

# ‘Salafisme is overal’

## Een radicale utopie en de constructie van angst

Martijn de Koning\*

### Summary

*Salafism is at the center of public attention because of its alleged ties to recent violent attacks in Europe and because the threat they appear to be for secular and sexual liberties in Europe. In this article I will analyze the paradigm shifts we can find in politics, debates and media with regard to the governance of religion. The central concept in this analysis is Islamophobia which I regard as a structural phenomenon producing and expressing a categorization and hierchisation of groups of people that are subsequently denied access or granted conditional access to the Dutch moral community. I will show how the logic of Islamophobia is based upon cultural differentialism, and anxiety over the future of the Dutch moral community with its ideal of secular and sexual liberties and on securitization. In this logic a distinction is made between liberal and radical Islam and I argue that the Salafists have become the folk devil of the Dutch moral community because they appeal to and evoke abstract feelings of fear related to religion, ethnic diversity and migration. The Islamophobic logic turns them into the concrete examples of how ‘we’ should not be.*

### Inleiding

Enige tijd geleden maakte één van mijn ‘volgers’ Abdelkareem op twitter de opmerking ‘salafisme is overal’ naar aanleiding van een discussie over een imam die Nederland niet in mocht van sommige parlementsleden. Zijn opmerking kon op instemming rekenen van veel moslims die actief participeren binnen de kringen van salafisten, maar wekte juist afgrijzen op bij moslims en niet-moslims die een kritische of zelfs ronduit afwijzende houding hebben ten opzichte van islam en/of salafisme. Dat lijkt op zich ook begrijpe-

---

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

lijk. Recent vond een gewelddadige aanval plaats op een shi'itische moskee in Brussel. Al vrij snel werd bekend dat de dader een salafist was.<sup>1</sup> In Frankrijk vond een aanval plaats op een joodse school en op twee militairen (in totaal vijf doden) en de dader Mohamed Merah zou eveneens salafist zijn, zo wisten media vrij snel te melden. In Nederland hebben salafisten diverse malen het nieuws gehaald onder meer vanwege de moord op Theo van Gogh door Mohammed Bouyeri, die een bezoeker was van salafistische circuits, en door vlammeende preken van imams als Fawaz Jneid van de Haagse As Soennah moskee.

In veel berichten werd 'salafisme' echter gebruikt als iets dat geen verdere toelichting nodig heeft. Hoogstens werd er verwezen naar salafisme als een fundamentalistische, radicale of extreme stroming. De redenering lijkt bijna te zijn: 'Aha, hij is een salafist. Geen wonder dat hij zo iets doet'. Er zijn niettemin genoeg signalen dat de vermeende dader in Toulouse er een levensstijl op na hield die wellicht niet zo salafistisch is (zoals uitgaan e.d.) en er is nauwelijks discussie over zijn psychische gesteldheid. Het lijkt alsof geweld door moslims altijd wordt herleid tot islam of salafisme en niet tot psychologische of sociale achtergronden. In een recent onderzoek lieten Roex, Van Stiphout en Tillie (2010) zien dat religieuze orthodoxie (waar zij salafisme onder rekenen) geen direct gevaar voor de samenleving vormt aangezien de relatie tussen orthodoxie en politiek activisme heel zwak is. Die conclusie zorgde voor nogal wat ophef (mede ook doordat het persbericht ongenueanceerder was dan het rapport) en criticasters wezen daarbij ook op allerlei opvattingen en uitspraken van salafisten.

In dit artikel zal ik laten zien dat het simpelweg verbinden van salafisme met gewelddaden deel uit maakt van een islamofobische logica die verband houdt met een morele paniek over Nederland als een morele gemeenschap die gebaseerd is op waarden als tolerantie en seculiere en seksuele vrijheden. Juist die waarden zouden worden bedreigd door het salafisme. Allereerst zal ik kort in ingaan op salafisme. Vervolgens zal ik laten zien welke politieke logica schuil gaat achter islamofobie: cultureel differentialisme, bescherming van een morele gemeenschap en securitisering. Het salafisme heeft een plek verworven als *folk devil* in de huidige morele paniek over 'islamisering' van de samenleving doordat het uitstekend past als exemplarisch voorbeeld van de 'radicale islam' tegenover de liberale islam die wel zou passen in Nederland als morele gemeenschap. Het salafisme, zo zal ik aantonen, wordt daarbij voorgesteld als een concrete manifestatie van die dreiging doordat het appelleert aan een aantal sterk gewortelde angsten die te maken hebben met migratie, etnische diversiteit en religie.

## Salafisme als utopische beweging

Er zijn verschillende labels die vaak gebruikt worden om salafisme te omschrijven: radicaal, extremistisch, fundamentalistisch, fanatiek, enzovoorts. Wat deze labels met elkaar gemeen hebben is dat zij veronderstellen dat wat de salafisten doen, de uiterste consequentie is van het islamitische geloof. Een dergelijke veronderstelling gaat er (onder andere) van uit dat de islam een helder, afgerond en vanzelfsprekende kern heeft die nauwelijks uitleg en interpretatie behoeft. En wat de salafisten doen, is dan niets meer of minder dan die authentieke kern naleven ongeacht de omstandigheden en zonder compromissen. Opvallend genoeg een claim die salafisten er zelf ook op na houden; sterker nog zij claimen dé groep te zijn die die authentieke islam uitdraagt en naleeft. De islam is echter van oudsher een pluralistische godsdienst met een behoorlijke fragmentarisering van religieus gezag en diverse stromingen waarvan sommige elkaar erkennen als islamitisch en andere niet.

