

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/100613>

Please be advised that this information was generated on 2019-12-07 and may be subject to change.

‘A passage from darkness to light’ Narratieven over de ‘verlichting’

INAUGURELE REDE PROF. DR. KARIN VAN NIEUWKERK

Radboud Universiteit Nijmegen



INAUGURELE REDE

PROF. DR. KARIN VAN NIEUWKERK



Voor de studie van de islam in Europa en het Midden-Oosten is het van groot belang dat niet alleen religieuze ontwikkelingen en gevoeligheden worden bestudeerd, maar ook de seculiere cultuur en levensstijlen. In het Westerse liberale discours wordt veelal een polariteit voorondersteld tussen het seculiere en het religieuze wereld-

beeld. In haar intrede als hoogleraar Islamstudies deconstrueert Karin van Nieuwkerk de historisch gegroeide oppositie religie-seculariteit op verschillende manieren. Ze stelt een methode van onderzoek voor, waarin de geleefde werkelijkheid uitgangspunt is en waarin levensverhalen worden ingezet voor de bestudering van de complexe verwevenheid van religie en seculariteit. Aan de hand van de levensverhalen van een bekende Nederlandse ex-moslima en een Egyptische 'born-again' topactrice, worden de ogenschijnlijk tegengestelde opvattingen over 'verlichting' belicht en geïllustreerd hoe de scheidslijnen tussen religie en seculariteit binnen één leven worden overbrugd. Op deze wijze wordt getracht de oppositie tussen de botsende religieuze en seculiere wereldbeschouwing te nuanceren.

Karin van Nieuwkerk (Soesterberg, 1960) is sinds februari 2012 hoogleraar Islamstudies bij de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. Zij is deskundig op het gebied van de antropologie van de islam, met name op het terrein van migratie, bekering, gender, kunst en cultuur. Ze publiceerde onder meer over Egyptische zangeressen en danseressen, Nederlandse vrouwen die zich bekeerden tot de islam, Marokkaanse migrantenvrouwen in Nederland en recentelijk over de ontwikkeling van hedendaagse populaire kunst en cultuur binnen de islam.

'A PASSAGE FROM DARKNESS TO LIGHT'.
NARRATIEVEN OVER DE 'VERLICHTING'

**'A passage from darkness to light'.
Narratieven over de 'verlichting'**

*Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar
Islamstudies aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van
de Radboud Universiteit Nijmegen op donderdag 29 november 2012*

door prof. dr. Karin van Nieuwkerk

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen
Fotografie omslag: Bert Beelen
Drukwerk: Van Eck & Oosterink

© Prof. dr. Karin van Nieuwkerk, Nijmegen, 2012

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

INLEIDING

Mijn leeropdracht Islamstudies, in het bijzonder hedendaagse islam in het Midden-Oosten en Europa, is uitdagend. Uitdagend omdat in beide regio's de plaats van de islam in de openbare sfeer sterk wordt betwist. In Europa zijn uitingen van de islam in de publieke ruimte omstreden en eenieder van u zal bekend zijn met de ophef die hiermee gepaard gaat: Het dragen van gezichtsbedekkende religieuze kleding door moslima's is uitgemond in een boerkaverbod in diverse Europese landen. In Nederland is dit onderwerp op de politieke agenda geplaatst in de vorm van de zogenaamde 'kopvoddentaks'. De plaats en vorm van de bouw van moskeeën, in pvv-jargon 'haatpaleizen', is inzet van strijd en heeft bijvoorbeeld in Zwitserland geleid tot een minaretverbod. Hierbij gaat het vaak niet om een reëel bestaand probleem – er is slechts een handvol boerkadragende vrouwen en Zwitserland heeft slechts vier moskeeën met een minaret – maar betreft het symboolpolitiek in de fundamentele zin. Het gaat in de ogen van velen om de fundamentele waarden van de Europese beschaving, de liberale, seculiere en humanistische waarden die door deze zichtbare religieuze uitingen worden uitgedaagd. De heftige emoties die Salman Rushdie ontketende bij moslims met zijn *Satanic Verses*, of de ophef onder moslims rondom de spotprenten van de profeet door Deense cartoonisten, worden eveneens beschouwd als een affront tegen centrale westerse waarden, zoals de vrijheid van meningsuiting. De Deense cartoonaffaire wordt dikwijls beschreven als een botsing van traditionele religieuze gevoeligheden en seculiere liberale waarden (Mahmood 2009a: 841).

Deze spanning tussen seculiere en religieuze waarden is niet alleen voorbehouden aan Europa. In het Midden-Oosten lijkt, als uitvloeisel van de 'Arabische lente', sinds 2011 de staatsgeleide, gedeeltelijke secularisering te worden teruggedraaid. In Egypte, het land waarmee ik het meest bekend ben, is de jarenlange machtsstrijd tussen de Moslimbroederschap en de opeenvolgende regimes van Nasser, Sadat en Mubarak, in het voordeel van de moslimbroeders uitgevallen. Deze strijd is decennia lang gepolariseerd en verwoord als een strijd tussen seculiere en religieuze krachten, een ontwikkeling die de staat krachtig stimuleerde.¹ De polarisatie in termen van islamisering en secularisering is in het publieke debat in Egypte nog altijd hevig, maar vele voorstanders van een seculier Egypte hebben gekozen voor de in hun ogen minder gevaarlijke 'duivel': de gematigde Moslimbroeder Morsi.

Hiermee lijken het Midden-Oosten en Europa zich steeds meer in uiteenlopende richtingen te ontwikkelen. Een religieuze opleving en verankering van islamitische waarden in het publieke leven aan de ene kant; en een verharding in het weren van alles wat strijdig wordt geacht met seculiere waarden aan de andere kant.

De uitdaging van de leeropdracht zou dus gelegen kunnen zijn in het empirisch bestuderen van de historische constellatie, die geleid heeft tot een religieuze opleving in het Midden-Oosten en haar verdere manifestaties, invloeden en consequenties. De uitdaging zou er ook in gelegen kunnen zijn de inbedding van de islam in de Europese

geseculariseerde context en haar verschijningsvormen en gevolgen verder te onderzoeken. Uitdagender is het in mijn ogen echter om de onderliggende vanzelfsprekendheid van de oppositie ‘seculariteit’ en ‘religie’ nader te beschouwen. Het zogenaamde probleem van de islam in de publieke ruimte in Europa is alleen een probleem vanuit een geseculariseerd wereldbeeld. In de Europese context is deze seculiere norm echter zo vanzelfsprekend dat het verder geen toelichting behoeft. Er is discussie over de mate van feitelijke secularisering: is er werkelijk sprake van een afname van religiositeit onder de Europese bevolking of niet? Hiermee wordt echter de oppositie tussen religie en seculariteit zelf niet bevraagd. In de debatten omtrent de islam in Europa is er al snel een polemiek waarbij men óf voor, óf tegen het belangrijkste product van de Verlichting is: het secularisme. Door antropologe Saba Mahmood ook wel de ‘blackmail – one is either for or against secularism’ genoemd (Mahmood 2008). De heftige strijd tussen islamisten en liberalen in Egypte wordt eveneens gevoerd vanuit een idee van ‘clashende’ wereldbeelden. Een staat en maatschappij gebaseerd op seculiere versus religieuze waarden worden als elkaar uitsluitende alternatieven beschouwd. De norm van seculariteit is minder vanzelfsprekend in de context van het Midden-Oosten, maar de oppositie tussen religieuze versus seculiere waarden of systemen wordt door velen bekrachtigd in de polemieken.

Zoals u wellicht weet is mijn wetenschappelijke achtergrond gevormd door de culturele antropologie, een wetenschap die wat als ‘evident’, ‘vanzelfsprekend’ en ‘universeel’ wordt beschouwd, nader onderzoekt. De impliciete normen van waaruit wordt gedacht en gehandeld, die voor waar of voor universeel worden gehouden, worden met een ‘detour (...) of the other’ bevraagd en onderzocht (Ricoeur in Rabinow 1977: 5). Toch moet men constateren dat deze discipline zich vooral heeft gericht op het religieuze leven en niet op het seculiere wereldbeeld. Wat dus ondernomen moet worden, is, om met Rabinow te spreken, een project van ‘anthropologizing the West’. Dit houdt in dat naast een studie van de ander ook onderzoek naar de impliciete uitgangspunten van het Westen wordt gedaan (in Hafez 2011: 29).

Recentelijk is er opnieuw een discussie onder vakgenoten op gang gekomen over het begrip secularisering en seculariteit. Sociologen en religiewetenschappers belichten vooral de verschillende dimensies van het begrip secularisering. Zoals godsdienst-socioloog Casanova aangeeft, kan secularisering duiden op een algehele trend van afname van religieuze opvattingen en praktijken, een opvatting die sterk onder druk staat. Daarnaast kan secularisering zowel de betekenis hebben van een marginalisering van religie tot het privéterrein, alsmede van een differentiatie tussen seculiere domeinen en religieuze instituties en normen (2006: 12-13).² Talal Asad (2003) poogt een ‘anthropology of the secular’ te ontwikkelen en verschillende antropologen proberen voorbij de impasse tussen ‘the secular-religious binary’ te denken (Hafez 2011: 156). Met name de begrippen ‘seculariteit’, ‘het seculiere’ of ‘seculiere cultuur’ zijn interessante invalshoeken voor antropologisch onderzoek. Hiermee wordt niet zozeer de functionele

scheiding tussen religieuze instituties en de staat bedoeld, maar een 'rearticulation of religion in a manner that is commensurate with modern sensibilities and modes of governance' (Mahmood 2009a: 837). Vanuit een seculier wereldbeeld wordt een specifieke opvatting over religie en de plaats van religie gearticuleerd. Ook worden daarmee samenhangende sensibilititeiten en wijze van disciplineren geformuleerd. Of zoals Talal Asad aangeeft: 'I take the secular to be a concept that brings together certain behaviors, knowledges, and sensibilities in modern life' (2003: 25). In zijn benadering zijn 'het religieuze' en 'het seculiere' geen onveranderlijke essenties, maar concepten die nauw met elkaar verbonden zijn en elkaar wederzijds constitueren.

Ik vind deze benaderingswijze veelbelovend. Ten eerste omdat zij duidelijk maakt hoe zeer de twee concepten van 'het religieuze' en 'het seculiere' aan elkaar gelieerd zijn. Dit betekent ook dat de alomtegenwoordige discursieve oppositie tussen de botsende religieuze en seculiere wereldbeschouwing tegen het licht gehouden moet worden. Ten tweede vind ik het begrip 'sensibilititeiten' een interessant veld voor empirisch onderzoek. 'Sensibility' is namelijk een concept dat, onder andere door Strathern en Stewart wordt gebruikt, om de morele en esthetische dimensies van keuzes en gedragingen aan te duiden (2008: 70).³ Sensibiliteit als concept sluit dimensies in van het mentale en het zintuiglijke. Het omvat een cultureel aangeleerd repertoire van opvattingen, gedragingen, gevoeligheden en sensorische ervaringen die vaak onbewust richting geven aan alledaagse en belichaamde praktijken.

Ik zal straks dieper ingaan op de ontwikkelingen binnen het vakgebied van de antropologie van de islam en de deconstructie van de oppositie religie-seculariteit. Eerst wil ik in het licht van mijn reeds verrichte onderzoek nader bekijken op welke wijze ik dit nieuwe onderzoek naar een seculier wereldbeeld en sensibilititeiten zou kunnen gaan vormgeven.

