

## Moslimjongeren

### De salafi-beweging en de vorming van een morele gemeenschap\*

Martijn de Koning

*Studies naar sociale bewegingen en radicalisering getuigen vaak van een statische opvatting over participatie. In dit artikel ga ik in op verschillende wijzen waarop de salafi-beweging probeert een sterke morele gemeenschap van 'ware' gelovigen te creëren en te onderhouden. Door in te gaan op de relatie tussen gemeenschap en morele subjectiviteit krijgen we inzicht in de wijze waarop de salafi-beweging probeert moslims duurzaam aan zich te binden en zich op te werpen als de morele voogd van de moslimgemeenschap. Voor jonge moslims zijn de activiteiten van de beweging een manier om het idee van verbondenheid met ware moslims op te roepen en te koesteren.*

#### Inleiding

Het Nederlandse antiradicaliseringsbeleid richt zich vooral op de salafi-beweging als een beweging die een gevaar zou vormen voor het democratische bestel. In de recente rapporten van de AIVD (2007) gaat het niet alleen meer om een vermeende relatie van deze beweging met (jihadistisch) geweld, maar ook om hun da'wa (missie) activiteiten. Deze activiteiten zouden verborgen gaan achter een 'façade' (Nuansa, 2009) van gematigdheid en in werkelijk gericht zijn op het verbreiden van hun isolationistische en anti-integratieve boodschap. Nesser (2005), Buijs e.a. (2006) en Slooman en Tillie (2006) richten zich vooral op een beschrijving van radicalisering van jongeren en mogelijke factoren die ertoe zouden leiden dat jongeren zich aansluiten bij (vooral) de salafi-beweging. Die studies geven echter geen antwoord op vragen als: wat gebeurt er als jongeren eenmaal participeren in de salafi-beweging? Hoe probeert de salafi-beweging jongeren blijvend aan zich te binden? Hoe maken jongeren gebruik van de activiteiten van de salafi-beweging (vgl. Passy & Giugni, 2000)? In dit artikel wordt aangesloten bij literatuur over sociale bewegingen ten einde een beter inzicht in de duurzame participatie van de salafi-beweging te krijgen. Overigens blijft ook in veel onderzoek naar sociale bewegingen duurzame participatie vaak een soort 'black box' (Kitts, 2000, 241), hetgeen een nogal statisch beeld oplevert van participatie in sociale bewegingen (vgl. Klandermans, 1984, 466; Snow e.a., 1986, 464). Door gebruik te maken van inzichten van onder meer antropologische studies over cultuur en over sociale bewegingen kunnen we komen tot een wat minder mechanisch en statisch beeld van participatie (Soares & Osella, 2009, 8). In dit artikel zal ik die participatie belichten door in te gaan op de praktijken van gemeenschapsvorming binnen de salafi-beweging: het onderwijzen van mensen in wat het betekent om deel uit te maken van een bepaalde gemeenschap, hoe ze die

\* Met dank aan dr. Edien Bartels voor commentaar op eerdere versies van dit artikel.

gemeenschap kunnen herkennen, en hoe zij zichzelf kunnen herkennen en vormen als lid van die gemeenschap. Op basis van recent onderzoek naar de salafi-beweging laat ik zien hoe deze beweging zich richt op jongeren en hoe jongeren op hun beurt zich engageren met deze salafi-beweging in een poging om aansluiting te vinden bij een alternatieve morele gemeenschap. Allereerst zal ik hiervoor kort uiteenzetten hoe het onderzoek wordt uitgevoerd, en vervolgens geef ik een schets van de twee belangrijkste salafi-netwerken die hier aan bod komen. Daarna zal ik ingaan op de activiteiten van deze netwerken en laten zien hoe jongeren actief deelnemen aan activiteiten die zich richten op het promoten en vormen van een bepaalde salafileefstijl. Aan het einde volgt dan een discussie en conclusie.

### **Etnografisch onderzoek onder salafisten**

Het huidige onderzoek is een vervolg op eerder onderzoek in Gouda (De Koning, 2008) en gestart in 2007. Dit onderzoek richt zich op de vraag hoe mensen zich een beeld vormen van de islam door kennis te nemen van de salafi-beweging, en waarom mensen juist hun kennis daarvan nemen. Hiervoor bezoek ik bijeenkomsten in moskeeën, buurthuizen en vergadercentra door het hele land, volg lezingen op chatrooms, discussies op webfora en weblogs en bezoek mensen thuis. De salafistische circuits zijn redelijk toegankelijk, maar deze toegankelijkheid vraagt wel een grote tijdsinvestering, aangezien velen wat huiverig zijn voor onderzoekers. In dit onderzoek is sprake van zogenoemd 'multi-site ethnography' (in tegenstelling tot 'single-site', zoals in Gouda). Een belangrijk aspect van het opbouwen van relaties met respondenten in dit type etnografie is het deel uitmaken van een translokaal netwerk van relaties: zowel met mensen in Roermond als met mensen in Amsterdam of Hoorn. Juist de ontdekking van respondenten dat de onderzoeker deel uitmaakt van meerdere netwerken waarin zij ook verkeren, wordt vaak door hen gewaardeerd en leidt tot vertrouwen (vgl. Hannerz, 2003, 209). Een groot deel van het verzamelde materiaal bestaat uit observaties, informele gesprekken en geschreven teksten. Met in totaal 60 mensen die op verschillende wijzen en verschillende niveaus participeren in de salafi-beweging, houd ik regelmatig contact. Hoewel contact met vrouwelijke salafi's lastig en soms onmogelijk is, vallen onder die 60 mensen toch 15 vrouwen. Met hen houd ik vooral contact via internet. De mannen en vrouwen zijn gemiddeld 23 jaar en hoger opgeleid (hbo/wo). Etnografisch onderzoek als dit is bij uitstek geschikt om de geleefde ervaringen van de participanten in sociale bewegingen naar voren te brengen door middel van observaties en mondelinge en schriftelijke verhalen (Edelman, 2001). In tegenstelling tot veel benaderingen die zich richten op cultuur en sociale bewegingen, gaat het hier niet alleen om een cognitieve benadering en om cognitieve betekenisgeving (Williams, 1995; 2002), maar ook om moraal en emoties (Jasper, 1997) en verschillen in motivaties en praktijken onder de participanten (Edelman, 2001; Salman & Assies, 2007).

