is this attempt to de-regulate the regulation of Muslims that makes them radical. I will argue that although the state cannot fully control the Salafi Muslims, Salafism in turn is not immune to the dominant discourses on Islam and Salafism either. On the contrary, their resistance is enabled, informed and limited by oppositions such as religious vs secular and by Islamophobic tendencies in the public debate and while they indeed destabilize the regulation of Muslims, at the same time they enforce it.

Inleiding¹

Na de moord op Theo van Gogh in 2004 werden moslims steeds meer onderwerp van discussie en beleid met betrekking tot veiligheid en het bewaken van sociale cohesie. Door de overheid werd een anti-radicaliseringsbeleid opgezet dat zich in de praktijk vooral richtte op ‘salafistische’ moslims. In deze bijdrage zet ik uiteen hoe de Nederlandse ‘salafistische’ gemeenschappen zich proberen te verzetten tegen de regulering van moslims die plaatsvindt binnen een kader van securitisering (het reduceren van islam tot een veiligheidskwestie), secularisme en anti-radicalisering in beleid en debat. De vraag naar de aard van de radicaliteit van deze moslims kan niet beantwoord worden zonder in te gaan op de vraag waarom de Nederlandse overheid, Nederlandse politici

* Martijn de Koning is als antropoloog verbonden aan de afdeling Islam en Arabisch van de Radboud Universiteit Nijmegen.

en opinieleiders deze netwerken als radicaal bestempelen en daarbij ook na te gaan wat de consequenties van dit etiketteren zijn.

In het anti-radicaliseringsbeleid en de discussies over salafisme staan de samenleving en de overheid tegenover de doctrines en praktijken van het salafisme alsof die elkaar niet beïnvloeden. Salafisten kunnen zich niet volledig isoleren en maken natuurlijk ook deel uit van de samenleving. Zij reageren op de overheid en de geluiden uit de samenleving en vice versa.

Om recht te doen aan de wisselwerking die er is tussen de overheid en het maatschappelijk debat enerzijds en de doctrines en praktijken van salafisten anderzijds, ga ik uit van de ideeën van Foucault over macht en *governmentality* die ik in de volgende paragraaf zal behandelen en waarbij ik zal laten zien hoe moslims gereguleerd worden om er zo liberale burgers van te maken. Natuurlijk is niet iedereen bereid om deze regulering te accepteren en salafistische moslims zijn daar een duidelijk voorbeeld van. In de daaropvolgende paragraaf leg ik dit verzet van salafisten uit aan de hand van Foucaults begrip *counter-conduct*. Hierbij gaat het niet alleen om het bieden van weerstand tegen de regulering van moslims, maar ook om het feit dat salafistische moslims opteren voor een alternatieve vorm van regulering en die ook in praktijk proberen te brengen.

Waar Foucault het begrip *governmentality* uitgebreid heeft besproken, is er door hem minder aandacht geschonken aan een uitwerking van het begrip *counter-conduct*. Dit artikel is dan ook een eerste stap in een proces waarbij ik probeer dit begrip te doordenken en te ontwikkelen in relatie tot activisme en verzet door moslims. Om te laten zien hoe ik het begrip *counter-conduct* invul en waar de waarde ligt van dit begrip zal ik een drietal concrete voorbeelden uitwerken: vergeestelijking, omkering en exit. Daarbij zal ik laten zien hoe het verzet van salafisten nauw samenhangt met het overheidsbeleid en het debat over islam. Op deze manier wordt duidelijk dat de overheid er niet volledig in slaagt om haar visie van de ideale burger te implementeren, maar ook dat het verzet van de salafistische moslims evenmin immuun is voor de regulering van moslims.

Het reguleren van moslims: secularisme, securitisering en integratie

In veel studies over verzet wordt er een tegenstelling gemaakt tussen de macht van de staat enerzijds en het verzet van onderdrukte groepen anderzijds. Foucaults notie van *governmentality* stelt ons in staat macht op een genuan-

ceerdere wijze te analyseren. In zijn cursus van 1977--1978 "*Security, Territory and Population*" omschrijft hij regeren/reguleren (*government*) als "(...) *an activity that undertakes to conduct individuals throughout their lives by placing them under the authority of a guide responsible for what they do and for what happens to them*" (Foucault 1997, 68) en "(...) *understood in the broad sense of techniques and procedures for directing human behavior*" (Foucault 1997, 82). Het gaat bij *governmentality* niet om een top-down model waarbij de staat alles bepaalt, maar om '[...] *an assemblage of networks, authorities, groups, individuals, and institutions [are] enlisted, brought to identify their own desires and aspirations with those of others*' (Rose, O'Malley & Valverde 2006, 89; cf. Miller & Rose 1990).

Governmentality scheidt en richt zich op bepaalde categorieën mensen die worden geïdentificeerd als groepen die interventie van de overheid nodig hebben (Rose, O'Malley & Valverde 2006, 87). Als reactie op de volgens velen problematische integratie van moslims en tekenen van radicalisering zijn er in de afgelopen 30 jaar nieuwe agenda's, kaders, praktijken en instituties ontstaan die het gedrag van mensen moeten reguleren. Waar Foucault specifieke technieken en middelen van de overheid om liberale burgers te creëren vooral lokaliseert in onderwijs, therapie en jeugdprogramma's, gaat het in het geval van moslims vooral om anti-radicaliseringsbeleid, publieke debatten over islam en integratiebeleid.

Binnen deze kaders speelt securitisering een grote rol; het betreft hier een specifieke vorm van *governmentality* waarbij bepaalde geloofsvoorstellingen, praktijken en publieke manifestaties van islam gezien worden als een bedreiging voor de veiligheid, sociale cohesie, nationale identiteit en cultuur (Fekete 2004; Cesari 2009; De Graaf 2011; Edmunds 2012; Croft 2012; Mavelli 2013). In het geval van moslims in Europa spelen daarbij nog twee andere vertogen een grote rol die deels verbonden zijn met securitisering en deels ook een eigen logica volgen. Binnen Europa is in de laatste dertig jaar het idee ontstaan dat de natiestaat een seculiere natiestaat is met een scheiding kerk-staat en waarbij religie een specifieke plek in het publieke domein heeft en deels een privézaak behoort zijn (De Koning 2010; Bracke 2013). Daarnaast zijn in de meeste West-Europese landen moslims aanvankelijk als gastarbeider, migrant, minderheid en/of allochtoon gecategoriseerd; een categorie mensen die zich binnen het land bevindt, maar die ook nog geïntegreerd zou moeten worden.

Deze drie vertogen staan apart van elkaar, maar beïnvloeden elkaar ook. In deze drieslag van veiligheid, integratie en secularisme wordt voortdurend een scheiding gemaakt tussen 'gewenste' en 'ongewenste' islam oftewel liberale (of gematigde) islam en radicale islam.