In de afgelopen 25 jaar heb ik uiteenlopend onderzoek verricht: gender en marginaliteit in het leven van danseressen in Egypte, Nederlandse bekeerlingen tot de islam, verandering in religieuze praxis onder Marokkaanse migrantenvrouwen in Nederland, biografieën van Egyptische celebrities die een ervaring van spirituele wedergeboorte hebben gehad, en artiesten die nieuwe vormen van islamitische populaire kunst en cultuur scheppen. Ondanks de diversiteit aan thema's en contexten betreffen deze onderzoeken vooral de levens van vrouwen die tegen de stroom ingaan: danseressen die proberen een bestaan op te bouwen door middel van werk dat als oneerbaar wordt gezien; Nederlandse vrouwen die een geloof omarmen, dat als vrouwonvriendelijk wordt gezien; Marokkaanse vrouwen die een vroomheidsdiscourse hanteren en proberen hun geloof vorm te geven in een seculiere omgeving; en Egyptische sterren die roem, status en rijkdom vaarwel zeggen en zich wijden aan God en gebod. Steeds vroeg ik mij hierbij af: wat beweegt deze vrouwen eigenlijk, welke reacties roepen zij op en hoe verhouden zij zich daartoe? Tot nu toe ben ik vooral gericht geweest op processen van religieuze transformatie – met name bekering en de ervaring van religieuze weder-

geboorte oftewel *'born-again'*. Ik heb onderzocht hoe de nieuwe religieuze identiteit wordt verwerkt en hoe deze wordt omgezet tot een religieuze, belichaamde praktijk. Dit onderzoek naar religieuze *'self-fashioning'* wil ik in de toekomst gaan voortzetten. In het kader van een studie naar religieuze transformatieprocessen is het echter evenzeer van belang de omgekeerde weg naar seculariteit en geloofsafvalligheid te analyseren. In de toekomst wil ik mij dan ook toeleggen op onderzoek naar het leven en proces van geestelijke herijking van ex-moslims. Welke ervaringen hebben ex-moslims doen besluiten het geloof vaarwel te zeggen? Hoe geven zij vorm aan een seculier wereldbeeld en levensstijl? De stap om het geloof af te zweren is bijzonder moeilijk, omdat zij zich daarmee buiten de geloofsgemeenschap plaatsen. Wat zijn hun motieven? Hoe wordt er op hen gereageerd en hoe gaan zij daar mee om? Deze vragen wil ik in toekomstig onderzoek centraal stellen om op deze manier – om met Henri Gooren (2010) te spreken – niet alleen *'conversion careers'* te bestuderen, maar ook *'deconversion careers'*. Deze verschillende carrières, hoe uiteenlopend van richting ook, vertonen niettemin een aantal interessante vergelijkingspunten.⁴

In de culturele antropologie wordt al langer gepoogd een benadering te ontwikkelen, die de islam op een minder statische, essentialistische en homogeniserende manier bestudeert. Recentelijk wordt de focus verlegd naar de alledaagse geleefde werkelijkheid van moslims met al haar verschillende inspiratiebronnen, inconsistenties en ambiguïteiten. Om met Schielke te spreken, we moeten van een benadering in termen van *'grand schemes'* naar een onderzoek van *'everyday life practices'* (Schielke en L. Debevec (2012), zie ook McGuire (2008)). In plaats van het bestuderen van de religieuze traditie, haar bronnen en normatieve kaders, wordt de blik gericht op hoe moslims in hun dagelijkse praktijken vorm geven aan hun leven. De focus van het onderzoek ligt op de vaak wisselende manier waarop religieuze kaders worden ingezet als leidraad voor handelingen, alsook op de verschillende manieren waarop geloofsopvattingen een rol spelen in het leven van alledag. Ik zou dit willen omschrijven als een *'ethnografie van het alledaagse leven'* van moslims. Eén van de manieren waarop deze meer fluïde en geleefde werkelijkheid bestudeerd kan worden, is door het werken met levensverhalen. Levensverhalen geven een dynamisch beeld van het leven van personen. Deze methode is mijns inziens dan ook eveneens geschikt om het leven van ex-moslims en seculiere moslims te bestuderen.

Voordat ik dieper inga op theoretische en methodische aspecten van een ethnografie van religie en een antropologie van het seculiere aan de hand van levensverhalen, wil ik u eerst meenemen op de spirituele reis van twee bekende, invloedrijke en boeiende vrouwen: Shams al-Barudi, een Egyptische ex-actrice die na diverse spirituele ervaringen haar leven heeft gewijd aan God, en Ayaan Hirsi Ali, die het geloof publiekelijk heeft afgezworen.

SHAMS AL-BARUDI EN AYAAN HIRSI ALI

Shams al-Barudi is één van de eerste Egyptische artiesten, die begin jaren tachtig om religieuze redenen het sterrendom verliet. Zij werd gevolgd door een stoet van de zogenaamde 'berouwvolle artiesten' in de jaren negentig. De stap van religieuze artiesten om het vak zondig te verklaren heeft veel polemieken ontketend tussen islamisten en seculiergezinde krachten in Egypte. Veel van haar collega's heb ik geïnterviewd, maar Shams al-Barudi en haar eveneens bekende echtgenoot, acteur Hassan Yusif, wilden niet met een niet-moslim spreken. Deze zou de islam verkeerd kunnen begrijpen en representeren. Toch is er het nodige bekend over Shams al-Barudi. Zo heeft zij een biografie geschreven over haar spirituele reis. Ook is er een groot aantal interviews met haar, verzameld onder de titel *Awraq Shams al-Barudi*, oftewel: Het dossier van Shams al-Barudi (Siraj al-Din 1993). Het dossier wordt ingeleid door de bekende islamistische predikster Zeinab al-Ghazali. Het verhaal van Shams is onderdeel van een genre van religieuze boeken, dat omschreven kan worden als 'de literatuur van berouw', narratieven van allerhande personages die van hun inkeer en terugkeer tot God verhalen en hiermee anderen tot voorbeeld willen dienen.⁵

Ayaan Hirsi Ali, de Somalisch-Nederlandse persoonlijkheid zal eenieder van u bekend zijn. Zij heeft verschillende autobiografische werken geschreven, waaronder *Mijn vrijheid*, in de Amerikaanse vertaling getiteld *Infidel*, ofwel: Ongelovige.⁶ Deze uiteenlopende titels weerspiegelen een verschil in het Verlichtings- versus het religieus idioom en daarmee wellicht de onderscheiden plek die het geloof inneemt in het maatschappelijk leven op beide continenten. Zoals Martha Nussbaum (2012) in haar nieuwste boek *The New Religious Intolerance* betoogt, heeft deze ruimte voor religie in Amerika te maken met de historische wortels van deze natie, die met name door religieuze 'dissenters' is gesticht. Overigens is er hierdoor in het rechtssysteem ook meer gelijkheid voor (religieuze) minderheden.⁷ Hirsi Ali's werk maakt eveneens deel uit van een corpus van autobiografieën en narratieven van een groeiende groep ex-moslims, die van zich doet spreken door de islam openlijk aan te vallen.⁸ Als 'authentieke stem', de stem van binnenuit, wordt hun veel gezag toegekend en vinden zij een hartelijke ontvangst onder liberalen en islamcritici. In haar autobiografie beschrijft Ayaan Hirsi Ali haar reis naar de vrijheid en 'de Verlichting'.

In algemene zin wordt de Verlichting ook wel omschreven als 'the passage from darkness to light' (Taylor 2008). Frappant genoeg is dit ook de titel van de autobiografie van Shams al-Barudi: *Rihlati min al-dhulamat ila al-Nuur*, oftewel: Mijn reis van de duisternis naar het licht. Deze opvallende gelijkenis in het gebruik van een 'verlichtingsidioom' maakt nieuwsgierig naar de inhoud van de reis van beide vrouwen. Uit deze twee autobiografieën zal ik enkele fasen vergelijken. Ondanks de verschillende opvattingen die zij hebben over het duister en het licht, bevatten hun verhalen ook veel raakvlakken.

Shams al-Barudi

Shams al-Barudi is in 1945 geboren in een klein dorpje ten zuiden van Cairo. Op de middelbare school doet zij mee aan zang- en acteerwedstrijden en daarna gaat zij naar de toneelschool. Haar ouders omschrijft zij als religieus, maar op een simpele en gematigde manier. Op school doet zij weinig kennis op over het geloof. De islam is slechts één van de verplichte vakken en dit wordt op een gefragmenteerde en geobjectiveerde wijze onderwezen (Starrett 1998), zoals zij later met spijt constateert. Vanaf de late jaren zestig werkt zij in een dertigtal films, waarin zij wordt geroemd om haar schoonheid en haar pikante rollen. Zij wordt vergeleken met Marilyn Monroe en verschijnt in zwemkledij in de film 'Het Malatili badhuis'. Deze film wordt na haar inkeer uit de kast gehaald en wordt een groter kassucces dan tijdens de oorspronkelijke vertoning. Na een kortstondig huwelijk met een rijke prins trouwt zij met de acteur Hassan Yusif.

Shams al-Barudi was geïnteresseerd in Freud en de existentialistische filosofie. Zij las werken van Sartre en Bergson waarin opvattingen over de vrije wil en individuele keuze centraal staan. De kunstkringen in die tijd golden als een liberaal-seculier bolwerk. Haar Standaard Arabisch is vrij beperkt – zij heeft een Franse school gevolgd – en zij acteert dan ook niet in Standaard Arabische scripts. Zij is ook niet goed in staat de Koran te lezen. Hassan Yusif en Shams al-Barudi krijgen samen vier kinderen en Hassan wilde dat Shams meer tijd besteedde aan het huishouden en de verzorging van de kinderen. Ook zelf voelde zij onbehagen over de combinatie van beide taken, die naar haar gevoel volledige toewijding vereisten. Zij kreeg ook twijfels over de aard van de rollen die zij speelde, omdat deze vooral om haar uiterlijk draaiden. Toen haar dochter thuis kwam met een gedicht over de sluier, met de zinsnede 'Shyness will always be my makeup and modesty my capital'⁹ en 'They cheated her by saying she is beautiful, the beautiful are duped with praise', realiseerde Shams al-Barudi zich met een schok dat zij weinig kapitaal had opgebouwd bij God.¹⁰ Shams al-Barudi ging daarop, samen met haar echtgenoot, vooral werken in meer serieuze en decante producties. Zij merkte een verandering in haar gedrag en voelde zich niet langer gemakkelijk in onthullende kleding. Hoewel zij dol was op zwemmen, wachtte zij nu tot het strand was verlaten, voordat zij zich te water liet.

Shams al-Barudi ging zich meer toeleggen op het geloof. Zij wilde de vijf gebeden op tijd verrichten. Ook wilde zij de Koran lezen, maar werd daarbij gehinderd door haar gebrekkige kennis van het Arabisch. Shams omschrijft deze periode als een fase van innerlijke onrust, angst en zorg die sterk contrasteerde met haar uiterlijke welstand. Ook beschrijft zij zichzelf als in een 'slapende toestand', een vorm van 'coma' waarin zij niet echt zichzelf is en het gevoel heeft alsof zij 'uit haar eigen huid is gestapt' (Siraj al-Din 1993: 56).

Het keerpunt wordt gevormd door haar bedevaart naar Mekka in 1982. In Mekka voelt zij 's nachts een enorme druk op haar borst: 'alsof alle bergen van de wereld op mij drukten'. Zij beschrijft de spirituele ervaringen, die voor haar het keerpunt vormen,

toen zij om de *ka`aba* liep: ‘... my body began to tremble. I started sweating. My heart seemed to be jumping out of my chest and I felt at that moment as if there was a person inside trying to strangle me. Then he went out. Yes, the Devil went out and the pressure that was like all the mountains of the world weighing on my breast lifted. The worries were gone. And I found my tongue burst forth with prayers for my children and my husband and I began crying so hard that it was as if a volcano had burst and no one could stop it. As I reached the shrine of the Prophet Ibrahim, I stood up to prayer and recited the opening verse of the Koran as if for the first time. I started recognizing its beauty and meaning as if God graced me. I felt there was a new world around me. Yes, I was reborn’.¹¹ Shams al-Barudi beschrijft vervolgens de nieuwe wereld om haar heen waarin zij als een witte vogel in de lucht vliegt, bevrijd van haar onrust en zorgen. In andere interviews beschrijft zij ook haar visioen van de profeet. Het ‘met eigen ogen aanschouwen van de profeet’ wordt als een teken van een waarachtig visioen beschouwd (Schimmel 1998; Green 2003; Katz 1997). Ook dit gaat gepaard met fysieke ervaringen als huilen, trillen, haar tong die spreekt, niet in staat zijn te bewegen door de overwelldigende kracht van het visioen. Deze lichamelijke reacties zijn ook voor omstanders duidelijke tekenen dat God zich aan haar heeft geopenbaard. Na de uitdrijving van de duivel voelt zij zich voor het eerst ‘eigenaar’ van haar eigen lichaam en in staat haar ‘ware zelf’ te realiseren.