## De salafi-beweging in Nederland

De salafi-beweging is niet zozeer een klassieke protestbeweging (zoals de vrouwenbeweging of de arbeidersbeweging), maar een sociale beweging die probeert de islam te revitaliseren op basis van een homogeen ideaalbeeld van de islam uit de dagen van eerste generaties moslims. Op basis van dat ideaalbeeld probeert zij een leefstijl te ontwikkelen die de participanten rechtvaardiger en bevredigender vinden (vgl. Price e.a., 2008). In dit artikel beschouw ik de verschillende salafi-netwerken met hun verschillende religieuze geleerden, imams, predikers, organisaties, participanten en ideologische verschillen als deel van een transnationale sociale beweging (Meijer, 2009). Hoewel sommige netwerken vijandig tegenover elkaar staan en verschillende strategieën hanteren om hun doelen te bereiken, kunnen we stellen dat alle netwerken dezelfde doctrine van *tawheed* (de eenheid en uniekheid van God) delen, soms ook samenwerken en zelfs enige overlap kennen als het gaat om participanten en religieuze gezagdragers.

In de loop van de jaren tachtig en negentig zijn verschillende takken van deze beweging erin geslaagd om in Europa hun eigen organisaties en netwerken met imams en predikers op te zetten (Roy, 2004; Birt, 2005; Amghar, 2007; De Koning, 2008; 2009a). In Nederland heeft dit geleid tot meerdere netwerken met organisaties die allemaal in verbinding staan met andere organisaties uit Europa en het Midden-Oosten. In dit artikel richt ik me in het bijzonder op twee netwerken die vanaf 2000 een dominante positie innemen. Het meest zichtbare netwerk is dat van comité Ahlus Sunnah, bestaande uit de El Tawheed-moskee Amsterdam, de Stichting voor Islamitische Opvoeding en Educatie in Tilburg en Utrecht en de As Soennah-moskee in Den Haag. Hoewel geen lid van het Ahlus Sunnah-comité, valt de Eindhovense Al Fourqaan-moskee ook binnen dit netwerk. Alle gezagdragers in dit netwerk zijn op enigerlei wijze beïnvloed door het Saoedische sahwa-gedachtegoed, hetgeen een mix is van het Saoedische, quietistische salafisme met de politieke ideologie van de moslimbroederschap (De Koning, 2008; Meyer, 2009).

De salafi-stroming van islamgeleerde Al-Madkhali (in Saoedi-Arabië is deze beweging gestimuleerd als tegenwicht tegen de sahwa) is in Nederland zeer invloedrijk. Zij duiden zich onder meer aan met de vernederlandste term voor salafi: selefie. Het quietistische Madkhali selefie-netwerk is loyaal aan de Saoedische autoriteiten en probeert zich afzijdig te houden van politieke kwesties. Dit gebeurt deels als reactie op de vermeende vijandigheid van de Nederlandse samenleving en deels als reactie op de perceptie dat de Nederlandse samenleving vervuld is van verleidingen die mensen van het rechte pad van de islam afbrengen. Een van de belangrijkste voor mannen hiervan is prediker Bouchta, die actief is in Tilburg en Rotterdam.

Het zijn vooral de netwerken die flirten met geweld of zelfs geweld gebruiken die de meeste aandacht krijgen wanneer het gaat om radicalisering. Radicalisering heeft echter niet alleen betrekking op geweld. Het gaat bij radicalisering immers (en ik volg hierbij deels Beach, 1977, 8) om een proces waarbij een of meer componenten van de ideologie en/of gehanteerde strategieën van een groep veranderen, zodat (het geheel van) deze veranderingen ervoor zorgen (zorgt) dat haar ideologie en/of strategie niet meer in overeenstemming is met de heersende sociale arrangementen, waarden en middelen die als legitiem worden beschouwd door de instituties en elites

die deze sociale arrangementen, waarden en middelen beschermen. Zoals Gunning (2007, 378-379) stelt, dienen we ook niet-gewelddadig gedrag van radicale groepen in ogenschouw te nemen. Men kan gewelddadige groepen niet begrijpen zonder een analyse van de bredere groep die in dezelfde netwerken participeert en (deels) hetzelfde gedachtegoed aanhangt.

