

# Een ideologische strijd met de islam

Abonneer u nu op de Karakter Nieuwsbrief.

Ga naar [www.karakteruitgevers.nl](http://www.karakteruitgevers.nl);



[www.facebook.com/karakteruitgevers](https://www.facebook.com/karakteruitgevers);



[www.twitter.com/UitKarakter](https://www.twitter.com/UitKarakter) en:

- \* ontvang regelmatig informatie over de nieuwste titels;
- \* blijf op de hoogte van speciale aanbiedingen en kortingsacties;
- \* én maak kans op fantastische prijzen!

[www.karakteruitgevers.nl](http://www.karakteruitgevers.nl) biedt informatie over al onze boeken,  
Nova Zembla-luisterboeken en softwareproducten.

Kijk op [www.karakteruitgevers.nl/errata](http://www.karakteruitgevers.nl/errata) voor eventuele  
aanpassingen of aanvullingen op deze titel.

Dr. Martijn de Koning

Een ideologische strijd  
met de islam

*Fortuyns gedachtegoed als scharnierpunt  
in de racialisering van moslims*

HET WOORD ALS WAPEN



Karakter Uitgevers B.V.

© 2016 Martijn de Koning  
© 2016 Karakter Uitgevers B.V., Uithoorn  
Opmaak binnenwerk: ZetSpiegel, Best  
Omslagontwerp: Select Interface  
Omslagbeeld: Shutterstock

ISBN 978 90 452 0978 4  
NUR 740/763

Niets uit deze uitgave mag worden openbaar gemaakt en/of verveelvoudigd door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

# Inleiding<sup>1</sup>

*Het is ongeveer halfzeven. Ik zit in de stationsrestaurant een bakkie koffie te drinken. Zojuist, terwijl ik aan de kassa stond, belde T. mij: 'Hey maat, volgens mij is Fortuyn dood. Ze hebben hem vermoord. Hij was op de radio en daarna hebben ze hem vermoord. Ik hoop maar dat het geen allochtoon is jongen, want dan breekt de hel los.' Ik blader de krant door en drink mijn koffie, want verder weet ik toch niet wat ik moet doen nu. Ik zie anderen, inclusief enkele oudere Marokkaans-Nederlandse mannen, schrikken als ze hetzelfde nieuws krijgen. Sommigen gaan druk met elkaar discussiëren en anderen staren wezenloos voor zich uit.*


Logboek Gouda, 6 mei 2002

Bovenstaand fragment is afkomstig uit mijn logboek dat ik bijhield voor mijn onderzoek (2000-2005) naar de religieuze identiteit en religieuze beleving van Marokkaans-Nederlandse moslimjongens en -meisjes in Gouda.<sup>2</sup> De moord was het dieptepunt van een turbulente verkiezingsperiode en de opmerking van een van mijn beste vrienden gaf de angst van velen perfect weer. Als de moord gepleegd zou zijn door een 'allochtoon', zou dat ontwrichtender zijn voor de samenleving dan wanneer de dader als autochtoon geïdentificeerd zou kunnen worden. De volgende dag vertelden veel Marokkaans-Nederlandse ouders mij dat ze hun kinderen 's avonds thuis hadden gehouden, omdat ze bang waren dat hun iets zou overkomen. Hoewel er niets gebeurde, was de angst niet helemaal onbegrijpelijk. Veel ouders hadden al het idee dat ze



voorwaardelijk in Nederland verbleven; als een Marokkaanse Nederlander 'iets slechts' zou doen, dan zouden ze wel eens uitgezet kunnen worden. Deze angst werd versterkt na diverse incidenten die plaatsvonden na 9/11, waarbij moskeeën werden aangevallen, ruiten van huizen van Turkse Nederlanders werden ingegooid en jonge jongens en meisjes fysiek werden aangevallen.<sup>3</sup> Veel jongens in Gouda vertelden mij de dag na de moord dat ze inderdaad maar thuisgebleven waren. Enkelen waren echter juist de straat op gegaan om mensen 'te pesten' en 'een beetje uit te dagen', door bijvoorbeeld keihard 'Fortuyn, Fortuyn' te roepen.

In mijn onderzoek naar interventies van moslims in het publieke domein besteed ik aandacht aan de historische verschuiving van de debatten en het beleid ten aanzien van moslims.<sup>4</sup> Ik bekijk daarin onder andere hoe het idee is ontstaan dat moslims de ultieme Ander zijn geworden en hoe belangrijke scheidslijnen in de samenleving worden geconstrueerd, gelegitimeerd en gereproduceerd. Wat Fortuyns plaats daarin is, is het onderwerp van dit essay. Ik bekijk hoe hij moslims als de ultieme Ander reproduceert en hoe zijn gedachtegoed zowel een breuk als een continuering is ten opzichte van eerdere periodes. Dit doe ik op basis van een analyse van zijn boek (*Tegen*) *De islamisering van onze cultuur*, mijn eerdere onderzoek in Gouda en mijn huidige onderzoek naar interventies van moslims in het publieke domein.

Fortuyn vormde met zijn gedachtegoed een belangrijk scharnierpunt in het denken over politiek en in debatten over de islam, integratie en veiligheid. Hij baseerde zich op veel ouder gedachtegoed, maar zette dit om in een hedendaagse confrontatiepolitiek, waarbij hij migranten uit landen met een moslimmeerderheid, Turkse en Marokkaanse Nederlanders en moslims als de onacceptabele Ander neerzette. Hoe hij dit deed en zo de continuïteit én de verandering ten opzichte van ontwikkelingen in zijn tijd gestalte gaf, kunnen we goed analyseren aan de hand van het begrip 'racialisering' dat ik in hoofdstuk 1 zal introduceren. In hoofdstuk 2 behandel ik in hoofdlijnen hoe in debat en beleid wordt omgegaan



met migranten en met de islam in de jaren tachtig, negentig en nul. Dit vormt immers de context waarin de eerste en tweede druk van Fortuyns boek (*Tegen*) *De islamisering van onze cultuur* is verschenen.<sup>5</sup> Ik zal daarbij vooral aandacht besteden aan het idee over het gevaar van migrantenculturen, aan de tegenstelling allochtoon en autochtoon en aan het proces van secularisering. In de drie daaropvolgende hoofdstukken behandel ik achtereenvolgens drie nauw met elkaar vervlochten elementen van Fortuyns cultuurleer: het doembeeld van islamisering (hoofdstuk 3), het ideaalbeeld van de Nederlandse identiteit (hoofdstuk 4) en zijn zeer persoonlijke, flamboyante stijl van moreel leiderschap waar mensen hun eigen betekenissen aan kunnen geven en ervaringen in kwijt kunnen (hoofdstuk 5). Opvallend afwezig in veel analyses over Fortuyn zijn de reacties van Marokkaanse Nederlanders; daar ga ik in hoofdstuk 6 op in aan de hand van mijn onderzoek in Gouda. In de slotbeschouwing zet ik een en ander op een rij en bespreek ik de relevantie voor de huidige tijd.







## De racialisering van migranten en Turkse en Marokkaanse Nederlanders

Voordat ik inga op de vraag hoe Fortuyn moslims racialiseerde, dient eerst vastgesteld te worden dat hij dat deed en wat racialisering eigenlijk is. In dit hoofdstuk zal ik dan ook uitleggen dat we door middel van racialisering een groep markeren, waarbij het idee bestaat dat alle individuen in deze groep bij elkaar horen en specifieke kenmerken hebben. Voorbeelden uit het verleden betreffen het racialiseren van joden, zwarte mensen, Roma en Sinti en de Ieren door groepen die dominant waren in de gebieden waar deze minderheden woonden. In dit essay heeft racialisering betrekking op een in etnisch-culturele, religieuze en sociaaleconomische opzichten zeer diverse groep mensen die onder één categorie, moslim, worden geschaard alsof ze een homogeen blok vormen.<sup>6</sup> Om te laten zien hoe Fortuyn dat doet, ga ik eerst in op zijn argument over de cultuur van asielzoekers in een column uit 1999. Vervolgens bespreek ik wat dit cultuurargument te maken heeft met racialisering door het begrip racialisering verder uit te leggen in relatie tot Fortuyns ideeën over cultuur. De relatie tussen ideeën over cultuur en racialisering is wellicht niet vanzelfsprekend omdat de term racialisering doet denken aan ‘ras’. In de slotparagraaf zal ik specifiek daarop ingaan.

### 1.1 *‘Uit een andere cultuur’: cultuur als verklarende factor*

In 1999 schreef Pim Fortuyn de column ‘Kollumerstront’:<sup>7</sup>  
‘Afgelopen vrijdag was er een uitgebreide reportage van *Net-*

*werk*, het programma direct na het NOS-journaal van acht uur, over de rellen in Kollum. Onder leiding van de politiek correcte journalist Fons de Poel (KRO). De reportage toonde ons de feiten. De Poel stelde de vragen en gaf het commentaar. Het betrof hier vreselijke racisten die zich verzetten tegen de verplaatsing van een asielzoekerscentrum van buiten hun dorp naar de rand van hun dorp. Schande! De Poel liet zich steunen door de hoofdredacteur van de *Leeuwarder Courant*, die ook schande sprak en B en W opriep de rug recht te houden en de verplaatsing tegen de wil van de bevolking door te zetten.

Nu de feiten. In het voorjaar werd de dorpsgemeenschap van Kollum in Friesland opgeschrikt door de brute moord op Marianne Vaatstra (16 jaar). Ze werd na een avondje stappen met doorgesneden keel gevonden in een weiland vlak bij haar ouderlijk huis. *Een keel doorsnijden, dat is iets wat een Fries niet doet. In het dorp gingen onmiddellijk geruchten dat het een buitenlander moest betreffen, uit een andere cultuur, en ja, die woonden in het asielzoekerscentrum buiten het dorp. Een redelijke gedachte. Niet voor het Openbaar Ministerie, dat vond deze gedachtegang maar racistisch.'*

De column bevat verschillende ingrediënten die we voortdurend zien in het gedachtegoed van Pim Fortuyn. Hier gaat het met name om het (door mij) gecursiveerde deel. We zien hoe Fortuyn instemmend reageert op het idee dat specifiek gedrag regelrecht is te herleiden tot een 'andere cultuur' die zich binnen Nederland bevindt: in het asielzoekerscentrum. Fortuyn hanteert hier een idee over 'de andere cultuur' als een verklaring voor de geruchtmakende moord op en verkrachting van Marianne Vaatstra. Dat is een opmerkelijk argument, omdat cultuur per definitie divers is en niet altijd samenhangend maar ook tegenstrijdig is. Het handelen van mensen wordt nooit alleen bepaald door cultuur. Daarbij is 'de cultuur' van de buitenlander wel een heel breed begrip.

Bovendien kennen alle bevolkingsgroepen in de wereld juist zware sancties op moord en verkrachting. Het gaat er hier niet om dat cultuur nóóit een rol speelt bij misdaad, maar met alle diversiteit en met de bestaande sancties op verkrachting en moord, is cultuur geen verklarende factor. Inmiddels weten we dat de misdaad niet is gepleegd door een asielzoeker, maar door een 'autochtoon' uit de omgeving: een witte Nederlander. Als het inderdaad zo zou zijn dat een Fries geen keel doorsnijdt, waarom nu dan wel? Nadat de werkelijke dader bekend werd, vond er geen discussie plaats over hoe de Nederlandse cultuur een rol had gespeeld bij deze misdaad. En gezien bovenstaande argumenten zou dat ook absoluut niet hebben bijgedragen tot het begrijpen van zo'n daad.

De wijze waarop Fortuyn het begrip cultuur gebruikt in zijn column sluit niettemin wel aan bij hoe mensen zelf hun cultuur vaak zien: als samenhangend en iets wat duidelijk te onderscheiden is van andere culturen. Waar het in dit essay om gaat is hoe Fortuyn een dergelijke opvatting over cultuur omzet in een politieke ideologie.<sup>8</sup> Fortuyn schreef deze column in 1999, precies tussen de eerste en tweede publicatie van *(Tegen) De islamisering van onze cultuur*, in 1997 en 2001. Deze tekst is veelzeggend en typerend voor hoe Fortuyn zijn opvattingen over 'cultuur' inzette als een ideologie om enerzijds een idee over de Nederlandse identiteit te verdedigen en anderzijds specifieke groepen Nederlanders en hun geloof te presenteren als de onacceptabele Ander. In zijn werk *(Tegen) De islamisering van onze cultuur* worden vooral Turkse en Marokkaanse Nederlanders en/of moslims neergezet als die Ander. Dat is gezien de huidige discussies over de islam en moslims wellicht niet verrassend en veel opiniemakers en politici 'benoemen' de islam en moslims als probleem voor de huidige samenleving. Daarbij wordt meestal verwezen naar 9/11, de moord op Theo van Gogh, radicalisering en salafisme. Maar ook al in de jaren negentig staan Turkse en Marokkaanse Nederlanders onder aan de maatschappelijke ladder, zo blijkt uit studies naar etnische hiërarchieën (met witte, zogeheten autochtone Nederlanders bo-

venaen).<sup>9</sup> Die positie onder aan de etnische hiërarchie is dus al ouder en dateert van voor Fortuyns politieke opmars. Fortuyn verwijst wisselend naar Marokkaanse en Turkse Nederlanders en migranten uit landen met een moslimmeerderheid en reduceert zijn beeld van hun cultuur tot de islam. Dit proces kunnen we analyseren door middel van het begrip racialisering.

## 1.2 *Racialisering*

Onder racialisering versta ik hier: het proces waarin dominante groepen statische en karakteristieke eigenschappen toekennen aan mensen die niet tot de eigen groep gerekend worden. Ze doen dit op basis van generaliserende ideeën over ‘ras’, cultuur, religie en sociale klasse, die gepaard gaan met negatieve waardeoordelen en ideeën over hoe om te gaan met een dergelijke groep.<sup>10</sup> Het hoeft niet te gaan om buitenstaanders die specifiek als ‘ras’ gezien worden, maar bij racialisering wordt er op zo’n manier over hen gesproken dat het wel lijkt alsof men het over een ‘ras’ heeft: een duidelijk herkenbare groep die als inferieur gezien wordt en specifieke, statische en natuurlijke eigenschappen wordt toegedicht. De term racialisering bestaat zeker sinds 1899,<sup>11</sup> en is ontwikkeld als instrument om te analyseren hoe in het sociale verkeer ideeën over ‘ras’ ontstonden op basis van selectieve aannames over biologische en culturele verschillen.<sup>12</sup> Daarmee wordt bekeken hoe dergelijke ideeën ontstonden en zich ontwikkelden in specifieke tijden en plaatsen.<sup>13</sup> Het begrip racialisering heeft een plaats binnen kritische studies naar kolonialisme<sup>14</sup> en is verder ontwikkeld binnen de sociologie,<sup>15</sup> onder meer om te onderzoeken hoe we de mensheid indelen in specifieke groepen, al dan niet op basis van ideeën over ‘ras’.<sup>16</sup>

In mijn begrip van racialisering volg ik de benadering van de sociologen Anthias en Yuval-Davis die onder andere pleiten voor aandacht voor groepen die in etnische of religieuze termen worden geracialiseerd.<sup>17</sup> Historisch gezien is de indeling van de mensheid

in 'rassen' niet alleen afhankelijk van biologische ideeën over 'rassen', maar ook gebaseerd op ideeën over cultuur en religie, bijvoorbeeld in het geval van joden en Ieren. Hoe deze mengeling van ideeën tot stand komt, is sterk afhankelijk van plaats en tijd.<sup>18</sup>

Zoals historica en antropologe Stoler laat zien in haar studie naar het Nederlandse bewind in Nederlands-Indië waren de Nederlandse bestuurders voortdurend bezig om de verhouding tussen de kolonisator en gekoloniseerden te reguleren. Deze was niet zo helder als het lijkt, temeer omdat beide groepen niet homogeen waren en omdat er voortdurend onderlinge contacten waren en er kinderen geboren werden uit gemengde verhoudingen en huwelijken. De definitie van kolonisator en gekoloniseerden was uiteindelijk een samenspel van ideeën over 'ras', gender, cultuur, religie en klasse.<sup>19</sup> In de Europese geschiedenis gaat het vooral om de Roma en Sinti, de joden, moslims, Arabieren<sup>20</sup> en zwarte mensen (tussen deze groepen kan natuurlijk overlap zitten). Met andere woorden: er bestaan denkbeelden over 'cultuur', 'ras', 'religie', 'klasse' en 'gender', en met behulp van het concept racialisering ontleden we de totstandkoming, uitingsvormen en consequenties van dergelijke ideeën.<sup>21</sup>

In het proces van racialisering gaat het om het categoriseren van een minderheid (het labelen als moslim bijvoorbeeld), het geven van bepaalde generaliserende verklaringen voor gedrag ('*islam made them do it*'), het geven van waardeoordelen over die groep op basis van een negatief generaliserend idee over cultuur, 'ras' en/of religie (islam als achterlijke cultuur) en tot slot een idee hoe er met een dergelijke groep moet worden omgegaan.<sup>22</sup> Deze vier dimensies kunnen door elkaar heen lopen. Zo kan het label 'moslim' al direct een negatief waardeoordeel inhouden. In het kort gezegd: moslims doen de dingen die ze doen omdat de islam hun handelen zou bepalen, moslims integreren niet vanwege de islam aangezien hun religie haaks staat op de Nederlandse cultuur, en die religie is gevaarlijk en achterlijk en er moet daarom iets gebeuren met de islam.

Wanneer we vervolgens kijken naar het gedachtegoed van Fortuyn, dan zien we dat hij vooral het begrip cultuur gebruikt om moslims te racialiseren; een manier van denken die ik hier verder zal aanduiden als cultuurleer.<sup>23</sup> In de jaren negentig wordt deze cultuurleer ingezet in het beleid en het politieke debat met betrekking tot de toenemende migratie naar Europa. Die migratie zou 'onze' manier van leven bedreigen door de import van wezensvreemde culturen die onverenigbaar zouden zijn met die van 'ons'. De opkomst van een dergelijke cultuurleer in het beleid en het debat in Europa moet gezien worden binnen de context van conservatieve politiek in Engeland,<sup>24</sup> als reactie op het onvermogen van antiracisten om een samenhangend antwoord te geven op het electorale succes van het Front National in Frankrijk,<sup>25</sup> en als een manier van politieke elites om het onderscheid tussen ingezetenen van een land en migranten te reguleren zonder het gebruik van het woord 'ras'.<sup>26</sup>

Het gaat hier om een constructie van een ultieme inferieure Ander, die wordt gezien als een bedreiging voor have en goed, voor 'onze' manier van leven, 'onze' waardevolle symbolen, 'onze' zelfbeschikking en 'onze' cultuur of 'ons' ras.<sup>27</sup> Hoe het idee is ontstaan dat moslims zo'n groep zijn en hoe belangrijke scheidslijnen in de samenleving worden geconstrueerd, gelegitimeerd en gereproduceerd, is het onderwerp van studie naar racialisering van moslims. In dit essay gebruik ik dat begrip om te analyseren hoe Fortuyn met zijn cultuurleer 'de moslim' als de ultieme Ander reproduceert, en op welke wijze zijn gedachtegoed zowel een breuk als een continuering is ten opzichte van eerdere periodes in de Nederlandse politiek en in het minderhedenbeleid.