Strikt genomen heeft het salafisme betrekking op moslims die vinden dat de islam gepraktiseerd moet worden naar voorbeeld van de profeet Mohammed en de eerste generatie moslims. Er zijn talloze groeperingen en individuen die dat vinden en dat maakt de salafisten tot een zeer heterogene groep. Waar het heden ten dage om gaat in de publieke debatten zijn transnationale netwerken van moslims die de islam willen hervormen en revitaliseren op basis van een ideaalbeeld van de eerste generaties moslims en zo een leefstijl willen overdragen en implementeren die participanten van de beweging bevredigend, juist en rechtvaardig vinden (De Koning 2009). Het gaat om groepen die het idee van een terugkeer naar de begintijd van de islam hebben vermengd met de Saoedische vorm van islam, het wahabisme. De salafibeweging staat een zeer strikte schriftuurlijke benadering van de islam voor waarbij de bronnen van de islam (de Koran, hadith, soenna) zo letterlijk mogelijk worden benaderd. Het salafisme is, zoals gesteld, geen homogene beweging en ook de motivaties, geloofsvoorstellingen en praktijken van individuele participanten verschillen nogal. Er zijn groepen die zich bezighouden met de gewapende jihad, maar ook groepen die vreedzaam willen participeren in het publieke debat evenals groepen die zich verre houden van politiek en fel gekant zijn tegen iedere vorm van geweld. Dit betekent dat het direct verbinden van salafisme met gewelddaden en verschillende vormen van dreiging problematisch is (De Koning 2009).<sup>2</sup>

## Islamofobie

Vellenga (2011) en De Graaf (2011) laten beiden zien dat er in het publieke debat een relatie wordt gelegd tussen religieuze orthodoxie en geweld. Waar De Graaf (2011, 72) stelt dat religieus-orthodoxe uitingsvormen gecategoriseerd worden als een politiek veiligheidsprobleem, gaat het er hier om te analyseren welke logica er achter deze categorisering schuil gaat. Het gaat me niet om concrete agressieve acties tegen islamitische organisaties of personen, maar om een analyse van verschuivingen in paradigma's die we kunnen aantreffen in politiek, beleid en media en die betrekking hebben op migratie en het management van religie en in het bijzonder van moslims in Nederland. Deze paradigmaverschuivingen kunnen we analyseren met behulp van het begrip islamofobie. Deze term wordt veelvuldig gebruikt om een irrationele angst voor islam/moslims aan te duiden. Tegelijkertijd wordt het ook toegepast op een brede range aan denkrichtingen en activiteiten. Eén van de eerste keren dat de term opdook, was in een rapport van het Britse Runnymede Trust (1997) om te verwijzen naar racisme gericht op Aziaten en op moslims. Daarbij werd islamofobie gezien als een ongefundeerde vijandelijkheid ten opzichte van islam. Deze vijandelijkheid zou leiden tot discriminatie en uitsluiting van moslims.

Nu is er genoeg reden om kritisch om te gaan met de term islamofobie. Zo is het idee dat islamofobie berust op een angst die ongefundeerd of irrationeel is, nogal ongelukkig. De angst die mensen hebben is zeer reëel en deze heeft ook daadwerkelijk consequenties (Werbner 2005). Soms wordt deze term als verdedigingsmechanisme gebruikt tegen kritiek op islam. Zo is de stelling dat een hoofddoek niet thuishoort bij de rechterlijke macht vanwege de scheiding kerk-staat en de noodzaak van een neutrale rechterlijke macht, niet meteen een islamofobe stelling. Evenmin is kritiek op homofobe en vrouwonvriendelijke uitspraken van imams per se als islamofobie aan te merken. Een ander punt is dat het perspectief op islamofobie als een vorm van racisme nogal eens simpelweg wordt afgedaan met de stelling dat het gaat om islam (een religie) en niet om ras. Daarentegen wordt ook gesteld dat de term islamofobie eigenlijk verhult dat het om (moslim-)haat gaat gecombineerd met racisme en nationalisme.

Zoals onder meer Rana (2007) laat zien is islamofobie niet helemaal los te zien van racisme. Niettemin is het onderscheid tussen racisme en islamofobie van belang omdat de consequenties van beide verschillend zijn. Bunzl (2005) maakt duidelijk dat islamofobie zich onderscheidt van het klassieke racisme omdat het bij de laatste vorm draait om het idee van raciale zuiverheid van de

eigen groep terwijl het bij de eerste draait om ideeën over de toekomst van de Europese beschaving en cultuur. Bij islamofobie gaat het om de gedachte dat de islam fundamenteel incompatibel én inferieur is aan de Westerse cultuur of aan die van één van de Westerse natiestaten (Bunzl 2005). Racisme is dus vooral gebaseerd op het indelen van mensen in groepen gebaseerd op fenotypische kenmerken die aan hen toegeschreven worden, terwijl islamofobie berust op cultureel differentialisme dat mensen indeelt op basis van culturele kenmerken.