De term ‘radicaal’ verwijst naar allerlei islamitische tendensen die als bedreigend voor de democratische orde en sociale cohesie worden gezien. Het idee daarbij is dat de ‘gewenste islam’ zich houdt aan de grenzen die voor haar gesteld zijn in de publieke ruimte, maar wanneer de islam die publieke ruimte binnentreedt op een assertieve of zelfs agressieve manier, kan het gelabeld worden als ‘ongewenste islam’. Deze ongewenste islam zou de moslimgemeenschap verdelen en tolerante en liberale moslims in een kwaad daglicht stellen omdat die het risico lopen over één kam geschoren te worden met radicale moslims (cf. Birt 2006; Mamdani 2004). Zo worden praktijken van sommige salafistische (maar ook andere) moslims zoals het weigeren om iemand een hand te geven, en het dragen van de gezichtssluier, door onder meer de VVD en de PVV gezien als symbool van een vorm van islam die niet in Nederland thuis hoort (Moors 2009, 401).

Salafisme als verzet: *counter-conduct*

De vermenging van integratiebeleid, secularisme en anti-radicalisering richt zich sinds 2001 voornamelijk op salafistische moslims. Het salafisme, zo zal ik in deze paragraaf laten zien, heeft een potentie van verzet in zich dat gericht is tegen de regulering van moslims. Ik zal in deze paragraaf eerst ingaan op salafisme als utopische trend binnen de islam en vervolgens uiteenzetten hoe salafisme gezien kan worden als een vorm van verzet. Het salafisme is een wereldwijde trend onder moslims die haar oorsprong vindt in Saoedi-Arabië. De term is afkomstig van het begrip ‘vrome voorvaderen’ (*al-salaf al-salih*) waarmee de eerste drie generaties moslims worden aangeduid en die beschouwd worden als lichtend voorbeeld voor alle moslims. De predikers die zich rekenen tot deze trend claimen de boodschap van de eeuwige, unieke en authentieke islam te verspreiden waarbij zij zich vaak afzetten tegen lokale vormen van islam die volgens hen doorspekt zijn van culturele invloeden en dus een verwatering zijn van de ‘ware’ islam. Daarbij presenteren zij zich als de ‘geredde groep’ (*al-firqa al-najiyah*) of the overwinnende groep (*al-ta’ifa al-mansura*), die het paradijs zal binnengaan. De verschillende salafistische netwerken stellen allemaal dat zij de enige zijn die op de juiste manier kennis, intentie en praktijk met elkaar verenigen in hun aanbidding van de ene en enige God (Meijer 2009; De Koning 2013b). Het cruciale onderscheid tussen de salafistische stromingen en andere is dat voor de eerste de Qur’an, *hadith* en praktijken en uitspraken van de *salaf* alomvattende idealen zijn die iedere

moslim zo letterlijk en strikt mogelijk moet toepassen in alle levenssferen (cf. De Koning, Wagemakers & Becker 2014).

Een belangrijk aspect van salafisme in de praktijk is *da'wa*; het uitnodigen tot en het verspreiden van de islamitische boodschap zoals zij die correct achten en daarnaast het overtuigen van anderen dat hun interpretatie van de islamitische levenswijze correcter, bevredigender en rechtvaardiger is dan alternatieve interpretaties, religies en ideologieën. Hiermee komen we op een belangrijk aspect van de salafistische praktijken en ideeën in relatie tot het eerder genoemde kruispunt van integratiebeleid, anti-radicaliseringsbeleid en het islamdebat: verzet.

Mensen zijn geen passieve consumenten van *governmentality*. Beleidsmaatregelen die moslims raken, debatten over integratie, moslims en islam stellen mensen in staat om te reflecteren op hun eigen idealen en gedrag en bepalen en beïnvloeden het kader waarbinnen zij bepaalde keuzes maken. De meeste moslims, net als veel andere burgers, volgen keurig de modellen van goed burgerschap zoals deze worden gedefinieerd in overheidsbeleid en maatschappelijke debatten, maar natuurlijk is niet iedereen daartoe bereid. Het vraagstuk hoe mensen zich verzetten tegen de staat is altijd al een belangrijk thema in de sociologie en de antropologie. Zo zijn er talloze studies die zich richten op verzet tegen bijvoorbeeld slavernij en bezetting, maar ook op ontevredenheid met de bestaande arrangementen in een samenleving en op kleine vormen van verzet (cf. Seymour 2006).

Verzet wordt zeker in publieke debatten vaak geassocieerd met onderdrukte groepen die weerstand bieden aan de macht van de staat. Verzet krijgt in die debatten dan de connotatie van bevrijding en emancipatie, terwijl de macht van de staat juist onderdrukkend zou zijn. Verzet en staatsmacht staan daarbij dus lijnrecht tegenover elkaar (Death 2011, 427; Odysseos 2011). Dezelfde mechanismen die de staat echter gebruikt om het gedrag van individuen te reguleren, scheppen tevens de ruimte voor het ontwikkelen van vormen van verzet waardoor dissidenten zich 'afwijkend' kunnen gedragen en een 'recht op anders-zijn' kunnen claimen (Foucault 2007, 194–216; Foucault 1982, 781). Foucault stelde het begrip *counter-conduct* voor dat betrekking heeft op vormen van protest en verzet die minder groot zijn dan opstanden en revoltes, maar verwijzen naar pogingen tot "(...) *not to be governed like that, by that, in the name of those principles, with such and such objective in mind and by means of such procedures, not like that, not for that, not by them*" (Foucault gecit. in: Death 2011, 428). Door de activiteiten van de betrokken netwerken te conceptualiseren als vormen van *counter-conduct*, kunnen we de relatie tussen macht en verzet, tussen de overheid, media en salafistische groepen analyseren zonder

specifieke ideeën over bevrijding en emancipatie op te leggen (Cadman 2010, 540; cf. Foucault 2007).

Een ander belangrijk aspect van het begrip *counter-conduct* is dat het hier niet alleen gaat om protesten tegen specifiek beleid en andere fenomenen, maar ook om een poging alternatieve manieren van leven en alternatieve antwoorden op de vraag ‘Wie hoor ik te zijn?’ in de praktijk te brengen (cf. Cadman 2010). Dit is wat de salafistische netwerken in Nederland en wereldwijd doen door middel van lezingen, cursussen, deelname aan het publieke debat, enzovoorts. In Nederland vestigden de eerste salafistische predikers zich in de jaren 1980 in Amsterdam (*El Tawheed* moskee opgericht door de Saoedische stichting *Al Haramain* waarvan de Nederlandse afdeling later werd verboden vanwege vermeende banden met *Al Qaeda*) en in Eindhoven (*Al Fourqaan* moskee, opgericht door de Nederlands-Saoedische stichting *Al Waqf*), en iets later, in 1990, volgde ook Den Haag (de *As Soennah* moskee). De netwerken rondom deze drie centra zijn in latere jaren versplinterd geraakt waarbij er soms onderling samengewerkt wordt, maar er ook felle competitie is en oppositie wordt gevoerd tegen elkaar (Roex 2013).