### 1.3 *Islam, cultuur en 'ras'*

Voor we verdergaan is het goed om even nader te kijken naar hoe ideeën over 'ras' zich verhouden tot de islam en cultuur. Immers, een van de meest gehoorde argumenten in de discussies over racia-

lisering en racisme in relatie tot de islam is dat 'de islam geen ras is'. Waar je kunt kiezen voor de islam als godsdienst, kunnen mensen niet hun 'ras' kiezen. Daarbij zou de definitie van ras gebaseerd zijn op waarneembare biologische kenmerken (zoals huidkleur) van mensen en losstaan van ideeën over cultuur en religie. Dat idee is echter historisch gezien niet correct zoals hierboven is gesteld, maar verdient wel serieuze aandacht.<sup>28</sup> Het idee 'islam is geen ras' kunnen we ten eerste zien als een antiracistisch statement. Voor veel mensen is racisme een verwerpelijk kwaad dat herinneringen oproept aan de slavernij en de Tweede Wereldoorlog en heden ten dage met marginale groepen als neonazi's geassocieerd wordt. Ten tweede kunnen we stellen dat voor veel mensen 'ras' geen categorie is waarmee men de mensheid onderverdeelt. Fortuyn keurt racisme niet goed, integendeel, maar pleit wel voor ruimte in het debat. Hij haalt daarbij racisme uit de historische context van machtsrelaties tussen dominante (witte) mensen en onderworpen groepen of minderheden. Hij herdefinieert racisme als uitingen van individuen die serieus genomen moeten worden:

'In al deze gevallen [hoe om te gaan met 'vreemdelingen' en de uitingen van bijvoorbeeld de Centrumdemocraten] concentreren we ons op het werkelijke probleem, het proces van integratie van vreemdelingen in de Nederlandse cultuur, economie en samenleving en wordt racisme gezien voor wat het is: een uiting van frustratie en opgelopen spanning die als uiting serieus genomen dient te worden.' (p. 62)

Enerzijds kunnen we dit zien als een pleidooi voor deracialisering (hij is immers tegen een rassenindeling van mensen om hen daarop te beoordelen), maar anderzijds zien we ook vormen van racialisering in zijn boek, ook al doet hij dat niet aan de hand van biologische ideeën over 'ras'. Het gaat bij racialisering om het betekenis geven aan de positie van minderheden in de samenleving door de dominante groep.<sup>29</sup> Fortuyn is, net als vele andere

politici en opinieleiders, ervan overtuigd dat er wel degelijk onverenigbare culturen zijn. Dit idee gaat ervan uit dat de wereld is in te delen in homogene, statische en herkenbare culturele blokken: bijvoorbeeld westers en islamitisch. Mensen behoren tot een van die culturen, zijn dragers van die culturen en worden gedreven door die cultuur. Deze racialisering gaat zozeer uit van grove generalisering over de Ander dat ze niet veel meer te maken hebben met de realiteit, die veel complexer en genuanceerder is.<sup>30</sup>

Uiteindelijk is racialisering vaak een samenspel van ideeën over 'ras', cultuur, gender en religie dat afhankelijk is van de politieke en maatschappelijke context.<sup>31</sup> Ook groepen die qua uiterlijk niet of nauwelijks afwijken van het stereotype beeld over witte mensen, zoals de Ieren in Groot-Brittannië en de VS, konden object worden van racialisering.<sup>32</sup> Het beperken van racialisering tot biologische ideeën over 'ras' is dan ook reductionistisch en ahistorisch en het draagt bij aan een afasie<sup>33</sup> met betrekking tot deze belangrijke onderwerpen. Overigens ook bij racialisering op basis van cultuur spelen uiterlijk, herkenbaarheid en het lichaam van mensen een rol. Zo hebben vrouwen met een hoofddoek meer te maken met agressie en afkeer dan andere moslimvrouwen. Ook sikhs worden het slachtoffer van antimoslimracisme: door de daders worden ze aangezien voor moslims.

Kort samengevat kunnen we stellen dat de islam weliswaar geen 'ras' is, maar dat de wijze waarop we over de islam en moslims praten wel heel erg doet denken aan de manier waarop over 'rassen' wordt gesproken en op basis waarvan destijds in de koloniën beleid werd gemaakt. Natuurlijk zijn er verschillen, omdat de racialisering van moslims plaatsvindt in een andere context waarin zorgen over migratie, veiligheid en religie in de samenleving op een andere manier een rol spelen dan in het verleden. De continuïteit en verandering in de racialisering van moslims in Nederland ten tijde van Fortuyn kunnen inzichtelijk gemaakt worden aan de hand van een analyse van het gedachtegoed en de politieke stijl van Fortuyn.



## Fortuyn in een veranderende wereld

De onderwerpen migratie, islam en de Nederlandse identiteit in Fortuyns (*Tegen*) *De islamisering van onze cultuur* zijn altijd zeer belangrijk geweest in het denken over Nederland als natiestaat en over hoe om te gaan met minderheden in de samenleving. Natuurlijk kwam Fortuyns gedachtegoed niet uit de lucht vallen. De eerste druk van zijn boek (*Tegen*) *De islamisering van onze cultuur* kwam uit in 1997: enige jaren na het einde van de Koude Oorlog, de Rushdie-affaire en op het moment dat het conflict in Joegoslavië (vlak na de oorlog in Bosnië en voor de oorlog in Kosovo) nog volop speelde, hetgeen ervoor zorgde dat er veel vluchtelingen naar Nederland kwamen. De tweede druk kwam uit in 2001: kort na 9/11 en tijdens een historische, tumultueuze verkiezingscampagne waarin Fortuyn de hoofdrol speelde.

Voordat we kunnen ingaan op Fortuyns gedachtegoed, dienen we eerst te kijken naar de context waarin zijn boek gepubliceerd is en in het bijzonder naar hoe het proces van racialisering van minderheden geschiedt in de politieke context. Ik kijk hiervoor naar drie aspecten. Als eerste ga ik in op het idee onder politici en beleidsmakers dat culturen van migranten een bedreiging vormen. Dit gaat deels om een bedreiging voor de sociale vrede en sociale cohesie, maar langzaam maar zeker ook om het idee van nationale veiligheid tegen de achtergrond van mogelijk geweld door migranten en/of moslims. Als tweede zal ik ingaan op het onderscheid dat door politici, beleidsmakers en de media voortdu-

rend wordt gemaakt tussen zogenaamde autochtone en allochtone Nederlanders. Het gaat om een nogal neokoloniaal en paternalistisch onderscheid om de relatie tussen de dominante meerderheid en minderheden te reguleren. Waar het onderscheid bedoeld is om minderheden te helpen integreren, scheidt het tegelijkertijd ook een kloof. Doordat moslims vanaf het begin als buitenstaander zijn behandeld (bijvoorbeeld in het integratiebeleid), is dit onderscheid ook van belang voor de discussie over hen. Opvallend is dat het onderscheid in het verleden ook al deels te maken had met religie en wel het onderscheid tussen katholieken en protestanten. Maar gaandeweg is de rol van religie in de samenleving veranderd en zijn ook de opvattingen over wat een acceptabele religie is veranderd. Dit is het laatste aspect dat ik in dit hoofdstuk zal behandelen en dat ik in het bijzonder toespits op de islam in Nederland. In deze veranderende context van religie en de veranderende betekenis van religie vindt de discussie over wat een seculiere samenleving is steeds meer plaats in relatie tot de islam en moslims. En doordat het seculiere ook steeds meer tot norm verheven wordt, raken discussies over de islam en moslims ook voortdurend de discussies over de Nederlandse identiteit.<sup>34</sup>

## *2.1 Het gevaar van migrantenculturen*

Het vraagstuk van 'de cultuur van migranten' was al eind jaren zeventig en begin jaren tachtig een belangrijke kwestie voorafgaand aan de totstandkoming van het minderhedenbeleid. Onder ambtenaren en wetenschappelijke adviseurs van de overheid leek een benadering van migranten die rekening hield met culturele karakteristieken dominant te zijn, maar de meningsverschillen spitsten zich toe op de begrenzing van het 'behoud van de eigen identiteit'. De politicoloog Scholten laat mooi zien hoe de discussie zich destijds toespitste op volledige gelijkwaardigheid enerzijds en wat men zag als de potentiële gevaren van migrantenculturen anderzijds. Een van de discussiepunten daarbij was de

verenigbaarheid van de islam met de wet. Uiteindelijk kwam een compromis tot stand waarbij werd ingezet op gelijkwaardigheid zonder uit te gaan van het gevaar van migrantenculturen, maar wel met het idee dat dit gevaar de kop zou kunnen opsteken in geval van conflicten. In dat geval moesten de (Nederlandse) culturele verworvenheden verdedigd worden.<sup>35</sup> Zo formuleerde het kabinet-Lubbers I het al in de Minderhedennota uit 1983:<sup>36</sup>

‘Het spreekt daarbij vanzelf dat ook mensen uit minderheidsgroepen de fundamentele waarden en normen van de Nederlandse rechtsorde zullen moeten eerbiedigen. Verlangens van leden van minderheidsgroepen die daar tegenin gaan, kunnen dan ook niet worden ingewilligd.’

Met het allochtonenbeleid dat eind jaren tachtig en begin jaren negentig tot stand kwam, werd de culturalistische, groepsgerichte denkwijze ogenschijnlijk deels verlaten voor een benadering waarin de focus meer kwam te liggen op een zogenaamde ‘kleurenblinde’ en individualistische benadering. Daarbij werd de nadruk gelegd op de eigen verantwoordelijkheid van de migrant, burgerschap en participatie, en werden cultuur en religie naar het privé domein verwezen.<sup>37</sup> Een dergelijke meer individualistische aanpak betekende echter geen afname van de racialisering van migranten, maar maakt ons eerder blind en woordeloos om kwesties zoals racialisering, in- en uitsluiting, te bespreken. Temeer omdat er in de jaren negentig een interessante paradox ontstaat: enerzijds worden cultuur en religie tot privé zaken verklaard in het beleid en anderzijds zien we een toenemend belang van een cultuurleer in relatie tot migranten en de islam. Dit is nog niet meteen een cultuurleer zoals Fortuyn die introduceerde. Het minderhedenbeleid was enerzijds een reactie op de acties van Moluks-Nederlandse activisten in de jaren zeventig en bedoeld om dergelijke onrust te voorkomen.<sup>38</sup> Maar het was vooral ook erg paternalistisch, zoals verschillende onderzoeken laten zien.<sup>39</sup> Met zijn con-

frontatiepolitiek zou Fortuyn dat paternalisme juist deels achter zich laten.

Vanaf de jaren negentig was er sprake van een situatie waarin over het hele politieke spectrum vraagtekens werden gezet bij de mate van wenselijkheid van etnische en religieuze diversiteit. De sociale cohesie van een samenleving zou bedreigd worden door 'mensen met een andere cultuur', aangezien culturele verschillen garant zouden staan voor conflicten.<sup>40</sup> Deze aandacht voor de culturele dreiging van migranten hangt deels samen met een verandering in vijandsbeelden na de Koude Oorlog. In 1992 kwam de BVD voor het eerst met een analyse van het dreigingsbeeld. De BVD zou al in de jaren tachtig begonnen zijn met het verleggen (of verbreden) van zijn focus, die tot dan toe vooral gericht was op de communistische dreiging.<sup>41</sup> In de dreigingsanalyse kunnen we onder 'Taakvelden en Taken/Tendensen en Ontwikkelingen' lezen dat een mogelijk 'neveneffect van migratie uit Zuid-Europese en Noord-Afrikaanse' landen een 'verdergaande radicalisering of fundamentalisering van moslimgemeenschappen in den vreemde' is en dat conflicten uit herkomstlanden mogelijk kunnen overslaan naar Nederland, met 'bloedvergieten, belemmering van de vrijheid van meningsuiting of andere grondrechten, [en] ernstige verstoringen van de openbare orde' als mogelijke gevolgen.<sup>42</sup>

Dit kwam de BVD op de nodige kritiek te staan: het nogal directe en ongenueanceerde verband tussen migratie en binnenlandse conflicten met zelfs 'mogelijk bloedvergieten' werd als zeer stigmatiserend gezien, evenals de verwijzing naar 'verdergaande radicalisering of fundamentalisering' omdat niet duidelijk was waar dat op was gebaseerd. Daarnaast werd het eenzijdige karakter van de dreigingsanalyse gehemeld: er was wel aandacht voor dreiging vanuit migrantengroepen en moslims, maar geen aandacht voor de dreiging en het geweld tegen hen.<sup>43</sup>

De verandering in onderzoeksobjecten van de BVD stond in die tijd niet op zichzelf. Na het einde van de Koude Oorlog kwam langzaam maar zeker een nieuwe dreiging in beeld, waarvan de

eerste contouren al te zien waren gedurende de jaren tachtig (na de Iraanse revolutie van 1979). Mede ten gevolge van de Rushdie-affaire van 1989 kwamen moslims in Europa sterker in het vizier van veiligheidsdiensten en politici en tegelijkertijd werden etnische minderheden uit landen met een moslimmeerderheid steeds vaker als ‘moslims’ aangeduid. In deze context kwam bij politici en opinieleiders de vraag op of ‘we’ met de islam niet een nieuwe dreiging hadden binnengehaald en of de islam en democratische waarden wel samen kunnen gaan. Na de Luzern-rede van Bolkestein (zie 4.1, p. 42) riep deze in een artikel in *de Volkskrant* op tot een debat over immigratie en integratie van minderheden.<sup>44</sup>

Vanaf het begin van de jaren negentig werden minderheden in combinatie met integratie en immigratie een belangrijk onderwerp in politieke debatten. De politicologen Irwin en Holsteyn stelden in hun analyse van de verkiezingen van 1994 vast dat immigratie tot de drie belangrijkste onderwerpen behoorde voor de kiezers en dat dit thema politici de mogelijkheid bood stemmen te trekken dwars door bestaande ideologische voorkeuren heen. Voor die verkiezingen was dat nog niet geval.<sup>45</sup> Het feit echter dat Bolkestein er met zijn interventie in slaagde om een debat over minderheden op te roepen (let wel, over, en nauwelijks met hen) en het feit dat immigratie zo hoog op de agenda van de kiezer kwam te staan, laten zien dat het potentieel van Fortuyn om stemmen te trekken op dit thema al aanwezig is voordat hij zich er nadrukkelijk over uitlaat. Langzaam maar zeker, en vooral na 9/11, is de aandacht daarbij steeds meer uitgegaan naar de islam en naar de islam als dreiging.<sup>46</sup> Hierdoor heeft de islam steeds meer een positie gekregen als uitzondering in vergelijking met andere religies en werden moslims als uitzonderingen gezien in vergelijking met andere burgers in Nederland.

## 2.2 *De allochtonisering van migranten en moslims*

Opvallend in Fortuyns boek (edities uit 1997 en 2001) is de afwezigheid van de term ‘allochtoon’, met uitzondering van de na-

beschouwing die is geschreven door Abdullah Haselhof. Wel gebruikt Fortuyn de term 'autochtoon' of 'oorspronkelijke (autochtone) Nederlanders' als tegenhanger van moslims. Opmerkelijk, omdat moslims natuurlijk best 'autochtoon' kunnen zijn. Ze kunnen zich bekeerd hebben of hun ouders hebben zich bekeerd. Aangezien niemand in Nederland een autochtoon of allochtoon gen in zich heeft en ook de term 'oorspronkelijke Nederlander' problematisch is, kunnen we eigenlijk beter spreken over Nederlanders die of 'geautochtoniseerd' of 'geallochtoniseerd' worden in beleid en debat. Met de eerste groep worden dan Nederlanders bedoeld die tot de dominante witte meerderheid gerekend kunnen worden. De tweede groep zijn dan Nederlanders die niet van hier zouden zijn (allochtoon betekent letterlijk van vreemde grond).

Het bleek door de tijd heen voor beleidsmakers nogal moeilijk om precies te bepalen wie er onder de term allochtonen viel. Vaak wordt gesteld dat de term allochtoon, afkomstig van sociologe Hilda Verwey-Jonker, in 1971 voor het eerst gebruikt werd. De tegenpool 'autochtoon' zou pas later gekomen zijn.<sup>47</sup> Destijds, in 1971, had de term allochtoon betrekking op gastarbeiders, repatrianten (uit het huidige Indonesië), Ambonezen (Molukkers), Surinamers, Antillianen, Chinezen, vluchtelingen en buitenlandse studenten (uit derdewereldlanden).<sup>48</sup> In werkelijkheid is het begrippenpaar autochtoon/allochtoon ouder en werd het bijvoorbeeld gebruikt om te verwijzen naar de religieuze verschillen tussen de 'autochtone populatie' (katholieken) en de immigranten (protestanten) in Brabant in rapporten van onder anderen Verwey-Jonker zelf. Maar de term 'autochtoon' is ook al terug te vinden in het werk van Multatuli, waarin verwezen wordt naar inheemse functionarissen die onder een 'Europese' (Nederlandse) functionaris dienden.<sup>49</sup>

Het begrippenpaar autochtoon/allochtoon werd pas echt gemeengoed vanaf 1989, toen het WRR-rapport 'Allochtonenbeleid' verscheen. Daarin werd voorgesteld de term minderheden te vervangen door allochtonen, om op die manier een groepsgericht

denken te voorkomen. Aanvankelijk waren er nog allerlei verschillende definities in omloop; iets wat op zich al laat zien dat de termen allesbehalve vanzelfsprekend zijn en dat de grens tussen autochtoon en allochtoon lastig te trekken is. Als we bekijken wie er daadwerkelijk onder dit beleid vallen, dan zijn dat in de praktijk voornamelijk Turkse, Marokkaanse, Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders. Zeker in de laatste twee gevallen kunnen we, gezien de koloniale geschiedenis, de allochtonisering van deze Nederlanders ter discussie stellen. Zij zijn immers lange tijd deel geweest van Nederland en/of zijn dat nog steeds. De term allochtoon is na 1989 steeds meer synoniem geworden voor moslim en met de term moslim wordt vaak ook allochtoon bedoeld, hetgeen te zien is in de reacties op Nederlanders die zich bekeren tot de islam.<sup>50</sup> Zo lopen in Paul Scheffers roemruchte essay 'Het multiculturele drama' termen als allochtonen, Turken, Marokkanen en de islam volledig door elkaar heen.<sup>51</sup>

In 1999 kwam het CBS met een standaarddefinitie van het begrip allochtoon. Wanneer beide ouders (eerste generatie allochtoon) of in ieder geval een van beide ouders in het buitenland geboren zijn/is, spreekt het CBS van allochtonen. Daarbij wordt dan een onderscheid gemaakt tussen westerse en niet-westerse allochtonen. Maar bijvoorbeeld Indonesiërs vallen daarbij onder de categorie westerse allochtonen, terwijl mensen uit Suriname of de Nederlandse Antillen onder niet-westerse allochtonen vallen. Het gaat om herkomst, maar ook om het impliciete idee dat 'westers' staat voor (cultureel dichter bij) Nederlands, en Europees en 'niet-westers' voor cultureel veraf, zwart en/of islamitisch. De racialisering wordt nog eens versterkt aangezien de vanzelfsprekende leden van de morele gemeenschap witte Nederlanders zijn, terwijl witte migranten over het algemeen niet als allochtonen worden aangemerkt.<sup>52</sup> In plaats van een neutrale term om mensen te beschrijven en te categoriseren is de tegenstelling allochtoon/autochtoon een tegenstelling geworden tussen zogenaamde witte (christelijke) Nederlanders en buitenlanders/migranten/moslims. We

zien dit ook terug in de discussies over integratie waar de islam bijna altijd onderwerp van gesprek is en het christendom (ook het christendom van migranten) nauwelijks. In het geval van moslims leidt het allochtoniseren van hen tot het maken van onderscheid op basis van religie, biologie (afkomst) en geografie (herkomst). Moslims zijn dan dragers van een religie die vreemd is. Dit laatste ondanks het feit dat er al sporen van de islam zijn te vinden in Nederland die dateren uit de zestiende eeuw, dat Nederland jarenlang het huidige Indonesië heeft gekoloniseerd en dat de gastarbeiders van vroeger al decennialang hier verblijven en hun kinderen en kleinkinderen hier geboren zijn.