Na haar spirituele wedergeboorte omschrijft Shams al-Barudi zichzelf als een nieuw persoon, verlicht door Goddelijke leiding. Zij heeft inzicht verkregen in de betekenis van ieder woord en letter van de openingssoera van de Koran waarnaar zij haar leven verder wil inrichten. Dit betekent een fundamentele verandering in haar levenswijze, haar uiterlijk en gedragingen, haar voorkeuren en sensibiliteiten, alsook haar missie. Zij gaat zich sluieren. In eerste instantie draagt zij de hoofddoek, later de *niqab* en daarna weer de hoofddoek. Zij verandert haar artiestennaam in Shams al-Muluk, haar naam van geboorte. Dit onderstreept haar wedergeboorte. Zij verandert het ritme van haar leven en staat nu iedere ochtend vroeg op voor het ochtendgebed. Shams al-Muluk brengt haar tijd door met het lezen van de Koran en andere religieuze geschriften, en legt de existentialistische literatuur terzijde. Ook muziek zweert zij af, omdat zij dit nu als de influistering van de duivel beschouwd. Shams vraagt Gods advies voor belangrijke beslissingen door middel van het *istikhara* gebed en doet veel smeekbedes. Dit zijn religieuze praktijken die niet slechts uitingen zijn van vroomheid, maar vooral een manier om het ‘vrome zelf’ te vormen (zie Mahmood 2005; Hirschkind 2006). Zij bezoekt religieuze lessen in de moskee en zet zelf religieuze lessen op voor vrouwen uit de hogere klassen. Dit leidt in de jaren negentig tot een trend van ‘islamitische salons’ onder de elite en middenklasse vrouwen. Ook is Shams actief in *da`wah*, religieuze missie, en maakt zij actief onderdeel uit van de Egyptische ‘*piety movement*’. Deze vroomheidsbeweging probeert een alternatief te bieden voor het gesecculariseerde wereldbeeld dat de openbare ruimte in Egypte domineert en streeft ernaar religie in haar alomvattend-

heid als richtsnoer voor het dagelijks leven te herstellen. Het ultieme streven is nabijheid tot God (*taqarrub Allah*), oefening van berouw (*tawba*), waarin gelovigen en God zich tot elkaar keren, en *taqwa*, vroomheid, devotie en toewijding waarin liefde en vrees voor God samenkomen (zie Mahmood 2005; Hafez 2003; Van Nieuwkerk 2013).

Shams al-Barudi oefent invloed uit op andere artiesten die eveneens uitreden en zich wijden aan God. Zij ontwikkelt zich tot een 'low profile' predikster. Ondanks haar visie op het belang van moederschap en huishoudelijke taken, behoudt zij een publiek – maar nu religieus – profiel. Net zoals de predikster Zeinab al-Ghazali, die Shams' boek aanbeveelt aan de lezer, paart zij een opvatting over het belang van huiselijkheid voor vrouwen aan publiek optreden. Beiden zijn zij van belang geweest voor de toegang van vrouwen tot nieuwe terreinen in de publieke sfeer, met name op het gebied van religieus onderwijs, missie en prediking (Van Nieuwkerk 2013). Sommige artiesten, zoals haar echtgenoot Hassan Yusif, die zelf ook enkele jaren is uitgetreden, zijn teruggekeerd naar de kunstwereld om kunstvormen te gaan produceren, die passen bij de religieuze sensibiliten.

Ayaan Hirsi Ali

Ayaan Hirsi Ali is in Somalië geboren waar zij tot haar zesde verbleef. Vervolgens vluchtte zij met haar familie naar Saoedi-Arabië in verband met de politieke activiteiten van haar vader, die de oppositie tegen de toenmalige dictator Siad Barre aanvoerde.¹² Haar moeder was streng gelovig en voelde zich in Saoedi-Arabië prettig. Ayaan vond Saoedische vrouwen apathisch (2006a: 66). Na een jaar verhuisde het gezin naar Ethiopië en vervolgens naar Kenya. Ayaan was dol op haar vader, maar hij was meestal afwezig. Haar moeder was hierover zeer verbitterd. Haar vader was gelovig, maar liberaal en zou volgens Ayaan later in zijn leven orthodoxer worden. Door tussenkomst van haar vader mocht zij naar school en ondanks de weerstand van haar vader werd zij besneden. Ayaan en haar zus en broer werden regelmatig door haar moeder geslagen. Ayaan en haar zus Haweya voelden zich achtergesteld bij haar broer en ook ondervonden zij veel druk van de clanleden die in en uit liepen en elkaar sterk in de gaten hielden.

In het midden van de jaren tachtig werd de islam prominenter in Kenia, op een vergelijkbare manier als in Egypte. Haar islamlerares maakte indruk op Ayaan en zij kwam onder invloed van de Moslimbroeders. Zij ging zich sluiëren, ging bidden en vasten. Dit tot grote vreugde van haar moeder in wier ogen zij eindelijk iets goeds deed (2006a: 110-111). Maar ook in deze periode van religieuze intensificatie beschreef zij de islam – haar islam – als vol met ambivalenties en 'dubbelhartigheid'. Zij had een religieuze vriend met wie zij zoende en beschreef 'de leugen' en 'de onwaarachtigheid' van de manier van omgaan met de islam van hen beiden. Net als Shams al-Barudi had zij een lange periode van twijfel, maar dan aan de islam. Deze twijfel had vooral betrekking op de dubbele moraal en de onderdrukking van vrouwen. Later verbleef zij in een vluchtelingenkamp tussen Somalië en Kenya en zag zij vele oorlogsslachtoffers, hetgeen haar

opnieuw deed twifelen aan het bestaan van God. Zij daagde haar religieuze leraren uit, maar kreeg geen 'redelijke' antwoorden anders dan gehoorzaamheid aan Zijn wetten en een verbod hierover in discussie te gaan (2006a: 132).

Haar God is er één van almacht, angst en dwang. Zoals zij in de uitgebreidere Engelse vertaling van *De Maagdenkooi* schrijft: 'My faith has been a faith of fear. Fear of making mistakes. Fear of incurring Allah's anger. Fear of being sent to hell; fear of flames and of fire. Allah was like the government: always present, everywhere; ready to arrest my father and lock him away in prison. My relationship with Allah was like this: as long as He left me in peace, I was happy. Certainly I prayed when I was in pain; I begged him to stop my mother from beating me. But like any child who, sooner or later, realizes at the back of his mind that Santa Claus does not exist, I accepted that I should not expect much from Him' (2006b: 79). Zij voelde zich gespleten (2006a: 148), maar voorlopig verstopte zij zich voor deze geloofsvragen en bleef zichzelf moslim noemen.

Na enkele onduidelijke kwesties met betrekking tot twee huwelijken (Scroggins 2012), waarvan het laatste door haar vader was gearrangeerd, zou zij haar kersverse echtgenoot naar Canada achterna reizen, met een tussenstop in Duitsland. Hierop ging zij in het geheim naar familie in Nederland en weigerde naar haar echtgenoot door te reizen. Ayaan kreeg uiteindelijk asiel in Nederland. Zij leerde Nederlands en tolkte voor asielzoekers, waardoor zij veel problemen van vluchtelingen- en migrantenvrouwen onder ogen kreeg. Zij ging uiteindelijk politicologie studeren om te weten te komen waarom alles in Nederland zo goed functioneert in vergelijking met de landen waar zij vandaan kwam.

De fase voorafgaand aan haar ommekeer ging gepaard met het eigen maken van allerlei ideeën, opvattingen, gedragingen en sensibiliteiten, die horen bij het Nederlandse liberale klimaat. Dit betreft vooral het zelfstandig denken en beslissingen nemen los van familie en clan. De druk tot conformeren was ook in Nederland niet verdwenen. Zij legde echter de sluier af, ging voor de eerste keer sinds haar zestiende onbedekt naar buiten en droeg een spijkerbroek. Zij leerde op tijd te leven: de bussen rijden op tijd, kamergenoten maken roosters voor schoonmaak en boodschappen doen én houden zich eraan zonder ruzie te maken. Zij moest wennen aan de gelijkheid tussen mannen en vrouwen en de ongedwongenheid tussen de seksen (2006a: 227). Een huilende man op TV in het programma *Het spijt me*, dat zij met andere asielzoekers bekeek, wekte afgrijzen en verbazing waarna zij gezamenlijk in lachen uitbarstten (2006a: 273). Zij beschrijft haar proces om 'autonoom subject' te worden. Een 'sprankje eigen wil' had altijd al geflakerd, ook al oefende zij zich 'in onderwerping' (2006a: 120). Het was echter de dag dat zij op de trein stapte naar Nederland, 24 juli 1992, die zij beschouwde als haar eigenlijke geboortedag. Zij schrijft: 'Ik zie die dag als mijn echte geboortedag; de geboorte van mij als individu; vanaf die dag beslis ik zelf over mijn leven' (2006a: 231). De jongerencultuur onder haar studiegenoten, de cultuur rondom het eigen ik en het creëren van 'een eigen stijl', fascineerden Ayaan (2006a: 305).

Haar zus Haweya kwam ook naar Nederland en trok bij haar in. Haweya, die altijd opstandiger was geweest dan Ayaan, werd steeds religieuzer. Ayaan stortte zich op de studie. Zij leerde over Nederland als de belangrijkste plaats van de Europese Verlichting. 'Heel Nederland was als een uitdaging aan het adres van Allah', zo schrijft zij (2006a: 291). Ayaan kwam in aanraking met het werk van Freud en leerde over een seculiere moraal (2006a: 281). Na deze lange periode van twijfel en een leven in dissonantie met de islam, kwam het moment van ommekeer. Twee oorzaken gaf zij hiervoor: de terroristische aanslagen van al-Qaida op het World Trade Centre op 11 september 2001 en het lezen van het *Atheïstisch Manifest*, een drietal wijsgerige opstellen van Herman Philipse (1995), een cadeau van haar toenmalige vriend Marco.

Ayaan raakte gefixeerd op de aanslag van 11 september, gepleegd in de naam van de islam, háár godsdienst. Zij schrijft: '[I]k moest een keuze maken. Aan welke kant stond ik? Stond de islam dit soort slachtingen toe, of riep zij er zelfs toe op? Keurde ik, als moslim, de aanslagen goed? En als ik die afkeurde, wat was dan mijn standpunt over de islam' (2006a: 329). Zij komt tot de conclusie, dat de aanslagen niet door een klein groepje waanzinnigen is gepleegd. 'Dit was niet gewoon de islam, dit was de kern van de islam' (2006a: 329) en, zo vervolgt zij: 'Elke gelovige moslim die volgens de echte islam wilde leven – de islam van de Moslimbroederschap, de islam van de Koranscholen – moet de aanslag op het World Trade Center op z'n minst hebben goedgekeurd, ook als zij die niet actief steunden' (2006a: 330). Het kleine luikje in Ayaans hoofd waar al haar weerspannige gedachten achter waren verstopt, klikte open en wilde niet meer dicht: 'De ware islam – als een onbuigzaam geloofssysteem – leidde inderdaad tot wreedheid.' 'Het zuivere morele raamwerk dat door de islam wordt gevormd' was volgens haar 'een totalitair systeem', 'waardoor de vrije wil wordt onderworpen' (2006a: 333). Op vakantie las zij het *Atheïstisch Manifest*, waarin wordt betoogd dat het atheïsme de enige logische denkwijze is en dat ook agnosten 'semantische atheïsten' zijn. Na vier bladzijden is Ayaan reeds overtuigd: zij heeft God al jaren geleden achter zich gelaten. Zij is een atheïst. Voor de spiegel zegt zij langzaam in het Somalisch 'Ik geloof niet in God' en voelt zich opgelucht: geen engelen meer, die over haar schouders meekijken, geen schuldgevoel meer over buitenechtelijke seks of het drinken van alcohol, geen hellevuur, niet langer slaaf van God, maar vrij (2006a: 344-346).