De activiteiten van salafistische netwerken, zoals het verzorgen van lezingen en cursussen, zijn niet direct gericht op een protest tegen de staat of het islamdebat, maar op een morele rehabilitatie van moslims in een ‘moreel corrupte’ samenleving en op het versterken van de onderlinge banden en betrokkenheid (Roex 2013; Becker 2013). Dit idee heeft enerzijds ethische consequenties; het is gericht op het vormen van vrome moslims, maar heeft ook politieke gevolgen. Het gaat namelijk om de implementatie van opvattingen over een deugzaam leven die afwijken van (en soms zelfs haaks staan op) wat de overheid probeert te bereiken via de regulering van moslims. Het is precies dit ethisch-politieke karakter van *counter-conduct* die het onderscheidt van andere vormen van verzet (Davidson 2011, 28).

Dit ethisch-politieke karakter komt ook terug in één van de centrale doctrines binnen de salafistische islam: *al-wala wa-l-bara*. Deze term verwijst enerzijds naar de loyaliteit (*wala*) die moslims tegenover God, de islam en elkaar moeten hebben volgens salafisten en anderzijds naar de afkeuring (*bara*) die gelovigen ten opzichte van alles wat niet islamitisch is dienen te betonen. Salafisten proberen hun leer en levensstijl te zuiveren van alles wat zij zien als onislamitisch. Het idee van *al-wala wa-l-bara* is daarbij van groot belang. In Nederlandse salafistische kringen wordt dit vaak vertaald met ‘liefde voor God en haat voor ongelof’. Het geeft in één simpele slogan aan hoe moslims tegen islam en tegen de wereld zouden moet aankijken. Daarbij is het nauw verbonden met het idee van *tawhid* (er is één God en God is ondeelbaar) omdat

loyaliteit aan God gezien kan worden als een noodzakelijke voorwaarde voor en als een consequentie van de volledige toewijding aan de ene ware God.

Het in de praktijk afkeuren van datgene wat God verwerpt, betekent in de ogen van salafistische predikers dat alles wat van de islam afwijkt volledig afgezworen dient te worden. Het is een doctrine die grote gevolgen heeft voor hoe salafisten moeten omgaan met andere mensen. Uit die omgang moet blijken dat zij loyaal zijn aan de islam en afstand nemen van al het andere (De Koning, Wagemakers & Becker 2014). Veel van de activiteiten gaan dan ook over de vraag hoe deze doctrines in de praktijk te brengen. In het leven van alle dag blijkt dit vaak een lastige zaak. Immers, salafistische moslims kunnen wel proberen afstand te houden tot de samenleving, de overheid en media bemoeien zich wel met hen via beleid en discussies die betrekking hebben op radicalisering. Ook de druk om aan *da'wa* te doen en het feit dat het vaak toch moeilijk is om afstand te houden van je naasten (denk bijvoorbeeld aan bekeerlingen en hun ouders), zorgen ervoor dat het vraagstuk van liefde en haat in het alledaagse leven toch wat complexer is (De Koning 2013a). Hoewel deze doctrines en praktijken betrekking hebben op levensstijl, raken zij indirect ook aan de politiek omdat ze ingaan tegen de trends in beleid en debat die het belang van integratie, seculiere waarden en vrijheden, seksuele vrijheden en loyaliteit aan de natiestaat benadrukken.

Elders (De Koning 2013b) heb ik uiteengezet hoe salafisten met al hun interne verschillen en tegenstrijdigheden gezien kunnen worden als een utopische beweging. De potentie van utopische bewegingen als het salafisme om alternatieve vergezichten te scheppen is, zo laten Price, Nonini en Fox Tree (2008) zien, precies één van de redenen waarom politieke instituties en elites deze bewegingen vaak met argwaan bekijken. Het is ook één van de redenen waarom zij vaak gepresenteerd worden als een bedreiging voor de sociale cohesie, veiligheid en bestaande sociale en politieke arrangementen. Hier ligt tevens de relatie met *counter-conduct*. Foucault zag zowel een ascetische stroming als een stroming met vrouwelijke profeten als een vorm van *counter-conduct*; enerzijds was bijvoorbeeld de soberheid van de asceten een kritiek op de christelijke kerk en probeerden zij onder het gezag van de kerk uit te komen. Anderzijds draaide het om mensen die zichzelf wilden vormen tot vrome christenen (Anderson 2011). Bij de salafisten is het zo dat zij enerzijds de drieslag van securitisering, secularisme en integratie proberen te ontwijken en anderzijds proberen zij betrokken moslims te vormen die de salafistische interpretatie van islam in alle levenssferen zo strikt mogelijk toepassen.

Vormen van *counter-conduct*: vergeestelijking, omkering & verdraaiing en *exit*

In de vorige paragraaf heb ik laten zien dat salafisme de potentie heeft tot *counter-conduct*, maar daarmee is nog niet helder hoe *counter-conduct* precies werkt. Hoe de wisselwerking tussen de salafisten enerzijds en overheid en media anderzijds tot stand komt, welke consequenties deze wisselwerking heeft en hoe het handelen van salafisten in relatie tot maatschappelijk debat en overheid bijdraagt aan het creëren van vrome standvastige ‘ware’ moslims, kunnen we bekijken door in te gaan op drie verschillende vormen van *counter-conduct*: vergeestelijking, omkering en *exit*. Tegelijkertijd zijn de beschrijvingen van deze drie vormen van *counter-conduct* ook een eerste resultaat van mijn poging om het begrip *counter-conduct* te doordenken aangezien Foucault nauwelijks aanknopingspunten geeft voor de uitwerking van zijn begrip en het ook nog nauwelijks is toegepast op religieuze bewegingen.²

Vergeestelijking: Muziek, Politiek en Islam

In november 2007 brengt *De Telegraaf* het nieuws dat Geert Wilders met een film komt. Ongeveer in dezelfde tijd brengt één van de jonge bezoekers van de Amsterdamse *El Tawheed* moskee, Abu Mohammed, een video uit op *YouTube* getiteld: “Het Paradijs bevindt zich in mijn hart”. De tekst luidt als volgt:

Het Paradijs bevindt zich in mijn hart en ik ben bereid om te sterven op dit pad
 Deze zoete smaak is verankerd in mijn ziel en niemand is in staat om te winnen
 van mijn deen (religie)
 Je kunt doen wat je wil om mij te bestrijden, maar ik zal mijn geloof altijd blijven
 belijden
 Doe wat je wil om mij te verleiden, Ik zal ongeloof altijd blijven ontwijken
 [Voice over; de stem van Geert Wilders:
 Stop de immigratie uit moslimlanden
 Sta geen enkele nieuwe moskeeën meer toe
 Sluit de islamitische scholen
 Verbied de boerka
 Verbied de Koran
 Zet criminele moslims, zoals die Marokkaanse straat terroristen [sic] waar men-
 sen gewoon echt knettergek van worden, zet die nou een keer het land uit
 Neem uw verantwoordelijkheid]

Altijd negatief in de kranten, en op tv, al de hypocrieten doen aan die oorlog mee, maar ondanks deze [sic] complot houden we vast aan de twee: de edele Qur'an en de leer van de profeet.