De allochtonisering van bijvoorbeeld Turkse en Marokkaanse Nederlanders is een vorm van racialisering in het beleid. Deze racialisering gebeurt op basis van het land van herkomst (of dat van de ouders) en de sociale positie, opleiding, politieke en religieuze opvattingen en praktijken van het individu doen er derhalve niet toe. Dit wil niet zeggen dat deze vorm van racialisering door middel van het allochtoniseren van Nederlanders gericht is op het uitsluiten van deze Nederlanders. Integendeel, zowel in het minderhedenbeleid als in het allochtonenbeleid en integratiebeleid is het beleid er juist op gericht bij te dragen aan volwaardig burgerschap van geallochtoniseerde Nederlanders, met een sterke nadruk op de individuele verantwoordelijkheid van die burger zelf en met veel minder aandacht voor de structureel ongelijke positie van migranten in de Nederlandse samenleving.<sup>53</sup> Fortuyns verhaal wijkt hier niet van af. Door zijn carrière heen is hij zeer consequent in zijn stelling dat de positie van moslims, van geallochtoniseerde Nederlanders, een punt van zorg is en dat hij ze wil insluiten en niet uitsluiten.

Het gaat bij het allochtoniseren van burgers dan ook niet om uitsluiting versus insluiting, maar om het reguleren van het onderscheid tussen Nederlanders die bij de morele gemeenschap horen en degenen die er (nog) niet bij horen. Dit is niet nieuw in de geschiedenis, maar past bij de ontwikkeling van moderne staten



waarin het van groot belang is om te definiëren wie wel en wie niet bij de natie horen. Religie heeft daar lange tijd een belangrijke rol in gespeeld.<sup>54</sup> Na de dekolonisatie en ontzuiling werd het idee van de morele gemeenschap gebaseerd op een gedeelde cultuur die gebaseerd zou zijn op seksuele vrijheden, emancipatie van de vrouw en vrijheid van meningsuiting.<sup>55</sup> Deze dominante cultuuropvatting gaat gepaard met een toenemende nadruk op burgerschap, dat niet meer alleen een juridische status aangeeft, maar steeds meer een moreel begrip wordt. Vanaf de jaren negentig is Nederland dan ook steeds meer op een assimilatiepolitiek overgegaan.<sup>56</sup> Het begrip burgerschap wordt steeds meer virtueel en geeft in deze nieuwe betekenis vooral een mogelijkheid aan. Deze mogelijkheid wordt echter niet of niet volledig gerealiseerd. De socioloog Schinkel laat zien dat een migrant pas als volwaardig burger wordt beschouwd als hij/zij bereid is zich aan te passen aan de morele gemeenschap door bepaalde fundamentele normen en waarden te accepteren. Er ontstaan, met andere woorden, twee typen burgerschap voor migranten: formeel burgerschap en moreel burgerschap. Voor geallochtoniseerde Nederlanders geldt dus dat zij eerst voldoende (cultureel) moeten integreren voordat zij beschouwd worden als deel van de morele gemeenschap. Dat zij wel formeel burgerschap hebben verworven maakt dan niet uit, want daarmee zijn zij nog geen honderd procent volwaardige burgers.<sup>57</sup>

Schinkel stelt daarbij dat het onduidelijk is wat moreel burgerschap nu precies behelst. Juist die onduidelijkheid maakt van dit morele burgerschap een strategisch mechanisme voor het in- en uitsluiten van mensen in een morele gemeenschap. Door het definiëren van moslims als allochtonen wordt een mechanisme geschapen om een groep Nederlanders weliswaar te behandelen als burgers, maar minder volwaardig dan anderen en om hun extra eisen op te leggen (zoals bewijs leveren van acceptatie van bepaalde vrijheden) die niet expliciet aan anderen worden opgelegd.<sup>58</sup> Bij Fortuyn zien we het onderscheid tussen formeel burgerschap en moreel burgerschap eveneens en dit maakt zijn punt

van insluiting problematisch. Hij pleit voor inburgering van reeds aanwezige migranten en hun nakomelingen (moslims) met het overeind houden c.q. herstellen van de Nederlandse identiteit. Met andere woorden: hij legt moslims in Nederland andere maatstaven op dan geautochtoniseerde Nederlanders, op basis van zijn definitie van wat de islam is. Tegelijkertijd wil hij ook 'de grenzen dicht' voor alle zogeheten economische vluchtelingen en in beperkte mate ook voor politieke vluchtelingen.<sup>59</sup> Hij combineert dus een assimilatievertoog met een uitsluitingsvertoog.

### *2.3 De bevrijding van de last van de religie*

Een van de grote verhalen in Fortuyns boek is hoe Nederland zich ontwikkeld heeft tot een moderne natie die de ketenen van de (christelijke) religie van zich af heeft geworpen en hoe dat heeft bijgedragen aan een samenleving waarin vrouwen en homo's gemancipeerd zijn en waarin religie het gezag van de staat accepteert.<sup>60</sup> Fortuyn lijkt daarbij vooral oog te hebben voor geïnstitutionaliseerde religie, in het bijzonder de kerken. Dat is echter maar een deel van het seculariseringsverhaal. Weliswaar heeft de ontzuiling vanaf de jaren zestig de bindende en mobiliserende rol van de kerken beperkt en de publieke functie van religie vermindert, maar religie is geenszins uit de samenleving verdwenen. Veel arrangementen ten behoeve van religieuze groepen, zoals de vrijheid van godsdienst, vrijheid van onderwijs en gelijkstelling van openbaar en bijzonder onderwijs, bestaan nog steeds. Op basis van deze vrijheden, het gelijkheidsprincipe (wat voor christenen geldt, geldt ook voor andere gelovigen) en diverse specifieke wetten en jurisprudentie, is er nog steeds een sterk model aanwezig om de relatie tussen religieuze instituties en de staat te reguleren. Net als in de tijd van de verzuiling zorgen deze regelingen ervoor dat religieuze groepen een zekere autonomie en bescherming genieten, maar ook dat de staat de kaders kan bepalen waarbinnen deze groepen hun religiositeit en identiteit kunnen vormen en manifesteren.

Interessant is daarbij dat onder anderen de antropoloog Sunier al in de jaren negentig vaststelde dat de toenemende focus op de islam moslims niet alleen beperkte, maar hen ook in staat stelde met meer kracht hun eisen op tafel te leggen als het ging om vrijheden en gelijkwaardigheid.<sup>61</sup> Dit is een belangrijk punt om de racialisering van moslims te begrijpen. Enerzijds reduceert de 'islamisering van migranten' de migranten tot moslims, als een integratieprobleem. Dat verhinderde echter niet de opbouw van een islamitische infrastructuur. Uit mijn eigen onderzoek blijkt dat dergelijke discussies (bijvoorbeeld naar aanleiding van de Rushdie-affaire) aan veel moslims grotendeels voorbijgingen. Men was bezig om een vertegenwoordigende instantie voor moslims in Nederland op te bouwen, met de invloed van de regeringen van Turkije en Marokko op moskeeën in Nederland, met de bouw van moskeeën, met het stichten van islamitische scholen en met het oprichten van een omroep voor moslims. Met andere woorden: de institutionalisering van de islam in Nederland was in de jaren negentig volop in gang en de debatten hadden daar nog niet zo veel invloed op.

Anderzijds konden Turkse en Marokkaanse Nederlanders ook gebruikmaken van die problematisering van hun cultuur en religie om gehoord te worden en hun belangen te verdedigen. De overheid was er veel aan gelegen om problemen met en van minderheden aan te pakken, zij het vaak op erg paternalistische wijze. Het betrekken van elites uit etnische groepen bij het beleid was voor de overheid vaak een middel om draagvlak te krijgen voor het beleid en maakte het die elites mogelijk om hun belangen (bijvoorbeeld in het proces van institutionalisering) te verwezenlijken.

Het Nederlandse model voor de regulering van religie laat zien dat liberale vrijheden (zoals vrijheid van godsdienst en vrijheid van onderwijs), de onderschikking van de religie aan de staat in combinatie met een zekere autonomie, uitermate goed samengaan met de praktijken van moslims in Nederland. Over het algemeen hebben moslims zich keurig gevoegd in en gebruikgemaakt van het bestaande model. Het resultaat is dat we momenteel 453 mos-

keeën en meer dan veertig islamitische scholen hebben. In 1991 werd de Wet op de lijkbezorging aangepast zodat het mogelijk werd mensen binnen 24 uur te begraven zonder kist. In 1932 was al de allereerste islamitische begraafruimte geopend en nu zijn er meer dan tachtig begraafplaatsen, inclusief twee volledig islamitische. Het patroon is daarbij meestal dat duidelijk zichtbare manifestaties van de islam (bijvoorbeeld moskeeën) vaak tegenstand oproepen en dat overheden vaak met aanvullende voorwaarden komen, maar uiteindelijk kunnen islamitische organisaties meestal wel hun plannen realiseren als de zaken financieel op orde zijn.<sup>62</sup> Ook de openbare islamitische gebedsoproep vanuit moskeeën is een recht waarop moslims (overigens mondjesmaat) aanspraak maken, al leidt dat tot veel verzet.<sup>63</sup>

Veel grote ziekenhuizen en universiteiten hebben tegenwoordig een islamitische geestelijk verzorger en een gebedsruimte of stilteruimte waar mensen kunnen bidden. Hoewel er in de afgelopen jaren zeker is geprobeerd de religieuze vrijheid van moslims te beperken, bijvoorbeeld door plannen voor een verbod op de gezichtssluier en een verbod op de rituele slacht, is dat nauwelijks gerealiseerd.<sup>64</sup> Beide plannen zijn mislukt, hoewel ze nu wel weer op de politieke agenda staan. Er is inmiddels ook begonnen met zogenaamde halal-certificering. Naar schatting zijn er zo'n 350 islamitische slagers in Nederland. Commerciële banken en verzekeraars hebben inmiddels ook interesse getoond om zogeheten islamitisch verantwoorde financiële producten aan te bieden, vaak met partners uit het Midden-Oosten. Met andere woorden: moslims hebben het nodige voor elkaar gekregen, soms op eigen houtje, maar vaak ook met religieuze, politieke en de laatste jaren ook met commerciële partners in Nederland.

Zoals de islamologen Haddad en Balz laten zien, gaat de algemene tendens in Europa met betrekking tot integratie, veiligheid en secularisme in de richting van een toenemende oriëntatie op het Franse model, met het idee dat de publieke ruimte zo veel mogelijk vrij moet worden gehouden van religie.<sup>65</sup> De antropologe

Özyürek stelt dat deze tendens tot een seculiere uniformering in Europa onder linkse intellectuelen vaak fel verdedigd wordt om islamitische praktijken zoals de sluier, ritueel slachten en besnijdenis tegen te gaan.<sup>66</sup> Dergelijke praktijken worden verworpen, niet omdat zij komen van mensen die niet-christelijk zijn of een andere huidskleur hebben, maar omdat zij staan voor een cultuur die zich zou kenmerken door een onderwerping aan religieuze plichten en idealen en dus zou verhinderen dat individuen zich bekennen tot seculiere waarden.<sup>67</sup> Het onderliggende idee is dat juist secularisme veiligheid en vrijheid zou geven aan religieuze minderheden in natiestaten. Özyürek wijst er terecht op dat men daarmee ‘vergeet’ dat veel van de bloedbaden in de twintigste eeuw werden gelegitimeerd door seculiere ideologieën en regimes.<sup>68</sup>

In de vorige paragrafen hebben we kunnen zien hoe ideeën over culturele verschillen en hoe de allochtonisering van moslims bijdragen aan de racialisering van moslims. In combinatie met de secularistische drang om religie terug te dringen uit het publieke domein ontstaat hier een interessante paradox. Deze drang spitst zich vanaf de jaren negentig vooral en in toenemende mate toe op de islam. Denk hierbij aan de debatten over het terugdringen van de hoofddoek, moskeeën, minaretten en de gebedsoproep, of aan de pogingen om de islam via integratiebeleid en antiradicaliseringsbeleid te reguleren. Het christendom wordt als religie deels vrijgesteld van kritiek door het als cultureel erfgoed te behandelen. Dit betekent dat enerzijds het idee van Nederland als seculiere samenleving wordt gebruikt om de zogenaamde islamisering terug te dringen, en anderzijds dat die seculiere samenleving vooral vorm krijgt door de debatten over de islam en de compromissen die daarbij gesloten worden.<sup>69</sup>

## Fortuyns doembeeld van islamisering

Op basis van het voorgaande kunnen we stellen dat er vanaf de jaren zeventig, maar met name vanaf begin jaren negentig, een cultuurleer zijn intrede doet in het debat en het beleid ten aanzien van minderheden. Deze cultuurleer is gebaseerd op vijf vooronderstellingen:<sup>70</sup>

- a) de mensheid is onder te verdelen in culturele groepen;
- b) die groepen verschillen van elkaar;
- c) die verschillen zijn essentieel, diepgeworteld en statisch;
- d) die verschillen worden gezien als verklaring voor het gedrag van mensen, groepen en samenlevingen;
- e) die verschillen legitimeren en rationaliseren een specifieke benadering van minderheden in de samenleving door de dominante meerderheid.

In de komende drie hoofdstukken zal ik laten zien hoe deze cultuurleer terugkomt in Fortuyns politieke ideologie. In het volgende hoofdstuk gaat het vooral om hoe hij een ideaalbeeld van de Nederlandse identiteit schept en in het hoofdstuk daarna over hoe hij de verpersoonlijking van deze identiteit wordt in de verkiezingscampagne van 2001-2002. Op deze manier schept hij een alarmerende boodschap over de Nederlandse samenleving die volgens Fortuyn weliswaar superieur is aan de islam, maar ook kwetsbaar is voor de islam en waarin hij de aangewezen persoon zou zijn om het tij te keren.

Fortuyns boek (*Tegen*) *De islamisering van onze cultuur* geeft zijn politieke visie op de samenleving en geeft weer wat de problemen zijn en wat de oplossing voor die problemen zou moeten zijn. In deze visie staat het begrip cultuur centraal in de wijze waarop hij de tegenstelling tussen het Westen en de islam, tussen 'oorspronkelijke Nederlanders' en moslims, Marokkanen en migranten uiteenzet. In dit hoofdstuk focussen we in de analyse van Fortuyns cultuurleer op vier verschillende, met elkaar verbonden aspecten van racialisering. Hoe wordt een bevolkingsgroep gecategoriseerd, welke generalisering zien we in de verklaringen van gedrag van individuen en groepen, welke waardeoordelen spelen hier en hoe dienen we volgens Fortuyn om te gaan met moslims? Ik bekijk dit door eerst in te gaan op hoe Fortuyn migranten uit het Midden-Oosten en Turkse en Marokkaanse Nederlanders definieert als moslims en vervolgens laat ik zien hoe zijn idee van een ideologische strijd eruitziet. Zoals ik daarna zal laten zien hebben Fortuyns ideeën een lange geschiedenis. Enerzijds sluiten ze aan bij aloude ideeën over de Oriënt en de meer recente ideeën over de botsing der beschavingen. Anderzijds vormen ze een echo van ideeën over de acceptabele en onacceptabele islam uit de koloniale tijd. Fortuyns cultuurleer is derhalve ingebed in aloude ideeën over hoe om te gaan met moslims en met de islam, en in meer recente ideeën over de regulering van minderheden. Die ideeën vormen de basis van Fortuyns gedachtegoed en Fortuyn reproduceerde die ideeën op zijn eigen wijze. Voor zover relevant om Fortuyns ideeën goed te begrijpen, zal ik daarbij enkele keren verwijzen naar overeenkomsten en verschillen met het gedachtegoed van Wilders.

### *3.1 Van migranten naar moslims*

Net als Bolkestein stelde Pim Fortuyn dat de cultuur van migranten en de Nederlandse cultuur niet verenigbaar zijn, en dat geldt in het bijzonder voor de islam. De groep mensen waar Fortuyn het over heeft, zijn over het algemeen Turkse en Marokkaanse Neder-

landers en hun nakomelingen. In de jaren zeventig werden ze aangeduid als 'gastarbeider', in de jaren tachtig als 'etnische minderheden', vanaf 1989 als 'allochtonen' en na 2001 vooral als 'moslims'. Deze aanduidingen kunnen we terugvinden in beleid, debat en in het dagelijks leven. Natuurlijk zijn deze mensen meer dan alleen gastarbeider of 'allochtoon'. Ze zijn ouder of kind, vader of moeder, arm of rijk, hoog-, gemiddeld of laagopgeleid, hebben een bepaald beroep, zijn scholier, student of werkloos, enzovoorts. Met andere woorden: de labels reduceren het veelzijdige leven van mensen tot slechts één aspect: hun tijdelijke arbeid (gastarbeiders), hun sociaaleconomische achterstand en etnische identiteit (etnische minderheden) of hun recente komst naar Nederland (allochtoon).

Het zijn labels die niet per se door betrokkenen zelf gehanteerd worden, maar die in beleid en debat worden gehanteerd. Dit geldt paradoxaal genoeg ook voor de term moslim. Mensen kunnen zich als moslim presenteren, maar in de manier waarop Fortuyn over moslims spreekt, is de wijze waarop mensen zichzelf presenteren en hoe zij hun leven gestalte geven, niet van belang. Tenzij het zijn negatieve beeld van de islam bevestigt. Voor Fortuyn is voldoende dat zij komen uit 'landen rond de Middellandse Zee [die] een relatie met de islam [hebben]'. (p. 42) En: 'In alle landen van de Europese Unie hebben zich sinds de jaren zestig grote groepen buitenlanders gevestigd, van wie een flink deel de islam is toegedaan.' (p. 47) En: '{De} islamitische cultuur [bepaalt] in veel achterstandswijken het beeld. Op zich is daarop niets tegen, in zoverre essentiële waarden van onze cultuur niet met voeten worden getreden. Helaas is dat niet het geval.' (pp. 47-48).

We zien hier dat de wijze waarop Fortuyn Turkse en Marokkaanse Nederlanders labelt, hen reduceert tot moslims zonder zich enige rekenschap te geven van het feit dat niet iedereen de islam praktiseert en degenen die dat wel doen dat niet allemaal op dezelfde manier doen. Tegelijkertijd verbindt hij de islam ook met een probleem.