Net als Shams al-Barudi raakte Ayaan Hirsi Ali vol van haar nieuwe missie. Zij verdiepte zich in het werk van haar nieuwe overtuiging – Spinoza, Voltaire en Popper – en probeerde eenieder te overtuigen van de wreedheden binnen de islam vooral met betrekking tot vrouwen. Zij ageerde tegen de 'razend makende, domme analytici – met name mensen die zichzelf arabisten' noemen en bij elke kritiek op de islam telkens roepen 'ja.. maar' (2006a: 330). Zij probeerde haar ambities te realiseren. Eerst via de PvdA, vervolgens via de VVD, om uiteindelijk naar een conservatieve denktank in de VS te vertrekken.¹³ 'My mission is to help Muslim women' schrijft Hirsi Ali in *The Caged Virgin, an Emancipation Proclamation for Women and Islam* (2006b: 2). 'Mensen die alleen

onderdanigheid kennen, bijna tot op het punt dat zij zelf niet meer kunnen nadenken, hebben jammer genoeg niet het vermogen om zich te organiseren of de wil een eigen mening te laten horen', zo schrijft Ayaan (2006a: 363). Daarom voelde Ayaan het als haar plicht deze onderdrukking aan de kaak te stellen. *Mijn Vrijheid* is dan ook opgedragen aan 'mijn familie en aan de miljoenen moslimvrouwen die zich moeten onderwerpen' (2006a: 13).

REFLECTIE

Wanneer we reflecteren op deze twee levensverhalen dan springen niet alleen veel verschillen in het oog, maar ook een aantal overeenkomsten. Om met de overeenkomsten te beginnen: beide verhalen vertonen duidelijke trekken van een bekeringsnarratief.¹⁴ Het zijn vertellingen die achteraf geconstrueerd zijn, vertellingen over het verleden, waarbij de biografie wordt aangepast aan het doel en moment van vertellen.

De biografische reconstructie leidt meestal tot twee narratieve structuren die enigszins tegengesteld zijn. Enerzijds zijn de vertellingen gestructureerd rondom het thema van de grote omwenteling. Dit gaat gepaard met een scherp contrast tussen voor en na – een narratief van de breuklijn. Anderzijds worden elementen van de nieuwe overtuiging gelegd in de kiemen van het tijdperk daaraan voorafgaand. Dit vindt met name plaats in de vorm van ambivalenties en existentiële twijfel, een narratief ingegeven door de mythe van het 'ongedeelde zelf', de neiging om zichzelf als coherent en consistent te ervaren en te representeren (Ewing 1990).

Verder zijn beide verhalen vormen van 'self fashioning' en zelfrealisatie waarbij de twee hoofdpersonages hun 'ware zelf' vinden. Shams die 'uit haar eigen huid was gestapt' en door de duivel was gepenetreerd, ervaart de uitdrijving van de binnendringer en wordt herboren. Ayaan vindt haar autonomie en individualiteit door haar vlucht naar Nederland en beschouwt die dag als haar eigenlijke geboortedag.

Beide vrouwen beschrijven ook het proces waarlangs zij zich allerlei belichaamde praktijken en gewoontes eigen maken, die horen bij het 'nieuwe ik'. Alledaagse handelingen moeten worden afgeleerd en andere aangeleerd, zoals op tijd opstaan om te bidden of wennen aan de orde en regelmaat van bussen die op tijd rijden. Het betekent het eigen maken en ontwennen van sensibilititeiten die horen bij de nieuwe overtuiging: niet meer naar muziek kunnen of willen luisteren in het geval van Shams, niet langer 'overlast' van slachten door de Marokkaanse en Turkse burenen kunnen verdragen van Ayaan (2006a: 323). Ook betekent het vormen van het nieuwe zelf het aan- of afleren van een repertoire aan religieuze handelingen zoals bidden en vasten of beïnvloedt dit de aard van de vrijetijdsbesteding en lectuur. Kortom het betreft in de terminologie van Bourdieu (1977) de omvorming van de smaakcultuur en van de habitus.

Bovendien hebben beide vertellingen een duidelijk doel en publiek, en maken zij deel uit van een genre met politieke implicaties. Om met Saba Mahmood te spreken, de narratieven 'are profoundly mediated by the fields of power in which they circulate and

through which they acquire their precise shape and form' (2009b: 204). Het verhaal van Shams al-Barudi maakt onderdeel uit van de 'literatuur van berouw', een genre dat werd gecoöpteerd en verspreid door de islamistische pers in Egypte. Haar reis naar het licht werd als ideaal voor moslimvrouwen gepropageerd. Hirsi Ali's verhaal maakt deel uit van een genre van 'native testimonials', persoonlijke getuigenissen die sinds 11 september 2001 het licht zagen en bestsellers werden (2009b: 204). Als 'insider' en 'slachtoffer' waren deze overwegend vrouwelijke auteurs bij uitstek geschikt als stem om te getuigen van wat politiek-correcte intellectuelen en politici liever zelf niet tegen de islam inbrachten. Dit had met name betrekking op de positie van vrouwen, zoals in het geval van het boek *Bas les Voiles!* van de Iraanse Djavann. Hirsi Ali werd door Time Magazine gekozen in de top 100 van meest invloedrijke mensen in 2005, en verkreeg verder ook nog de Simone de Beauvoir Freedom Prize in 2008.

Er zijn nog meer overeenkomsten te benoemen die echter al snel een dusdanig verschillende inhoud krijgen, dat het lastig is deze nog als overeenkomstig te benoemen. Bijvoorbeeld de cruciale rol van gender en vrouwenemancipatie in hun verhaal. Voor beide personages speelt hun ervaring als vrouw een belangrijke rol bij hun nieuwe inzichten en levensvervulling. Voor Shams al-Barudi is dit zowel de zware combinatie van moederschap en haar beroep als topactrice, als de gewaarwording van de ijdele aandacht voor uiterlijke schoonheid in plaats van innerlijke rijkdom. Echte vrijheid vindt men volgens haar pas in het geloof. Shams al-Barudi werd dan ook een warm pleitbezorgster voor de sluier en voor toewijding van vrouwen aan man en kinderen in overeenstemming met het nieuwe islamistische vrouwbeeld (Hatem: 1998). Ayaan Hirsi Ali heeft zich als kind altijd al achtergesteld gevoeld bij haar broer, heeft onrecht aan den lijve ondervonden en neemt dit ook waar bij vrouwen in de verschillende landen waar zij heeft gewoond, inclusief Nederland waar zij door haar werk als tolk veel met immigranten- en vluchtelingenvrouwen in aanraking is gekomen. Zij werd dan ook een voorvechtster voor vrouwenrechten en kantte zich tegen vrouwenbesnijdenis, eerwraak en gearrangeerde huwelijken. Hiermee plaatste zij zich in de liberaal feministische traditie.

Ook hebben beide personages 'de waarheid' gevonden, waaraan zij hun nieuwe missie ontleen. Hun twijfel is ingelost voor zekerheid en een absoluut geloof in deze nieuwe waarheid. Voor de één betekent dit dat alle rechten gegarandeerd zijn in de islam, voor de ander dat deze rechten inherent en systematisch worden geschonden door de islam. Beiden zijn missionaire persoonlijkheden. Shams al-Barudi vindt haar vervulling in *da`wah*, missie, via religieuze lessen en 'islamitische salons'. Ayaan's missie blijkt uit haar vele geschriften, debatten, polemieken en politieke activiteiten waarbij de islam plaats moet maken voor de Verlichting. Beiden spreken in absolute termen over 'de islam', 'de echte islam', 'de ware islam', maar hebben hier dus duidelijk een tegengestelde visie op.

De beide reizen naar verlichting die deze twee vrouwen hebben beschreven, zijn vooral anders van aard en zelfs aan elkaar tegengesteld wanneer we letten op de inhoudelijke en de spirituele dimensie ervan. De reis van Shams al-Barudi gaat van seculier naar vroom. Die van Ayaan Hirsi Ali van religieus naar atheïstisch. Ziet Shams al-Barudi God als een almachtige, alwetende, liefdevolle God en de profeet Mohammed als het meest nastrevenswaardige voorbeeld voor mensen op aarde, Ayaan Hirsi Ali heeft een godsbeeld van een wrede tirannieke God en 'ontmaskert' Mohammed als een 'perverseling'. De reis van Shams al-Barudi wordt vooral weergegeven als een fysieke en spirituele ervaring. Ayaan Hirsi Ali beschrijft haar zoektocht in termen van rede en intellectuele rijping. Ayaan Hirsi Ali ziet haar reis als het worden van een autonoom individu, een actor. Shams' reis zou geïnterpreteerd kunnen worden als het opgeven van haar 'agency' en als 'subject worden', in de betekenis van disciplineren en onderwerping aan God. Shams al-Barudi zelf, echter, ziet haar proces als het ontdekken van haar 'ware zelf', als een overgave in vrijheid. Juist door de overgave aan God wordt zij vrij. Ayaan verhuist, in haar eigen woorden, van de wereld van het geloof naar de verlichtingswereld van de rede (2006a: 430). Shams al-Barudi lijkt de omgekeerde weg te bewandelen. Zijzelf echter ziet haar reis als de weg van onwetendheid naar ware kennis en het goddelijke licht.

Wellicht is het voor mij en de meesten van ons gemakkelijker om zich in de reis van Ayaan Hirsi Ali te verplaatsen, dan in de reis van Shams al-Barudi. Voor een gehoor van 'born-again' Christians in de Verenigde Staten zou deze identificatie weleens anders kunnen liggen. Toch wil ik u uitnodigen beide verhalen aan een gelijksoortige analyse te onderwerpen en de blik te richten op enkele onderliggende uitgangspunten. In de interpretatie van deze twee 'passages from darkness to light' als aan elkaar tegengesteld, komen we verscheidene vooronderstellingen en opposities tegen tussen: geloof en rede, vrijheid en onderwerping, lichaam en geest, en religie en seculariteit. Deze analyse veronderstelt dus een polariteit tussen geloof en rede en tussen het religieuze en het seculiere. Dit impliceert tevens een normatief standpunt, waarbij de ene term bovengeschikt is aan de andere: rede aan geloof, vrijheid aan onderwerping, geest aan lichaam, en het seculiere aan het religieuze.

DECONSTRUCTIE VAN DE OPPOSITIE RELIGIEUS-SECULIER

Om deze tegenstelling religieus – seculier te deconstrueren kunnen we verschillende wegen bewandelen. Hiertoe zal ik twee theoretische en twee methodische benaderingen uitwerken.