### Het morele kompas van de salafisten

Net als de pinksterbeweging kan de salafi-beweging gezien worden als een moderne sociale beweging met een sterke utopische inslag, gericht op het bewaken van de identiteit en integriteit van de eigen groep in een wereld vol verleiding en onderdrukking (Price e.a., 2008, 128). In plaats van het leggen van directe claims richting de staat, zoals 'traditionele' sociale bewegingen (bijvoorbeeld de vrouwenbeweging) deden (Stekelenburg & Klandermans, 2007), zijn de salafi-netwerken en hun participanten vooral bezig om een positie als morele voorhoede en bewaker van de morele gemeenschap van moslims te verwerven. Zoals bij protestbewegingen is het onwaarschijnlijk dat (potentiële) participanten zullen deelnemen wanneer zij geen verbondenheid ontwikkelen met de ideologie van de beweging (Hirsch, 1990, 244). Het gaat deze utopische bewegingen dan ook niet alleen om het mobiliseren van participanten voor collectieve actie, maar ook om de alledaagse productie van betekenis en de praktijken waarmee deze bemiddeld worden (vgl. Kurzman, 2008). Op deze manier leren participanten, zoals Jasper (1997, 82-83) stelt, hoe ze zich moeten gedragen, praten en eruit moeten zien als participant in de salafi-beweging. In Jaspers studie over moreel protest wordt veel aandacht geschonken aan de relatie tussen (onder meer) gemeenschap, identiteit en onderlinge verbintenissen tussen participanten (bijv. Jasper, 1997, 82, 85-92). Helaas blijven religieuze bewegingen onderbelicht in zijn analyse, hoewel hij er wel regelmatig naar verwijst, juist op die genoemde punten (bijv. Jasper, 1997, 81, 213, 368-369). Williams (1995; 2002) richt zich wel op religieuze bewegingen, onder meer die van Martin Luther King. Waar Jasper (1997) de concrete praktijken waarmee organisaties een gemeenschapsgevoel en betrokkenheid willen creëren, onderbelicht laat, gaat het bij Williams (1995; 2002) wel om dat gemeenschapsgevoel in relatie tot een verbondenheid met Gods wil. Williams (1995) richt zich daarbij vooral op ideologie als een 'cultural resource' van sociale bewegingen, die retorisch gebruikt wordt om een morele gemeenschap te creëren en het alleenrecht als vertegenwoordiger van die gemeenschap te claimen. Dat is zeker van belang, maar is een wat beperkte opvatting van cultuur en religie. Het gaat immers ook om praktijken zoals het belichamen van een bepaalde opvatting door middel van kleding.

Om te analyseren hoe de salafi-beweging probeert een morele gemeenschap te vormen en welke rol de participanten daarin spelen, richt ik mijn analyse op de relatie tussen morele subjectiviteit en de vorming van een gemeenschap. Moreel verwijst naar ideeën over goed en kwaad en het zoeken naar een deugdzaam leven gebaseerd op bepaalde 'waarheden'. Asad (1993) en Mahmood (2005) stellen dat morele subjectiviteit altijd een sociale constructie is die wordt voortgebracht, georganiseerd en gekoesterd in en door specifieke culturele praktijken. Ook gemeenschap, of liever

gezegd het idee van gemeenschap is een sociale constructie. Volgens Cohen (1985, 118) kunnen gemeenschappen het beste gezien worden als betekenisgemeenschappen: 'people construct community symbolically, making it a resource and repository of meaning, and a referent of their identity'. Cohen (1985, 12) ziet gemeenschappen als symbolische constructies van overeenkomst en verschil: mensen ervaren dat ze iets met elkaar gemeen hebben dat hen onderscheidt van andere categorieën mensen in de samenleving. Individuen kunnen bepaalde symbolen van een gemeenschap met elkaar delen, maar hoeven niet per se de betekenis ervan te delen. Deze symbolen geven individuen juist de mogelijkheid om hun eigen betekenis eraan te ontleenen en stelt hen in staat op eigen wijze uiting te geven aan hun identiteit. Het is daarbij niet voldoende dat mensen zich tot een bepaalde sociale categorie (zoals moslim, Nederlands, arbeider) rekenen, maar mensen moeten 'iets doen' met zulke categorieën, zoals het uitsluiten van anderen en de toegang tot hulpbronnen monopoliseren (Brubaker, 2002). Eén manier is mensen te onderwijzen in wat het betekent om deel uit te maken van een bepaalde gemeenschap, hoe ze die gemeenschap kunnen herkennen, en hoe zij zichzelf kunnen herkennen als lid van die gemeenschap, waardoor identiteit en (verwachtingen omtrent) gedrag bij elkaar zouden moeten komen (vgl. Polletta, 1998, 145).

Het overtuigen en onderwijzen van moslims om deelgenoot te zijn van een gemeenschappelijk leven, een gemeenschappelijk idee en gemeenschappelijke praktijken die een goed en correct leven bepalen, is cruciaal voor het vestigen van een 'echte' morele gemeenschap. Een groot gedeelte van de activiteiten van de salafi-beweging in Nederland is daar dan ook op gericht. Volgens de salafisten bevindt de huidige moslimgemeenschap zich in een morele crisis als gevolg van het negeren van de leidende principes van de islam (De Koning, 2008). De salafi-beweging probeert de islam te zuiveren van de 'corrumperende' invloed van culturele gebruiken, 'onislamitische' aanwassen (zoals sufisme en shi'a islam) en moderne fenomenen (Meijer, 2009). Het leven van de eerste generaties moslims wordt gezien als een voorbeeld voor alle moslims over de gehele wereld. De belangrijkste strategie van de salafi-beweging om een terugkeer naar die islam te bereiken is *da'wa*: missiewerk en het 'uitnodigen tot de islam'. In deze *da'wa*-activiteiten dragen zij hun idee over een deugdzaam leven over. Een van de belangrijkste principes van *da'wa* is het gebieden van het goede en het verbieden van het kwade (*al-amr bi-l-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar*). Hier wordt diverse malen naar verwezen in de Koran en de *hadith* (Cook, 2000, 13, 33). De praktijk van *da'wa* vanuit dit principe is gericht op moslims en wordt gebruikt als middel om de geloofsvoorstellingen en praktijken van moslims te zuiveren van nieuwlichterij (Meijer, 2009). Door haar activiteiten hierop te baseren probeert de salafi-beweging in Nederland een positie te verkrijgen en te versterken als dé vertegenwoordiger van een compromisloze, eeuwige en universele waarheid die niet kan en zal worden aangepast aan (wat zij zien als) Nederlandse waarden.