‘Met name de islam is dikwijls een cultureel struikelblok voor de economische en maatschappelijke integratie in Nederland: een land gebaseerd op een amalgaam van joodse, christelijke en humanistische cultuurbronnen, op basis waarvan en in verhouding waarmee zich de georiënteerde markteconomie heeft kunnen ontwikkelen. Het is van belang dit struikelblok op cultureel en normatief niveau in beeld te brengen en daarover de discussie aan te gaan. Dat de scheiding van kerk en staat in dat debat een prominente plaats dient in te nemen, is evident. Het is een van de richtsnoeren van onze economie en samenleving en zal als zodanig in volle omvang dienen te worden aanvaard, ook door de nieuwkomers in de Nederlandse samenleving.’ (pp. 70-71)

En toen kwam 9/11. En er kwam een tweede uitgave van het boek dat nu *De islamisering van onze cultuur* heette in plaats van *Tegen de islamisering*. Er is een wijziging in de titel te zien die enerzijds erop duidt dat Fortuyn deze islamisering als een voldongen feit beschouwt, en anderzijds (door het verwijderen van de term ‘tegen’) ook een minder uitsluitend karakter suggereert. Niettemin is de urgentie voor Fortuyn groot en ligt het accent nog nadrukkelijker dan in de eerste versie op veiligheid:

‘Ineens bleek “de wereld een dorp”, een heel wat minder vreedzaam dorp dan gewild. Een dorp vol van tegenstellingen, tegenstellingen van religieuze, politieke, sociale en economische aard en van sociale en economische ongelijkheid. Een verschrikkelijk onveilig dorp ook, met name dit keer voor de welvarende westerling.’ (p. 5)

Bovenstaand citaat is een reactie op de aanvallen van 9/11 die voor velen de ‘islamitische dreiging’ gingen symboliseren. In de uitgave van 2001 schreef hij in zijn nieuwe inleidende hoofdstuk in het boek:

‘Vóór de aanslagen in de VS heb ik in mijn voorlaatste column in *Elsevier* opgeroepen tot een koude oorlog tegen de islam. Ik bedoelde daarmee net als de voorgaande koude oorlog – dat is dus een oorlog met argumenten en in woorden, geen hete, gewapende oorlog – tegen het communisme, een ideologische strijd met de islam, met als doel de aanhangers daarvan ervan te overtuigen dat zij beter af zijn, indien zij loyaal en royaal de kernnormen en -waarden van de moderniteit omarmen. Dan is ook voor hen welvaart, ontwikkeling, individuele ontplooiing en emancipatie, alsmede vrijheid van meningsuiting en vrijwaring van geloofsdwang, culturele dwang, sociale dwang, seksuele dwang en (familie)groepsdwang, bereikbaar.’ (p. 9)

De islam zou dermate verschillen van ‘onze cultuur’ dat een ideologische strijd nodig is. We kunnen dit fragment beschouwen als de kern van Fortuyns cultuurleer. Was het labelen van Turkse en Marokkaanse Nederlanders als etnische minderheden sterk verbonden met sociaaleconomische problemen en etniciteit, nu wordt het verbonden met de islam en die islam is in essentie een probleem, want strijdig met de Nederlandse cultuur, aldus Fortuyn.

### *3.2 De ideologische strijd van Fortuyn*

Categorisering, generalisering en waardeoordelen komen in bovenstaand fragment bij elkaar en resulteren in een daarmee samenhangende oplossing voor het vraagstuk: een ideologische strijd. Deze strijd dient zich volgens Fortuyn te concentreren op een vier-tal terreinen waarin de verschillen tussen de islam en ‘onze cultuur’ zich ‘op een buitengewoon pijnlijke manier’ toespitsen:

1. Het centraal stellen door onze cultuur van individuele verantwoordelijkheid boven collectieve verantwoordelijkheid.
2. De scheiding van kerk en staat. Het hart immers van onze cultuur, rechtsstaat en parlementaire democratie.

3. De omgang tussen mannen en vrouwen.
4. De omgang van volwassenen met kinderen en jonge mensen. (p. 127)

Het denken van Fortuyn over cultuur in het algemeen en de islam in het bijzonder, kenmerkt zich dus door het problematiseren van de aanwezigheid van gevarieerde groepen mensen op basis van zijn idee over 'hun' en 'onze' cultuur en/of religie. Het is een idee dat uitgaat van een helder onderscheid en onverenigbaarheid van beide. Hij doet dat door alle individuele, sociale, sekse-, klasse-, regionale, etnische en religieuze verschillen te negeren en ervan uit te gaan dat mensen dragers zijn van en gedreven worden door die cultuur zoals hij die begrijpt. Fortuyn koppelt de islam nadrukkelijk aan het fenomeen migratie. Hij bespreekt amper dat er bekeerlingen zijn en concentreert zich nadrukkelijk op de migratie uit landen met een moslimmeerderheid:

'Grote leveranciers [van immigranten, MdK] zijn Afghanistan, Bosnië-Herzegovina, Somalië, Iran, Irak en Turkije. Voor het hele lijstje geldt dat het gaat om mensen afkomstig uit een totaal andere samenleving, met een drastisch afwijkende cultuur en waarin de islam is oververtegenwoordigd. Integratieproblemen genoeg als wordt besloten hen toe te laten.' (p. 115)

Fortuyn schaarst hier landen die in economisch, politiek, cultureel, religieus en historisch opzicht zeer van elkaar verschillen onder één 'afwijkende cultuur' met een 'oververtegenwoordiging' van de islam. Het is niet duidelijk wat hij hier bedoelt met oververtegenwoordiging, maar wel dat hij een directe koppeling legt tussen integratieproblemen en het idee van een afwijkende cultuur met de islam. Aan de andere kant doet hij hiermee niet veel anders dan in het integratiebeleid en met de tegenstelling tussen geautochtoniseerde en geallochtoniseerde Nederlanders al langer gebruikelijk is.

In de verkiezingscampagne van 2001 en 2002 is migratie een belangrijk thema geworden. In een geruchtmakend interview met *de Volkskrant* stelt Fortuyn, op dat moment nog lijsttrekker van Leefbaar Nederland, in reactie op een vraag over Marokkaans-Nederlandse jongens die voor problemen zouden zorgen, het volgende:<sup>71</sup>

V: ‘Omdat ze islamitisch zijn?’

F: ‘Ja die islam, die zondert mensen af. Ze zien ons als een minderwaardig soort mensen. Marokkaanse jongens bestelen nooit een Marokkaan. Is u dat wel eens opgevallen? Wij kunnen wel bestolen worden. En ik natuurlijk nog dubbel, want ik ben niet alleen een christenhond, maar ook nog minder dan een varken. Nou die kun je pakken. Meneer, als ik het juridisch rond zou kunnen krijgen, dan zou ik gewoon zeggen: er komt geen islamiet meer binnen! Maar dat kan ik niet rond krijgen. De islam is achterlijk, ik zeg het maar, het is gewoon een achterlijke cultuur.’

In dit fragment zien we onder meer hoe lastig de scheiding is die bijvoorbeeld ook Wilders aanbrengt tussen de islam en moslims. Allereerst stelt Fortuyn dat de islam iets doet (terwijl natuurlijk alleen mensen dat vermogen hebben) waarbij de islam en moslims een geheel vormen. Vervolgens beweert hij hoe moslims aankijken tegen ‘ons’, zonder duidelijk te maken wie dat dan zijn. En ten derde koppelt hij islam aan migratie: ‘er komt geen islamiet meer binnen’.

Overigens blijkt uit het proefschrift van Wansink dat een toevoeging van Fortuyn op de uitspraak ‘islam als achterlijke cultuur’ niet in het uiteindelijke artikel is opgenomen: ‘Het is een achterlijke cultuur, vanuit ons perspectief gezien. Vanuit hun perspectief gezien zijn wij achterlijk en van God los.’ Het is niet duidelijk waarom deze toevoeging geschrapt is en Wansink ziet het in zijn proefschrift als een nuancering van Fortuyns uitspraak. Dat is een plausibele interpretatie, maar we kunnen het ook zien

als een herhaling van zijn statement. Immers, hij zet opnieuw 'islam' tegenover 'ons' en vult opnieuw negatief generaliserend in wat moslims zouden vinden.<sup>72</sup>

### 3.3 Botsing der beschavingen

Fortuyns boek over islamisering ademt dezelfde sfeer en heeft hetzelfde argument als het boek dat werd uitgebracht in 1996: Huntingtons *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Het is een uitgebreide versie van diens essay uit 1993: *The Clash of Civilizations?*<sup>73</sup> Opvallend genoeg zien we in de titel van het boek het vraagteken niet meer terug, net zoals bij de heruitgave van Fortuyns boek (*Tegen*) *De islamisering van onze cultuur* het woord 'Tegen' is weggelaten. Huntington stelde dat na het einde van de Koude Oorlog een nieuwe koude oorlog aan de gang was die niet meer gebaseerd zou zijn op economie en politieke ideologie, maar op cultuur. Andere culturen dan de westerse, en in het bijzonder de Chinese en de islamitische cultuur, zijn enerzijds inferieur aan de westerse cultuur en anderzijds een bedreiging voor de westerse cultuur. Het is een idee dat wortelt in een oude traditie, zoals Said heeft aangetoond in zijn klassieke werk *Orientalism*.<sup>74</sup> Daarin laat Said zien hoe de studie van het Midden-Oosten, de Arabische cultuur en de islam, in het teken stond van Europese dominantie en imperialisme. De kennis die gegenereerd werd, moest die dominantie legitimeren en aannemelijk maken door een scherpe scheiding aan te brengen tussen 'ons' (Europa, het Westen) en de vreemde Ander (de Oriënt, het Oosten, 'zij').<sup>75</sup> Hoewel niet zonder kritiek blijft zijn werk relevant voor de studie van het denken over en voor de analyse van de cultuurleer over het Midden-Oosten en de islam. Zijn werk laat goed zien hoe oud het gedachtegoed van Fortuyn is en hoezeer het is ingebed in historisch gegroeide machtsverhoudingen.<sup>76</sup>

Said laat zien hoe diepgeworteld het idee is dat de islam middeleeuws en achterlijk zou zijn en hoezeer macht en belangen sa-

menhangen met de superieure en paternalistische houding ten opzichte van de islam en moslims. Ging het in het idee van een westerse superioriteit in relatie tot Afrikanen om het opleggen van het idee dat Afrikanen ‘zwart’ waren en ‘wilden’ (en Europeanen ‘wit’ en ‘beschaafd’), bij de weergave van het Midden-Oosten gaat het om verschillen in cultuur, in het bijzonder bepaald door barbaarij, seksuele normen en praktijken en de tegenstelling christendom-islam.<sup>77</sup> Net als bij Huntington is Fortuyns cultuurleer er een van ‘The West against the Rest’,<sup>78</sup> in het bijzonder de islamitische wereld. Niet duidelijk wordt wat het Westen is en welke onderlinge verschillen er binnen het Westen bestaan, bijvoorbeeld in de omgang met religie en met minderheden.

Fortuyns gedachtegoed kunnen we plaatsen binnen de bredere context van onzekerheden en zorgen over culturele spanningen in de samenleving, over moderniteit en de natiestaat. In zijn *Fear of Small Numbers* laat Appadurai zien hoe een moderne natiestaat zich kenmerkt door een scherp onderscheid tussen ingezetenen en buitenstaanders en tussen vriend en vijand.<sup>79</sup> De aanwezigheid van de vreemdeling schopt dat onderscheid in de war: de buitenstaander is binnen en is wellicht de vijfde colonne. Historisch gezien zijn het zwarte mensen, joden, zigeuners en moslims die vallen onder de categorie vreemdeling. Fortuyns cultuurleer zet vooral de Marokkaanse Nederlanders (als moslim) neer als die symbolische vreemdeling. Het zijn die categorieën die voortdurend als een probleem aan de orde gesteld worden in relatie tot discussies en beleid over integratie. De moslim blijft daarmee een buitenstaander en de categorie van ingezetene blijft ‘onbesmet’.

### 3.4 Acceptabele en onacceptabele islam

Fortuyn maakt voortdurend een onderscheid tussen een liberale islam (zonder dat precies te definiëren) en een fundamentalistische islam of politieke islam (hij gebruikt de termen nogal slordig door elkaar) die, volgens hem, niet verenigbaar is met de moderniteit en

⊕

dus ook niet met het Westen. Opvallend genoeg deracialiseert hij daarmee de moslim deels, aangezien hij in ieder geval laat zien niet iedereen over dezelfde kam te willen scheren. Maar hij racia- liseert daarmee ook omdat hij bijvoorbeeld stelt:

‘De islam (ook de wat meer liberale variant ervan) is zonder meer een probleem voor de moderniteit, omdat kernnormen en -waarden van de moderniteit, die van het ontwikkelde en rijke Westen dus, er haaks op staan en dan met name op die van de politieke islam.’ (p. 8)

Het onderscheid dat Fortuyn maakt tussen de fundamentalistische islam en de liberale islam heeft een lange geschiedenis in het Neder- landse denken over de islam. De splitsing tussen de liberale (of gematigde) islam en de radicale islam kunnen we al terugvinden in de tijd van de Europese kolonisaties, onder meer in Neder- lands-Indië.<sup>80</sup> Destijds maakte het deel uit van pogingen om in- vloeden vanuit het Midden-Oosten op de lokale islam in de kolo- niën tegen te gaan en de domesticatie van lokale vormen van de islam (die als minder politiek en minder fanatiek werden gezien) te bevorderen. Daarbij gingen de koloniale autoriteiten vaak alli- anties aan met bepaalde lokale etnische en religieuze groepen en probeerden de autoriteiten soms het islamitisch onderwijs onder staatscontrole te brengen.

Fortuyn maakt het onderscheid tussen een acceptabele en een onacceptabele islam om te laten zien dat hij enerzijds nuanceert en anderzijds om te laten zien dat er wel degelijk een gevaar zou zijn:

‘Ondertussen representeert een groot deel van de islam, ook in eigen land, een vitale, agressieve en bij tijd en wijle imperia- listische cultuur, die zonder meer uit is op wereldheerschappij, op zijn minst op cultureel en religieus gebied.’ (p. 8)

In tegenstelling tot Wilders gaat Fortuyn in zijn cultuurleer niet uit van de Koran, maar kijkt hij, eenzijdig, naar de praktijken van moslims. In zijn gedachtegoed fungeert de islam als een cultuur en minder als een religie. Beiden maken een onderscheid tussen de islam en moslims en beiden scheppen een doembeeld van de islam op basis van gewelddadige, intolerante en vrouwonvriendelijke praktijken die sommige moslims eropna houden. Ze doen dat beiden zonder rekening te houden met specifieke historische en politieke contexten waarin die praktijken plaatsvinden of de kritiek die er is van andere moslims.<sup>81</sup> Wilders echter wijst het onderscheid tussen een fundamentalistische of radicale islam en een gematigde of liberale islam volledig af.<sup>82</sup> Waar Fortuyn nog differentiatie aanbrengt in het doembeeld van de islam zoals hij dat schetst, is voor Wilders dat doembeeld de enige ware islam. Moslims die niet aan zijn beeld van de islam voldoen, zijn voor Wilders geen echte moslims. Wilders' visie op de islam en moslims komt daarmee dichterbij het idee van een groep met statische, bijna natuurlijke, homogene kenmerken. Waar in Wilders' gedachtegoed moslims de islam moeten afzweren om te kunnen spreken van integratie, is bij Fortuyn aanpassing aan de zogeheten kernwaarden van Nederland voldoende. Opvallend, maar wel functioneel bij beiden, is het negeren van moslims in Europa en het Midden-Oosten die strijden voor vrouwenrechten, rechten van homoseksuelen en voor politieke en religieuze vrijheden. Als er al aandacht voor hen is, dan dient het, paradoxaal genoeg, om te laten zien hoe slecht de islamitische cultuur of godsdienst zou zijn en bij Fortuyn ook om te laten zien dat hij wel oog heeft voor nuances.



## Het ideaalbeeld van de Nederlandse identiteit als fundament

De cultuurleer van Fortuyn richt zich vooral op de islam, migranten, moslims en Marokkanen. Daarmee definieert en problematiseert hij een ‘zij’ tegenover een ‘wij’. Maar Fortuyn maakt ook expliciet wat de ‘wij’-categorie is of beter gesteld: hoe deze zou moeten zijn. Tegenover de islam en in scherp contrast met zijn visie daarop, formuleerde Fortuyn wat in zijn ogen een liberale samenleving is. Hij doet dat niet alleen tegenover de islam, maar ook tegenover een Nederlandse politieke elite die via het multiculturalisme Nederland zou blootstellen aan islamisering. In de wijze waarop hij dat doet zien we opnieuw de verschillende dimensies van racialisering terugkomen: categorisering, generalisering, waardeoordelen en het voorschrijven van een specifieke manier van omgaan met de geracialiseerde groep.

Verwijzend naar onder meer Fortuyn stelt de politicoloog Tebble dat er in Europa, in reactie op een al dan niet vermeend multiculturalisme van de politieke elite, een nieuw vertoog is ontstaan: identiteitsliberalisme. Voorstanders van dit identiteitsliberalisme pleiten voor een nationale cultuur op basis van gedeelde liberale waarden, de verplichting van de staat om deze nationale liberale cultuur te beschermen en, indien noodzakelijk, te ontdoen van non-liberale levenswijzen in het belang van de democratie en vrijheid.<sup>83</sup>

De verwijzing van Tebble naar Fortuyn is terecht, maar het is toch Bolkestein die voor Nederland als eerste met het identiteitsliberalisme is gekomen en op een manier die het debat over min-

derheden aanzienlijk heeft veranderd. In de volgende paragraaf zal ik dan ook een uittreksel van diens rede laten zien en vervolgens ga ik in op de vraag hoe Fortuyn dat ideaalbeeld van de Nederlandse identiteit scheidt. Doordat Fortuyn enerzijds het doembeeld van de islam contrasteert met het ideaalbeeld van de Nederlandse identiteit kan hij een scherp antwoord vinden op de incorporatie van de islam in de samenleving. In de laatste paragraaf beschrijf ik hoe zijn idee over 'de islamisering van onze cultuur' een reguliere institutionalisering en inburgering transformeert tot een cultuurconflict over de zichtbare aanwezigheid van de islam zowel in gebouwen (moskeeën) als in mensen (in het bijzonder de vrouw, haar lichaam en uiterlijk).

#### *4.1 Identiteitsliberalisme: Bolkesteins Luzernrede*

Vooraf Bolkesteins rede op 6 september 1991 op de Liberale Internationale in Luzern was hier exemplarisch en invloedrijk. Zijn rede ging vooral over een nieuwe strategie van de NAVO na de Koude Oorlog. Hij stelde dat door migratie, van vooral moslims, de onzekerheid van Oost-Europa zich ook in West-Europa deed gelden en dat integratie noodzakelijk was. Zijn lezing eindigt als volgt:

'If integration is officially declared government policy, which cultural values must prevail: those of the non-Muslim majority or those of the Muslim minority? Here we must go back to our roots. Liberalism has produced some fundamental political principles, such as: the separation of church and state, the freedom of expression, tolerance and non-discrimination. We maintain that these principles hold good not only in Europe and North America but all over the world.

(...)

In many parts of the Muslim world the principles I have mentioned are not honoured. Islam is not only a religion, it is a

way of life. In this, its vision goes counter to the liberal separation of church and state.

In many Islamic countries there is little freedom of expression. The case of Salman Rushdie may be extreme but still indicates how far apart we are on this issue.

The same goes for tolerance and non-discrimination. The way women are treated in the world of Islam is a stain on the reputation of that great religion.

I repeat that on these essential points there can be no compromise. These principles have a value that is not relative but of the essence.