Ten eerste kunnen we het binaire denken in algemene zin onderzoeken. Het binaire denken in classificatiestructuren en in individuele of collectieve identiteitsvorming is een geliefd onderwerp binnen de antropologie. Het is ook kenmerkend voor het vakgebied dat zich lang met het Midden-Oosten heeft bezig gehouden, de oriëntalistiek.¹⁵ Niet alleen de manier waarop een 'wij' een 'zij' gebruikt om zichzelf te definiëren, maar ook

de uitsluiting die gepaard gaat met processen van 'selfing' en 'othering' verdienen dan ook een nadere beschouwing binnen islamstudies. Baumann (2005) onderscheidt in *Grammar of Identity/Alterity* drie vormen van binaire classificatieschema's. Oriëntalisering is de eerste vorm die hij uitwerkt aan de hand van Edward Saïd's klassieke werk over de representatie door het Westen van de Oriënt. Hierin neemt de tegenstelling Occident-Oriënt – als rationeel versus irrationeel, verlicht versus bijgelovig, vooruitstrevend versus achterlijk – een grote plek in. Baumann laat zien dat er ook een subtiele vorm van positieve omkering bestaat, waarbij datgene wat het Westen niet meer zou bezitten, aan het Oosten wordt toegedicht. Bijvoorbeeld: de Occident wordt gerepresenteerd als materialistisch, de Oriënt als mystiek georiënteerd.

De tweede vorm van 'selfing' en 'othering' die Baumann uitwerkt, is die van de segmentatiestructuur. Hierbij worden identiteiten gecreëerd op basis van context en actuele situatie. Dit is uitgewerkt in het bekende 'segmentary lineage' model van Evans-Pritchard (1969) over de Soedanese Nuerbevolking. Groepen die tegenover elkaar staan op een laag niveau kunnen worden verenigd op een hoger structureel niveau. Om een simpel voorbeeld te nemen: Ajax versus Feyenoord, maar allen te samen als Nederlanders tegen de Duitse Mannschaft. Een soortgelijk voorbeeld betreft de clanstructuren waarbinnen Hirsi Ali is opgegroeid, waarbij een vijand op één niveau een vriend kan worden als er sprake is van een gemeenschappelijke nieuwe vijand op een ander niveau.

Een derde 'grammar of identity' die Baumann onderscheidt, is gebaseerd op Louis Dumont's analyse van het kastenstelsel in India. Bij deze vorm gaat het niet om tegenoverstelling – zoals bij de oriëntalisering – of flexibele in- en uitsluiting – zoals bij segmentatie –, maar betreft het een vorm van omsluiting. Het andere wordt toegeëigend en omvat door een universalistisch discours. Het verschil wordt opgeslokt door een grotere eenheid.¹⁶ In positieve zin kan dit een omarming en opname van het verschil zijn, in negatieve zin een verstikking en ontkenning van het andere. Er zijn mannen en vrouwen, maar op een hoger niveau zijn we allemaal mens. Of, er zijn moslims en christenen, maar we zijn allemaal *ahl al-kitaab*, mensen van het Boek. Maar ook, we onderwerpen ons allemaal aan dezelfde God en aangezien dat de betekenis is van 'islam' zijn we in wezen allemaal moslim.¹⁷

De 'grammar of identity' die zich bij eerste lezing van de autobiografieën opdrong, namelijk, in termen van geloof versus rede, vrijheid versus onderwerping en lichaam versus geest, lijkt sterk op oriëntalisering. Deze vorm is ook veelvuldig in de verhalen van de twee vrouwen zelf te lezen. Ook kunnen we universalistische waarheidsaanspraken ontwaren, bijvoorbeeld bij Ayaan Hirsi Ali gebaseerd op de Verlichting. Moslims kennen geen Verlichting, maar deze ligt voor hen in het verschiet via 'een eigen Voltaire' en de 'shortcut naar de Verlichting' die Ayaan bepleit. Het toedichten van een 'vals bewustzijn' aan moslimvrouwen, die het niet met Ayaan eens zijn, is ook een uiting van een hogere waarheidsaanspraak, evenals de claim van 'semantisch atheïsme' van Herman Philipse.

De drie voornoemde vormen van *'selfing'* en *'othering'* dragen een zekere mate van dwang, macht of geweld in zich. Dit betreft in ieder geval de articulatiemacht,¹⁸ dat wil zeggen, de macht om de ander te definiëren. De oriëntalistische strategie van *'othering'* kan volgens Baumann redelijk vreedzaam zijn. Dit is vooral het geval indien de strategie gepaard gaat met een omgekeerde oriëntalisering, waarbij het verlorene of het andere eigenlijk wordt begeerd, zoals te lezen is bij intellectueel-artistieke oriëntalisten als Flaubert. Zo kunnen ideeën van complementariteit ontstaan, maar niet van gelijkheid. Vooral de strategie van bovenschikking door omvatting en het verwijzen naar een hoger universeel principe kent geen gelijkheid. Zij beoogt het andere en de eigenheid van het andere te ontkennen en te onderdrukken. Met name universalistische waarheidsclaims gebaseerd op vormen van fundamentalisme, of dit nu religieus fundamentalisme of verlichtingsfundamentalisme betreft, erkennen geen legitieme ander. Wat we dus kunnen leren van de deconstructie van binaire opposities, die verbonden zijn met manieren van *'selfing'* en *'othering'*, is kritisch te kijken naar de onderliggende machtsverhoudingen en articulatiemacht.

Naast een algemene analyse van binaire classificaties kunnen we een tweede weg bewandelen om de oppositie tussen religie en seculariteit te deconstrueren. Namelijk door deze tegenstelling te plaatsen in de context van haar ontstaansgeschiedenis en de reproductie ervan in sociaal-wetenschappelijke theorievorming. Talal Asad (1997, 2003) argumenteert, dat religie geen transhistorische essentie is. Niet alleen de vorm en inhoud van religie is historisch veranderlijk, maar ook datgene wat onder religie wordt begrepen, staat niet vast. Onderzoek zou dus vooral gericht moeten zijn op de manier waarop religie wordt gedefinieerd in discursieve praktijken. De scheiding tussen religie en niet-religie kan daarmee eveneens als historisch variabel worden beschouwd. De hedendaagse, vanzelfsprekende oppositie tussen religieus-seculier en sacraal-profaan is dus uitkomst van een historisch proces. Diverse auteurs hebben namelijk laten zien hoe in verschillende historische perioden sacrale en profane ruimte en tijd in het alledaagse leven zeer nauw verbonden konden zijn, zoals bij Middeleeuwse gelovigen (McGuire 2000: 31-40). In het laat-Romeinse Rijk gebruikte de kerk de term 'seculier' om priesters te omschrijven, die buiten de religieuze ordes werkten en van hun klooster-gelofte waren vrijgemaakt. In de vroegmoderne periode duidde secularisatie vooral op de relatie tussen religieuze instituties en de sfeer van politiek en handel. In protestants Engeland werd secularisatie een juridische term om bezit aan de katholieke kerk te onttrekken. Sinds het ontstaan van de moderne staat en de opkomst in de negentiende eeuw van positivisme, socialisme en evolutionisme werd het idee van religieuze en seculiere wereldbeelden als elkaars tegendeel bekrachtigd (Beckford 2003: 33-35). De oppositie tussen religie en seculariteit is dus geen noodzakelijk goed of kwaad, maar veeleer de uitkomst van historische processen (McGuire 2000: 31-40).

Ook in hedendaagse theorievorming over seculariteit en secularisering zijn verschillende definiëringen te ontwaren. Zoals Beckford laat zien, zijn zowel de conceptu-

alising van 'het religieuze' als 'het seculiere,' sociaal-culturele constructies, die geen inherente essenties vertegenwoordigen. Dit betekent volgens Beckford dan ook dat zowel 'het religieuze' als 'het seculiere' zich niet eenduidig laat definiëren en dat het ook niet zinvol is dit los van de sociaal-culturele context te doen. Nuttiger is het volgens hem te onderzoeken waarom bepaalde definities als legitiem worden aanvaard. Het debat over de geldigheid of ongeldigheid van de seculariseringsthese leent zich dan ook vooral goed om te onderzoeken welke verschillende betekenissen aan secularisering en religie worden gegeven. Zo kreeg secularisering sinds het midden van de twintigste eeuw, onder invloed van theorieën over modernisering en moderniteit, de vorm van een vanzelfsprekendheid: 'secularisation took on the appearance of an ideologically neutral concept', aldus Beckford (2003: 42). Het wordt bijna onzichtbaar, maar is wel normatief (2003: 33-35). Deze historische uitkomst is van grote invloed op de manier waarop religie wordt gepercipieerd.

Beckford bepleit dus kritisch onderzoek naar de sociale processen waardoor bepaalde zaken als religieus of niet-religieus worden geconstrueerd en hun legitimiteit verkrijgen. Hij omschrijft deze sociaal constructivistische benadering van religie als een perspectief dat tracht te ontdekken hoe termen zoals 'religie', 'religieus', 'spiritueel' en hun opposities zoals 'niet-religieus' en 'seculier' worden gebruikt. Tevens onderzoekt deze benadering hoe het gebruik van deze termen varieert tussen verschillende categorieën van mensen in de tijd en ruimte, op welke wijze het collectieve belangen reflecteert, hoe actoren hun gebruik rechtvaardigen, en hoe groepen en organisaties hun definities institutionaliseren en reguleren (2003: 193). Als gevolg van het historische proces waarin religie en seculariteit tot elkaars tegenpolen zijn geworden, wordt het seculiere gedefinieerd in oppositie tot zijn eigen constructie van religie (Hafez 2011: 40).

Het ontbreken van een vastomlijnde definiëring van een enkelvoudig begrip van seculariteit betekent niet dat er niets over te zeggen valt. Talal Asad en Saba Mahmood geven de reikwijdte, dimensies en kracht aan van seculariteit en benadrukken daarbij vooral dat het belichaamde praktijken en sensibiliteiten vormt. Een seculiere cultuur geeft voeding aan bepaalde houdingen, opvattingen, kennis en gevoeligheden bijvoorbeeld met betrekking tot het lichaam, pijn, zintuiglijke waarneming et cetera. De modern-liberale conceptie van seculariteit is vooral verbonden met het autonome subject als eigenaar van zichzelf of haarzelf, gestut door begrippen als *agency*, *empowerment*, en verzet tegen dwang of dominantie. Seculariteit of seculiere cultuur propageert dus een specifieke vorm van subjectiviteit. Volgens Mahmood heeft de seculiere cultuur niet zozeer een antireligieus karakter, maar vraagt zij van de gelovigen om een seculier begrip van religie te omarmen (Mahmood 2011: 55). Met andere woorden, secularisme is er niet zo zeer op gericht religie uit te bannen, maar veeleer om de vorm ervan te moduleren. Religieuze subjecten worden gevormd in overeenstemming met liberale politieke noties. Dit omschrijft Mahmood als 'secular normativity' en 'normative secularity' (2011: 47-48). Zij betoogt dat de geseculariseerde notie van religie voorschrijft, dat de

gelovigen religie beschouwen als een abstracte categorie van geloof en doctrines. Deze leerstellingen staan los van gelovigen en zij worden geacht hun geloofsopvattingen te evalueren, te onderzoeken en te vergelijken. Met andere woorden, religie wordt volgens Mahmood 'an object of individual free choice whose abstract truths nonetheless have universal value – as long as they do not contradict the dictates of reason and science' (2011: 55). Het betreft een systeem van tekens en symbolen die door mensen flexibel moeten worden geïnterpreteerd in overeenstemming met liberale waarden.

Kortom in het hedendaagse liberaal-modernistische discours, dat domineert in het Westen, is het onderscheid seculier-religieus genormaliseerd; is seculariteit normatief (Hafez 2011: 15). Deze historisch-genealogische en sociaal-constructivistische manier om het dominante onderscheid tussen religie en seculariteit te positioneren is zonder meer bruikbaar en inspirerend. Zij geeft echter weinig handvatten voor het verrichten van empirisch onderzoek naar en inzicht in het leven van ex-moslims (Schielke 2012). Ook Hirschkind (2010) merkt op dat in bovengenoemde benadering de concrete gestalte van seculiere sensibiliteiten, affecten en disposities weinig wordt belicht. Dit is ook niet verwonderlijk, want 'het is het water waarin wij zwemmen', maar hier ligt wel een uitdaging voor toekomstig onderzoek. Wat betekent het om ex-moslim te zijn? Welke verschillende ervaringen hebben zij en hoe geven zij vorm en inhoud aan hun nieuwe overtuiging? Seculariteit is niet alleen een discursieve constructie of een disciplineringswijze, maar ook een geleefde praktijk. Hiermee kom ik op nog twee manieren van deconstructie, die meer methodisch van aard zijn.