In termen van Klandermans' (1993, 389) typologie van de actie-oriëntatie en participatie in een sociale beweging gaat het bij de salafi-beweging vooral om waardegeoriënteerde (met een nadruk op het bereiken van de onderwerping aan God volgens de salafi-ideologie) en om participatie-georiënteerde campagnes, waarbij de

nadruk ligt op de activiteiten waarbij deelname alleen al bevredigend is. In dit artikel richt ik me in het bijzonder op die praktijken van de salafi-beweging die ingrijpen op de alledaagse, geleefde religie van de participanten in tegenstelling tot bijvoorbeeld publieke religie, hoewel beide niet los van elkaar staan (vgl. De Koning, 2009b; Williams, 2006). Het derde type, machtsgeoriënteerd, waarbij vooral de nadruk ligt op de effectiviteit van een beweging om invloed uit te oefenen, is hier veel minder van belang. Zeker tot 2002 was de gehele salafi-beweging zeer quietistisch en pas nadat in de loop van 2002 en sterker na 2004 de salafi-beweging onderwerp werd van publieke discussie ging de beweging (in het bijzonder de Ahlus Sunnah-moskeeën) een rol spelen in het publieke debat en probeerde deze ook te beïnvloeden. Predikers van de salafi-beweging geven preken, lessen, lezingen en conferenties over de correcte islamitische leefstijl (kledingvoorschriften, het huwelijk, gedrag naar de gelovige en ongelovige medemens, over de vraag hoe moslim te zijn in een westerse samenleving). Vanuit de netwerken en organisaties worden boeken gepubliceerd en verspreid over deze leefstijlonderwerpen. Ieder netwerk heeft zo zijn eigen kringen waarin de lezingen en het onderwijs verzorgd worden. Deelname aan deze activiteiten is een doel op zich, aangezien dergelijke activiteiten de transformatie die deze sociale beweging zoekt, belichamen en concretiseren (vgl. Edelman 2001, 289). De keuze voor het benadrukken van correct gedrag maakt van deze lezingen en cursussen het middel waarmee een morele rehabilitatie van moslimjongeren wordt beoogd in een westerse samenleving. Die samenleving wordt gezien als vervuld van chaos, verleiding en onrechtvaardigheid. De salafi-netwerken dragen op deze manier hun religieuze ideeën over en bieden jonge moslims zo manieren om zich met de 'correcte' islam te verbinden.

## Het creëren van een pure gemeenschap

### *Zelfidentificatie en weerlegging*

De salafi-beweging claimt de vertegenwoordiger te zijn van de morele gemeenschap van ware moslims. De diversiteit in organisaties en netwerken en hun onderlinge strijd maken duidelijk dat het hier gaat om een groep van organisaties en netwerken die op basis van een vergelijkbare ideologie en met vergelijkbare middelen probeert het recht naar zich toe te trekken om moslims te vertegenwoordigen (vgl. Brubaker, 2002, 172; Williams, 1995). Vooral activiteiten gericht op het bevorderen en ontwikkelen van een 'correcte' islamitische leefstijl zijn hiervoor van belang. Jongeren hebben hier grote belangstelling voor. Zij hebben het idee dat de reguliere moskeeën niet toegesneden zijn op hun behoeften, onder meer omdat imams vaak niet of slechts beperkt Nederlands spreken (De Koning, 2008). Passy en Giugni (2000) laten in een studie over duurzame participatie in sociale bewegingen zien dat een analyse van levensstijlen van participanten inzicht geeft in de processen die plaatsvinden wanneer mensen betrokken zijn bij de beweging, en in de wijze waarop men zichzelf ziet als onderdeel van de gemeenschap. Het gaat dan zowel om de sociale netwerken waarin mensen participeren, als om de morele en symbolische dimensies daarvan (Passy & Giugni, 2000, 119-120). De analyse in deze paragraaf richt zich daarom op drie elementen die een grote rol spelen bij de overdracht en ontwikkeling van een

correcte leefstijl en de vorming van een morele gemeenschap: zelfidentificatie, groepsgevoel en uiterlijke kenmerken.

Alleen zelfidentificatie met een gemeenschap verklaart niet de kracht en duurzaamheid van deze gemeenschap, maar is wel een noodzakelijke voorwaarde daarvoor (vgl. Polletta & Jasper, 2001). Zelfidentificatie is niet alleen een uiting van iemands gevoel van verbondenheid, maar ook een performatieve handeling: door zich tot een bepaalde groep te rekenen creëert men die groep tegelijkertijd. Het is een proces van reïficatie van sociale categorieën, dat leidt tot het voortbrengen van die gemeenschap, waarmee men zich verbonden voelt (Bourdieu, 1991, 248-251; Brubaker, 2002, 166).

De meeste moslimjongeren die betrokken zijn bij de salafi-beweging, identificeren zich als moslim. Daarmee geven zij aan dat de salafi-beweging zich (volgens hen) beroept op de 'echte' islam, en tevens weerspiegelt het de opvatting dat er slechts één islam is. Daarnaast identificeert men zich ook met 'moslim volgens de salafi manhaj' (de salafi-wijze van praktiseren), maar zelden als 'salafi', met de nadrukkelijke uitzondering van het Madkhali selefie-netwerk dat zich afficheert als selefie. De andere organisaties binnen de salafi-netwerken proberen het gebruik van de term selefie te weerleggen door te claimen dat de islamitische tradities hiervoor geen aanwijzing bevatten. Alles waar geen aanwijzing voor te vinden is in de Koran, de *soenna* (het leven van de profeet) of de *hadith* (uitspraken van de profeet), kan in hun ogen geen genade vinden. De selefies rechtvaardigen het gebruik van die term door te stellen dat hiervoor wel bewijs te vinden is in de bronnen van de islam. Overigens lijkt ook onder de andere salafisten het label 'salafist' een opmars te maken, zoals bij het recente Nationaal Islam Congres georganiseerd door Dar al 'Ilm tijdens het 'Academisch congres salafisme'. Onder salafistische jongeren wordt er, vooral op internet, veel gediscussieerd over de correctheid van het label selefie of salafi. Een ander label dat gebruikt wordt, is Ahlu Sunnah wal Jamaaha. Dit label kan betrekking hebben op alle soennitische moslims, maar de salafisten gebruiken het om hun overtuiging te uiten dat zij de enige ware gelovigen zijn en dat anderen zijn afgedwaald.