Schrijf maar wat je wil over onze religie, maar ik wijk echt niet af van mijn methodologie

Dit is onze [sic] pad en de strijd is onze plicht en denk maar niet dat ik ook voor jullie plannen zing

Want het paradijs bevindt zich in mijn hart en ik ben bereid om te sterven op dit pad

Deze zoete smaak is verankerd in mijn ziel en niemand is in staat om te winnen van mijn deen

Je kunt doen wat je wil...

Abu Mohammed zingt in het Nederlands en mengt islamitische *anashid* (ev. *nashid*, religieuze muziek, meestal *a-capella*) stijl met hiphop en samples van het Nederlandse nieuws en de anti-islam retoriek van Geert Wilders. Hij valt op deze manier niet alleen Wilders aan, maar geeft ook aan dat er een plek is waar de oorlog (tegen islam) hem niet raakt: zijn hart. Op verschillende manieren scheidt en bewaakt hij een ruimte waarin hij pogingen om moslims te reguleren verwerpt, terwijl hij op hetzelfde moment opteert voor een andere manier van zelfregulering: de salafistische methodologie. Tegelijkertijd verwerpt hij reguliere moslimorganisaties (de term 'hypocrieten' verwijst naar hen en die kwalificatie is islamitisch gezien een zeer zware beschuldiging) die, zo blijkt in gesprekken met hem, door hem gezien worden als subsidiejagers, die daarmee de islam verkocht hebben. Hij doet dit precies in die periode, die door De Graaf (2011) gezien wordt als het hoogtepunt van de securitisering van islam.

Abu Muhammad wil met zijn liederen het politiek bewustzijn onder moslims vergroten, in het bijzonder over 'de oorlog tegen islam'. Volgens hem komen veel moslims niet in opstand tegen onrecht 'omdat dat makkelijker is' of 'omdat men onwetend is'. De verwijzing naar het geloof in zijn hart en het feit dat het daar verankerd is, kan ook gezien worden als een oproep aan moslims zich niet te laten verleiden hun religie te verlaten en terug te keren naar het ware geloof. Niet alleen presenteert Abu Muhammad zich op deze manier als politiek geëngageerd in zijn kritiek op een Nederlandse politicus, maar ook presenteert hij zichzelf als een ware moslim die, in tegenstelling tot de 'hypocrieten', wel standvastig is in zijn geloof.

Zijn Nederlandstalige teksten, de wijze waarop hij zingt en het gebruik van samples verraden zijn verleden als hiphopper. Net als veel van zijn

leeftijdsgenoten die deel uitmaken van de salafistische netwerken heeft hij zijn oude hobby niet helemaal verlaten, maar deze veranderd zodat die beter past binnen de salafistische restricties met betrekking tot muziek en het gebruik van instrumenten. Deze zelfdisciplinering is overigens niet voor alle salafisten voldoende. Volgens sommigen past het gebruik van de Nederlandse taal niet bij *anashid* en dient *anashid* niet gebruikt te worden voor politieke boodschappen.

In de loop van 2008 besluit Abu Mohammed al zijn video's van *YouTube* te halen; naast de onderhavige video ook 'Blanke Tirannie' (over de onderdrukking van moslims door witte mensen) en 'De Bezetting' (over de Israëliëse bezetting van Palestina). Kritiek van moslims speelde hierbij een rol (zo vonden sommigen 'Blanke Tirannie' beledigend voor witte moslims), maar tevens vreesde hij dat hij onder het vergrootglas was komen te liggen van de AIVD en andere opsporingsautoriteiten. Hoewel hij geen aanwijzingen had dat dat inderdaad zo was, laat dit wel zien dat een regime van surveillance niet daadwerkelijk concreet zichtbaar aanwezig hoeft te zijn, maar dat het vermoeden dat het aanwezig is voldoende is om mensen te laten reflecteren over zichzelf en zichzelf te reguleren, zelfs in het geval van verzet.

Omkering: politieke en sociale interventie

Na de aankondiging van de film van Geert Wilders, springt de jongerencommissie van de Amsterdamse *El Tawheed* moskee in het debat door middel van een open brief aan het Nederlandse parlement. In die brief stelt de commissie dat Wilders de godsdienstvrijheid van moslims zou bedreigen en de integratie van moslims in de samenleving zou verhinderen. De commissie roept het parlement op om in actie te komen en zijn democratische werk te doen; een opmerkelijke zet aangezien salafistische netwerken zich juist afkeren van democratie en erover verdeeld zijn of stemmen wel of niet mag (Wagemakers 2012). Ook in de brief van de jongeren wordt, net als bij de *nashid* (zie hiervoor) het seculiere en het religieuze met elkaar gemengd, maar op een andere manier. De brief van de jongeren is een niet-religieus appel om op te komen voor seculiere ideeën zoals democratie en rechten, maar het is ook bedoeld om de eigen claim van salafisten te ondersteunen dat zij de enige ware vertegenwoordigers van de moslimminderheid zijn. Sterker nog, het zijn precies de uitlatingen van Wilders die salafisten in staat stellen om te claimen dat zij degenen zijn die in verzet komen tegen de aanval op islam. Hetzelfde doet Abu Mohammed. Hij maakt gebruik van religieuze en hiphopstijlen in zijn *anashid* en verspreidt een boodschap die zowel religieus als politiek is. Zijn boodschap is echter niet gericht aan de politiek, maar aan moslims in

Nederland die hij wijst op het idee dat het geloof dat stevig verankerd is in het hart nooit overwonnen kan worden. Zowel qua vorm als inhoud zijn de petitie en *anashid* voorbeelden van hoe salafisten hun weg zoeken en vinden binnen de seculiere arrangementen van de Nederlandse samenleving en de grenzen tussen het religieuze en seculiere laten vervagen zodat zij gehoord worden door het beoogde publiek. In het geval van Abu Mohammed is dat publiek vooral islamitisch en in het geval van de open brief gaat het zowel om moslims als om niet-moslims.