Een derde wijze waarop we de oppositie religie-seculariteit zouden kunnen deconstrueren is door het empirische onderzoek vooral te richten op de geleefde werkelijkheid in plaats van op religieuze teksten, doctrines en principes. Onderzoek laat zien, dat wanneer we de blik richten op de geleefde religie, '*lived religion*' om met McGuire (2000) te spreken, scherpe opposities verdwijnen en vervagen. De polen van de oppositie worden veelal gecombineerd en vermengd in dagelijkse praktijken. Zoals eerder genoemd, is er een trend binnen zowel antropologie als religiestudies om de aandacht te verleggen van de normatieve religieuze traditie naar de manier waarop mensen dagelijks vorm geven aan hun religieuze leven en ervaringen: van '*grand schemes*' naar '*daily practice*' (Schielke en Debevec 2012). Met name het knooppunt waar '*the grand schemes*' en '*daily practices*' samenkomen, is van groot belang voor de studie van religie. *Grand schemes*, of dit nu secularisme of islamisme betreft, of andere normatieve kaders en overtuigingen, vormen een belangrijk onderdeel van de ervaringen op basis waarvan mensen vorm geven aan hun dagelijks leven. Maar door allereerst de blik te richten op het alledaagse, wordt juist de complexiteit en veelzijdigheid van ervaringen, alsmede de ambivalenties en flexibiliteit van praktijken zichtbaar.

Het onderzoek van Samuli Schielke (2012) in Egypte en Nadia Fadil (2009) in België onder zowel gelovigen als niet-gelovigen met een moslimachtergrond, laat de vervlechting zien van liberaal-seculiere en religieuze levensstijlen. Religie verdwijnt niet

uit het leven van Egyptische agnosten en atheïsten nadat zij het geloof de rug hebben toegekeerd. Zij proberen manieren te vinden om met religie om te gaan, maar kunnen deze invloed niet zomaar uitwissen. Hun opvoeding, de taal, de cultuur en de samenleving zijn immers doortrokken met religieuze beginselen. Zeker sinds de islamitische revival van de jaren tachtig aan kracht heeft gewonnen, is het dagelijks leven sterk religieus gekleurd. Hun stap is dan ook gedeeltelijk een reactie op de islamisering van de maatschappij. De manier waarop zij dit uiten is echter zeer verschillend. Een uitgesproken atheïstische vorm zoals van Hirsi Ali is niet gebruikelijk en betreft een zeer kleine minderheid (Schielke 2012). Voor de meesten wordt islam cultuur in plaats van religie, een fenomeen dat ook onder moslims in West-Europa bekend is. In de Belgische context hanteren de meeste niet-gelovigen eveneens diverse strategieën en tactieken om hun niet-praktiseren te maskeren, maar zij voelen en verwoorden dit vaak als een gebrek aan vrijheid (Fadil 2009). Op het niveau van het dagelijks leven is het begrip 'ex-moslim' dus een notie dat onderscheiden ervaringen, keuzes en manieren van denken omvat, waarin het seculiere en het religieuze met elkaar vervlochten blijven. Enkele personen uit het onderzoek van Schielke verschoven tussen seculiere en religieuze posities, hetgeen niet alleen de verwevenheid maar ook de elasticiteit van denkbeelden en houdingen illustreert.

Laten de onderzoeken van Schielke en Fadil zien dat ex-moslims en agnosten religieuze tradities en gewoonten inweven in hun dagelijks leven, de studie van Sherine Hafez (2011) laat op haar beurt zien dat islamisten seculiere denkbeelden incorporeren in hun religieuze opvattingen. Hafez heeft vrouwelijke activisten van de Egyptische vroomheidsbeweging onderzocht, dezelfde groep waartoe ook Shams al-Barudi behoort. Terwijl deze vrome vrijwilligers discursief een scherpe tegenstelling tussen religie en seculariteit reproduceren, laten hun praktische handelingen als activistes deze onderscheiding niet zien. Zij strijden tegen de gevolgen van secularisering, waarbij de islam haar belang voor alle facetten van het leven dreigt te verliezen en slechts, zoals ook Shams al-Barudi het verwoordde, een vak op school is geworden. Maar ook deze islamitische activistes zijn gevormd door het project van de seculiere moderniserende staat in Egypte, vooral via onderwijs en media. Deze studie toont aan dat mensen gelijktijdig door verschillende discoursen worden gevormd en door processen van zowel secularisering als islamisering worden beïnvloed. Volgens Hafez vormen de verschillende discoursen een 'repository of resources for women to draw on, to rethink norms and traditions' (2011: 155-156). De twee processen en discoursen komen verweven met elkaar samen op het niveau van dagelijkse handelingen, zodat het moeilijk is beide uiteen te rafelen. De religieuze activistes van Hafez's onderzoek reproduceren het onderscheid privé-openbaar, zien religie als een persoonlijke aangelegenheid en wijden zich aan het versterken van hun persoonlijke relatie met God. Zij benadrukken liberale waarden als individualisme, autonomie, en keuzevrijheid – bijvoorbeeld met betrekking tot kinderopvoeding – maar herwaarderen en formuleren dit als onderdeel van een islamitische

ethiek. In hun liefdadigheidswerk gebruiken zij dezelfde principes en methoden als de ontwikkelingsstrategieën van de (voormalige) Egyptische staat, die gericht is op vorming van liberale moderne subjecten met nadruk op punctualiteit, reinheid en disciplinerend. De activisten echter zien deze waarden als middel om een beter moslim te worden.

De ambigue vervlechting van religieuze en seculiere discoursen kan ook worden geïllustreerd door een analyse van de bekeringsverhalen van religieuze activistes. Net zoals de verhalen van Shams en Ayaan, zijn dit narratieven waarin het 'autonome zelf' zich probeert te realiseren. De transformatie van het seculiere naar het religieuze 'zelf' wordt dus verwoord als breuk tussen secularisme en religie, maar de verhalen zijn wel gebaseerd op liberaal-seculiere opvattingen over het autonome subject (zie ook Rasmussen 2004). In plaats van deze observatie te beschouwen als een probleem van inconsistentie, zouden we dit juist als een interessante invalshoek voor nadere analyse kunnen inzetten.

Dit brengt mij tot een laatste manier om de oppositie religieus-seculier te destabiliseren, namelijk op basis van deze levensverhalen. Zoals we hebben gezien, weerspiegelen de verhalen van beide vrouwen de discursieve tegenstelling religieus-seculier, zowel voor als na de aanname van hun nieuwe waarheid. Hun levensloop laat echter zien, dat beide wereldbeelden zijn doorlopen en overbrugd in één leven. Vrome vrouwen claimen in hun spirituele biografieën een breuk met hun 'seculiere zelf' als teken van het vormen van het 'vrome zelf', of in het geval van Ayaan in de tegenovergestelde richting. De weg waarlangs deze omvorming heeft plaatsgevonden laat echter een combinatie en een conjunctie zien. Daarom is het van belang om niet alleen het vertrekpunt en de plaats van aankomst te bestuderen, maar vooral ook de reis zelf. Zijn het 'seculiere zelf' en het 'religieuze zelf' wel zo onderscheiden en afgebakend als hun verhalen ons voorspiegelen? Dat lijkt mij twijfelachtig (zie ook Hafez 2011: 19). Het zijn zoals gezegd vooral narratieve strategieën en discursieve tegenstellingen die in de loop van de tijd uitkristalliseren. Maar tijdens de reis zijn zij met elkaar vervlochten en vloeien zij uit elkaar voort.

Omdat mensen nu eenmaal de neiging hebben coherentie te scheppen in hun ervaringen via verhalen, zijn de momenten van twijfel, onrust, ambiguïteit en contradictie belangrijke aanknopingspunten voor analyse. Vooral de ervaring van de passage zelf, eerder dan het donker of het licht, zou centraal moeten staan in verder onderzoek. Omdat het leven een voortgaande reis is, is het mijns inziens ook van groot belang om deze reis te blijven volgen en niet vast te leggen op één moment of op één pleisterplaats. Alhoewel de studie van religieuze transformatie via het alledaagse leven en de analyse van contradicties en ambivalenties mij zonder meer belangrijk lijkt, mis ik hierin toch een dynamisch en lange termijn perspectief dat het procesmatige karakter van religieuze veranderingen omvat. Religieuze transformatieprocessen zoals bekering, ervaringen van religieuze wedergeboorte, of geloofsafvalligheid zijn een continu proces van *self-fashioning*. Religieuze affiliatie of disaffiliatie, zo wordt in de religiewetenschappen aangegeven, is een dynamisch proces (Rambo 1993, Van Nieuwkerk 2006). Of zoals het

begrip ‘conversion’ en ‘deconversion careers’ van Henri Gooren (2010) suggereert, kan hierbij sprake zijn van voortgaande mobiliteit, wisselende posities en, om in de beeldspraak van carrières te blijven, van ‘pensionering’. Er zijn echter weinig onderzoekers die de reis van hun gesprekspartners vervolgen en longitudinaal onderzoek verrichten. Zo zijn enkele bekeerlingen met een ‘Salafi burn-out’, om de uitdrukking van mijn collega Martijn de Koning te gebruiken,¹⁹ inmiddels van hun geloof gevallen. Zo heeft ook mijn favoriete danseres ten tijde van het promotieonderzoek, Ibtisam, zich nu eindelijk de luxe kunnen permitteren naar Mekka te gaan en zich van haar ‘zonde’ schoon gewassen. Zo acteert één van de gesluierde actrices, die ik in 2005 heb gesproken en mij haar reis van het ‘lege bestaan van roem’ naar de ‘rijkdom van het geloof’ vertelde, weer ongesluierd.

Deze lange termijn dimensie vormt naar mijn inzicht dus een belangrijk aanvullend perspectief voor een goed begrip van de dynamiek van religieuze transformatieprocessen van zowel ‘moving in’ als van ‘moving out’ islam. In dit beeld van ‘moving in’ en ‘moving out’ islam ligt juist de nadruk op hoe mensen bewegen tussen religieuze posities, meer dan op hoe religie in of uit mensen beweegt. Religie is geen verschijnsel dat in mensen vaart, maar het zijn juist mensen die verschuiven tussen verschillende religieuze en niet-religieuze tradities en wereldbeelden. Noch de mensen, noch de tradities zijn vaststaand, maar laten een voortdurend proces zien van herijking. Kortom, ik zal dit hoogleraarschap invulling gaan geven door het onderzoeken van de geleefde werkelijkheid en de verhalen van mensen, van moslims en ex-moslims, in al zijn complexe en veelzijdige vormen, vanuit een dynamische en longitudinale benaderingswijze.

TOEKOMSTIG ONDERZOEK

Voordat ik inga op het toekomstig onderzoek, wil ik kort resumeren waarom deze deconstructie van de historisch gegroeide oppositie religie-seculariteit en de studie van seculariteit, zowel in zijn normatieve en genormaliseerde karakter als in zijn geleefde vorm van belang is voor de studie van moslims. Het zal duidelijk zijn dat de islam vooral in politieke en openbare uitingsvormen niet altijd strookt met de vereisten van de gesecculariseerde, normatieve vorm van religie, te weten: als een religieuze traditie die men uit vrije wil kiest, interpreteert en onderzoekt. Dit is in het bijzonder het geval bij religieus activisme of islamisme, bij sluiering, en bij verzet als de Koran of de profeet worden ontheiligd.