## Cultureel differentialisme

De islamofobische logica in beleid en debat is het gevolg van drie paradigma-wisselingen: van het classificeren van migranten op basis van sociaal-economische kenmerken naar cultureel differentialisme; van het idee van Nederland als een morele gemeenschap gebaseerd op het behoren bij een religieuze of socialistische zuil naar een gemeenschapsidee op basis van een ideaalbeeld van seculiere en seksuele vrijheden; en de opkomst van securitisering van islam. De eerste paradigmaxwisseling die betrekking heeft op etnische diversiteit, religie en migratie, betreft de verschuiving van het categoriseren van migranten op basis van sociaal-economische kenmerken, naar het centraal stellen van hun cultuur: cultureel differentialisme. Cultuur wordt hierbij essentialistisch opgevat, als een duidelijk herkenbare, statische eigenschap van een groep van wie het doen en laten wordt verklaard door die cultuur (Grillo 2003).

Waar in de jaren tachtig van de vorige eeuw migranten en hun nakomelingen voornamelijk werden gedefinieerd op basis van sociaaleconomische kenmerken (als etnische minderheden), kunnen we vanaf het einde van die jaren een toenemende nadruk zien op hun culturele eigenschappen (De Koning 2010). Vanaf de jaren negentig is er sprake van een situatie waarin over het hele politieke spectrum vraagtekens worden gezet bij de mate van etnische diversiteit. De sociale cohesie van een samenleving zou bedreigd worden door 'mensen met een andere cultuur' aangezien culturele verschillen garant zouden staan voor conflicten (cf. Fermin 1997; Grillo 2003; Stolcke 1995). Langzaam maar zeker, en vooral na 9/11, is de aandacht daarbij steeds meer uitgegaan naar de islam en naar islam als dreiging (Roggeband & Vliegthart 2007; Vliegthart 2007). Hierdoor heeft de islam steeds meer een positie gekregen als uitzondering in vergelijking met andere religies en werden moslims als uitzondering gezien in vergelijking met andere burgers in Nederland.

Dit cultureel differentialisme is overigens geen vervanging van het raciale denken. Racisme bestaat nog steeds hoewel niet meer politiek dominant zoals in het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw, maar, belangrijker nog, het is eigenlijk een variant op dat raciale denken. Stolcke (1995) ziet cultureel differentialisme als 'cultureel fundamentalisme' en anderen zoals Balibar (1991) gebruiken de term 'nieuw racisme'. Beiden verwijzen naar het idee dat het hier om onverzoenbare verschillen gaat tussen culturen. Tevens wordt er in deze opvatting vanuit gegaan dat relaties 'tussen culturen' van nature vijandig van aard zijn en dat culturen derhalve ook het beste gescheiden kunnen worden gehouden (Grillo 2003). Omdat bij islamofobie islam en cultuur worden opgevat als vaststaande eigenschappen die het gedrag van mensen dicteren, kunnen we stellen dat islamofobie gebaseerd is op een geracialiseerd vertoog van cultuur en religie (Balibar 1991; Glick-Schiller 2005; Stolcke 1995). Het grote verschil tussen cultureel differentialisme en racisme is echter tweeërlei: assimilatie in plaats van uitsluiting en (als gevolg van die nadruk op assimilatie) wantrouwen ten opzichte van de moslim in ons midden.

Allereerst laat het denken in termen van cultuur de mogelijkheid van assimilatie open (Stolcke 1995). Als migranten zich genoeg aanpassen (denk aan Ayaan Hirsi Ali en Ehsan Jami) dan zouden ze opgenomen kunnen worden als deel van de Westerse cultuur. Islamofobie kent dus niet alleen een uitsluitingslogica, maar ook een insluitingslogica. Hier komt echter wel een belangrijke scheidslijn binnen de Nederlandse samenleving naar voren. Wanneer we kijken naar politieke partijen dan zien we dat het overgrote deel van hen integratie of assimilatie nastreeft en vooral de noodzaak van pacificatie benadrukt. Een klein, maar niet onaanzienlijk, deel is daar veel onduidelijker over zoals de Nederlandse PVV. Deze partij legt de nadruk op een autochtone cultuur die bedreigd wordt en beschermd moet worden en kiest voor een confrontatiestijl.

De scheidslijn tussen pacificatie en confrontatie zien we terug in het publieke debat. Het Nederlandse minderhedenbeleid is vanaf het begin gericht op coöptatie van de elites van de minderheidsgroepen. Het Nederlandse poldermodel waarbij onderlinge verschillen zoveel mogelijk gepacificeerd werden, voerde ook hier eerst de boventoon. Vanaf eind jaren negentig komen de 'nieuwe realisten' naar voren, die benadrukken dat het noodzakelijk is om zaken te 'benoemen' (Prins 2002). In plaats van verschillen te bedekken, worden ze nu uitvergroot vaak door middel van confronterend taalgebruik. Vooral politici en opinieleiders als Ayaan Hirsi Ali, Pim Fortuyn, Geert Wilders en Theo van Gogh, maken van dat harde taalgebruik hun handelsmerk waarbij moslims worden gecategoriseerd als 'geitenneukers', 'kutmarokkanen' en

‘haatbaarden’. Het idee dat de Nederlandse of Westerse cultuur superieur is aan de ‘islamitische cultuur’ komt daarbij vaak terug. Niettemin is geen van de nativistische partijen zoals de PVV erop uit om alle moslims te verwijderen en dit betekent dat voor hen een zekere assimilatie ook noodzakelijk is. Hoe dit zich verhoudt tot confronterend taalgebruik is misschien wel het best uitgelegd door Ayaan Hirsi Ali toen haar gevraagd werd naar een reactie op de rustige opstelling van moslims op het moment dat de film *Fitna* van Geert Wilders uitkwam en op Aboutalebs oproep dat moslims afstand moeten nemen van extremisme:<sup>3</sup>

En het blijft niet bij de wijze woorden van Aboutaleb alleen; andere islamitische groepen in Nederland zijn al bezig een tegenfilm te maken. Een tegenfilm, geen bloedvergieten! Woorden met woorden, beelden met beelden. Provocatie werkt dus. Zes jaar geleden vond Aboutaleb kritische vragen over de islam ‘pissen in het eigen nest’. En nu spreekt hij de enige juiste woorden. Zonder provocerende vragen te stellen, hadden we dit nooit bereikt.