De vermenging van het religieuze en seculiere zien we niet alleen in het politieke domein, maar ook in het sociale domein. In de afgelopen zes jaar hebben diverse salafistische netwerken zich toegelegd op het organiseren van kleinschalige buurtactiviteiten, variërend van het organiseren van buurtbarbecues tijdens Bevrijdingsdag en Koninginnedag tot het deelnemen aan buurtwachten tijdens oudejaarsavond van 2011. Net als hierboven bij de *anashid* leiden deze vormen van maatschappelijke betrokkenheid tot interne debatten onder salafisten. Er is bijvoorbeeld fel gediscussieerd over de vraag of het gebruik van petitie's en open brieven wel islamitisch is, of je met politiek van ongelovigen bemoeien wel islamitisch is en of je zo niet te veel aanpast waardoor de islam zou kunnen verwateren. In feite zien we hier een klassiek struikelblok: als salafistische moslims onderdeel willen worden van de samenleving zullen ze het spel moeten spelen volgens de regels die zijn vastgesteld door anderen: niet-moslims. Uiteindelijk, zo vrezen sommige salafisten, zou dat niet de moslims bevoordelen maar juist de niet-moslims omdat op die manier de islam verwaterd raakt door het sluiten van compromissen. Tegelijkertijd werkt dit struikelblok ook als een stimulans: op deze manier kunnen salafistische moslims op laagdrempelige manier de boodschap verspreiden en velen zien sociale activiteiten dan ook als een vorm van *da'wa*; het uitnodigen tot de islam en/of het corrigeren van de negatieve beeldvorming over islam.

De *As Soennah* moskee wil in 2011 met haar deelname aan de buurtwacht de problemen van de buurt aanpakken tijdens oudejaarsnacht en tevens maakt het bestuur een statement:

Op deze manier kunnen we niet alleen de veiligheid garanderen van onze buurt, onze huizen en onze gezinnen, we laten tegelijkertijd zien hoe sterk onze Gemeenschap is!

Door te laten zien dat wij als Gemeenschap onze wijk veilig kunnen houden laten we aan de Haagse politiek zien dat als ze iets voor mekaar willen krijgen dat ze met ons moeten samenwerken. Het huidige politieke klimaat in Nederland dicteert

precies het tegenovergestelde. De meeste politici schuwen juist elke samenwerking met ons. In plaats van een oplossing, worden wij ervaren als een bedreiging. Deze actie van Oud & Nieuw geeft ons de kans om ons van een andere kant te laten zien. Laat deze actie in Naam van Allah de Verhevene een groot succes zijn en laat onze Gemeenschap en onze positie hier in Nederland hierdoor sterken (sic) worden! Wij volgen daarmee de opdracht van Allah zoals deze is te vinden in de Koran en de Soennah.³

We zouden kunnen stellen dat de *As Soennah* moskee hier precies doet wat de overheid graag ziet; zich schikken in een samenwerking met andere partijen om de orde te bewaken. Dat doet het bestuur dan echter wel op basis van eigen principes; het laat zo zien hoe een moskee en hoe 'ware' moslims zich dienen te gedragen en het levert tegelijkertijd (en enigszins triomfantelijk) kritiek op politici die hen zien als bedreiging.

De bovenstaande verklaring is snel opgepikt door journalisten die het initiatief neerzetten als een infiltratietactiek door middel van een 'shariapolitie', een voorbeeld van 'sluipende islamisering' van de Schilderswijk en de PVV stelde Kamervragen.⁴ Hiermee geven de criticasters aan erg argwanend te staan tegenover maatschappelijke initiatieven waar ook de salafisten aan deelnemen. Het bestuur van de *As Soennah* moskee zag zich vervolgens genoodzaakt met een nadere uitleg te komen. Een fragment:

Wij willen onze jongeren aanspreken op hun gedrag en ze vertellen dat zij een goed voorbeeld moeten zijn. Dat zij bijvoorbeeld niets in brand moeten steken en geen ruiten moeten ingooien. Kortom, wij willen onze verantwoordelijkheid nemen ten opzichte van onze moslimkinderen. Iets waar de Nederlandse politiek al jaren om schreeuwt. En met de woorden 'op onze eigen manier en met behoud van onze eigen identiteit' bedoelen wij het aanspreken van deze jongeren op hun islamitische identiteit! Door ze duidelijk te maken dat vernielen en het veroorzaken van overlast geen onderdeel daarvan zijn. En om dit en andere zaken voor elkaar te krijgen, hebben wij elkaar nodig. Als wij de handen in elkaar slaan, dan kunnen wij alle problemen aan.

Abdelhamid Taheri

Bestuursvoorzitter Stichting as-Soennah

28 december 2011⁵

Hier zien we dat de controversie over de 'shariapolitie' en de rol van de *As Soennah* in de buurtwacht ertoe leiden dat de moskee zich iets minder assertief opstelt en veel meer de dialoog en samenwerking benadrukt waarmee het

bestuur zich iets meer voegt (hoewel voor veel criticasters nog steeds onvoldoende) naar de bestaande seculiere arrangementen waarin een veel bescheidener rol voor religieuze instituties is weggelegd.

Zowel de open brief van de jongerencommissie van de *El Tawheed* moskee als de buurtwacht waarin de *As Soennah* moskee participeert, zijn te zien als vormen van verzet die draaien om het omkeren van het dominante vertoog, in dit geval van het radicaliseringsbeleid waarin salafisten worden gecategoriseerd als een dreiging voor democratie, sociale cohesie en veiligheid. In het geval van de open brief draait de *El Tawheed* moskee de categorisering om: Wilders wordt neergezet als een bedreiging voor sociale cohesie, veiligheid en vrijheid en er wordt een beroep gedaan op het parlement om zijn democratische taak te vervullen. In het geval van de buurtwacht neemt de *As Soennah* moskee daar aan deel omdat zij de problemen in de wijken erkent en in dit geval zouden we zelfs kunnen stellen dat er sprake is van een subversief activisme gezien de claim in haar verklaring dat het buurtwachtinitiatief bewijst dat de samenleving de *As Soennah* moskee nodig heeft. Tegelijkertijd echter kunnen we de stap van de bestuursleden van de *As Soennah* moskee ook zien als het internaliseren van de regulering van de burgers door de staat aangezien zij gaan helpen om de orde te bewaren.

Het hierboven genoemde wantrouwen tegen dergelijke tactieken van salafisten komt niet uit de lucht vallen. Al eerder in 2009 stellen beleidsmakers en politici dat de participatie van salafisten in de buurt en het overnemen van seculiere stijlen van activisme vooral bedoeld zouden zijn om de verborgen agenda van het salafisme een vriendelijk gezicht te geven. In 2009 publiceert het ministerie van Binnenlandse Zaken de zogenaamde 'façade-brochure' waarin wordt gewaarschuwd tegen die vermeende geheime agenda; het organiseren van allerlei ogenschijnlijk vriendelijke en transparante activiteiten in buurten zou slechts dienen om de missie-activiteiten van salafisten te maskeren. De brochure bevat gevalsbeschrijvingen van zulke praktijken en biedt aanwijzingen voor gemeenten hoe zij dergelijke vormen van *window dressing* kunnen herkennen.