Ten eerste, voor de *studie van religie*, kan deze deconstructie zicht geven op andere houdingen, ervaringen en definities van het religieuze dan de gesecculariseerde versie. Voor vele moslims is de Koran geen historisch product maar een heilige tekst (Mahmood 2011: 53-54); is de profeet niet slechts een historische figuur, maar een voorbeeld dat men in het eigen leven naleeft in belichaamde praktijken; en is een spottende cartoon van de profeet niet slechts een beeld, maar een persoonlijk affront en krenking (Mahmood 2009a). Zijn volgens de gesecculariseerde definitie van religie de religieuze

rituelen wellicht relatief onbelangrijk in het licht van de essentie van het geloof, voor vele moslims zijn rituelen een essentiële religieus-ethische praktijk. De sluier is dan niet zozeer een symbool, maar juist een vormend onderdeel van de religieuze praxis.

Ten tweede, op het terrein van genderstudies, opent de voorgestelde benadering mogelijkheden voor onderzoek naar andere perspectieven op subjectiviteit dan de liberale vormen van het autonome subject, dat streeft naar zelfrealisatie door beperkingen en restricties te verwerpen. Dit onderzoek kan inzicht in en analyse van de ervaringen van vrome vrouwen verbeteren. Vrome moslima's bestuderen als onderdrukt door de religieuze traditie en als slachtoffers van een vals bewustzijn werpt wellicht meer licht op de onderliggende noties van het vrije individu, dan op de ervaringen van de moslima's zelf (Mahmood 2001; 2005).

Het historiseren van het secularisme en de navenante visie op de legitieme vorm van geloof, werpt bovendien interessant licht op *politieke* pogingen van overheden om een gematigde of verlichte vorm van islam te ondersteunen. Zoals Saba Mahmood laat zien, is het Amerikaanse beleid erop gericht moslims te stimuleren de 'juiste seculiere houding' aan te nemen ten opzichte van het geloof (Mahmood 2011). Discursieve opposities op het politieke strijdtonel houden niet altijd stand in de alledaagse werkelijkheid zoals de huidige Egyptische postrevolutionaire situatie laat zien. Wetenschappelijke analytici merken op, dat het gebruik van de metafoer van botsende seculiere en religieuze krachten eerder duidt op het overnemen en reproduceren van verbale strijd, dan op een reële beschrijving van wat er gaande is.²⁰

Daarnaast is, *antropologisch* gezien, de deconstructie van scherpe grenzen tussen een religieus en een seculier wereldbeeld of overgangen tussen beide van belang, om een helder licht te werpen op het alledaagse leven van individuen en hun levensloop. Zowel het religieuze als het seculiere wereldbeeld omvat belichaamde praktijken, opvattingen en sensibiliteiten die worden geleerd, geleefd, omarmd, gereproduceerd of verworpen. Dit perspectief verheldert en biedt inzicht in normatieve begrippen en praktijken die vanzelfsprekend lijken of tot dan toe onzichtbaar bleven. Deze onzichtbaarheid duidt op een diepe verankering in de dominante cultuur, ofschoon ook deze seculiere opvattingen en praktijken evenzeer het product zijn van sociaal-culturele en historische processen als de religieuze opvattingen en praktijken waarmee zij schuren.

Tot slot, in *algemene* zin, helpt deze deconstructie het alom ervaren conflict tussen religieuze en seculiere wereldbeelden, de dreigende '*clash of civilizations*' te historiseren en te begrijpen. Begrijpen betekent natuurlijk niet per se dat het ervaren conflict hiermee is opgelost. Het doel is veeleer om de opposities wetenschappelijk te onderzoeken en te destabiliseren, dan om een waardeoordeel uit te spreken over de superioriteit van het seculiere, of om het religieuze wereldbeeld in bescherming te nemen. Het zijn discursieve constructies met machtswerking, die gestoeld zijn op een stelsel van waarden, geleerde disposities, sensibiliteiten die beide historisch zijn geworteld. In dat licht is het nuttig en noodzakelijk om niet alleen de discursieve traditie van de islam te onder-

zoeken, maar ook de seculiere cultuur die normatief is en een dermate articulatiemacht heeft verworven, dat zij vrijwel onzichtbaar is geworden.

Het toekomstig onderzoek dat ik in het kader van deze leeropdracht ga verrichten, zal dus gericht zijn op religieuze transformatieprocessen van moslims in Europa en het Midden-Oosten. Dit betreft zowel transformaties in de vorm van bekering en spirituele wedergeboorte, als de reis die ex-moslims afleggen. Ik zal de verschillende trajecten van moslims onderzoeken, niet alleen de posities van vertrek en aankomst, maar ook de reis zelf, zoals de veranderende inzichten, praktijken, beschouwingen, en sensibiliteiten die hiermee gepaard gaan. Ik zal dit tevens bestuderen als een voortgaande reis. Om het dynamische karakter van de reis te begrijpen, zal ik ook gebruik maken van her-studie van mijn gesprekspartners uit eerder onderzoek. Zo zal ik een aantal van de bekeerlingen die ik vijftien jaar geleden heb gesproken opnieuw benaderen om hun ervaringen met het religieuze transformatieproces te onderzoeken. Een aantal van hen woont inmiddels in het buitenland. Bekeerlingen, die hun geestelijke reis hebben vervolgd met een fysieke verhuizing naar moslimlanden als Egypte en Marokko, vormen eveneens een nieuw onderzoeksveld. Naast een 'etnografie van het religieuze' wil ik me, zoals gezegd, ook gaan richten op een 'antropologie van het seculiere' en de levensverhalen van ex-moslims. Dit betreffen zowel bekende, uitgesproken ex-moslims zoals Ayaan Hirsi Ali, Djavann, Ibn Warraq, als de vele anonieme personen die hun getuigenissen op het internet plaatsen.

De vergelijking van de verschillende trajecten van religieuze transformatie is ook het thema van een groter Europees project dat ik in voorbereiding heb. Hierin worden de processen van geloofsafvalligheid, wedergeboorte en bekering in de West-Europese migratiecontext vergeleken met Centraal-Europese landen met een inheems Europese moslimgemeenschap. Hiermee zou ook het heersende beeld van de islam als zijnde niet verenigbaar met Europese waarden kunnen worden herzien en bijgesteld. Door vergelijkend onderzoek naar de inheemse moslimtraditie van Europa kan het besef dat de islam geen vreemde binnendringer, maar een historisch onderdeel van Europa is, worden versterkt. Zo zijn er Europeanen die moslim zijn geworden en inheemse Europese moslims die seculariseren. Ook zijn er moslimmigranten die militante ex-moslims, dan wel onhoorbare agnosten of piëtisten worden.

Uiteraard zal ik me verder ook bezig houden met het thema van het nwo-project Islam en Performing arts in Europa en het Midden-Oosten, dat ik coördineer en de afgelopen zeven jaar als onderzoekerterrein internationaal op de wetenschappelijke kaart heb gezet. In dit kader staan nog de nodige activiteiten op stapel, zoals een panel over de rol van 'performing arts' in de Arabische opstanden, een grote internationale slotconferentie volgend jaar, een monografie, een tekstboek, en begeleiding van een tweetal proefschriften. In zekere zin is het onderzoek naar de 'born-again' of berouwvolle artiesten en de invloed van het islamitisch reveil op de kunstwereld in Egypte een her-studie van mijn promotieonderzoek naar de positie van volkszangeressen en danse-

ressen in Egypte. De fascinatie om via kunst en populaire cultuur aspecten van het alledaagse leven en maatschappelijke ontwikkelingen te vangen, blijft onverkort aanwezig. Kunst en populaire cultuur zijn bij uitstek een ingang voor het bestuderen van culturele praktijken, gevoeligheden, en conflicterende opvattingen, omdat zij hedendaagse sensibiliteiten zowel anticiperen als reflecteren, zowel vormen als vormgeven.

Kortom ik zal de uitdaging die de leeropdracht aan mij stelt, oppakken door studies te verrichten naar de beweging van moslims in en uit hun religieuze traditie en naar de manier waarop deze posities vorm krijgen in belichaamde praktijken, opvattingen, sensibiliteiten en inrichting van het dagelijks leven.

DANKWOORD

Aan het einde gekomen van mijn rede, wil ik met een woord van dank afsluiten. Mijnheer de rector, leden van het college van bestuur van de Radboud Universiteit Nijmegen, leden van het bestuur van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit, u allen dank ik voor het instellen van deze leerstoel, in het bijzonder voor het gestelde vertrouwen, dat u met deze benoeming toont. De missie van de universiteit luidt: '... zich laten leiden door wetenschappelijke nieuwsgierigheid en het beroep dat de samenleving op haar doet'. Ik hoop dat ik met mijn bovengeschetste invulling van de leeropdracht, bijdraag aan deze missie. Samen met de medewerkers en studenten van deze faculteit zal ik mij inzetten om de studie van de islam als belangrijk onderdeel van onderwijs en onderzoek verder te ontwikkelen.

Ik wil de wetenschappelijk staf en oud collega's van de opleiding Midden-Oosten Studies en Mediterrane Studies aan de Faculteit der Letteren, waar ik in 1992 begon te werken, hartelijk danken voor de prettige sfeer, ook in moeilijke tijden. Van de vakgroep Talen en Culturen van het Midden-Oosten zijn we omgevormd tot afdeling Arabisch en Islam, die na haar overplaatsing naar Religiestudies subtiel herdoopt werd in 'Islam en Arabisch' en sinds het samengaan van de faculteiten Filosofie en Theologie & Religiestudies in een nieuwe faculteit FTR simpelweg tot 'Islamstudies'. De naam van de opleiding is steeds kleiner geworden, evenals de personele bezetting. De vele oudcollega's vormen een te lange lijst om op te noemen, maar de huidige vaste staf kan ik persoonlijk benoemen en bedanken: Gert Borg, Lieke de Jong, Henk Driessen, Roel Meijer, Nicolet Boekhoff-van der Voort, Joas Wagemakers en Martijn de Koning.

Ook studenten, oud-studenten, vooral diegenen waarvan ik de scriptie heb mogen begeleiden, oud-AiO's en huidige promovendi wil ik danken. Met name Anneke Schulenberg, Nina ter Laan, Sahar Noor en Annemarie van Geel, de huidige promovendi die ik begeleid, wil ik danken voor de mogelijkheid om met jullie projecten mee te denken en van jullie te leren.

Samen vormen we een goed team van betrokken docenten en uitstekende onderzoekers. Ik ben er van overtuigd dat we – ondanks alles – een goed onderwijsprogramma neerzetten en verheug me erop om gezamenlijk nieuwe onderzoeksprojecten te ontwikkelen.

Mijn wetenschappelijke loopbaan is begonnen aan de Universiteit van Amsterdam (UvA), en heeft zich daarna voortgezet in Nijmegen, waarna ik via een omweg naar Leiden, weer ben teruggekomen naar Nijmegen. Er zijn dus veel collega's en studenten die ik zou willen bedanken, echter te veel om op te noemen. Drie leermeesters wil ik in het bijzonder danken, in volgorde van mijn wetenschappelijke levensloop.

Ten eerste mijn scriptiebegeleider Bertus Hendriks. Bertus Hendriks heeft niet alleen mijn interesse gewekt voor het Midden-Oosten, maar deze belangstelling ook constant gevoed met zijn toegankelijke en scherpe analyses van de vele conflicthaarden in de regio. Dank voor de belangrijke bijdrage die je hebt geleverd aan inzicht in het grote maatschappelijke belang van de studie naar het Midden-Oosten en islam.

Ten tweede Jeremy Boissevain, leermeester, voorzitter van de vakgroep Euromed waaraan ik verbonden ben geweest als kandidaatsassistent, en promotor. Zonder hem zou ik hier niet hebben gestaan. Ik ben Jeremy Boissevain dan ook zeer erkentelijk dat hij, na de nodige strubbelingen tussen leden van de sollicitatiecommissie, heeft besloten mijn onderzoeksproject te begeleiden. Het onderwerp lag niet direct op het terrein van zijn expertise, maar ik kreeg de gelegenheid in alle vrijheid dit nieuwe onderzoeksterrein uit te diepen. De vrijheid en het vertrouwen in mij, en de niet sturende maar altijd ondersteunende begeleiding die je gaf, zijn nog altijd een voorbeeld nu ik zelf promovendi begeleid.