Met name de Madkhali selefies roepen voortdurend op om weg te blijven van de andere salafistische netwerken, aangezien deze op het verkeerde pad zouden zitten en zelfs gevaarlijk zouden zijn. In de praktijk is de scheiding tussen de netwerken minder sterk dan het soms lijkt; men bezoekt dezelfde chatrooms (vaak leidt dit tot felle discussies) en soms werkt men zelfs bij elkaars organisaties, zoals in het geval van een jongeman die werkt in een bedrijf met alleen Madkhali selefies, terwijl hij zelf de Tawheed-moskee bezoekt:

'De sfeer is daar echt opmerkelijk. (...) Zij zijn van de andere kant van de salafi manhaj. Ik zit liever niet met hen omdat ze alle geleerden als afgedwaald zien en ze hebben soms rare manieren. Maar ik kan gewoon mijn gebeden doen daar. Maar goed het reizen naar mijn werk kost teveel tijd dus als ik een andere baan kan vinden neem ik ontslag.'

Ook al is hij ervan overtuigd dat de Madkhali selefies verkeerd zitten met hun weerleggingen van geleerden en hun zelfidentificatie als selefie en het derhalve beter is

om afstand van te houden, werkt hij toch met hen. Voor hem is geld verdienen van belang en zolang hij een werkgever kan vinden waar hij kan bidden en niet in de problemen komt met het vervullen van andere islamitische voorschriften, accepteert hij de baan. Het hebben van werk of een opleiding wordt over het algemeen hoog aangeslagen in de salafi-beweging. De morele grenzen tussen de Madkhali selefies en andere salafi-netwerken mogen dan wel sterk zijn, ze zijn overkomelijk en open voor herinterpretatie en herdefiniëring.

Het proces van zelfidentificatie kan gezien worden als een opleving van geloof die resulteert in de ontwikkeling van een nieuw type morele subjectiviteit. Veel jonge mannen en vrouwen beschrijven hun affiliatie met de salafi-beweging als een vorm van 'ontwaken' of als een proces van terugkeer naar de pure aangeboren menselijke natuur (*fitra*), die in essentie voor iedere moslim geldt. Voor veel van deze jongeren zijn de activiteiten van de salafi-beweging op het gebied van leefstijl en de zelfidentificatie met een groep die het juiste pad zou bewandelen, een manier om hun eigen leven opnieuw in te richten en hun eigen identiteit te construeren als mensen die betekenis vinden in de islam en in het praktiseren ervan (De Koning, 2009a).

#### *Elkaar ontmoeten*

De wekelijkse lessen in de moskeeën en lezingen door het hele land heen zijn belangrijke activiteiten, evenals de jaarlijkse conferenties (meestal één in het Nederlands en één in het Arabisch) die sommige moskeeën organiseren. Deze worden erg goed bezocht en niet alleen door mannen en vrouwen die zichzelf zien als deel van de salafi-beweging, maar ook door mensen die juist kritisch staan ten opzichte van deze organisaties. Juist voor een religieuze beweging zijn dergelijke activiteiten van groot belang om een grote groep sympathisanten te transformeren naar actieve participanten en, vooral via de grote conferenties, de sympathie van een grote groep te behouden (vgl. Oegema & Klandermans, 1994).

Voor de bezoekers zijn dergelijke conferenties zowel een uiting van het verlangen naar als een poging tot morele vernieuwing van het zelf en de samenleving op basis van wat zij zien als de authentieke bronnen van de islam. Zo werd er in de maand ramadan in 2007 een bijeenkomst in een klein stadje georganiseerd door jongeren die geaffilieerd zijn met de Ahlus Sunnah-moskeeën. De bijeenkomst begon met een lezing over de Koran, waarbij de spreker benadrukte hoe bijzonder de Koran is, of zou moeten zijn voor moslims. De Koran is het woord van God en daarin ligt alle noodzakelijke kennis besloten volgens de prediker. Hij vertelde over mensen die tijdens de maand ramadan de Koran 60 keer hadden geciteerd en hoe die recitaties ervoor zorgden dat mensen 'terugkeerden' (zich bekeerden) naar de islam. Vervolgens sprak hij direct het publiek aan en vroeg: 'Hoe vaak hebben jullie de gehele Koran gelezen deze maand? Hoe vaak hebben jullie slechts een deel van de Koran gelezen? Hoe vaak hebben jullie de Koran zelfs maar opengeslagen?'

Volgens sommige jongeren voelde dit als een aansporing om tijdens de maand ramadan aan hun religieuze plichten te voldoen. Veel jongeren blijken ook naar deze bijeenkomsten te komen om 'hun *imaan* (geloof) te versterken'. Wanneer men bijvoorbeeld in Marokko is tijdens de zomervakantie verzwakt hun *imaan* door de aanwezigheid van schaars geklede vrouwen en andere verleidingen die mensen van



het rechte pad afbrengen. Het leggen van een relatie tussen slecht gedrag en zwak *imaan* maakt van geloof en ongeloof morele imperatieven (Birt, 2005, 175).