Wat dergelijke discussies en beleidsmaatregelen vooral laten zien is hoe lastig het is voor salafisten om de negatieve definities van islam in het algemeen en salafisme in het bijzonder te ontwijken. Deze negatieve categorisering dwingen salafisten om opener te worden en hun sterke wij-zij categorisering te verlaten omdat ze slecht zouden zijn voor integratie, maar op het moment dat zij dat doen, komen die categorisering weer terug. Daarmee worden de grenzen tussen het religieuze en seculiere en tussen 'liberale' islam en 'radicale' islam weer hersteld. Dergelijke categorisering die in de praktijk

opposities zijn, werken als vormen van macro-, meso- en microsurveillance. Op een microniveau betekenen zij dat een individuele moslim reflecteert op zijn of haar handelen en wat de consequenties daarvan zijn. Abu Mohammed haalde daarom zijn filmpjes weg, maar stelt in zijn tekst ook dat een moslim zich op het salafistische pad moet begeven aangezien de anderen door hem worden gelabeld als ‘hypocriet’. Op een mesoniveau zien we het optreden van de *El Tawheed* moskee en *As Soennah* moskee die meegaan in de seculiere mores om zo gehoord te worden en te kunnen participeren, maar door het te labelen als vormen van shariapolitie, als een sluipende islamisering, wordt de tegenstelling tussen het religieuze en seculiere en tussen liberale en radicale islam weer hersteld. Op een macroniveau doet de overheid hetzelfde met haar façadebrochure. Tegelijkertijd zijn deze vormen van surveillance precies datgene waar salafisten tegen ageren en die hun maatschappelijk activisme mede bepalen in inhoud en vorm.

Exit: Nederlandse salafisten in Engeland en Syrië

De genoemde vormen van politiek en maatschappelijk verzet die ik hier besproken heb zijn in zichzelf niet specifiek religieus of seculier. De wijze waarop ze gebruikt worden en de debatten onder salafisten en onder *outsiders* hierover laten goed zien hoe individuen, religieuze netwerken, opinie-leiders, politici en staatsinstituties ‘iets doen’ met bepaalde categorieën zoals ‘islamitisch’, ‘niet-islamitisch’ en ‘seculier’. Met name de open brief van de *El Tawheed* moskee is niet alleen een vorm van verzet tegen het maatschappelijk debat zoals dat gevoerd wordt, maar ook een argument tegen de staat om zich niet te bemoeien met islam. Door niet-religieuze stijlen van politieke en maatschappelijke interventie te gebruiken proberen salafisten niet alleen meer politiek acceptabel te worden of aan *da’wa* te doen, maar ook om aan de negatieve categorisering van salafisme te ontkomen en om de oppositie tussen seculier en religieus te ontwijken omdat die in de praktijk ertoe leidt dat religie onderworpen is aan het gezag van de staat.

Er vinden nog twee andere vormen van *counter-conduct* plaats die we *exit*-tactieken zouden kunnen noemen: migratie en deelnemen aan een gewelddadige strijd elders. Veel salafistische moslims praten vaak over migreren naar een ander land. Eén zo’n vorm is de migratie naar Engeland die soms in islamitische termen wordt geduid als het ‘verrichten van *hijra*’. De term *hijra* verwijst naar de emigratie in 622 van de profeet Mohammed en zijn aanhangers van Mekka (waar ze onderdrukt werden) naar Yathrib (het latere Medina). Uit mijn gesprekken met Nederlandse salafisten in Engeland (in het bijzonder Londen, Manchester, Birmingham en Leicester) blijkt dat de

meesten van hen het religieuze leven aldaar 'makkelijker' vinden. Met name in steden zoals Birmingham waar vooral de wijk Small Heath een zeer sterke (salafistische) moslimaanwezigheid kent, vinden ze dat ze minder opvallen en minder onder het vergrootglas liggen als 'moslim', 'radicaal', 'buitenlander' en 'allochtoon' dan in Nederland waar ze voortdurend zouden ervaren niet erkend te worden als volwaardige Nederlanders en vrezen voor altijd als buitenlander behandeld te worden. Zij brengen dit dus zelf in verband met stigmatisering, maar er speelt wellicht nog meer.

Zoals Brubaker (2013, 3) aangeeft, kunnen dergelijke reacties ook het resultaat zijn van de ervaring dat moslims voortdurend onder de loep liggen van overheid en het maatschappelijk debat. De salafistische moslims in mijn onderzoek ervaren dat ze voortdurend een categorisering krijgen opgedrongen, onderwerp zijn van surveys en analyses in beleid, media en onderzoek en verantwoordelijk worden gehouden niet alleen voor hun eigen individuele acties, maar ook voor de acties (of het gebrek eraan) van andere moslims. Ook de voortdurende debatten onder salafistische moslims over wie nu op het juiste pad zit, wie aan nieuwlichterij doet of zelfs afvallig is, zouden in Nederland naar hun beleving erger zijn dan in Engeland en zeer veel stress met zich meebrengen.

Een ander motief om te vertrekken uit Nederland en naar Engeland te gaan, is de wens om in een 'islamitisch' land te leven terwijl emigratie naar het Midden-Oosten vaak ingewikkeld blijkt te zijn. Zo laat Saoedi-Arabië slechts in zeer beperkte mate buitenlanders toe. Daarbij komt ook dat met name na de verkiezingsoverwinningen van de PVV veel salafisten in mijn onderzoek openlijk speculeren over de vraag hoe lang het in Nederland nog veilig zal zijn voor hen en hoe lang ze de islam nog zullen kunnen praktiseren. Zij vrezen niet zozeer openlijke vervolging als wel het gebrek aan bescherming tegen gewelddadige aanvallen. Met name Birmingham heeft bij sommige salafisten zo'n positief imago dat delen ervan (zoals Small Heath) worden aangeduid als islamitisch gebied waarheen je 'hijra kan doen' (zo was er enige tijd een organisatie die mensen ondersteunde in hun migratieplannen naar Birmingham (Hijra2birmingham.nl)). Hoewel mijn respondenten vrijwel allemaal stellen dat er in Engeland meer openlijk racisme is, voelen zij zich daar toch ook beter beschermd door de Engelse overheid en de Engelse wet.