A Dutch government think-tank put it as follows: "Very important aspects of our Western culture such as individual freedom and equality are under attack from another culture in a manner which is sometimes militant. In those cases of confrontation where a compromise is in practice not possible, no choice exists but to defend our culture against competing pretensions." (WRR 1979).

(...)

Bolkestein verwijst hier naar het WRR-rapport van Penninx uit 1979 waarin inderdaad wordt gesteld:<sup>84</sup>

'Zo worden bijvoorbeeld zeer belangrijke aspecten van onze westerse cultuur zoals de individuele vrijheid en gelijkwaardigheid door een andere cultuur op soms militante wijze aangevochten.'

In het rapport wordt hiermee echter niet specifiek gewezen naar de islam of moslims. Zowel Bolkestein als het WRR-rapport hanteert een voorstelling van cultuur die we hierboven ook al tegenkwamen: een homogeen blok dat duidelijk te onderscheiden is van andere blokken ('culturen'); een voorstelling die zich in die tijd al deels focust op de islam en moslims en die zich uitstekend

leent voor het produceren en reproduceren van een dreigingsbeeld zoals we dat ook later weer tegenkomen bij Huntingtons *Clash of Civilizations* en Fortuyns (*Tegen*) *De islamisering van onze cultuur*.

Maar Bolkestein doet nog iets in zijn rede, iets wat we ook terugzien bij Fortuyn en dat beider gedachtegoed echt anders maakt dan dat van de Centrumpartij en Janmaat, met wie met name Fortuyn wel eens is vergeleken. Bolkestein beroept zich op de liberale idealen die hij toeschrijft aan de westerse samenlevingen. Deze moeten verdedigd worden tegen de islam en de praktijken in landen met een moslimmeerderheid. Hier gaat het dus niet alleen om een homogeniserend cultuurbegrip als wijze van racialisering, maar ook om een even homogeniserend identiteitsliberalisme als ideaalbeeld van de Nederlandse identiteit. Juist omdat zowel Bolkestein als Fortuyn een absolute tegenstelling hanteert tussen de islam en Europa, wordt er nu een tegenstelling geschapen tussen het liberale Westen en het illiberale Midden-Oosten en de islam. En sterker nog: de zelfidentificatie als vrije wereld hangt voor een groot deel af van de aanwezigheid van een ultieme illiberale Ander: de moslim.

#### *4.2 Fortuyns ideaalbeeld van vrijheid en moderniteit*

Fortuyn racialiseert moslims via een homogeniserend cultuurbegrip en op basis van het idee dat de Ander niet kan en niet wil integreren omdat deze kiest voor een islam die in Fortuyns opvatting immers illiberaal is.<sup>85</sup> In zijn boek schetst Fortuyn een ontwikkeling waarin de invloed van religie op het publieke domein steeds kleiner is geworden, hetgeen volgens hem geleid zou hebben tot de bevrijding van het individu. Hij zet het moderne, seculiere en vrije individu tegenover de gevaarlijke, achterlijke en intolerante moslim wiens religie geen privézaak zou zijn. Om dit idee te rationaliseren wijst hij enerzijds op seculiere en seksuele vrijheden, waar het moderne Westen met zijn scheiding van kerk en staat voor zou staan. Die zet hij vervolgens af tegen concrete

praktijken van geweld en onderdrukking, die hij exclusief als essentie van de islam ziet: geweld tegen vrouwen (eerwraak), intolerantie ten opzichte van homoseksuelen en ongelovigen, en terroristisch geweld.

Het gaat Fortuyn er daarbij niet om de islam en moslims uit de samenleving te verwijderen, maar eerder om wat hij ziet als excessen en een teveel aan islam terug te dringen. Ook het al eerdergenoemde onderscheid tussen de liberale islam enerzijds en de fundamentalistische of politieke islam is hier relevant. Hij verbindt de moderniteit met een idee van westerse superioriteit (het 'ontwikkelde en rijke Westen') en stelt dat tegenover de islam en in het bijzonder de politieke islam. Zowel de liberale als de politieke of fundamentalistische islam is volgens Fortuyn een probleem in relatie tot moderniteit, maar op verschillende manieren. De moslim die de liberale islam zou aanhangen is dan de nog niet moderne Ander die ingesloten kan worden, maar de moslim die de fundamentalistische islam aanhangt is de antimoderne Ander die in de gaten moeten worden gehouden.<sup>86</sup> Tenminste voor zover ze al hier wonen; komen ze van buiten dan moet alle moslims de toegang ontzegd worden. Op deze wijze verbindt hij ideeën over vrijheden met moderniteit, geografie en cultuur, waarmee hij een negatieve definitie van moslimidentiteit geeft die hij vervolgens op groepen Nederlanders en immigranten plakt.

Net als Wilders, maar veel minder agressief, claimt Fortuyn ook diezelfde vrijheden (bijvoorbeeld vrijheid van meningsuiting) om zijn boodschap te kunnen verspreiden. Tevens gebruikt hij zijn ideologie over deze vrijheden om andere politici en opinieleiders te bekritisieren omdat ze die vrijheden met hun zelfcensuur en cultureel relativisme zouden verkwanselen.<sup>87</sup> In tegenstelling tot Wilders heeft hij echter nooit gepleit voor maatregelen die de vrijheid van meningsuiting beperken; integendeel: hij stelde voor een zo ruim mogelijke vrijheid van meningsuiting te zijn, ook voor moslims.

Fortuyn rekent allerlei praktijken die hij afkeurt tot de islam en

de praktijken die hij wel goedkeurt, ziet hij als algemeen menselijke waarden (zoals barmhartigheid) of negeert hij volledig. Aan de andere kant scheidt hij een ideaalbeeld van het Westen, gebaseerd op ideologische principes, zonder zaken als racisme, de onschuldige slachtoffers van westerse interventies in bijvoorbeeld Irak en Afghanistan en de bloedige twintigste eeuw in Europa zelf te zien als exemplarisch voor het Westen. Evenmin houdt Fortuyn rekening met het gegeven dat ook in Nederland de emancipatie van homo's en vrouwen allerm minst zonder slag of stoot is gegaan, er nog steeds ongelijkheid bestaat tussen homo's en hetero's en tussen mannen en vrouwen en dat Nederland nog steeds een land is waarin respectievelijk hetero's en mannen nog steeds de ongeschreven norm zijn.<sup>88</sup> Met andere woorden: Fortuyns racialisering van moslims gaat uit van een ideaalbeeld van het Westen en een doembeeld van de islam en het Midden-Oosten.

#### *4.3 Islamisering: van inburgering tot cultuurconflict*

Waar moslims zich, zoals gesteld, over het algemeen keurig gevoegd hebben in het bestaande liberale model van de regulering van religie, bijvoorbeeld via het oprichten van scholen en moskeeën, is deze institutionalisering van de islam echter niet zo'n succes, volgens Fortuyn. Integendeel, het bestaat uit voorbeelden van sluipende islamisering, waarbij 'wij' 'onze' identiteit en cultuur zouden laten verwateren voor een illiberaal geloof dat haaks zou staan op onze manier van leven (terwijl de voorbeelden juist laten zien hoe moslims hun geloof inpassen in deze samenleving). Zo stelt Fortuyn:

'Voor eenieder die wil zien, is duidelijk zichtbaar dat veel islamitische vrouwen worden gehinderd zich te ontplooiën in het publieke domein. Het dragen van lange jurken en hoofdoekjes is heel wat minder onschuldig dan het lijkt. Voorts weten wij onvoldoende wat er in al die moskeeën gebeurt.

Voor zover dat geen gevolgen heeft voor de ondergraving van onze kernwaarden en voor het acteren in het publieke domein, hebben buitenstaanders daar ook niets mee te maken. Voor zover dat wel het geval is, past een publiek antwoord.’ (p. 48)

Fortuyn racialiseert hier de vrouw en haar hoofddoek. Het doembeeld van de islam dat een gevaar zou zijn voor de liberale vrijheden wordt hier geprojecteerd op vrouwen die zichtbaar als moslim in het publieke domein aanwezig zijn. De vrouwenonderdrukking die volgens Fortuyn een van de essenties is van een statische, gesloten en intolerante islam, bepaalt de blik waarmee hij naar lange jurken en hoofddoeken kijkt. En meer nog, het idee van die vermeende vrouwenonderdrukking bepaalt ook zijn blik op het vrouwenlichaam en de capaciteit van vrouwen om zelf te denken, te handelen en hun eigen identiteit vorm te geven.<sup>89</sup> Wat een vrouw zelf vindt van haar lichaam en kleding in het publieke domein doet er niet toe in het gedachtegoed van Fortuyn. De zichtbare lichamelijke aanwezigheid van de islam in het publieke domein is een probleem (vrouwen met hoofddoek), maar ook dat wat deels onzichtbaar is in het publieke domein (de moskee en wat er zich daarbinnen afspeelt) is een probleem.

Met het thema van islamisering verandert Fortuyn de openlijke participatie van moslims als moslims en hun islamitische instituties (ook al gebeurt dat binnen het Nederlandse systeem van de regulering van religie) in iets ongewensts: een cultureel conflict. In het extreme doorgetrokken betekent deze retoriek dat aan moslims gevraagd wordt om bij inburgering af te zien van een deel van hun rechten, in het bijzonder het recht op godsdienstvrijheid. Het is een opvallend punt: hoe meer moslims zich voegen in het bestaande systeem en daar net als ieder ander gebruik van maken, hoe groter het probleem wordt in de ogen van Fortuyn. Het is wel een direct uitvloeisel van een paradox in zijn gedachtegoed. Enerzijds schildert hij het beeld van een islamitische cultuur die on-



verenigbaar zou zijn met de westerse cultuur en anderzijds pleit hij voor integratie. Dat kan in zijn cultuurleer alleen als mensen zich zouden ontdoen van die islamitische cultuur, omdat deze anders de Nederlandse cultuur en identiteit zou aantasten. In zijn ideologische strijd is de Nederlandse cultuur superieur aan de islamitische cultuur, maar tegelijkertijd ook kwetsbaar ten opzichte van die cultuur.



## De verleiding van de depacificatie

Tot nu toe kunnen we vaststellen dat Fortuyns gedachtegoed over de islam en migratie een voortzetting is van wat Bolkestein al eerder naar voren bracht en van geluiden die al onder een breed spectrum in de politiek aanwezig waren. Het gedachtegoed van Wilders' pvv is veel meer gericht op uitsluiting, maar in feite kunnen we stellen dat het gedachtegoed van Wilders en Fortuyn geen afwijking is van het gedachtegoed van andere politieke partijen op het gebied van integratie, migratie en de islam, maar een politisering ervan. Daarmee komen we op een belangrijk verschil. Was de consensus in de jaren tachtig min of meer dat migranten en minderheden geen onderwerp mochten zijn van politieke campagnes, Bolkestein en vooral Fortuyn hebben dat voorgoed veranderd. In de volgende paragraaf ga ik in op deze verschuiving van pacificatie naar confrontatie en vervolgens behandel ik hoe Fortuyn de verpersoonlijking wordt van deze confrontatie door enerzijds zijn persoonlijke omstandigheden en anderzijds zijn 'hyperrealistische' stijl van categoriseren en uitvergroten. Daarmee wordt hij voor zijn aanhangers een icoon, zoals ik in de laatste paragraaf zal laten zien; zij kunnen hun eigen opvattingen en ervaringen herkennen in Fortuyn ook (of juist) nadat Fortuyn vermoord is.

### *5.1 Van pacificatie naar confrontatie*

Pacificatie draait volgens politicoloog Lijphart<sup>90</sup> om 'politieke zaken, die de neiging hebben om de emoties op te wekken, voor te

stellen alsof het helemaal geen politieke en dus tot tweedracht aanleiding gevende zaken zijn, maar kwesties, die volgens objectieve gevestigde principes van de economische leer, van de rekenkunde (evenredigheid), of van de rechtsgeleerdheid kunnen worden behandeld'. Deze praktijk van het depolitiseren van conflicten speelt een belangrijke rol in de analyse van historicus Kennedy in zijn boek *Bezielende verbanden*.<sup>91</sup> Kennedy stelt daarin vast dat Nederland in de jaren zestig massaal naar links trok en met de opkomst van Fortuyn juist massaal naar rechts trok. Volgens hem zijn beide politieke transformaties het gevolg van een politieke elite die streeft naar consensus en stabiliteit. Politieke kwesties worden daarbij ontdaan van hun scherpe tegenstellingen en nieuwe belangrijke ontwikkelingen worden volgens hem gezien als 'overmacht'. Deze ontwikkelingen (denk aan de vluchtelingen in de jaren negentig en ook recent) moeten vooral in goede banen geleid worden. Een, volgens Kennedy, 'passief en reactief wereldbeeld'. Wat de politiek daarbij niet doet, zo laat hij zien, is het bepalen en vormen van centrale waarden en principes. Met andere woorden: politici passen op de winkel, maar nemen geen morele leidersrol op zich.

Dat is precies wat Fortuyn wél deed. Waar de racialisering van migranten en moslims bij andere politici juist deels draaide om het depolitiseren ervan (integratie zou een kwestie zijn van eigen verantwoordelijkheid van migranten en van aanpassing van hun cultuur en niet van ongelijkheid en racisme in de samenleving), politiseerde Fortuyn juist het idee van een cultuurconflict. Voor hem deed Bolkestein dit al en Scheffer, Wilders, Verdonk en Hirsi Ali zouden hem volgen. Door gebruik te maken en door het uitvergroten van het reeds aanwezige ongenoegen over migratie, problemen in stadswijken en angst voor aantasting van de eigen leefwijze, kon Fortuyn zich presenteren als de nieuwe morele leider. Temeer omdat de andere politieke voorlieden zoals Melkert (PvdA), premier Kok en VVD-leider Dijkstal geen enkel afdoende antwoord leken te hebben op Fortuyn. Het motto van de paarse coalitie in de jaren negentig met PvdA, D66 en VVD was 'werk, werk,

werk' en de neoliberale hervormingen van die tijd en de economische groei waren boodschappen die deels voorbijgingen aan de zorgen van veel burgers.<sup>92</sup> In de jaren negentig bleef de politisering van migratie en integratie door Fortuyn beperkt tot boeken en columns voor *Elsevier*, maar de leegte die de politieke elite door haar pacificatiepolitiek veroorzaakte bleef.

## 5.2 *Het persoonlijke is politiek*

De wijze waarop Fortuyn in 2001 als moreel leider opstond en het kiezerspubliek verleidde, had veel te maken met het thema homoseksualiteit. Niet alleen heeft Fortuyn zich consequent gepresenteerd als verdediger van homorechten en strijdend voor de emancipatie van homo's, maar hij verbond dit in het boek (*Tegen*) *De islamisering van onze cultuur* ook met de islam en cultuur. Volgens Fortuyn (p. 72) was de gelijkheid van mannen en vrouwen, 'van welke seksuele geaardheid dan ook' een van de 'kernwaarden' van 'onze maatschappij'. In zijn boek schetst hij een beeld van Nederland dat zich ontdaan heeft van de (vaak religieuze) beperkingen voor vrouwen en homo's.

Met name zijn stellingname voor homorechten en homo-emancipatie en zijn daaraan verbonden afkeuring van de islam of de cultuur van moslims, waren typisch Fortuyn en het onderscheidde hem van mensen als Bolkestein en Scheffer.<sup>93</sup> Hij introduceerde daarmee een onderscheid in het debat dat uitstekend past binnen het al eerder besproken identiteitsliberalisme, maar ook zorgt voor een nieuwe verbinding tussen nationalisme en seksualiteit. Zoals antropoloog Mepschen stelt, zorgt deze verbinding voor een heruitvinding van het idee van een homogene en ideale Nederlandse identiteit als areligieus, tolerant, modern en liberaal.<sup>94</sup> In Fortuyns retoriek staat de moslim daar lijnrecht tegenover als zeer religieus, intolerant, achterlijk en illiberaal en eropuit om Nederland te koloniseren (islamiseren). Het moderne Westen is niet homofob, terwijl de islam dat wel zou zijn. Bovendien zou de islam op deze manier Nederlandse niet-moslims herinneren aan datgene wat voor

hen heeft afgedaan met de bevrijding van religie in de jaren zestig.<sup>95</sup> Opnieuw zien we hier een ideaalbeeld van wat Nederland is tegenover een doembeeld dat de islam zou zijn: stereotiepe generalisaties die geen recht doen aan de veelzijdigheid van het leven van mensen en die er opnieuw van uitgaan dat Nederlander zijn en moslim zijn onverenigbare grootheden zijn.

Mepschen wijst er daarbij terecht op dat deze vorm van 'homonationalisme' ervoor zorgt dat de strijd voor homorechten vooral verbonden raakt met islamofob gedachtegoed, en zo haar kritische potentie ten opzichte van de Nederlandse samenleving (waar hetero nog steeds de norm is) verliest. In Fortuyns werk is dan ook niet veel terug te vinden over hoe de Nederlandse samenleving als geheel minder homofoob gemaakt zou kunnen worden en zelfs niet over hoe moslimgemeenschappen in Nederland minder homofoob zouden kunnen worden.<sup>96</sup>

Als iemand die zelf openlijk uitkwam voor zijn geaardheid als homoseksueel, had Fortuyn natuurlijk een aura van authenticiteit op dit punt. Sterker nog, hij gebruikte zijn geaardheid om zich te presenteren als iemand die niet-racistisch was: hij sliep, volgens eigen zeggen, immers ook met Marokkaans-Nederlandse mannen. Het draagt bij aan het imago van iemand die weet waar hij over praat als hij het heeft over de problemen die homo's uit moslimgemeenschappen tegenkomen. Tevens werd hij op deze manier de verpersoonlijking van de strijd tegen de politieke elites die volgens hem passief bleven in de strijd tussen het Westen en de islam. Hoewel Fortuyns benadering eigenlijk in lijn was met de al eerder door Bolkestein in gang gezette ontwikkeling van culturalisering en identiteitsliberalisme, slaagde hij er met zijn stijl toch in zich te presenteren als iemand die taboedoorbrekend was, vernieuwend en 'anders' dan de zittende politieke elite. Dit zou in 2002 een van de kenmerkende en paradoxale aspecten van zijn campagne zijn. Hij was een geestverwant van mensen als Bolkestein en Huntington, maar slaagde er toch in zich als vernieuwer te presenteren. Hij presenteerde zich als de outsider, maar was te-

gelijktijd ook al jaren gevestigd als columnist voor *Elsevier* en had een academische en een zakelijke carrière achter de rug. Hij verbond homoseksualiteit met een idee van Nederlandse identiteit, maar werd tegelijkertijd door velen (onder wie bijna alle toonaangevende politici) buitengesloten vanwege zijn uitspraken. Voor veel homo's was hij aantrekkelijk omdat ze zich juist in zijn status van buitenstaander herkenden en tegelijkertijd in hem ook een rolmodel zagen van iemand die openlijk zijn homoseksualiteit vierde en een geslaagd man werd in de politiek.<sup>97</sup>

### 5.3 Fortuyns hyperrealisme

Naast zijn flamboyante stijl viel Fortuyn ook op door zijn directheid die we al terug kunnen vinden in zijn columns en in het boek (*Tegen De islamisering van onze cultuur*). De sociologe Prins heeft zijn taalgebruik en dat van Bolkestein geanalyseerd en ziet het als een vorm van nieuw realisme. Dit wil zeggen, als een genre van spreken met vier kenmerken.<sup>98</sup> Ten eerste presenteert een persoon zich als iemand die de realiteit ziet en durft te verwoorden waar anderen juist blind zouden zijn of de waarheden zouden verzwijgen. Zo stelt Fortuyn:

‘Geen politicus of partij die openlijk respect durft op te eisen van de te integreren buitenlanders voor de Nederlandse taal en cultuur. De VVD-politicus Bolkestein heeft een enkele poging gewaagd, maar uitte zich slechts in zeer defensieve termen en bevond zich in dit debat voortdurend in het defensief. Niet zijn collega-politici die de Nederlandse identiteit weigeren te definiëren moesten zich verantwoorden, maar hij die een uitermate schuchtere poging in zeer defensieve termen waagde, moest zich verantwoorden. Het stellen van het belang van de Nederlandse taal, cultuur en identiteit in relatie tot Nederlanders van vreemde herkomst werd onmiddellijk getrokken in het kader van mogelijk racisme.’ (pp. 49-50)

Voor Fortuyn deed Bolkestein iets soortgelijks en ook mensen als Scheffer, Wilders, Verdonk en Hirsi Ali zouden zich later van hetzelfde genre bedienen. Het tweede kenmerk is het beroepen op het spreken namens de ‘gewone’ mensen. Dat is in dit boek nog niet zo duidelijk terug te vinden, hoewel hij wel af en toe schermt met begrippen als ‘het volk’ en ‘het gewone volk’. Hij bekritiseert wel duidelijk de ‘elites’:

‘Aan gemoraliseer, waar de Nederlandse politieke en media-elite in grossiert, hebben we intussen helemaal niets. Gemoraliseer verduistert het verstand en daarmee het denken en verhindert dat men open staat voor nieuwe inzichten en denkbeelden. Het is precies dat, waardoor de Nederlandse samenleving twee decennia lang door de “Linkse Kerk” van politiek en media, en wel in eendrachtige samenwerking ook met die vreselijke geestelijke terreurpolitie der antiracisme-comités, is geterroriseerd, een andere term valt er moeilijk voor te bedenken.’ (p. 53)

In bovenstaand fragment zien we meteen een derde kenmerk van de nieuwe realisten, namelijk het verzet tegen linkse politiek of in Fortuyns woorden: de ‘Linkse Kerk’. Het is volgens hem tijd om een einde te maken aan de politieke correctheid over racisme en aan het cultureel relativisme dat het debat zou verlammen. Deze politieke correctheid zou neerkomen op censuur, waardoor we de waarheid niet zouden kunnen benoemen en die op zich al in strijd is met de vrijheid van meningsuiting.