Nogal wat onderlinge gesprekken tijdens de conferenties gaan niet alleen over de inhoud, maar ook over de sfeer, het elkaar ontmoeten, het samen zijn met 'broeders' en 'zusters', de geest van ware 'broederschap' of 'zusterschap'. Ideeën en gevoelens over broederschap en zusterschap zorgen ervoor dat mensen ervaren deel uit te maken van een gemeenschap van gelovigen, temeer daar zij actief zoeken naar kennis over de islam bij de 'juiste' predikers. Veel bezoekers komen met vrienden en familieleden, hun partners en soms ook met hun kinderen. Op discussiefora en chatrooms wordt van tevoren afgesproken om elkaar daar te ontmoeten en er ontstaan ook vriendschappen tijdens deze bijeenkomsten. Op deze manier dragen de conferenties bij aan een congruentie tussen de participatie in de salafi-beweging, het sociale netwerk van de participanten en hun leefstijl. Zoals Passy en Giugni (2000) laten zien, draagt dat in belangrijke mate bij aan duurzame participatie. In hun vriendenkring binnen de salafi-beweging vinden zij een groep van gelijkgestemden van wie ze steun en erkenning krijgen en soms ook advies over bepaalde rituelen of het correcte gedrag. Het onder elkaar zijn, het luisteren naar lezingen stimuleert hun geloofsbeleving en is dan ook niet alleen een uiting van hun affilatie met de salafi-beweging, maar ook een manier om deel uit te maken van de gemeenschap van ware gelovigen en hun betrokkenheid daarbij te bestendigen en versterken.

#### *Kleden als een moslim*

Het deel uitmaken van een gemeenschap van ware gelovigen dient niet alleen tot uiting te komen in de betrokkenheid van mensen bij bepaalde rituelen of de ideologie, maar ook in een heel repertoire aan 'correcte' praktijken. Dit is iets waar bijvoorbeeld Williams (1995; 2002) en Jasper (1997) nauwelijks aandacht aan besteden en wat vooral terugkomt bij observaties en in informele gesprekken. Daaruit blijkt hoe belangrijk lichamelijkeheid en het zichzelf bedekken, kuis en ingetogen gekleed gaan is. Mahmood (2005) laat zien dat het lichaam het domein is waar mensen hun morele voorkeuren zoals bescheidenheid, nederigheid en overgave aan Gods wil, kunnen verwezenlijken. Jonge vrouwen zijn meestal gesluierd en dragen soms een *niquaab* en jonge mannen dragen een 'salafi-outfit', gekenmerkt door een baard en een combinatie van een *djellaba* (lang gewaad) met een broek, waarvan de broekspijpen tot boven de enkels komen, soms aangevuld met een *kaffiyeh* (palestijnsjaal of arafatsjaal). De meeste jongeren doen dit echter parttime: zij dragen een *niquaab* of *djellaba* wanneer ze naar de moskee gaan om te bidden of wanneer zij naar lezingen en conferenties gaan. Op school, werk of thuis (als men nog bij de ouders woont) draagt men deze meestal niet, zoals in het geval van Sarah met betrekking tot de *niquaab*:

'[Ik draag het] wanneer mijn ouders er niet zijn. Zij zijn de reden dat ik het niet fulltime kan doen. Mijn ouders zijn erg beschermend en ze hebben andere opvattingen over de correcte manier van sluieren. Maar goed, dat zijn mensen, we zullen het nooit over alles eens zijn. Dat zit in onze natuur.'

MdK: 'Je zegt dat het zo bijzonder is om er een te dragen. Wat is er zo speciaal aan?'

'Nou, de reden waarom je het draagt en het gevoel dat je krijgt wanneer je het draagt. Je schoonheid bedekken voor iedereen behalve voor diegenen aan wie je het kunt laten zien ... de schoonheid van een vrouw is waardevol en prachtig ... iets dat je niet aan iedere (vreemde) man moet weggeven. Iedere vrouw is mooi op haar eigen manier net zoals God alle mensen verschillend heeft geschapen. En het gevoel dat je krijgt wanneer je het draagt, dat is gewoon onbeschrijflijk. Op dat moment denk je aan niets anders dan de tevredenheid van de Heer met jou omdat je je bedekt omwille van hem.'

Een dergelijk fragment is exemplarisch voor vrouwen (ook met een ander type sluiering; De Koning, 2008). Het dragen van de *niqaab* draagt bij aan het oproepen, ervaren en koesteren van de verbondenheid met de 'correcte' islam (Winchester, 2008). Voor veel vrouwen betekent het dragen ervan het daadwerkelijk praktiseren van de onderwerping aan Gods wil. Het schipperen met kledingvoorschriften (zoals het parttime dragen van *niqaab* en *djellaba*) kan daarbij leiden tot het idee dat men niet aan de voorschriften voldoet en dus geen waarachtig leven leidt. In de praktijk lijkt dit niet het geval. Velen stellen dat hun 'geloof nog niet zo sterk is' en 'dat we nu eenmaal niet in een islamitisch land leven', of dat onderwijs en het hebben van werk ook belangrijk zijn, evenals het respecteren van de opvattingen en gevoeligheden van ouders. Hier zien we dus eveneens dat in de praktijk de grenzen ook met niet-moslims en andere moslims poreus kunnen zijn. Tegelijkertijd worden afkeurende reacties van de omgeving op het dragen van de *niqaab* gezien als beproevingen voor het geloof van het individu. Deze beproevingen maken het soms lastig voor mensen om hun geloof te belijden zoals ze dat willen, maar maken als zodanig ook deel uit van hun religieuze beleving en vergroten de waarde en beleving wanneer men de *niqaab* of *djellaba* toch draagt.<sup>1</sup>