Voor degenen die naar Engeland vertrekken, lijkt de exit-tactiek geslaagd hoewel zij zich na verloop van tijd realiseren dat zij ook daar onderworpen zijn aan een staat die hen nauwlettend in de gaten houdt. Voor de *governmentality* van moslims in Nederland heeft deze tactiek echter weinig consequenties. Dat ligt anders voor de moslims die *hijra* verrichten naar Syrië. Het gaat hier

dan ook niet alleen om *hijra*, maar ook om het deelnemen aan de strijd tegen het regime van Assad waarbij er velen (maar niet allemaal) terechtkomen bij *Jahbat al Nusra* en de *Islamitische Staat van Irak en de Levant* (ISIL). De eerste organisatie is verbonden met *Al Qaeda* en de tweede was dat tot kortgeleden ook totdat *Al Qaeda* het verband verbrak vanwege de vele misstanden waaraan ISIL zich schuldig zou maken. Voor de salafistische moslims uit met name Delft, Den Haag en Arnhem gaat het om *jihād*; volgens hen een gerechtvaardigde strijd tegen een (voor hen ongelovige) leider die moslims onderdrukt. Een ander motief dat ook regelmatig terugkeert, is dat het Westen moslimlanden zou binnenvallen om democratie te brengen (Iraq en Afghanistan worden als voorbeeld gegeven), maar nu in het geval van Syrië 'doet het Westen niets en zij doen tenminste iets'. Hoewel vrijwel alle belangrijke salafistische predikers in Nederland het vertrek naar Syrië om te gaan vechten afkeuren, zijn er volgens de recente informatie (december 2013) van de Nationale Coördinator Terrorisme en Veiligheid (NCTV) inmiddels ruim 100 jongeren die vertrokken zijn, van wie er 20 terug zijn gekeerd en ongeveer 11 gesneuveld.⁶

Strikt genomen is hun deelname aan de strijd in Syrië geen vorm van *counter-conduct* meer; het gaat om een openlijke oorlog tegen het regime. Toch zit er wel een sterke relatie met *counter-conduct*. Hun vertrek naar Syrië, hun deelname aan de strijd en de mogelijkheid dat ze terugkeren, leiden tot bespiegelingen over mogelijke toekomstige terreuraanslagen in Nederland. Onder de groep Europese buitenlandse strijders in gebieden als Irak, Afghanistan, Pakistan en Somalië zijn er inderdaad mensen geweest die later betrokken waren bij (het voorbereiden van) terroristische aanslagen in Europa. Opvallend genoeg leidt het vertrek van de Nederlanders naar Syrië tot een verhoging van het dreigingsniveau; opvallend want een groep die potentieel gevaarlijk is, bevindt zich niet langer in Nederland. De terugkeer van 20 van hen leidt tot nu toe niet tot een verdere verhoging.

De verhoging van het dreigingsniveau is gevolgd door een breed scala aan andere maatregelen die de overheid in 2013 heeft genomen tegen (potentiële) Syriëgangers. Van elf potentiële Syriëgangers is het paspoort ingetrokken, de uitkeringen van alle Syriëgangers zijn stopgezet en in enkele gevallen zijn alle financiële tegoeden van (potentiële) Syriëgangers bevroren. Enkele minderjarigen zijn tegengehouden toen ze wilden vertrekken en staan nu onder toezicht van jeugdzorg of zijn geplaatst in gesloten jeugdinstellingen. Twee mensen die van plan waren te vertrekken zijn inmiddels veroordeeld voor verschillende misdrijven; één van hen verblijft nu in een TBS-inrichting. Er lopen verschillende onderzoeken tegen vermeende ronselaars en er is een wet in

voorbereiding die de overheid in staat stelt het Nederlands staatsburgerschap van mensen te ontnemen als zij deelnemen aan terroristische activiteiten.

Conclusie

In het vraagstuk van radicalisering ligt de focus vooral op moslimjongeren en in het bijzonder op salafistische moslims. Het gaat in discussie en beleid vooral om integratie, veiligheid en welke plaats religie *i.c.* islam krijgt toegewezen. Een analyse in termen van verzet en meer in het bijzonder van *counter-conduct* laat zien dat de relatie tussen *governmentality* en salafistische moslims gecompliceerder is. Niet alleen heeft het verzet een politieke kant, maar ook een ethische: het gaat om verzet tegen de heersende seculiere mores in Nederland én om een poging een alternatieve levensstijl te ontwikkelen. Hoe dit precies moet en daadwerkelijk gebeurt, is aanleiding voor maatschappelijke discussie, maar ook voor discussie bij salafisten onderling: wat kan nog wel en wat kan niet meer binnen de grenzen van een seculiere samenleving en/of als moslim? De salafisten kennen de gevoeligheden van de omringende samenleving en passen zich daarbij aan, maar proberen tegelijkertijd zich te verzetten.

De essentie van de radicaliteit van de salafisten zit 'm niet in het idee dat zij *shari'a* zouden nastreven (daar zijn geen aanwijzingen voor), maar in het gegeven dat zij de regulering van moslims ontregelen. De salafisten verzetten zich tegen oppositionele categorisering die hen worden opgelegd door discussies in de media en in het beleid zoals: liberale vs radicale islam en religieus vs seculier en die in feite vooral leiden tot een situatie waarin de islam ondergeschikt is aan het gezag van de staat en zodanig moet worden aangepast dat deze niet botst met de liberaal-seculiere vrijheden. Ook al proberen salafisten zich te verzetten tegen de securitisering van islam en deze te ontwijken, in de nasleep van hun interventies kan het gebeuren dat de opposities weer worden hersteld bijvoorbeeld doordat er discussies ontstaan over 'shariapolitie', de 'ware' islam en wat nu het 'ware' gezicht van de salafisten is. In het geval van de Syriëgangers kunnen we zelfs stellen dat zij medeverantwoordelijk zijn voor een versterking van de securitisering.

Op deze manier zien we dat de radicaliteit van hemelbestormers als de salafisten geen statische toestand is of alleen teruggaat op hun doctrines en praktijken, maar plaats vindt in de continue wisselwerking tussen de staat, media en de salafisten. Hier ligt ook de waarde van een analyse in termen van *counter-conduct*. De *governmentality* door de staat van burgers, kan die burgers

niet volledig onderwerpen; er is ruimte voor verzet. Sterker nog juist het labelen van salafisten als radicaal biedt hun de mogelijkheid zich als standvastige moslims en als ware vertegenwoordigers van de moslims op te stellen. Een analyse in termen van *counter-conduct* maakt duidelijk dat het verzet van de salafisten een antwoord is op, gevoed wordt door en mede vorm krijgt door precies die machtsprocessen waartegen zij oppositie voeren. Het ethische (met zijn nadruk op het vormen van vroomheid) en het politieke (met kritiek op bestaande arrangementen) lopen voortdurend door elkaar heen en versterken elkaar.

Tegelijkertijd is het ook duidelijk dat salafisten wel gedwongen zijn zich af en toe te voegen in de seculiere arrangementen van de samenleving en dat salafisten door de vormen van surveillance voelen dat ze voorzichtig moeten zijn zoals in het geval van Abu Muhammad die zijn liederen van internet haalt. Salafisme is dus ondanks de nadruk op 'zuiverheid', 'afstand van ongelovigen/ongeloof', en de sterke wij-zij categorisering, niet immuun voor de macht van de staat.