Daarmee komen we op een laatste kenmerk: openheid, recht door zee en directheid zouden typische Nederlandse kenmerken zijn, maar we zouden die verliezen doordat we bang zouden zijn racistisch te zijn. In de verkiezingscampagne van 2001-2002 werd die directheid (of eerlijkheid zoals sommigen stellen) meer dan dat: het werd een doel op zich, een vorm van ‘hyperrealisme’.<sup>99</sup> ‘Ik zeg wat ik denk en ik doe wat ik zeg’ werd een uitdrukking die moest symbo-

liseren hoezeer Fortuyn verschilde van de andere politieke leiders en hoezeer hij zou staan voor de vrijheid van meningsuiting. Het gaf hem een zekere authenticiteit op dit punt dat andere politici zouden missen. Directheid is dan niet meer een stijl van communiceren alleen, en vrijheid van meningsuiting niet alleen bedoeld voor de vrije uitwisseling van gedachten, maar ze worden zo ook aspecten van een politieke ideologie waarbij mensen de les gelezen wordt over goed en fout, wie erbij hoort en wie niet, wie de waarheid in pacht heeft en wie niet en wie een 'echte' Nederlander is en wie niet.

Zoals antropoloog Pels uitlegt, wordt Fortuyns 'het woord als wapen' (naar de inleiding die speciaal voor de uitgave van 2001 is geschreven) een 'tweesnijdend zwaard'. Fortuyn keerde zich (en deed dat voortdurend en expliciet) tegen geweld, maar het woord is inderdaad ook een wapen. Dit aspect van zijn stijl staat in schril contrast met de vaak paternalistische houding van veel andere politici in de jaren tachtig en negentig.<sup>100</sup> Het is niet slechts bedoeld om het gesprek aan te gaan, maar ook 'een polemische slijpsteen' die de zaken aanscherpt.<sup>101</sup> Er moest een ideologische koude oorlog worden gevoerd tegen de islam. De stijl van spreken die Fortuyn hanteerde had dan ook meer weg van het toespreken van mensen dan het gesprek aangaan met mensen. Tegelijkertijd ging Fortuyn wel de (verbale en ideologische) confrontatie aan met moslims en gaf hij hun de gelegenheid hun visie te delen, zoals met Abdullah Haselhof in de 2001-uitgave van zijn boek, en verscheen hij in het programma *De Dialoog* van de Nederlandse Moslim Omroep (NMO) in 2002, dat een dag voor zijn dood werd uitgezonden.<sup>102</sup> In die zin is ook dit aspect van zijn stijl van optreden beduidend anders dan die van Wilders, die nooit het gesprek met moslims is aangegaan.

#### 5.4 Fortuyn als icoon

Het belang van Fortuyns persoonlijkheid kan moeilijk overschat worden. Etnografisch onderzoek na de dood van Fortuyn laat bijvoorbeeld zien hoezeer zijn dood de mening deed postvatten dat

‘Nederland nooit meer hetzelfde zou zijn’ en hoezeer Nederland haar onschuld verloren had: een visie die ook enkele jaren later, na de moord op Van Gogh, weer te horen was. Aanvankelijk waren na zijn dood verschillende plekken (waaronder zijn huis) ook belangrijke ontmoetingsplaatsen voor aanhangers en andere geschokte burgers die bij elkaar kwamen om te rouwen en te discussiëren over de politieke toestand van het land. Men liet bloemen na, brieven en boeken, posters en foto’s en tal van vlaggen, T-shirts, teddyberen en hartjes. Uit de analyse van Margry, onderzoeker religieuze cultuur bij het Meertens Instituut, van de teksten op de brieven en kaartjes komen vooral vier typen boodschappen naar voren: uitdrukking van verdriet, ontzetting en rouw; uitdrukkingen van affectie en liefde; toekennen van allerlei speciale kwaliteiten aan Fortuyn met termen als ‘heilige’ en ‘Messias’, en daarbij ook een verwijzing naar de effecten van Fortuyn in de samenleving en op het persoonlijke leven van de schrijver; en als laatste uitdrukkingen van protest, woede en kritiek. Dit laatste was vooral gericht tegen politieke en maatschappelijke misstanden en tegen de zogeheten demonisering van Fortuyn door politiek en media.<sup>103</sup>

Fortuyn werd en wordt door velen nog steeds gezien als iemand die de zwijgende meerderheid een politieke stem gaf en in die zin is de razendsnelle teloorgang van de LPF een tragedie te noemen. Het idee dat hij de stem van de zwijgende meerderheid is zien we ook terug in antropologisch onderzoek naar de reizen van aanhangers van Fortuyn naar de herdenkingsplaatsen na zijn dood. Antropoloog Colombijn heeft deze bestudeerd als een soort bedevaarten, in de zin dat het gaat om, voor de deelnemers, betekenisvolle reizen naar een belangwekkende plek.<sup>104</sup> In zijn studie laat Colombijn zien hoe de bedevaarten van aanhangers van Fortuyn kenmerken hebben van nieuwe religiositeit. Deze nieuwe vormen vinden we onder andere terug in nieuwe vormen van rouwen, bijvoorbeeld bij herdenkingstekens langs wegen op plekken waar mensen zijn verongelukt, de witte tochten naar aanleiding van ‘zinloos geweld’ in de jaren negentig, en bij het massale rouwen om pu-



blieke personen zoals de Zweedse premier Olof Palme (1986), de Israëlische politicus Yitzhak Rabin (1995) en Lady Diana (1997), maar ook al veel vroeger, zoals met de crematie van de socialistische voorman Ferdinand Domela Nieuwenhuis (1919).

Zowel geautochtoniseerde als (enkele) geallochtoniseerde Nederlanders namen deel aan de pelgrimage die door Colombijn onderzocht werd en we zien min of meer dezelfde thema's naar voren komen als bij Margry in zijn studie naar collectieve emoties. De deelnemers zagen Fortuyn als iemand van het volk, voor het volk en ter beschikking van het volk (het beroemde 'at your service' is daar een mooi voorbeeld van) en daarmee een voorbeeld van een 'echte Nederlander'. Zijn antimoslim- en anti-immigratiestandpunten, in combinatie met nationalistische gevoelens, waren belangrijke argumenten voor de deelnemers om bij elkaar te komen en om zich te onderscheiden van buitenstaanders zoals migranten, moslims en linkse politici. De deelnemers wezen er daarbij op dat zij door de samenleving gedemoniseerd zouden worden en dat ze het mikpunt van afkeer waren. Juist daarom konden zij, zo stelt Colombijn, zich nauw verbonden voelen met Fortuyn, die in hun beleving immers hetzelfde had meegemaakt en voor hetzelfde stond en er met de dood voor betaald had. De deelnemers aan de bedevaarten lieten ook duidelijk merken een sterke emotionele en persoonlijke band te voelen met Fortuyn.

Zowel Margry als Colombijn laat zien hoe media, in het bijzonder kranten en televisie, een rol speelden in het scheppen van de mythische figuur Fortuyn. Bijvoorbeeld hoe de massale aandacht voor de herdenkingsplaatsen nog meer belangstelling en participatie creëerden en hoe de deelnemers er op hun beurt weer voor zorgden dat de media iets te vertellen hadden. Zo ontstond er een wederzijds versterkende interactie tussen de deelnemers en de media. Colombijn plaatst de emoties en uitingen van de deelnemers aan de bedevaarten meer specifiek in het zoeken naar veiligheid in een wereld die door globalisering sterk aan verandering onderhevig is. De krachtige, flamboyante en provocerende retoriek

van Fortuyn gaf mensen een sterk idee van Nederlandse identiteit en een ogenschijnlijk duidelijke grens tussen 'wij' (Nederlanders) en 'zij' (moslims). Deelname aan de bedevaarten is deels het resultaat van een zoektocht naar scherpe grenzen, en die scherpe grenzen zijn ook de uitkomst van deelname aan een ritueel met gelijkgestemden. Dat laatste is overigens betrekkelijk, gezien het feit dat twee rivaliserende organisaties verantwoordelijk waren voor het organiseren van dergelijke bedevaarten. Colombijn wijst er terecht op dat, naast alle genoemde betekenissen, het voor de deelnemers ook gaat om oprechte rouw naar aanleiding van de dood van Fortuyn.

Samengevat kunnen we stellen dat Fortuyn een persoonlijk charisma combineerde met nationalistische en islamofobe politieke ideeën. Voor veel aanhangers belichaamde hij het ideaal van de moderne, vrije, tolerante Nederlandse natie. Hij bracht een racialiserende politieke ideologie over culturele waarden, homoseksualiteit en seksuele vrijheden in het Nederlandse politieke domein. Hij liet daarmee moreel leiderschap zien in een tijd die vooral werd gekenmerkt door neoliberale technocratische politici die vooral inzetten op sociaaleconomische kwesties. Zo werd hij voor velen de verpersoonlijking van de Nederlandse identiteit tegenover de islam en een lakse elite.

## De gevarieerde ontvangst van Fortuyn en zijn gedachtegoed onder moslims

In de inleiding heb ik al laten zien hoe sommige moslims in mijn Goudse onderzoek (maar zeker niet zij alleen) na de moord op Fortuyn vreesden dat als de dader een geallochtoniseerde Nederlander zou zijn, zij daarop aangesproken zouden worden. Het is eigenlijk opvallend hoe weinig onderzoek er is verricht naar de ontvangst van Fortuyns boodschap en stijl onder moslims in Nederland.<sup>105</sup> Immers, dan zouden we niet alleen kunnen zien wat de consequenties van racialisering zijn voor de groep in kwestie, maar ook hoe men daarmee omgaat. Op basis van mijn eigen onderzoek in Gouda tussen 2000 en 2005 kan ik daar wel iets over schetsen zonder representativiteit te claimen.<sup>106</sup> Het gaat mij hier meer om de verschillende houdingen die mensen in mijn onderzoek innemen tegenover racialisering van moslims door Fortuyns stijl en cultuurleer.

In de volgende twee paragrafen laat ik allereerst zien hoe de moord op Fortuyn een gesprek laat ontstaan over wat Nederland eigenlijk is en hoe de moord op hem daarmee te rijmen valt. Vervolgens laat ik zien dat het feit dat zijn aanhang zo groot was een schokeffect veroorzaakte. Waar jongeren aanvankelijk dachten dat racisme slechts in de marge van de samenleving voorkwam, leek dat niet te kloppen. Beide paragrafen laten daarbij zien hoe jongeren enerzijds een afstand tot de Nederlandse samenleving ervaren en anderzijds hoezeer zij hier geworteld zijn en hun toekomst hier zien. In de laatste paragraaf zal ik laten zien dat de jongeren tij-

dens de verkiezingscampagne ervoerden dat het onmogelijk was geworden om zich te onttrekken aan het debat over de islam en moslims: ze werden via allerlei wegen voortdurend op hun identiteit aangesproken.

### *6.1 De moord op Fortuyn: 'Zoiets kan toch niet in Nederland?'*

Het optreden van Fortuyn in de verkiezingscampagne van 2002 maakte veel los onder de Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda. Voor veel jongeren was de islam al voor 9/11 een belangrijk aspect van hun identiteit geworden. Dit had, ten dele, een instrumenteel karakter. De jongeren ervoerden eind jaren negentig dat hun identiteit als 'Marokkaan' werd gezien als onverenigbaar met de Nederlandse identiteit. Het idee was dat een identiteit als moslim niet strijdig was met die Nederlandse identiteit en tegelijkertijd ook de mogelijkheid openhield om zich als anders te presenteren.

De ideeën van Fortuyn over sociaaleconomische problemen en criminaliteit onder Marokkaans-Nederlandse jongeren vonden velen stigmatiserend. Toch konden ze ook op herkenning rekenen, zoals het gesprek met Mounia laat zien:

#### **Mounia (15 jaar)**

Heel eerlijk, ik denk wel dat ik misschien op Pim Fortuyn zou hebben gestemd of misschien ook weer niet.

MdK: Want?

Oké. Pim Fortuyn was misschien wel een eikel maar bepaalde dingen die hij zei, daar stond ik ook wel achter.

MdK: Zoals?

Dat het schoon moest zijn, en weet ik wat hij allemaal heeft gezegd, dat hebben we met geschiedenis besproken. Even kijken hoor. In ieder geval bepaalde punten waar ik ook achter stond. Niet alles natuurlijk, er waren ook punten waarvan ik dacht: dat slaat werkelijk nergens op. Dat klopt voor geen

meter, maar er waren ook punten waarvan ik dacht: o, daar heeft hij wel gelijk in.

Maar mijn eerste keuze zou niet Pim Fortuyn geweest zijn.

Fortuyns pleidooi voor een harde aanpak (wat dat verder ook mocht betekenen) had de instemming van veel ouderen en jongeren. Daarbij was er voortdurend een discussie onder jongeren en ouderen (en bij sommigen was er ook sprake van een innerlijke strijd) over wat voorrang moest hebben: strijden tegen stigmatisering of het benoemen en aanpakken van problemen in eigen kring. De moord op Fortuyn werd door veel jongeren afgekeurd:

### Hafsa (12 jaar)

Hafsa is op kantoor om een onderwerp te zoeken voor haar spreekbeurt. Over roken heeft ze al gedaan en over islam ook. We kiezen voor kinderarbeid. Het gesprek komt als vanzelf op Fortuyn uit.

Jeetje hé. Dat is ook wat. Zoiets kan toch niet in Nederland? Heb je een eigen mening, word je doodgeschoten. Belachelijk.

MdK: Is er veel over gesproken?

Ja echt wel. Iedereen vindt het erg.

Hij heeft het ook over islam gehad hè. Hij is op tv geweest [zondag NMO, MdK] en zei daar; ja maar vrouwen worden toch onderdrukt, en jaaaa dat is toch achterlijk. Ik vind dat niks maar hij is wel eerlijk en ik heb dat nog nooit iemand op tv horen zeggen.

Het gesprek met Hafsa vindt plaats op de dag na de moord. Zij laat een soortgelijke verbijstering zien als veel andere Nederlanders: 'Zoiets kan toch niet in Nederland?' Dit was een veelgehoorde opmerking, ook onder de oudere Marokkaanse Nederlanders in Gouda. Het beeld onder velen van hen over Nederland was gemengd: enerzijds een land dat discrimineerde en hen had afge-

dankt, anderzijds een land waar de toekomst voor de kinderen lag, waar ze (vooral volgens de mannen) mooie tijden hadden gekend in het verleden. Een land dat zich kenmerkte door rust en stabiliteit en zeker niet door politiek geweld. De dood van Fortuyn leidde, zoals bovengenoemd fragment laat zien, ook tot een breuk met het beeld van Nederland als een land waar je mag zeggen wat je wilt.

Hafsa benoemt Fortuyns uitspraken als 'eerlijk'. Later vertelde ze dat ze ervan uitging dat veel niet-moslims zo dachten, maar het niet durfden te vertellen. De opmerking van Hafsa dat Fortuyn 'eerlijk' is, kwam eveneens veelvuldig terug in gesprekken met anderen in Gouda. Fortuyns directe, provocatieve en confronterende benadering zorgde ook voor een idee dat hij authentiek was en eveneens dat hij inderdaad verwoordde wat vele anderen dachten. Hafsa waardeerde het positief (als 'eerlijk') en dat heeft wellicht ook te maken met het idee onder veel jongeren dat de houding van veel politici naar minderheden er een was alsof ze achterlijk waren.

## 6.2 Nederland en de moslims: 'Er is iets veranderd'

Fortuyns optreden in de verkiezingscampagne bracht niet alleen een schokgolf teweeg in de politiek, maar ook onder Marokkaanse Nederlanders in Gouda. Het grootste schokeffect met betrekking tot Fortuyn had echter niet te maken met zijn opvattingen. Weliswaar maakte zijn uitspraak 'De islam is achterlijk, ik zeg het maar, het is gewoon een achterlijke cultuur' veel jongeren en ouderen zeer boos, maar vooral het grote aantal aanhangers en stemmers dat Fortuyn wist te trekken bracht een grote schok teweeg.

Aanvankelijk dachten de jongeren in mijn onderzoek nog dat slechts een klein groepje in Nederland achter de, in hun ogen, anti-islamboodschap van Fortuyn stond (zoals met Janmaat het geval was geweest). Zijn grote aanhang leidde bij veel jongeren tot de conclusie dat na '11 september' en door Fortuyn het tole-

rante masker was afgevallen en het 'ware' intolerante gezicht van de geautochtoniseerde Nederlanders naar voren was gekomen. We kunnen stellen dat de jongeren hier hun islam etniseren: de moslimidentiteit wordt belangrijker, maar niet zozeer in de zin dat men meer praktiseert, maar als manier om de grens met de Ander (voor hen de witte niet-moslim-Nederlander) te markeren in reactie op het proces van racialisering.

### **Mohammed (17 jaar)**

Pim Fortuyn, die kale, o ja, best wel rechts eigenlijk.