Met andere woorden door provocerende uitspraken hebben moslims geleerd hoe ze zich moeten gedragen: beheerst, reageren via het woord (of beeld) in plaats van geweld en een zelfkritische houding aannemen. De bedoelde belediging en provocatie kan dan ook gezien worden als een manier om een groep proberen te onderwerpen door middel van vernedering (Guimarães 2003, 142).<sup>4</sup> Een groot deel van de politieke partijen ziet echter niets in dit middel en benadrukt het belang van een meer pacificerende houding ten einde de sociale cohesie te bewaren. Dit resulteert vervolgens in een beleid om de islam te beheersen, reguleren en waar nodig in te grijpen wanneer de islam buiten de grenzen gaat die er gesteld zijn voor religie in het publieke domein: de domesticatie van islam (Sunier 2009).

Ten tweede leiden cultuurdenken en assimilatie ook tot het idee van de vijfde colonne; het idee dat migranten en hun cultuur het gastland van binnenuit overnemen. Vanaf hun ontstaan hebben alle natiestaten in Europa, en Nederland is geen uitzondering, programma’s om de bevolking op hun grondgebied te homogeniseren op het gebied van taal en cultuur. Appadurai (2006) in zijn *Fear of Small Numbers* stelt dat de aanwezigheid van migranten duidelijk maakt dat het project van homogenisering van natiestaten problematisch is ten tijden van globalisering. De aanwezigheid van ‘vreemde culturen’ op het eigen grondgebied zorgt dan ook voor het idee dat deze migranten de autochtone cultuur van binnenuit uithollen ook al zijn ze geassimileerd.

Dit betekent dat naast angst ook wantrouwen tegen gevestigde moslims een belangrijk onderdeel van islamofobie is. Denk bijvoorbeeld aan ministers en staatssecretarissen van Turkse of Marokkaanse huize wier dubbele nationaliteit wordt bekritiseerd en van wie de loyaliteit openlijk wordt betwijfeld.<sup>5</sup> Of denk aan bekeerlingen tot de islam die vaak ook negatief en wantrouwend worden bekeken (Van Nieuwkerk 2004; Özyürek 2009).

## Morele gemeenschap: religie, secularisme en vrijheid

Het cultureel differentialisme is nauw verbonden met het idee van Nederland als morele gemeenschap waarbij moslims vanaf het begin van hun vestiging in Nederland als buitenstaanders zijn behandeld (De Koning 2010). Hoewel Nederland de nodige ervaringen had met moslims ten tijde van de kolonisatie van Nederlands Oost-Indië (Indonesië) en Suriname (cf. Kennedy & Valenta 2006, 344), zien we dat vanaf het moment van hun aankomst Turkse en Marokkaanse migranten werden gecategoriseerd als 'outsiders' en als een 'probleem' voor de Nederlandse samenleving. Al in de jaren tachtig werden ze gezien als mensen die niet bereid waren om te integreren, die vrouwen niet gelijk behandelden, beïnvloed werden door buitenlandse machten, loyaal waren aan het land van herkomst in plaats van aan Nederland, een voorkeur hadden voor non-democratische modellen en de scheiding kerk-staat niet erkenden en respecteerden (Rath e.a. 1999). De bedoeling daarbij was de ontwikkeling van de moslimgemeenschap om te buigen naar een 'meer liberale Nederlandse' richting en weg van de orthodoxie (Rath e.a. 1999, 61).

Zoals Haddad en Balz (2008) laten zien is de algemene tendens in Europa met betrekking tot integratie, veiligheid en secularisme een toenadering tot het Franse model met een meer rigide scheiding kerk-staat en een striktere benadering van islamitische gezagsdragers. We zien hier een tweede paradigmawissel die van belang is voor islamofobie: de opkomst van secularisme. Zoals ik elders (De Koning 2010) al heb laten zien is vanaf de jaren tachtig het idee dat Nederland als morele gemeenschap gebaseerd is op religieuze identiteiten (de verzuiling), vervangen door een beeld van de morele gemeenschap waarin het idee van de natie en deugdzame burger is verbonden met het ideaal van seculiere en seksuele vrijheden en tolerantie (Butler 2008; De Koning 2010; Mepschen, Duyvendak & Tonkens 2010). Özyürek (2005) stelt dat deze tendens tot een seculiere uniformering in Europa onder linkse intellectuelen vaak fel verdedigd wordt tegenover islamitische praktijken zoals de sluier, ritueel slachten en besnijdenis. Dergelijke praktijken worden verworpen, niet