Noten

- 1 Dit artikel is gebaseerd op onderzoek dat ik tussen 2007 en 2011 verricht heb onder Nederlandse salafistische moslims in Nederland en Engeland aangevuld met huidig onderzoek onder de Syriëgangers en hun achterban. Ik heb online en offline met 48 mannen en 15 vrouwen gesproken van wie de meesten tussen 16-25 jaar oud waren. Naast deze groep van 65 heb ik ongeveer 100 mensen onregelmatig gesproken en geobserveerd gedurende cursussen, lezingen en conferenties van salafistische netwerken. Voor beide onderzoeken heb ik ook beleidsnota's en mediadebatten geanalyseerd en met 15 beleidsmakers gesproken.
- 2 Deze paragraaf is een nadere uitwerking van De Koning (2012).
- 3 Al Yaqeen: Een veilige Schildersbuurt met Oud en Nieuw! <http://al-yaqeen.com/nieuws/nieuws.php?id=2056> laatst bezocht: 8 maart 2014.
- 4 Voor een overzicht zie mijn blog Closer: Help de rolmodellen komen eraan! <http://religionresearch.org/martijn/2012/01/03/help-de-rolmodellen-komen-eraan/> laatst bezocht op: 8 maart 2014.
- 5 Al Yaqeen - Opheldering artikel 'Een veilige Schildersbuurt'. <http://www.al-yaqeen.com/nieuws/nieuws.php?id=2057> laatst bezocht op 8 maart 2014.
- 6 Voor een overzicht van de maatregelen zie mijn blog Closer: Dutch Foreign Fighters and Regimes of Surveillance: <http://religionresearch.org/martijn/2014/02/26/dutch-foreign-fighters-regimes-surveillance> Laatst bezocht op 8 maart 2014.

Literatuur

Becker, Carmen (2013),

Learning to be authentic. Religious practices of German and Dutch Muslims following the Salafiyya in forums and chat rooms, Nijmegen: Proefschrift Radboud Universiteit.
<http://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/119878>.

Birt, Jonathan (2006),

Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11, in: *Muslim World*, 96 (4), 687–705.

Bracke, Sarah (2013),

Transformations of the secular and the 'Muslim Question'. Revisiting the historical coincidence of depillarization and the institutionalization of Islam in the Netherlands, in: *Journal of Muslims*, 2 (2), 208–26.

Brubaker, Rogers (2013),

Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration, in: *Ethnic and Racial Studies*, 36 (1), 1–8.

Cadman, Louisa (2010),

How (not) to be governed: Foucault, critique, and the political, in: *Environment and Planning D: Society and Space*, 28 (3), 539–56.

Cesari, Jocelyne (2009),

The Securitisation of Islam in Europe, Paris: CEPS.

Croft, Stuart (2012),

Securitizing Islam: Identity and the Search for Security, Cambridge: Cambridge University Press.

Davidson, Arnold I (2011),

In praise of counter-conduct, in: *History of the Human Sciences*, 24 (4), 25–41.

Death, Carl (2011),

Counter-conducts in South Africa: Power, Government and Dissent at the World Summit, in: *Globalizations*, 8 (4), 425–38.

Edmunds, June (2012),

The 'new' barbarians: governmentality, securitization and Islam in Western Europe, in: *Contemporary Islam*, 6 (1), 67–84.

Fekete, Liz (2004),

Anti-Muslim Racism and the European Security State, in: *Race & Class*, 46 (1), 3–29.

Foucault, Michel (1982),

The Subject and Power, in: *Critical Inquiry*, 8 (4), 777–95.

Foucault, Michel, (1997),

Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984, (Vol. 1.), New York: New Press.

- Foucault, Michel, (2007),
Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78, New York: Palgrave Macmillan.
- Graaf, Beatrice de (2010),
 Religion Bites: religieuze orthodoxie op de nationale veiligheidsagenda, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2 (2): 62–81.
- Koning, Martijn de (2012),
 Styles of Salafi Activism: Escaping the Divide, in: *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 8 (3), 400–401.
- Koning, Martijn de (2010),
 Understanding Dutch Islam: Exploring the Relationship of Muslims with the State and the Public Sphere in the Netherlands, in: Moghissi, Haideh & Halleh Ghorashi (red.), *Muslim Diaspora in the West Negotiating Gender, Home and Belonging*, Burlington: Ashgate Publishing, 181–97.
- Koning, Martijn de (2013a),
 How Should I Live as a ‘True’ Muslim? Regimes of Living among Dutch Muslims in the Salafi Movement, in: *Etnofoor*, 25 (2), 53–72.
- Koning, Martijn de (2013b),
 The Moral Maze: Dutch Salafis and the Construction of a Moral Community of the Faithful, in: *Contemporary Islam*, 7 (1), 71–83.
- Koning, Martijn de, Joas Wagemakers & Carmen Becker (2014),
Salafisme - Utopische idealen in een weerbarstige praktijk, Almere: Uitgeverij Parthenon.
- Mamdani, Mahmood (2004),
Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror, New York: Pantheon.
- Mavelli, Luca (2013),
 Between Normalisation and Exception: The Securitisation of Islam and the Construction of the Secular Subject, in: *Millennium - Journal of International Studies*, 41 (2), 159–81.
- Meijer, Roel (2009),
 Introduction: Genealogies of Salafism, in: Meijer, Roel (red.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London: Hurst, 1–32.
- Miller, Peter & Nikolas Rose (1990),
 Governing economic life, in: *Economy and Society*, 19 (1), 1–31.
- Moors, Annelies (2009),
 The Dutch and the face-veil: The politics of discomfort, in: *Social Anthropology*, 17 (4), 393–408.

Odysseos, Louiza (2011),

Governing Dissent in the Central Kalahari Game Reserve: 'Development', Governmentality, and Subjectification amongst Botswana's Bushmen, in: *Globalizations*, 8 (4), 439–55.

Price, Charles, Donald Nonini & Erich Fox Tree (2008),

Grounded Utopian Movements: Subjects of Neglect, in: *Anthropological Quarterly*, 81 (1), 127–59.

Roex, K. M. H. D. (2013),

Leven als de profet in Nederland: Over de salafi-beweging en democratie, Amsterdam: AUP.

Rose, Nikolas, Pat O'Malley & Mariana Valverde (2006),

Governmentality, in: *Annual Review of Law and Social Science*, 2 (1), 83–104. doi:10.1146/annurev.lawsocsci.2.081805.105900.

Seymour, Susan (2006),

Resistance, in: *Anthropological Theory*, 6 (3), 303–21.

Wagemakers, Joas (2012),

A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi, (First ed.), Cambridge: Cambridge University Press.