Ik mocht hem ook niet om die uitspraken die hij deed en zo. Maar op dat moment [toen hij het nieuws hoorde], ik kon niks zeggen want de baas van dat winkeltje daar, dat café, dat was echt een aanhanger van Pim Fortuyn.

In Bloemendaal waren er Marokkanen die riepen: 'Hoera, Pim Fortuyn dood!'

Ik naar huis.

Ik zeg het tegen mijn moeder, zij zegt: ja, ik heb het ook gehoord.

Toen we keken, zeiden ze van hij is neergeschoten.

Niet dood maar neergeschoten.

Volgende dag was hij dood en mensen zeiden van ja als het een Marokkaan is worden we teruggestuurd naar Marokko.

Dan gaan de Nederlanders op ons neerkijken, misschien wilden ze wel op hem stemmen.

Nou kan het niet meer, door een allochtoon.

Maakt niet uit of het nou een Surinamer of Marokkaan of wat ook was, ze gaan op ons neerkijken.

Dat willen wij niet.

Mohammed lijkt hier, net als velen, de verwachting te hebben dat Marokkaanse Nederlanders zullen worden aangesproken op de moord. Het is de verwachting van racialisering die hier interessant is en die mede de tegenstelling tussen moslim of Marokkaan

en Nederlander voedt en onderbouwt. Net als eerder bij 9/11, en ook later bij de moord op Van Gogh, vragen sommige Marokkaanse Nederlanders in Gouda zich aanvankelijk af of ze zullen worden uitgezet. In beide gevallen hoopten jongeren en masse (net zoals veel geautochtoniseerde Nederlanders) dat de dader geen 'Marokkaan' en/of moslim zou blijken te zijn. Het laat enerzijds zien dat jongeren ervaren dat er al een afstand is tussen hen en de rest van de samenleving en anderzijds dat zij hier geworteld zijn en zich druk maken over hun toekomst.

### *6.3 De ervaring het object te zijn*

Vrijwel alle jongeren in mijn onderzoek hadden het idee dat er 'iets was veranderd' in de verhouding tussen hen en andere Nederlanders na 9/11, en de verkiezingscampagne leidde dan ook tot veel gesprekstof onder jongeren, iets wat destijds geen enkele andere politicus voor elkaar had gekregen. Het laat zien dat de racialisering van moslims door Fortuyn in het politieke debat ook doordrong tot in het dagelijks leven van mensen.

#### **Amina (21 jaar)**

Ik zeg nou, ik weet het niet en er gaat heel veel heisa daarover [Pim Fortuyn en het debat over de islam, MdK]. Je ziet ook op TMF dat die kinderen zeggen: Pim Fortuyn! Die wil allemaal oorlog hebben tegen de islam dit en dat. Dan zie je wel dat ze er op de chat heel veel mee zitten en toch wel hun ei daarover kwijt willen.

Zoals het fragment met Amina laat zien, dringt het debat niet alleen door in het leven van deze jongeren, ze voelt zich er ook door aangesproken en ze geeft aan dat jongeren 'hun ei daarover kwijt willen' onder elkaar en met anderen op internet. Met andere woorden, men voelt zich aangesproken door die racialisering en heeft het gevoel erop te moeten reageren.



### Latifa (18 jaar)

Stel het was een moslim, dan zouden wij helemaal... ik weet het niet hoor, maar er was al zo veel druk op de moslims. Van moslims dit, moslims dat, en als er dan ook nog bij kwam dat Pim Fortuyn zou zijn doodgeschoten door een moslim, nee, ik weet niet wat de gevolgen hadden kunnen zijn, maar ik denk niet echt best. Ik was eigenlijk blij, ja hoe stom het ook klinkt, ik was blij dat het geen moslim was.

Het fragment van Latifa laat zien dat zij de indruk heeft dat de druk op moslims toeneemt en dat moslims door geautochtoneerde Nederlanders met allerlei negatieve zaken geassocieerd worden. De racialisering van moslims komt hier duidelijk tot uitdrukking in twee typen ervaringen van de jongeren in Gouda. Het gaat enerzijds om de ervaring dat zij in toenemende mate werden gezien als een homogene groep moslims. Anderzijds gaat het ook om een, volgens de jongeren, stigmatiserende definitie van de islam en moslimidentiteit.

### Nora (20 jaar)

Doe de tv maar aan of de radio en je hoort het vanzelf wel. De islam is een en al zwart gebied voor mensen, zonder kennis daarover en ze zien alles als negatief, bijna alles. Door de gebeurtenissen van afgelopen jaren, allemaal achter elkaar, is dat toch alleen maar erger geworden.

MdK: Welke gebeurtenissen?

11 september, toen kwam het ene piepdingetje na het andere piepdingetje. Het stapelde zich op. Op een gegeven moment is het echt zo geworden dat je, nou ja goed.

Het fragment met Nora laat zien hoe in haar ervaring voortdurend een negatieve definitie van de islam wordt geschapen, die wordt versterkt door een opeenstapeling van gebeurtenissen. Dat leidt ertoe dat jongeren voortdurend worden aangesproken op hun

positie ten aanzien van die gebeurtenissen, of ze er nu iets mee te maken hebben of niet. Wanneer we kijken naar de gevolgen van racialisering voor moslims gaat het (zoals in het fragment van Nora hierboven) niet alleen om de afzonderlijke gebeurtenissen op zich, maar ook om de opeenstapeling ervan. In mijn onderzoek onder Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda heb ik dit bijgehouden. Vanaf begin 2001 is er een accumulatie van berichtgeving over 'affaires' in de media. Vanaf toen waren er per twee maanden gemiddeld één à twee gebeurtenissen die uitgebreide media-aandacht kregen en waarvan de jongeren diverse malen hebben aangegeven dat zij daarop aangesproken zijn als moslim en/of 'Marokkaan' door andere Nederlanders.

Waar het hier om gaat is dat de jongeren in het onderzoek ook daadwerkelijk telkens als moslim werden aangesproken op straat, school of werk. Zij hebben als individu lang niet altijd een rol in die gebeurtenissen en in lang niet alle gevallen zijn ze praktiserende moslims. Een van de deelnemers aan mijn promotieonderzoek presenteerde zich (als enige) als niet-moslim. In het geval van deze persoon was het belangrijker om bij een bepaalde subcultuur onder jongeren te behoren. Niettemin gaf ook deze persoon aan zich niet aan het etiket moslim, dat door geautochtoniseerde Nederlanders wordt opgeplakt, te kunnen onttrekken. Zelfs al stelde deze persoon nadrukkelijk dat de islam in zijn beleving had afgedaan (inmiddels is dat niet meer zo), dan willen anderen toch uitleg en verantwoording. Het volgende fragment van Nadia laat dit eveneens zien.

### **Nadia (18 jaar)**

En toen bijvoorbeeld Pim Fortuyn doodging, werd er op school meteen gevraagd: 'En, vind je het leuk dat Pim Fortuyn dood is?' Ja, ik bedoel, ook als je het niet met hem eens bent, ga je nog geen mensen doodmaken.

Dat vind ik zelf.

Ik vind het eigenlijk heel erg.



Je wordt ook door andere mensen aangekeken, net alsof jij degene bent die Pim Fortuyn heeft doodgeschoten.

Echt, zo word je aangekeken, of dat ze zeggen: jij bent blij of zo.

Mij is het gelukkig nog nooit gebeurd, maar van andere kinderen heb ik wel vaak gehoord dat ze zeggen, mensen kijken je echt boos aan, ze zijn niet vriendelijk en zo.

De laatste tijd gebeuren er erge dingen, iedereen is bang voor de derde wereldoorlog.

Bij ons in de buurt ook en op tv wordt er ook veel over gepraat en zo.

Dan lopen ze buiten en vragen ze van: 'Denkt u dat er een derde wereldoorlog komt?' Sommige mensen zeggen: nee, dat is helemaal niet zo en sommige mensen zeggen: ja, het begint er wel op te lijken.

Dat denken ze bij ons in de buurt meestal ook wel.

Dit wijst op een belangrijk aspect van het proces van racialisering. Zoals blijkt uit bovenstaand fragment en het daarvoor genoemde voorbeeld van de persoon die zichzelf niet als moslim identificeerde, gaat het bij racialisering er niet om wat het object van die racialisering zelf doet en zegt en hoe men zichzelf ziet. Het in het eerste hoofdstuk genoemde argument dat de islam geen 'ras' is, want je religie kun je kiezen, gaat daarmee niet meer op. Immers, het gaat erom welke definitie door anderen aan een persoon wordt opgelegd en het object van racialisering heeft daar geen enkele keuze in. Racialisering is daarmee een vorm van betekenisgeving waarmee macht wordt uitgeoefend op individuen en groepen.

Daarmee komen we op een belangrijke consequentie van het proces van racialisering van moslims: het drukken van een negatieve, generaliserende stempel van de islam en identiteit op moslims leidt tot het verkleinen van de ruimte voor de individualiteit van een persoon, als mens en als moslim. Diens individuele religiositeit en andere aspecten van zijn of haar identiteit doen er niet



meer toe, maar men wordt gecategoriseerd, bevraagd, verklaard en toegesproken op basis van die negatieve definities. Een proces dat moeilijk te ontwijken is omdat het via media, leeftijdsgenoten en anderen doordringt tot in het persoonlijke domein. De consequenties voor hoe jongeren hun identiteit vormgeven zijn heel verschillend. Het gros van de jongeren probeerde destijds het leven zo veel mogelijk door te laten gaan als voor 9/11, maar met een nieuwe imam waren er ook vele jongeren die zich gingen verdiepen in de islam, al was het maar om een antwoord te vinden op allerlei vragen over de islam die ze kregen van anderen. Andere jongeren, ongeacht hun religiositeit, probeerden de uiterlijke kenmerken van hun moslimidentiteit te verbergen. Met lichamelijke kenmerken zoals huidskleur ging dat natuurlijk niet, maar diverse meisjes kozen er bijvoorbeeld voor om geen hoofddoek of een kleine hoofddoek te dragen. Dit was veelal ook op aandringen van hun ouders die vreesden voor negatieve reacties van de omgeving.

Anderen lieten zich, mede ook door invloed van de imam, juist voorstaan op wat zij zagen als een islamitisch uiterlijk en weer anderen leken vooral geïnteresseerd te zijn in het uitdagen en provoceren door bijvoorbeeld in de avond na de moord op Fortuyn hard 'Fortuyn, Fortuyn' te roepen. Hoe het ook zij, de religiositeit van de jongeren én de wijze waarop zij deze communiceren (of juist nalaten te communiceren) was destijds daarmee per definitie beïnvloed door de racialisering van moslims in het beleid en het politieke debat van dat moment.

## Slotbeschouwing


We zijn gewend om ‘ras’ en ‘religie’ te zien als gescheiden concepten, maar de geschiedenis van bijvoorbeeld de Ieren in de VS en de joden in Europa leert ons dat religieuze minderheden geracialiseerd kunnen worden. Deze racialisering gebeurt door verschillende groepen mensen onder te brengen onder één categorie, het geven van generaliserende en vaak negatieve verklaringen voor het gedrag van individuen, het geven van stigmatiserende waardeoordelen over die groep op basis van een negatief generaliserend idee over cultuur, ‘ras’ of religie en het voorschrijven van hoe er met individuen van zo’n groep of de groep als geheel moet worden omgegaan.

Met zijn cultuurleer probeerde Fortuyn de wereld in te delen in overzichtelijke kampen. Een ‘wij’ gebaseerd op een liberaal ideaalbeeld en een ‘zij’ gebaseerd op een doembeeld van de islam. Door een specifieke groep Nederlanders en migranten te bestempelen als moslim, Marokkaan of Turk en alle andere aspecten van hun identiteit achterwege te laten, schiep hij het beeld van een homogene bedreigende groep waarvan het gedrag verklaard zou worden op basis van het doembeeld van de islam dat hij schetste. Door die tegenstelling tussen het westers georiënteerde liberale ideaalbeeld en het doembeeld van de islam ontstaat er automatisch een waardeoordeel en sluipen ideeën over superioriteit van ‘ons’ tegenover inferioriteit van ‘hen’ er per definitie in. Dit werd later nog eens versterkt toen hij in een interview de islam een ‘achterlijke cultuur’

noemde. Doordat de Ander (de moslim, de Turkse en Marokkaanse Nederlander, de immigrant) handelt op basis van het doembeeld van de islam, wordt deze automatisch een dreiging. De oplossing die hij voor ogen had was tweeledig: geen migranten erbij (uitsluitend geen moslims was, ook volgens eigen zeggen, onhaalbaar) en verregaande integratie c.q. assimilatie. Dit maakte voor hem deel uit van een ideologische oorlog tegen de islam en de politieke elite die de islam te veel tegemoet zou komen ten koste van de Nederlandse identiteit. Die laatste moest juist sterker benadrukt worden.

Fortuyns continue reductie van mensen tot (een negatieve definitie van) moslim en het uitvergrooten daarvan, los van verschillen in religiositeit, nationaliteit, context, loyaliteiten, sociaaleconomische positie en individuele ervaringen, maakt van de categorie moslim een homogene populatie. Een dergelijk idee van 'de islam' en 'de moslim' is vergelijkbaar met het classificeren van mensen als een ras. Hoe een persoon zichzelf ziet, of hij of zij kiest voor de islam en op welke wijze, doet er dan nauwelijks toe. Het maakt het verschil tussen moslims en de rest tot iets natuurlijks. Ideeën over 'de islam' en 'de moslim' worden zo belangrijke symbolen waarmee mensen betekenis geven aan de wereld om hen heen en die bij elk incident opnieuw toegepast en versterkt kunnen worden.<sup>107</sup>

Fortuyns cultuurleer heeft eeuwenoude wortels en is gebaseerd op rationalisering over de oorzaken en gevolgen van eigentijdse fenomenen (zoals de opkomst van politieke islamitische bewegingen) en gebeurtenissen (de val van de Muur, 9/11) die een grote impact hebben gehad op de wereld. Zijn analyse is zeer selectief. Hij richt zich vooral op het Midden-Oosten en op Arabieren en Turkse en Marokkaanse Nederlanders en generaliseert op die basis over moslims en de islam. En hij negeert het gegeven dat moslims al eeuwenlang onderdeel zijn van Europa vrijwel volledig. Maar juist die specifieke selectie zorgt ervoor dat hij in de traditie staat van een specifieke lezing van de geschiedenis waarin de moslim de externe vijand van Europa is. Zo kan hij in zijn verhaal een relatie



leggen tussen die lezing van de geschiedenis, de grote geopolitieke ontwikkelingen van dat moment (9/11, stroom van migranten), de situatie in de Nederlandse achterstandswijken en het doembeeld van de islam. In de racialisering van moslims gaat het bij Fortuyn dus om een combinatie van ideeën over cultuur, religie, afkomst en geografie. Met andere woorden: de wijze waarop hij zijn cultuurleer uitwerkt, verbindt verleden met heden en hier met daar. Tegelijkertijd weerhield de scherpe wij-zij-indeling die Fortuyn aanbracht hem er niet van om af en toe zijn stellingnames te nuanceren, in debat te treden met moslims en consistent geweld af te keuren. Waar hij aan de ene kant met zijn cultuurleer Turkse en Marokkaanse Nederlanders c.q. moslims racialiseert, deracialiseert hij dus op momenten ook, met als onderliggend idee dat niet iedereen over één kam geschoren moet worden.

De racialisering van groepen Nederlanders en immigranten op basis van een cultuurleer was evenmin nieuw in beleid en debat met betrekking tot minderheden. Het idee dat de wereld op te delen was in onverenigbare culturele blokken met diepgewortelde essentiële verschillen die zouden verklaren waarom mensen handelen zoals ze handelen, was al stevig geworteld. Het idee dat de islam zo'n cultureel blok was, bestond ook al. Bolkestein ging Fortuyn al voor en binnen alle politieke partijen werden gedurende de jaren negentig vraagtekens gezet bij de toenemende culturele diversiteit, en de vraag kwam op of de cultuur van de migrant niet een hindernis was bij integratie. Door het neokoloniale integratiebeleid was het idee dat zwarte en/of moslimmigranten en hun kinderen 'anders' waren, al gevestigd en zelfs geïnstitutionaliseerd in beleid. Ook onder kiezers waren er gedurende de jaren negentig al grote zorgen over immigratie (in het bijzonder over asielzoekers die toen ook in relatief groten getale naar Nederland kwamen), over de sociale en economische problemen van minderheden (in het bijzonder Turkse en Marokkaanse Nederlanders) en over veiligheid en mogelijke radicalisering.

De racialisering van de jaren negentig maakte van moslims een

probleem voor integratie en beleid op basis van een generaliserende en negatieve definitie van hun cultuur. Dat beperkte moslims, maar maakte het ook mogelijk, in ieder geval voor de etnische elites, om hun belangen bij de overheid te vertegenwoordigen. De wijze waarop ze dat konden doen was echter wel bepaald door het idee dat de islam een vreemde religie was en dat hun cultuur en religie hindernissen zouden zijn bij integratie. Tegelijkertijd bood ook het seculiere model van de regulering van de religie moslims de mogelijkheid en de ruimte om een eigen infrastructuur op te bouwen.

Hoewel het beleid in die tijd al sterk beïnvloed was door een cultuurleer waarin de dreiging van migrantenculturen een belangrijk vraagstuk was, was het toch ook vooral gericht op stabiliteit en pacificatie. Integratie werd dan ook gezien als een overkomelijk probleem dat met goed beleid kon worden opgelost. Dit betekende dat zowel de zorgen van kiezers als de structurele ongelijkheid van minderheidsgroepen niet op de politieke agenda stonden: integratie en immigratie waren slechts beheersproblemen voor de overheid en een individuele verantwoordelijkheid voor migranten en hun nakomelingen. In deze situatie kreeg Fortuyns cultuurleer pas echt brede aanhang toen hij zich kandidaat stelde in de verkiezingscampagne van 2001-2002. In plaats van pacificatie zocht hij de confrontatie, in het bijzonder met de zittende politici, die volgens hem uit angst of een misplaatst cultuurrelativisme niet de problemen met de islam wilden benoemen.

Zijn confronterende en flamboyante stijl maakte hem anders dan veel politici uit zijn tijd.<sup>108</sup> Te midden van allerlei technocratische politici als Dijkstal, Melkert en Kok presenteerde hij zich juist als een moreel leider. Het persoonlijke, in het bijzonder zijn homoseksualiteit, was politiek doordat hij zijn cultuurleer deels baseerde op het idee dat Nederlanders zich religieus geëmancipeerd hadden en daarom ook vrij waren hun seksualiteit te kunnen beleven. Maar het politieke was ook persoonlijk: de lijsttrekker die als eerste openlijk homoseksueel was, de felle reacties die hij kreeg



en zijn soms felle, provocatieve en flamboyante stijl maakten van hem de verpersoonlijking van het ideaalbeeld van de echte Nederlander voor zijn aanhangers. Zijn aanhangers konden hun eigen individuele zorgen, frustraties en hoop herkennen in de stijl en boodschap van Fortuyn, maar die leidden juist bij anderen tot grote weerzin.