## Discussie en conclusie

Bij radicalisering gaat het niet alleen om (uitingen van) geweld, maar om een groep of beweging die zich met haar ideologie of tactiek verrijkt van de bredere samenleving (en in het bijzonder de politieke elite), waarbij oppositionele, antisystemische ideologieën en praktijken gecombineerd worden met een exclusief groepslidmaatschap (zie ook Beach, 1977, 313). Participatie van jongeren in de salafi-beweging is niet noodzakelijkerwijze een gevolg en uiting van een bepaalde stabiele (radicale) morele oriëntatie. Het betekent voor jongeren ook de ontwikkeling van nieuwe ideeën over goed en kwaad, goed en fout, verboden en toegestaan, na een periode dat ze het geloof nauwelijks gepraktiseerd hebben. De moskeeën, imams en predikers treden in dit proces op als morele voogden. De organisaties en hun voorlieden stimuleren de vorming van een morele gemeenschap door hun activiteiten, maar hun onderlinge verdeeldheid en strijd vormen ook barrières voor actieve participa-

1 Met dank aan Annelies Moors voor de vele gesprekken hierover.

tie. De symbolische grenzen tussen groepen kunnen dus zowel een stimulans zijn als een barrière voor participatie in een sociale beweging (vgl. Klandermans & Oegema, 1987). Opvallend genoeg dragen die onderlinge conflicten ook weer bij aan het idee van morele gemeenschap. Bepaalde symbolen, zoals het label salafi en de *niqaab*, krijgen juist hun waarde omdat ze omstreden zijn. Dergelijke symbolen kunnen op deze manier morele grenzen worden tussen insiders en outsiders.

Deze grenzen mogen heel sterk lijken (zowel binnen de salafi-beweging als met andere moslims en niet-moslims), maar vaak zijn het alledaagse praktische overwegingen die deze grenzen toch weer poreus kunnen maken. Dit betekent onder meer dat hoewel de salafi-beweging soms inderdaad een segregatieve boodschap uitdraagt, dit nog niet wil zeggen dat participanten deze ook klakkeloos overnemen. De boodschap van de salafi-gemeenschap is slechts een van de boodschappen waar zij rekening mee te houden hebben, en meestal zijn ze dan ook geneigd om compromissen te sluiten. Het gegeven van deze poreuze grenzen betekent een uitdaging voor het antiradicaliseringsbeleid. Zoals eerder gesteld, krijgen grenzen hun betekenis en waarde wanneer mensen 'iets doen' met deze grenzen. In dit artikel heb ik me vooral gericht op wat er binnen de salafi-beweging gebeurt, maar het antiradicaliseringsbeleid betekent dat ook de Nederlandse staat 'iets doet' met die grenzen. Allereerst door het publiekelijk benoemen van een groep moslims als 'salafisten' (dat geldt trouwens ook voor wetenschappers) in beleidsstukken, debatten en de media. Ten tweede worden deze salafisten benoemd als gevaarlijk voor de openbare orde en/of integratie. Ten derde wordt door middel van het antiradicaliseringsbeleid de grens gemarkeerd tussen een 'wij' en een 'zij', die zich te ver verwijderd heeft van wat de staat nog acceptabel vindt in termen van waarden en gedragingen.

Daarmee roept het antiradicaliseringsbeleid diverse vragen op. In hoeverre kan het antiradicaliseringsbeleid rekening houden met het effect dat het zelf ook grenzen tussen groepen creëert? Het gegeven dat er poreuze grenzen zijn doordat mensen niet alleen de islam in ogenschouw nemen, maar ook andere aspecten van het dagelijks leven van belang zijn, betekent automatisch dat er een grote mate aan diversiteit onder salafi-moslims is. In hoeverre kan het antiradicaliseringsbeleid hier rekening mee houden? Zoals hiervoor gesteld, zijn de meeste salafisten terughoudend of zelfs afwijzend ten opzichte van de zelfidentificatie als salafi, maar zijn er tekenen dat dit aan het veranderen is. Wat betekent dat voor de symbolische grenzen tussen salafisten onderling, maar ook met de omringende samenleving, en wat is de rol van het antiradicaliseringsbeleid hierbij? Betekent de herkenbaarheid en bekendheid van het bredere publiek met de term salafi dat het nu loont om zich als zodanig te afficheren? Het gaat niet alleen om de consequenties voor de salafi-beweging en haar netwerken als geheel, maar ook voor individuele moslims. Wat zijn de gevolgen van het antiradicaliseringsbeleid voor de poreuze grenzen die (veel) individuele salafisten zelf produceren? Onder welke omstandigheden worden de poreuze grenzen weer harde grenzen en wat is de relatie met antiradicaliseringsbeleid? Deze vragen zijn nog nauwelijks onderzocht en zouden centraal moeten staan in een onderzoek dat het antiradicaliseringsbeleid kritisch onder de loep neemt.