omdat zij komen van mensen die niet christelijk zijn of een andere huidskleur hebben, maar omdat zij staan voor een cultuur die zich zou kenmerken door een onderwerping aan religieuze plichten en idealen en dus zou verhinderen dat individuen zich bekennen tot seculiere waarden (De Koning, Bartels & Storms 2011). Het idee daarbij is dat juist secularisme veiligheid en vrijheid zou geven aan religieuze minderheden in natiestaten. Özyürek (2005, 510) wijst er terecht op dat men daarmee ‘vergeet’ dat veel van de bloedbaden in de 20<sup>e</sup> eeuw werden gelegitimeerd door seculiere ideologieën en regimes. In combinatie met de essentialistische visie op de eigen cultuur van seculiere en seksuele vrijheden met de islam als ultieme Ander, wordt met deze cultuurretoriek een gehomogeniseerde en geïdealiseerde visie op de nationale morele gemeenschap gepromoot die leidt tot uitsluiting (of insluiting op voorwaarden) van moslims (vgl. Butler 2008). Tegelijkertijd is dit ideaalbeeld niet helemaal vrij van racistische ondertonen aangezien de vanzelfsprekende leden van de morele gemeenschap autoctonen zijn; blanke migranten worden over het algemeen niet als alloctonen aangemerkt. In combinatie met het idee van cultureel differentialisme leidt dit standpunt tot een bestendinging van de gedachte dat moslims buitenstaanders zijn; niet alleen vanwege hun vermeende andere cultuur maar ook omdat zij niet verwant zijn aan de autoctonen (Geschiere 2009).

### **Islamofobie: angst, veiligheid en securitisering**

De derde paradigmaverschuiving heeft betrekking op islam als veiligheids-issue en culturalisering van veiligheid. Zoals Vellenga (2011) en De Graaf (2011) laten zien is het debat over islam als maatschappelijk verschijnsel na 9/11 steeds meer een debat geworden over islam, dreiging en geweld (vgl. Roggeband & Vliegenthart 2007). Diverse overheidsdiensten gingen zich steeds meer richten op verschijnselen van religieuze orthodoxie die de democratische rechtsorde en sociale cohesie zou ondermijnen. Deze ontwikkeling, zo stelt De Graaf (2011), begint in 1998 toen de BVD (later AIVD) waarschuwde tegen de ontwikkeling van een politieke islam. Aanvankelijk was de dienst daarbij nog redelijk terughoudend vergeleken met de periode van na 2004 en waarschuwde zelfs tegen een te vergaande securitisering. Na de aanslagen van 2004 in Madrid en mede onder invloed van de beweging van Pim Fortuyn werd niet alleen meer een dreiging gezien in terrorisme, maar ook in radicalisering. Daarbij werden steeds meer diensten van de overheid betrokken in de strijd tegen radicalisering en werd het immigratie- en integratiebeleid onder-

geschikt gemaakt aan het veiligheidsbeleid. Er kwamen allerlei programma's die radicalisering vroegtijdig moesten herkennen en signaleren, mede aan de hand van opvallend religieus orthodox gedrag (zoals de weigering om handen te schudden, het dragen van de gezichtssluier).

In 2009 publiceerde het Ministerie van Binnenlandse Zaken de zogenaamde façadebrochure waarin gewaarschuwd werd tegen de geheime agenda van salafistische organisaties die zich ogenschijnlijk open zouden opstellen maar in werkelijkheid bezig zouden zijn met islamitische bekering. Waar en hoe groot die dreiging was, bleef onduidelijk maar de brochure werd wel naar alle gemeenten gestuurd; een institutionalisering van het wantrouwen. Er waren ook pogingen vanuit de overheid en moslimorganisaties om de securitisering terug te dringen en om religie in bescherming te nemen ten einde de openbare orde te bewaken en de sociale cohesie in stand te houden (De Graaf 2011, 70-75). Hoewel de desecuritisering voorzichtig lijkt door te zetten, kunnen we, met De Graaf (2011), stellen dat niet alleen islam onderdeel is geworden van het veiligheidsbeleid, maar dat omgekeerd ook het veiligheidsbeleid zich heeft ontwikkeld tot een beleid dat onder andere betrekking heeft op cultuur en identiteit. Religie is een veiligheidsprobleem geworden en het veiligheidsbeleid richt zich inmiddels op een bescherming van de morele gemeenschap met haar ideaalbeeld van seculiere, egalitaire en tolerante waarden (De Graaf 2011; Vellenga 2011).

## Islamofobie & salafisme: de radicaal

De logica van islamofobie rust op enkele paradigmawisselingen zoals we hebben kunnen zien. Er is een patroon ontstaan van inferiorisering en uitsluiting dat op racisme lijkt, maar dat zich via cultureel differentialisme en het idee van de morele gemeenschap en securitisering steeds meer op islam is gaan richten. Bij elkaar genomen wordt dan duidelijk dat islam in het algemeen en salafisme in het bijzonder dienen als zogenaamde *folk devils*. Dit is een begrip gebruikt door Stanley Cohen (2002) in zijn werk over morele paniek.<sup>6</sup> Hierin bespreekt hij de wijze waarop complexe sociale fenomenen worden gereduceerd tot ogenschijnlijk duidelijke en eenvoudige verhalen over morele crises, verloedering en de teloorgang van bepaalde waarden. De kracht van deze verhalen zit hem in het feit dat de maatschappelijke teloorgang herleid kan worden tot en geprojecteerd kan worden op een bepaalde sociale categorie die fungeert als zichtbare verwijzing naar hoe 'wij' niet zouden moeten zijn (Cohen 2002, 2).