Ten derde Kees Versteegh, mijn 'voorganger'. Sinds ik in Nijmegen werk, is Kees Versteegh mijn leidinggevende en mentor. Dankzij zijn, wat nu in managementjargon 'verbindend leiderschap' wordt genoemd, heeft de afdeling veel perikelen kunnen doorstaan. Bij je afscheid memoreerde ik al de vele functioneringsgesprekken die we hebben gevoerd en waar ik altijd naar heb uitgezien. Je hebt ervoor gezorgd dat ik onderzoekstijd kreeg. Je stimuleerde mij om, zoals jij het noemde, 'wat groter te denken' en om een nwo-onderzoeksproject op te zetten. Dit laatste niet zonder resultaat. Ook heb je geijverd voor een persoonlijke leeropdracht. Als leidinggevende en bestuurder ben je een 'lichtend' voorbeeld voor me, dat ik hoop te kunnen navolgen.

Tot slot wil ik alle familie en vrienden danken voor hun niet aflatende belangstelling en steun. De hier aanwezige toehoorders dank ik voor hun aandacht.

Ik heb gezegd.

EINDNOTEN

- 1 Zie Shehata (2010). Zie ook van Nieuwkerk (2013) voor een analyse van deze polemieken op het terrein van kunst en cultuur.
- 2 De ‘privatization’ van religie als algemene propositie houdt volgens Casanova eveneens geen stand. Voor hem is de kern van de seculariseringstheorie de functionele differentiatie van seculiere sferen – zoals de moderne staat, de markteconomie en moderne wetenschap – van de religieuze sfeer.
- 3 Zie ook het werk van Hirschkind voor verwante begrippen als affect en sensorium (2006, 2010).
- 4 Zie ook Rambo (1993) voor een vergelijkend kader om verschillende vormen van bekering te bestuderen.
- 5 Andere titels van dit genre zijn bijvoorbeeld ` Abdallah (2004); Abu Dawud, S. en L. Bayumi (1994); al-Juhayni, A. (1989); al-Sangri, (1999); al-Sayyid, M. F. (n.d.).
- 6 *Mijn Vrijheid* is verschenen in 2006; *Infidel* in 2007. Daarnaast heeft Scroggins (2012) een biografie over Hirsi Ali geschreven.
- 7 Martha Nussbaum bepleit dan ook ‘the American solution’ voor Europa (2012: 60-61). Zie ook Casanova (2011),
- 8 Andere titels van dit genre zijn onder andere Ibn Warraq *Why I am Not a Muslim* (New York, Prometheus, 1995), Fadela Amara *Ni Putes Ni Soumisses* (Paris: La Découverte (2004), Irshad Manji *The trouble with Islam: A Muslim’s Call for Reform in Her Faith* (New York: St. Martin’s Press, 2004). Zie ook interessante analyse van Saba Mahmood over deze ‘native testimonials’ (2009b).
- 9 In Nasif en Khodayr (n.d. 50-51); Vertaling afkomstig uit Abu Lughod (1995: 55).
- 10 In Nasif en Khodayr (n.d. 50-51); Vertaling afkomstig uit Abu Lughod (1995: 55).
- 11 In Nasif en Khodayr (n.d.: 51); Vertaling afkomstig uit Abu Lughod (1995: 55-56).
- 12 De belangrijkste bronnen voor dit deel zijn *Caged Virgin* (2006), de uitgebreide Engelse vertaling van *Maagdenkooi* (2004), *Mijn Vrijheid* (2006), hetgeen vertaald is als *Infidel* (2007), *Nomade* (2010), en de biografie van Scroggins (2012).
- 13 Ze gaat werken voor de American Enterprise Institute for Public Policy Research (AEI).
- 14 Voor methodologisch aspecten van het bekeringsnarratief zie onder andere Beckford (1978); Stromberg (1993); Wohlrab-Sahr (1999).
- 15 Door Edward Said kritisch bestudeerd in zijn *Orientalism* (1979)
- 16 Tegelijkertijd zoals Baumann laat zien is er in binaire opposities een latente plek voor een derde term zoals in de klassieke rite de passage in welk licht we ook de passages ‘from darkness to light’ kunnen zien, tussen voor en na is een middenstuk, de liminele periode van twijfel. Ook de andere binaire grammars hebben een derde term die impliciet op de achtergrond staat: man en vrouw zijn beide mens, maar dieren niet. Of de binaire wij versus zij die opgesplitst kan worden in twee ‘others’ waarbij de een wel een wij kan worden en de andere niet: een immigranten die assimileerbaar zijn versus de niet-assimileerbare, de echte ‘andere’.
- 17 Zie van Nieuwkerk (2006b) voor een uitwerking van de gedachte dat ‘iedereen als moslim is geboren’.
- 18 Zie ook WRR-rapport *Identificatie met Nederland* voor een verder uitwerking van dit begrip (2007).
- 19 Presentatie studiedag Dynamics of Islamic Politics, Nijmegen, 25 Mei 2012.
- 20 Zie bijvoorbeeld discussie op <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/07/02/egyptian-elections/>

BIBLIOGRAFIE

- `Abdallah, Muhammad Bin `Abdallah, A. (sha`aban 1425/2004) *Dumu`al-Ta'ibin / Tears of the Repenters*. Cairo: Maktabat al-Iman.
- Abu Dawud, S. en L. Bayumi (1994) *Hiwar ma`a al-Fannanin wa al-Fannanat al-Ta'abin wa al-Ta'ibat / Conversations with male and female artists who repented*. Alexandria: Dar al-marwa li al-tawzi`.
- Abu Lughod, L. (1995) 'Movie Stars and Islamic Moralism in Egypt'. In: *Social Text* 13 (1): 53-68.
- al-Juhayni, A. Abu Bakr (1989) *Min `Alam al-Shuhra ila Rihab al-Iman / From the World of Fame to the Acceptance of Faith*. Cairo: Maktabat Ibn Sina.
- al-Sangri, `Abd al-Rahman (1999) *Al-`A'idun ila Allah / People Returning to God*. Beirut: Dar al-Basha'ir, fifth edition.
- al-Sayyid, M. F. (n.d.) *Nisa' `A'idat ila Allah / Women returning to God*. Cairo: Maktabat al-Tawfiqiyya.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Baumann, G. (2004) 'Grammar of Identity /Alterity : A Structural Approach'. In: G. Baumann and A. Gingrich (eds) *Grammar of Identity /Alterity : A Structural Approach*. pp.18-51.
- Beckford, J. A. (1978) 'Accounting for conversion'. In *British Journal of Sociology* 29 (2): 249-262.
- (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casanova, J. (2006) 'Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad'. In: *Powers of the Secular Modern*. Ed. D. Scott and Ch. Hirschkind. Stanford: Stanford University Press. pp. 12-31.
- Evans-Pritchard, E. E. (1696) *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Ewing, K. P. (1990) 'The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency'. *Ethos* 18(3) 251-278.
- Fadil, N. (2009) 'Managing affects and sensibilities: The case of not-handshaking and not-fasting'. *Social Anthropology* 2009 17 (1) 439-454.
- Green, N. (2003) The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam. In: *JRAS*, Series 3, 13, 3 (2003), pp. 287-313.
- Gooren, H. (2010) *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave MacMillan.
- Hafez, Sh. (2003) *The Terms of Empowerment. Islamic Women Activists in Egypt*. Cairo: Cairo Papers in Social Science Vol. 24 (4).
- (2011) *An Islam of her Own. Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*. New York: New York University Press.
- Hatem, M. (1998) 'Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State'. In: Y. Yazbeck Haddad and J. Esposito (eds.) *Islam, Gender & Social Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Hirschkind, Ch. (2006) *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- (2010) 'Rethinking Secularism. Is there a Secular Body?' *The Immanent Frame, Secularism, Religion, and the Public Sphere*. available online: <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/11/15/secular-body/> (Accessed 22nd of June 2012).

- Hirsi Ali, A. (2006a) *Mijn Vrijheid*. Amsterdam: Uitgeverij Augustus.
- (2006b) *Caged Virgin*. New York, London: Free Press.
- (2007) *Infidel*. New York, London: Free Press.
- Katz, J. (1997) 'An Egyptian Sufi Interprets His Dreams': 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani 1493-1565'. In: *Religion* 27, 7-24.
- Mahmood, S. (2001) 'Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian revival'. In: *Cultural Anthropology* 6 (2): 2002-36.
- (2005) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University press.
- (2008) 'Is critique secular? Secular imperatives?' *The Immanent Frame, Secularism, Religion, and the Public Sphere*. available online: blogs.ssrc.org/tif/2008/05/07/secular-imperatives/ (Accessed 22nd of June 2012).
- (2009a) 'Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?'. *Critical Inquiry* 35(4) 836-862.
- (2009b) 'Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War on Terror'. In *Gendering Religion and Politics. Untangling Modernities*. Ed. H. Herzog and A. Braude. Palgrave MacMillan. pp. 193-216.
- (2011) 'Secularism, hermeneutics, and empire: the politics of Islamic reformation'. In: *Islam in the West. Critical Concepts in Islamic Studies*. Ed. D. Westerlund and I. Swanberg. London: Routledge. pp.43-66.
- McGuire, M. B. (2008) *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Nasif, 'I. en A. Khodayr (n.d.) *Fannanat Ta'ibat / Repentant Artists*. Cairo, n.d.
- Nussbaum, M. (2012) *The New Religious intolerance*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Philipse, H. (1995) *Atheïstisch Manifest. Drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal*. Amsterdam: Prometheus.
- Rambo, L. (1993) *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.
- Rasmussen, L. K. (2004) 'Higab and the Education of the Self'. *Current Issues in Contemporary Education* 2004: 70-79.
- Schielke, S. (2012) 'Being a Nonbeliever in a time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt'. *International Journal of Middle East Studies* 44(2): 301-320.
- Schielke, S. en L. Debevec (2012) 'Introduction'. In: *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion*. New York, London: Berghahn. pp. 1-16.
- Schimmel, A. (1998) *Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur*. München: Verlag C. H. Beck.
- Scroggins, D. (2012) *Twee Vrouwen. De islam in de levens van Ayaan Hirsi Ali en Aafia Siddiqui*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam Uitgevers.
- Shehata, D. (2010) *Islamists and secularists in Egypt: opposition, conflict, and cooperation*. New York, London: Routledge.
- Siraj al-Din, S. (1993) *Awraq Shams al- Barudi / Shams al Barudi's dossier*. Cairo: Maktabat ihya al-kutub al-islamiyya.
- Starrett, G. (1998) *Putting Islam to work: Education, politics and religious transformation in Egypt*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Strathern, A. en P.J. Stewart (2008) 'Embodiment Theory in Performance and Performativity'. In: *Journal of Ritual Studies* 22(1) 2008: pp. 67-72.
- Stromberg, P. G. (1993) *Language and Self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (2008) 'Is critique secular? Religion in the public sphere. Secularism and critique'. *The Immanent Frame, Secularism, Religion, and the Public Sphere*. Also available online at: [Blogs.ssrc.org/tif/2008/04/24/secularism-and-critique/](http://blogs.ssrc.org/tif/2008/04/24/secularism-and-critique/) (Accessed 22nd of June 2012).
- Van Nieuwkerk (2006a) *Women Embracing Islam*. Austin: University of Texas Press.
 - (2006b) 'Islam is your Birthright'. Conversion, Reversion and Alternation: The Case of New Muslimas in the West'. In: *Cultures of Conversions* (eds.) J.N. Bremmer, W. J. Bekkum and A.L. Molendijk Leuven: Peeters. pp. 151-165.
 - 2013 (forthcoming) *Performing Piety. Singers and Actors in Egypt's Islamic Revival*. Austin: University of Texas Press.
- Wohlrab-Sahr, M. (1999) *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt: Campus Verlag.