## Literatuur

- AIVD (2007). *Radicale dawa in verandering, de opkomst van islamitisch neoradicalisme in Nederland*. Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
- Amghar, S. (2007). Salafism and radicalisation of young European Muslims. In: S. Amghar e.a. (eds.). *European Islam: The challenges for society and public policy*. Brussels: Centre for European Policy Studies, 38-51.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Beach, S.W. (1977). Social movement radicalization: The case of the people's democracy in Northern Ireland. *Sociological Quarterly*, 18(3), 305-318.
- Birt, J. (2005). Wahhabism in the United Kingdom. Manifestations and reactions. In: M. Al-Rasheed (ed.). *Transnational connections and the Arab Gulf*. London/New York: Routledge, 168-184.
- Bourdieu, P. (1991). *Social space and the genesis of 'classes'. Language and symbolic power*. Cambridge: Harvard University Press, 229-251.
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. *Archives Européennes de Sociologie*, XLIII(2), 163-189.
- Buijs, F.J., Demant, F. & Hamdy, A. (2006). *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Cohen, A.P. (1985). *The symbolic construction of community*. London: Tavistock.
- Cook, M. (2000). *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edelman, M. (2001). Social movements: Changing paradigms and forms of politics. *Annual Review of Anthropology*, 30, 285-317.
- Gunning, J. (2007). A case for critical terrorism studies? *Government and Opposition*, 42(3), 363-393.
- Hannerz, U. (2003). Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography*, 4, 201-216.
- Hirsch, E.L. (1990). Sacrifice for the cause: Group processes, recruitment, and commitment in a student social movement. *American Sociological Review*, 55(2), 243-254.
- Jasper, J.M. (1997). *The art of moral protest: Culture, biography, and creativity in social movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kitts, J.A. (2000). Mobilizing in black boxes: Social networks and social movement organizations. *Mobilization: An International Journal*, 5(2), 241-257.
- Klandermans, B. (1984). Mobilization and participation: Social-psychological expansions of resource mobilization theory. *American Sociological Review*, 49, 583-600.
- Klandermans, B. (1993). A theoretical framework for comparisons of social movement participation. *Sociological Forum*, 8(3), 383-402.
- Klandermans, B. & Oegema, D. (1987). Potentials, networks, motivations, and barriers: Steps towards participation in social movements. *American Sociological Review*, 52(4), 519-531.
- Koning, M. de (2008). *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Koning, M. de (2009a). Changing worldviews and friendship. An exploration of the life stories of two female salafists in the Netherlands. In: R. Meijer (red.). *Global salafism. Islam's new religious movement*. London: Hurst.
- Koning, M. de (2009b). Understanding the 'others': Salafi politics in the Netherlands. In: A. Boubekeur & O. Roy (eds.). *Whatever happened to the Islamists? Salafis, heavy metal Muslims and the lure of consumerist Islam*. London: Hurst.

- Kurzman, C. (2008). Introduction. Meaning-making in social movements. *Anthropological Quarterly*, 81(1), 5-17.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Meijer, R. (2009). Introduction: Genealogies of salafism. In: R. Meijer (red.), *Global salafism. Islam's new religious movement*. London: Hurst, 1-32.
- Nesser, P. (2005). *The slaying of the Dutch filmmaker: Religiously motivated violence or Islamist terrorism in the name of global jihad?* (FFI Report 2005/00375). Verkregen van rapporter.ffi.no/rapporteur/2005/00376.pdf.
- Nuansa (2009). *Wegwijzer façadepolitiek*. Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties. [www.nuansa.nl/uploads/Me/1P/Me1P2huCD437yjpgdFKG4g/wegwijzerfacadepolitiek.pdf](http://www.nuansa.nl/uploads/Me/1P/Me1P2huCD437yjpgdFKG4g/wegwijzerfacadepolitiek.pdf), geraadpleegd 2 juni 2009.
- Oegema, D. & Klandermans, B. (1994). Why social movement sympathizers don't participate: Erosion and nonconversion of support. *American Sociological Review*, 59(5), 703-722.
- Passy, F. & Giugni, M. (2000). Life-spheres, networks, and sustained participation in social movements: A phenomenological approach to political commitment. *Sociological Forum*, 15, 117-144.
- Polletta, F. (1998). 'It was like a fever ...' Narrative and identity in social protest. *Social Problems*, 45(2), 137-159.
- Polletta, F. & Jasper, J.M. (2001). Collective identity and social movements. *Annual Review of Sociology*, 27, 283-305.
- Price, C., Nonini, D. & Fox Tree, E. (2008). Grounded utopian movements: Subjects of neglect. *Anthropological Quarterly*, 81(1), 127-159.
- Roy, O. (2004). *Globalised Islam. The search for a new ummah*. London: Hurst.
- Salman, T. & Assies, W. (2007). Anthropology and the study of social movements. In: B. Klandermans & C. Roggeband (eds.). *Handbook of social movements across disciplines*. New York: Springer Science & Business Media, 205-266.
- Slootman, M. & Tillie, J. (2006). *Processen van radicalisering. Waarom sommige Amsterdamse moslims radicaal worden*. Amsterdam: Instituut voor Migratie- en Etnische Studies.
- Snow, D., Rochford, B., Worden, S. & Benford, R. (1986). Frame alignment processes, micro-mobilization, and movement participation. *American Sociological Review*, 51(4), 481-464.
- Soares, B. & Osella, F. (2009). Islam, politics, anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1), 1-23.
- Stekelenburg, J.V. & Klandermans, B. (2007). Individuals in movements: A social psychology of contention. In: B. Klandermans & C. Roggeband (eds.). *Handbook of social movements across disciplines*. New York: Springer Science & Business Media, 157-204.
- Williams, R.H. (1995). Constructing the public good: Social movements and cultural resources. *Social Problems*, 42(1), 124-144.
- Williams, R. (2002). From the 'beloved community' to 'family values': Religious language, symbolic repertoires, and democratic culture. In: D.S. Meyer e.a. (eds.). *Social movements: Identity, culture, and the state*. New York: Oxford University Press, 247-265.
- Williams, R. (2006). Collective action, everyday protest, and lived religion. *Social Movement Studies*, 5(1), 83-89.
- Winchester, D. (2008). Embodying the faith: Religious practice and the making of a Muslim moral habitus. *Social Forces*, 88(4), 1753-1780.