Om welke angstbeelden, of in termen van Cohen, om welke *folk devils* gaat het? Werbner (2005) onderscheidt drie archetypes van racisme die we volgens haar bij islamofobie kunnen terugvinden. Als eerste de slaaf: een primitieve wilde die gedomesticeerd moet worden om de ongebreidelde agressie en seksuele activiteit te onderdrukken en om de arbeidskracht te kunnen benutten (denk hier bijvoorbeeld aan de Marokkaans-Nederlandse loverboys en 'straatterroristen'). Als tweede de heks: het gevaar van binnenuit (de al eerder genoemde vijfde colonne, maar bijvoorbeeld ook de joodse middenstand in de jaren dertig van de vorige eeuw). Belangrijker is hier de derde: de inquisiteur. Bij dit angstbeeld gaat het om projectie. Angstbeelden met betrekking tot religie uit het Nederlandse verleden (sektarisme, oorlogen, inquisitie en vervolging, benauwende seksuele moraal, intolerantie) worden geprojecteerd op een groep moslims die niet direct overlast veroorzaakt zoals Marokkaans-Nederlandse hangjongeren en ook niet geïnteresseerd is om zich te integreren, zoals veel succesvolle moslims, en hun religie op een terughoudende wijze belijden (als ze dat al doen).

In het geval van de salafisten is vooral de laatste *folk devil* van belang. Er is angst voor het ongebreidelde geweld dat salafisten zouden kunnen gebruiken, hun pogingen om te participeren in de samenleving worden gewantrouwd (en ook wel uitgelegd als façadepolitiek, zie hierboven) en er bestaat de angst dat salafisten met hun geloofsovertuiging grote druk uitoefenen op anderen, in het bijzonder vrouwen.<sup>7</sup> Het gaat daarbij niet (meer) zozeer om het feit dat er een dreiging van geweld uitgaat van de salafisten, maar om de salafisten als bedreiging voor de morele gemeenschap, in het bijzonder de vrijheid die bedreigd zou worden door de vermeende afkeer (haat) van salafisten tegen het Westen.<sup>8</sup> Hoewel dergelijke beelden ook vrij breed betrokken worden op de islam als geheel (bijvoorbeeld door de PVV), lijkt het specifiek toegepast te worden op wat Vellenga (2011) en De Graaf (2011) 'orthodoxe' religie noemen. Wat beiden echter negeren is dat het onderscheid tussen 'orthodoxe' (of gematigde, extreme, fundamentalistische) religie en 'gematigde' (of liberale) religie een onderscheid is dat gemaakt is door politieke elites. We kunnen dus in onze analyses niet zomaar uitgaan van een scheiding tussen liberale en radicale religie, maar dienen juist te bekijken hoe deze scheiding tot stand komt en wat de consequenties ervan zijn.

De hedendaagse scheiding die wordt gemaakt in politiek, beleid en debat tussen een 'goede' en 'slechte' islam is een motief dat voortdurend terugkeert in de geschiedenis. De splitsing tussen liberale (of gematigde) islam en radicale islam kunnen we al terug vinden in de tijd van de Europese kolonisaties (Moors 2011), onder meer in Nederlands-Indië (Kennedy & Valenta 2006).

Destijds maakte een dergelijk onderscheid deel uit van pogingen om transnationale invloeden vanuit het Midden-Oosten op de lokale islam in de kolonies tegen te gaan en om de domesticatie van lokale vormen van islam (die als minder politiek en minder fanatiek werden gezien) te bevorderen. Daarbij gingen de koloniale autoriteiten vaak allianties aan met bepaalde lokale etnische en religieuze groepen en probeerden zij soms het islamitisch onderwijs onder staatscontrole te brengen (Bader, Maussen & Moors 2011).

Ook in de vorige paragraaf hebben we al vastgesteld dat de Nederlandse overheid al lange tijd een voorkeur had voor een 'liberale' islam. Met betrekking tot het label 'radicaal' gaat het hedentendage vooral om allerlei islamitische ideologieën die als bedreigend voor de democratische orde onder het label radicaal worden geschaard. 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' die de moslimgemeenschap verdeelt en tolerante en liberale moslims in een kwaad daglicht stelt (cf. Birt 2006, 294; Mamdani 2004). Zo wordt het weigeren van het handenschudden, maar ook het dragen van de niqab, 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). Waar het hier om gaat is niet slechts een verwerping van een publieke uiting van religie of een vorm van islam die mensen als vreemd ervaren. Het gaat om het verwerpen van wat wordt gezien als een assertieve, opdringerige vorm van islamitische religiositeit en als een opzichtige, provocatieve verwerping van de Nederlandse morele gemeenschap.

## **Conclusie: het is een salafist!**

Vanaf het begin hebben alle natiestaten in Europa programma's om de bevolking op hun grondgebied te homogeniseren op het gebied van taal en cultuur. Iedere staat dient daarvoor insiders en outsiders aan te wijzen en deze vervolgens te reguleren. Deze categorisering en regularisering heeft met betrekking tot moslims een sterke islamofobische logica zo heb ik laten zien. Islamofobie is een structureel verschijnsel dat leidt tot het categoriseren en hiërarchiseren van groepen mensen die vervolgens de toegang tot de morele gemeenschap wordt gegund of juist onttrokken. Deze logica komt voort uit een drietal paradigmawisselingen. Als eerste het classificeren van migranten op basis van culturele (in plaats van sociaaleconomische) kenmerken die aan hen

toegeschreven worden in debat en beleid. Ten tweede de verschuiving in het idee van een morele gemeenschap. Waar dat idee voorheen gebaseerd was op het behoren bij een zuil, is er in de laatste dertig jaar een gemeenschapsidee opgekomen dat gebaseerd is op een ideaalbeeld van seculiere en seksuele vrijheden. Als derde en laatste de opkomst van het veiligheidsdenken: securitisering. Hierbij is islam tot veiligheidsissue verklaard. Die veiligheid heeft niet alleen betrekking op bescherming tegen mogelijke gewelddaden, maar richt zich ook op bescherming van het idee van de morele gemeenschap en op sociale cohesie.

Hoewel sommige groepen in deze samenleving die zich baseren op het idee dat de Westerse beschaving beschermd moet worden tegen de islam er een inferioriseringslogica op na houden (nativisten zoals de PVV), proberen de meesten toch de nadruk te leggen op het beschermen van de sociale cohesie van de gehele samenleving. De sociale cohesie zou het meest bedreigd worden door de salafisten die hier fungeren als symbolische en zichtbare verwijzing van hoe wij zeker niet zijn en als concrete manifestatie van die dreiging.

De logica van islamofobie heeft een voorspelbaar verloop omdat daarin ten eerste wordt verwezen naar incidenten waarin moslims een rol hebben gespeeld (zoals 9/11) en ten tweede omdat daarin wordt uitgegaan van een essentialistisch beeld van islam dat wijdverbreid is onder intellectuelen, politici en in beleid. Het is natuurlijk niet verwonderlijk dat er geschokt wordt gereageerd op de verschrikkelijke daden van mensen als Mohammed Merah en Mohammed Bouyeri. Juist dat 'natuurlijk' zorgt ervoor dat deze beelden uitstekend geschikt zijn voor politieke manipulatie: ze geven gezag en een vanzelfsprekendheid aan een islamofobisch vertoog en een legitimering voor vergaande maatregelen tegen moslims in het algemeen en salafisten in het bijzonder. Als radicale moslims zouden salafisten bij uitstek de tolerantie en seculiere en seksuele vrijheden bedreigen. In beleid, media en politieke discussies zijn zij als het ware de verpersoonlijking van vrees, dreiging en wantrouwen doordat zij appelleren aan abstracte gevoelens van angst die te maken hebben met migratie, etnische diversiteit en religie. Naar moslims toe zendt dit de boodschap uit dat hun juridische en politieke insluiting afhangt van hun religieuze of culturele anderszijn. Hoe meer men als anders (radicaler) gezien wordt, hoe duidelijker de boodschap van uitsluiting is.

## Noten

- 1 Zie bijvoorbeeld Nu.nl: <http://www.nu.nl/buitenland/2761955/extreme-salafist-achter-aanslag-moskee-brussel.html> 1 april 2012
- 2 Voor een uitgebreidere inleiding zie (Meijer 2009).
- 3 Hirsi Ali, Fitna is een blamage voor het kabinet. *De Volkskrant* 29 maart 2008. <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2844/Archief/archief/article/detail/904291/2008/03/29/Fitna-is-een-blamage-voor-kabinet.dhtml> Bezocht: 2 april 2012
- 4 Deze onderwerping door middel van vernedering vindt plaats onder meer in zogenaamde rap-battles waar Guimarães (2003) over schrijft.
- 5 Dit wantrouwen zien we ook terug bij anti-semitisme in het verleden. We kunnen hierbij denken aan de joodse middenstand in de jaren dertig van de vorige eeuw,
- 6 Strikt genomen moet morele paniek betrekking hebben op een *overdreven* reactie op verschijnselen of gebeurtenissen of zoals Cohen (2002) zelf aangeeft in de laatste druk van zijn boek, een disproportionele reactie. Dat is echter moeilijk objectief te bepalen en dat is ook niet noodzakelijk hier.
- 7 Zie bijvoorbeeld de Amsterdamse politica Van Es in *Het Parool* over salafisme: 'Treurig lot voor veel moslima's'. <http://www.parool.nl/parool/nl/5/POLITIEK/article/detail/1016352/2010/09/25/Treurig-lot-voor-veel-moslima-s.dhtml>. Laatst bezocht 10-4-2012.
- 8 Er is inmiddels een heel scala aan boeken hierover verschenen die dit idee vrij klakkeloos herhalen. Zie onder meer (Van Amerongen 2008; Pouw 2008). Voor een meer genuanceerde benadering onder meer (Roex, Van Stiphout & Tillie 2010; Wagemakers 2009).

## Literatuur

- Amerongen, Arthur van (2008),  
*Brussel Eurabia*, Amsterdam: Uitgeverij Atlas.
- Appadurai, A. (2006),  
*Fear of small numbers*, Durham and London: Duke University Press.
- Bader, Veit, Marcel Maussen & Annelies Moors (2011),  
*Colonial and Post-Colonial Governance of Islam Continuities and Ruptures*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Balibar, Etienne (1991),  
 Is There a 'Neo-Racism'?, in: Balibar, Etienne & Immanuel Wallerstein (eds), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londen: Verso, 17–28.

- Birt, Jonathan (2006),  
 Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11, in: *Muslim World*, 96(4), 687–705.
- Bunzl, Matti (2005),  
 Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe, in: *American Ethnologist*, 32(4), 499–508.
- Butler, Judith (2008),  
 Sexual politics, torture, and secular time, in: *British Journal of Sociology*, 59(1), 1–23.
- Cohen, Stanley (2002),  
*Folk Devils and Moral Panics*, London: MacGibbon & Kee.
- Fermin, Alfons (1997),  
*Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*, Amsterdam: Thesis Publishers.
- Geschiere, Peter (2009),  
*The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago: University of Chicago Press.
- Graaf, Beatrice de (2011),  
 Religion Bites: religieuze orthodoxie op de nationale veiligheidsagenda, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2(2), 62–81.
- Grillo, R.D. (2003),  
 Cultural Essentialism and Cultural Anxiety, in: *Anthropological Theory*, 3(2), 157–173.
- Guimarães, A. (2003),  
 Racial insult in Brazil, in: *Discourse & Society*, 14(2), 133–155.
- Haddad, Yvonne Yazbeck & Michael Balz (2008),  
 Taming the Imams: European Governments and Islamic Preachers since 9/11, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19, 215–235.
- Kennedy, James C. & Markha Valenta (2006),  
 Religious Pluralism and the Dutch state: Reflections on the future of article 23, in: Donk, W.B.H.J. van de e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 337–353.
- Koning, Martijn de (2009),  
 Moslimjongeren: De salafi-beweging en de vorming van een morele gemeenschap, in: *Tijdschrift voor Criminologie*, 51(4), 375–387.
- Koning, Martijn de (2010),  
 Understanding Dutch Islam: Exploring the Relationship of Muslims with the State and the Public Sphere in the Netherlands, in: Haideh, Moghissi & Halleh Ghorashi (eds.), *Muslim Diaspora in the West Negotiating Gender, Home and Belonging*, Burlington: Ashgate Publishing, 181–197.

- Koning, Martijn de, Edien Bartels & Oka Storms (2011),  
Schadelijke traditionele praktijken en cultureel burgerschap. Integratie, seksualiteit en gender, in: *Tijdschrift voor genderstudies*, 14(1), 35-52.
- Mamdani, Mahmood (2004),  
*Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror*, New York: Pantheon.
- Meijer, Roel (2009),  
Introduction: Genealogies of Salafism, in: Meijer, Roel (red.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London: Hurst, 1-32.
- Mepschen, Paul, Jan-Willem Duyvendak & Evelien Tonkens (2010),  
Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands, in: *Sociology*, 44(5), 962-979.
- Moors, Annelies (2009),  
The Dutch and the face-veil: The politics of discomfort, in: *Social Anthropology*, 17(4), 393-408.
- Moors, Annelies (2011),  
Colonial traces? The (post-)colonial governance of Islamic dress: gender and the public presence of Islam, in: Bader, Veit, Marcel Maussen & Annelies Moors (red.), *The colonial and post-colonial governance of Islam*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 135-155.
- Nieuwkerk, Karin van (2004),  
Veils and wooden clogs don't go together, in: *Ethnos*, 69(2), 229-246.
- Özyürek, Esra (2009),  
Convert Alert: German Muslims and Turkish Christians as Threats to Security in the New Europe, in: *Comparative Studies in Society and History*, 51(01), 91-116.
- Özyürek, Esra (2005),  
The politics of cultural unification, secularism, and the place of Islam in the new Europe, in: *American Ethnologist*, 32(4), 509-512.
- Pouw, Patrick (2008),  
*Salaam! Een jaar onder orthodoxe moslims*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam. <http://www.bol.com/nl/p/nederlandse-boeken/salaam/1001004005769241/index.html> (Bezocht april 14, 2012).
- Prins, Baukje (2002),  
Het lef om taboes te doorbreken. Nieuw realisme in het Nederlandse discours over multiculturalisme, in: *Migrantenstudies*, 18(4), 241-254.
- Rana, Junaid (2007),  
The Story of Islamophobia, in: *Souls*, 9(2), 148-161.



- Rath, J. e.a. (1999),  
The politics of Recognition of Religious Diversity in Europe. Social Reactions to the Institutionalization of Islam in the Netherlands, Belgium and Britain, in: *The Netherlands' Journal of Social Sciences*, 35(1), 53–68.
- Roex, Ineke, Sijf van Stiphout, & Jean Tillie (2010),  
*Salafisme in Nederland. Aard, omvang en dreiging*, Amsterdam: Instituut voor Migratie- en Etnische Studies, Universiteit van Amsterdam.
- Roggeband, Conny & Rens Vliegenthart (2007),  
Divergent framing: The public debate on migration in the Dutch parliament and media, 1995–2004, in: *West European Politics*, 30(3), 524–548.
- Runnymede Trust (1997),  
*Islamophobia, Its Features and Dangers*, London: Runnymede Trust.
- Schiller, Nina Glick (2005),  
Racialized nations, evangelizing Christianity, police states, and imperial power: Missing in action in Bunzl's new Europe, in: *American Ethnologist*, 32(4), 526–532.
- Stolcke, Verena (1995),  
Talking Culture: New Boundaries, New Rhetoric of Exclusion in Europe, in: *Current Anthropology*, 36(1), 1–24.
- Sunier, Thijs (2009),  
*Beyond the Domestication of Islam. A Reflection on Research on Islam in European Societies*, Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Vellenga, Sipco (2011),  
Religieuze orthodoxie als bedreiging. Verschuivingen in het publieke debat, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 2(2), 7–23.
- Vliegenthart, Rens (2007),  
*Framing Immigration and Integration. Facts, Parliament, Media and Anti-Immigrant Party Support in the Netherlands*, Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Wagemakers, Joas (2009),  
The Transformation of a Radical Concept: al-wala wa-l-bara in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi, in: Meijer, Roel (red.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London: Hurst, 49–73.
- Werbner, Pnina (2005),  
Islamophobia. Incitement to religious hatred – legislating for a new fear?, in: *Anthropology Today*, 21(1): 5–9.