Het is verleidelijk om te stellen dat Fortuyns hedendaagse invloed vooral blijkt uit het feit dat andere partijen, inclusief middenpartijen zoals CDA, PvdA, VVD en D66, zijn ideeën hebben overgenomen. Maar dan vergeten we immers dat ook deze partijen al in de jaren negentig steeds meer een racialiserende kant op gingen door middel van een cultuurleer, dat onder deze partijen het onderscheid autochtoon-allochtoon is geconstrueerd en dat Bolkestein Fortuyn voorging met het problematiseren van de islam en het idealiseren van het liberalisme. Het grote verschil tussen hen zit vooral in hun opvattingen hoe politiek moet worden bedreven. Ook na Fortuyn zagen we bijvoorbeeld met Hirsi Ali's *Submission I* en Wilders' *Fitna* dat er een discussie ontstond over wat de geaccepteerde stijl van politiek was. Met hun provocatieve cultuurretoriek probeerden Fortuyn en later Wilders en Verdonk vooral de boel op te schudden en de zittende politieke elite in beweging te krijgen en hun machtspositie aan te tasten. Met de pacificerende en paternalistische cultuurretoriek van CDA, PvdA, D66 en, in mindere mate, VVD, probeerden die politici juist rust, stabiliteit en de status-quo te bewaren. In deze debatten zijn moslims eigenlijk vooral figuranten: de discussie gaat deels over hen (of over het stereotiepe beeld over hen), maar ze zijn geen gelijkwaardige deelnemers.

We kunnen wel concluderen dat de islam een van de belangrijkste onderwerpen in het publieke debat is geworden. Het is weliswaar niet alleen Fortuyn die daarvoor gezorgd heeft, maar hij speelde hierbij wel een belangrijke rol. Het lijkt nu welhaast vanzelfsprekend en van nature zo dat moslims anders zijn en dat grote groepen moslims per definitie voor problemen zorgen vanwege

hun cultuur en religie; zie bijvoorbeeld de pleidooien om alleen christenen uit het Midden-Oosten toe te laten. Net zoals in de reacties van jongeren uit Gouda uit mijn onderzoek te zien is, verdwijnt hier de aandacht voor de individualiteit van ieder mens volledig uit het zicht. Het is echter nog maar de vraag hoe relevant Fortuyn heden ten dage nog is. Er wordt zelden expliciet naar hem verwezen als bron van inspiratie door politici en evenmin door opiniemakers in de media, behalve rond de datum van zijn overlijden of met verwijzing naar de moord. Ook in gesprekken met moslims in mijn eigen onderzoek komt Fortuyn eigenlijk zelden ter sprake. Voor zijn aanhangers geldt dat niet: hoewel nog slechts gering in aantal, is er nog altijd een groepje mensen dat trouw ieder jaar zijn dood en zijn leven herdenkt.

De analyse van de reacties onder Goudse moslims op Fortuyn en zijn dood laten goed zien hoe het voortdurende problematiseren van moslims en de islam na 9/11 grote gevolgen heeft voor het dagelijks leven van de jonge moslims destijds. Zij krijgen voortdurend vragen over hun identiteit, hun geloof en hun positie ten aanzien van de Nederlandse samenleving. De gesprekken die zij voeren over wat Nederland is en hun eigen identiteit zijn dan ook voor een deel reacties op die categorisering, ondervraging en het verantwoordelijk worden gehouden voor wat andere moslims doen en zeggen.<sup>109</sup> De racialisering zorgt er zo voor dat het bijna onmogelijk is voor moslims om niet gemarkeerd te worden als moslim op basis van een definitie die hen neerzet als probleem en in het bijzonder als probleem voor de nationale veiligheid en de sociale cohesie.

In de ogen van veel moslims stelde Fortuyn hun positie als moslim in de samenleving ter discussie, ook al konden velen andere punten van hem (bijvoorbeeld over criminaliteit) wel waarderen. Onder de Marokkaanse Nederlanders in Gouda ten tijde van mijn onderzoek (tussen 2000 en 2005) zorgden zijn opkomst en dood voor een gesprek over Nederland en wat Nederland nu eigenlijk was. Was zijn grote aanhang een teken dat veel Nederlanders

altijd al tegen moslims en Marokkaanse Nederlanders waren geweest? Was Nederland wel die goed georganiseerde, rustige maatschappij als hier een politieke moord kon plaatsvinden? Deze vragen en de vrees dat zij mogelijk aangesproken zouden worden op de moord op Fortuyn, tekenen enerzijds de afstand die men al ervaarde tot de Nederlandse samenleving en anderzijds de betrokkenheid bij diezelfde samenleving en de zorgen over de toekomst tegen de achtergrond van Fortuyns snelle opkomst en de naweeën van 9/11. Hoewel er toen sprake was en ook nu nog steeds sprake is van een grote diversiteit als het gaat om identiteit en religiositeit van moslims, bepaalde de racialisering van moslims ook toen al dat zij niet meer ongemarkeerd hun leven konden leiden en dat hun religiositeit en identiteit altijd mede bepaald worden doordat ze zich moeten positioneren ten opzichte van die racialisering.



## Eindnoten

<sup>1</sup> Met dank aan Edien Bartels, Annelies Moors en Ineke Roex voor hun commentaar op een eerdere versie van deze tekst.

<sup>2</sup> De Koning, M. (2008) *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*, Amsterdam: Bert Bakker.

<sup>3</sup> Het aantal gewelddadige incidenten in 2001 was juist lager dan voorgaande jaren, maar 60% van de incidenten in dat jaar vond plaats na 9/11 volgens de Monitor Racisme en Extremisme. Zie: Van Donselaar, J. en P.R. Rodrigues (2002) *Monitor racisme en extreemrechts: vijfde rapportage*. Amsterdam: Anne Frank Stichting.

<sup>4</sup> Het onderzoek maakt deel uit van het programma 'Forces that bind or divide' van de afdeling antropologie van de Universiteit van Amsterdam en is gefinancierd door NWO. Zie: <http://religionresearch.org/act>.

<sup>5</sup> Fortuyn, P. (1997) *Tegen de islamisering van onze cultuur. Nederlandse identiteit als fundament*. Utrecht: A.W. Bruna; Fortuyn P. (2001) *De islamisering van onze cultuur. Nederlandse identiteit als fundament*. Uithoorn: Karakter Uitgevers.

<sup>6</sup> Garner, S. en S. Selod (2015) 'The Racialization of Muslims: Empirical Studies of Islamophobia', *Critical Sociology* 41, (1): 9-19.

<sup>7</sup> Pim Fortuyn, 'Kollumerstront', *Elsevier*, 16 oktober 1999. <http://www.pimfortuyn.com/pim-fortuyn/archief-columns/165-kollumerstront>, laatst bezocht op 18 februari 2016.

<sup>8</sup> Zo stelde antropoloog Gerd Baumann: '[C]ulture is not a real thing, but an abstract and purely analytical notion. It does not cause behaviour, but summarizes an abstraction from it, and is thus neither normative nor predictive. [...] Culture thus exists only insofar it is performed [...]'. Op deze manier wordt cultuur 'a reified entity that has a definite substantive content and assumes the status of a thing that people "have" or are "members of" [...]'. Zie: Baumann, G. (1996) *Contesting Culture. Discourses of identity in*

*multi-ethnic London*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, pp. 11-12. In het dagelijks leven reïficeren mensen cultuur en zien ze het ook als samenhangend. Het gaat in dit essay niet om dit alledaagse gebruik, maar om het strategisch en creatief inzetten van dat cultuurbegrip. Zoals Baumann stelt: 'What he or she [de leiders van etnische gemeenschappen, MdK] must do is convince them of the unity of their culture and portray this unity as a heritage from the past. (...) The leader needs to preach an essentialist theory of culture: "Our group will act and will be, and deep down always has been, united in its thinking and identity." Yet employing this essentialist rhetoric is in fact a creative act. The leader propagates a unity that, empirically has never been there in the past.' Zie Baumann, G. (1998) *The Multicultural Riddle, Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. Londen en New York: Routledge, p. 91.

<sup>9</sup> Zie onder andere: Verkuyten, M. en K. Masson (1996) 'The ethnic hierarchy among minority and majority youth in the Netherlands.' *Journal of Applied Social Psychology* 26, 1104-1118; Crul, M. en J. Doornik (2003) 'The Turkish and Moroccan Second Generation in the Netherlands: Divergent Trends Between and Polarization Within the Two Groups.' *International Migration Review* 37(4): 1039-1064; Van de Werfhorst, H.G. en F. van Tubergen (2007) 'Ethnicity, Schooling and Merit in the Netherlands.' *Ethnicities* 7(3): 416-44.

<sup>10</sup> Zie Garner, S. en S. Selod, 'Racialization'; Zie ook: Carr, J. en A. Haynes (2015) 'A Clash of Racializations: The Policing of "Race" and of Anti-Muslim Racism in Ireland.' *Critical Sociology* 41(1): 21-40; Meer, N. (red.) (2012) *Racialization and Religion. Race, Culture and Difference in the Study of Antisemitism and Islamophobia*. New York/Abingdon; Moosavi, L. (2015) 'The Racialization of Muslim Converts in Britain and their Experiences of Islamophobia.' *Critical Sociology* 41(1): 41-56.

<sup>11</sup> Barot, R en J. Bird (2001) 'Racialization: The Genealogy and Critique of a Concept.' *Ethnic and Racial Studies* 21 (4): 601-618.

<sup>12</sup> Miles R. (1989) *Racism*. Londen: Routledge; Miles, R. (1993) *Racism after 'Race Relations'*. Londen: Routledge; Miles R. en M. Brown (2003) *Racism*, 2e editie. Londen: Routledge.

<sup>13</sup> Zie: Omi, M. and H. Winant (1994) *Racial Formation in the United States*, 2nd edn, Londen: Routledge.

<sup>14</sup> Fanon, F. (1967) *The wretched of the earth*. Harmondsworth: Penguin.

<sup>15</sup> Banton, M. (1977) *The Idea of Race*. Londen: Tavistock. Zie ook zijn eigen kritiek op het gebruik van het concept racialisering: Banton, M. (2002) *The International Politics of Race*. Cambridge: Polity. Voor een uitgebreide

kritiek zie onder andere Goldberg D. (2002) *The Racial State*. Oxford: Blackwell.

<sup>16</sup> Een ander belangrijk verschil van inzicht tussen wetenschappers die zich met racialisering bezighouden, is de vraag of racialisering alleen te maken heeft met ideologie en ideeën of dat het ook slaat op sociale praktijken en interacties die het politieke, sociale en economische leven structureren. Zie Rattansi, A. (2005) 'The Uses of Racialization: The Time Spaces and Subjects-objects of the Raced Body'. In *Racialization. Studies in Theory and Practice*. K. Murji en J. Solomos (red.). Oxford: Oxford University Press, pp. 271-303. Voor een goed overzicht van de discussie over racialisering zie: Murji K. en J. Solomos (2005) 'Introduction. Racialization in theory and practice'. In *Racialization. Studies in Theory and Practice*. K. Murji en J. Solomos (red.). Oxford: Oxford University Press, pp. 1-29.

<sup>17</sup> Anthias, F. en N. Yuval-Davis (1992) *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. London: Routledge.

<sup>18</sup> Garner, S. (2010) *Racisms*. London: Sage.

<sup>19</sup> Stoler, A. (2002) *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.

<sup>20</sup> Een interessante uiteenzetting van de racialisering van joden en van Arabieren (de laatsten in het bijzonder ook als moslims) in relatie tot de aanduiding 'semieten' zie onder andere: Anidjar, G. (2008) *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford, Californië: Stanford University Press.

<sup>21</sup> Zie Nayak, A. (2005) 'White Lives.' In *Racialization. Studies in Theory and Practice*. K. Murji en J. Solomos (red.). Oxford: Oxford University Press, pp. 141-163.

<sup>22</sup> Reeves, F. (1983) *British Racial Discourse: A Study of British Political Discourse About Race and Race-related Matters*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 172-175.

<sup>23</sup> Andere termen hiervoor zijn culturisme, (zie Schinkel, W. (2008) *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*, Kampen: Uitgeverij Klement); culturalisme (zie Mepschen, P., J.W. Duyvendak en E.H. Tonkens 'Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands.' *Sociology*, 44, no. 5: 962-979); neo-racisme (zie Balibar, E. (1991) 'Is there a "Neo-Racism"?' in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, E. Balibar en L.N. Wallerstein (red.), Londen: Verso, pp. 17-28) en cultureel-fundamentalisme (zie Stolcke, V. (1995) 'Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe.' *Current Anthropology* 36 (1): 1-13; Grillo, R.D. (2003) 'Cultural Essentialism and Cultural Anxiety.' *Anthropological Theory* 3 (2): 157-173).

<sup>24</sup> Barker, M. (1981) *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. Frederick, MD: Aletheia Books.

<sup>25</sup> Taguieff, P.-A. (red.) (1991) *Face au Racisme*, 2 vols, Paris: La Découverte.

<sup>26</sup> Lentin, A en G. Titley (2011) *The Crises of Multiculturalism: Racism in a Neoliberal Age*, Zed Books, London & New York.

<sup>27</sup> Een cultuurleer staat ook niet helemaal los van ideeën over waarneembare (biologische) kenmerken van groepen, en die ideeën zijn ook niet helemaal verdwenen. De discussies over het fenomeen Zwarte Piet, de opkomst van zwarte Nederlandse activisten die het voortouw nemen in de strijd tegen racisme en discriminatie, en de daaruit voortvloeiende reacties tegen hen, laten duidelijk zien dat ook biologische ideeën over ras nog steeds worden toegepast op minderheden. Zie ook: Essed, P en I. Hoving (2014) *Dutch Racism*. Amsterdam/New York: Rodopi.

<sup>28</sup> Lentin en Titley, *Crises*.

<sup>29</sup> Zie Asad, T. (2000) 'Muslims and European Identity: Can Europe represent Islam?' in *Cultural Encounters: Representing 'Otherness'*, E. Hallam en B. Street (red.), Londen/New York: Routledge, p. 11.

<sup>30</sup> Zo zijn er 1,5 miljard moslims in diverse politieke en sociale contexten. Ook de al eeuwenoude aanwezigheid van moslims in Europa (bijvoorbeeld de Tataren en andere moslims in Oost-Europa, en de eerdere aanwezigheid van moslims in Spanje en op Sicilië) evenals de al eeuwenoude handelsrelaties en wetenschappelijke uitwisseling tussen het Midden-Oosten en Europa, logenstraffen eigenlijk alle homogeniserende voorstellingen van islam en het Westen als tegengestelde entiteiten. Zie ook: Wagemakers, J. en M. de Koning (2015) *Islam in verandering. Vroomheid en vertier onder moslims binnen en buiten Nederland*. Almere: Parthenon.

<sup>31</sup> Zie bijvoorbeeld: Bancroft, A. (2005) *Roma and Gypsy-Travellers in Europe: Modernity, Race, Space and Exclusion*. Aldershot: Ashgate; Brodtkin, K. (1998) *How the Jews Became White Folks and What That Says about Race in America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

<sup>32</sup> Douglas, R.M. (2002) 'Anglo-Saxons and Attacotti: The Racialization of Irishness in Britain between the World Wars.' *Ethnic and Racial Studies* 25 (1): 40-63.

<sup>33</sup> De term 'afasie' ontleen ik aan Stoler, A. (2011) 'Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France.' *Public Culture* 23 (1): 121-156. Zie ook: Helsloot, J.I.A. (2012) 'Zwarte Piet and Cultural Aphasia in the Netherlands.' *Quotidian. Journal for the Study of Everyday Life* 3: 1-20.

<sup>34</sup> Zie ook: Bracke, S. (2013) 'Transformations of the Secular and "The Muslim Question"'. Revisiting the Historical Coincidence of Depillarisation and



the Institutionalisation of Islam in The Netherlands.' *Journal of Muslims in Europe*, 2(2): 208-226.

<sup>35</sup> Scholten, P. (2011) *Framing Immigrant Integration: Dutch Research-Policy Dialogues in Comparative Perspective*, Amsterdam: AUP, pp. 143-144.

<sup>36</sup> Minderhedennota 1983, p. 11.

<sup>37</sup> Scholten, *Framing*.

<sup>38</sup> Lucassen, L. en A.J.F. Köbben (1992) *Het Partiele Gelijk: controverses over het onderwijs in eigen taal en cultuur en de rol daarbij van beleid en wetenschap*. Amsterdam: Swets en Zeitlinger.

<sup>39</sup> Scholten, Peter (2003) 'Episodes and Punctuations in Dutch Immigrant Policy.' *Public Administration and Public Policy*. Vol. PhD, Enschede: University of Twente.

<sup>40</sup> Fermin, A. (1997) *Nederlandse politieke partijen over minderbedenbeleid 1977-1995*. Amsterdam: Thesis Publishers; Grillo, 'Cultural'; Stolcke, 'Talking'.

<sup>41</sup> Abels, P. en R. Willemse, 'Veiligheidsdienst in verandering; de BVD/AIVD sinds het einde van de Koude oorlog', *Justitiële Verkenningen* 03 (2004) <http://www.wodc.nl/onderzoeksdatabase/jv200403-inlichtingendiensten.aspx?cp=44&cs=6797>.

<sup>42</sup> Verslag van de vaste Commissie voor de inlichtingen- en veiligheidsdiensten over haar werkzaamheden (juli 1990-juli 1991), 12 februari, 1992, Tweede Kamer, vergaderjaar 1991-1992, 22463, nr. 3.

<sup>43</sup> Handelingen Tweede Kamer, Regeling van werkzaamheden, 24 maart 1992, TK65, 65-3975.

<sup>44</sup> Frits Bolkestein, On the collapse of the Soviet Union. Lezing Liberale Internationale, 6 september 1991, Luzern. (Laatst bezocht op 29 november 2015). Een samenvatting verscheen in *NRC Handelsblad* van 10 september 1991: 'Islamitische immigranten moeten integreren' en een uitgebreider artikel in *de Volkskrant* van 12 september 1991: 'Integratie van minderheden moet met lef worden aangepakt'.

<sup>45</sup> Irwin, G.A. en J.J.M. van Holsteyn (1997) 'Where to go from here? Revamping electoral politics in the Netherlands.' *West European Politics*, 20 (2): 93-118

<sup>46</sup> Roggeband, C.M. en Vliegenthart, R. (2007) 'Divergent Framing: The Public Debate on Migration in the Dutch Parliament and Media, 1995-2004.' *West European Politics* 30(3): 524-548.

<sup>47</sup> Geschiere, P. (2009) *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>48</sup> Verwey-Jonker, Hilda, red. (1971) 'Allochtonen in Nederland: Beschouwingen over de Grepatrieerden, Ambonezen, Surinamers, Antillianen,

Buitenlandse Werknemers, Chinezen, Vluchtelingen, Buitenlandse Studenten in Onze Samenleving', Den Haag: Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk werk.

<sup>49</sup> De informatie in deze paragraaf is vooral ontleend aan: Yanow, D. en M. van der Haar (2013). 'People out of place: Allochthony and autochthony in Netherlands identity discourse – metaphors and categories in action.' *Journal for International Relations and Development* 16 (2): 227-261. De verwijzing naar Multatuli vinden we op p. 254, noot 18.

<sup>50</sup> Beekers, D.T. (2015) 'A moment of persuasion – Travelling preachers and Islamic pedagogy in the Netherlands.' *Culture and Religion* 16 (2): 193-214; Vroon, V.E. (2014) *Sisters in Islam. Women's conversion and the politics of belonging: A Dutch case study*. Universiteit van Amsterdam; Nieuwkerk, K. van (2004) 'Veils and Wooden Clogs don't go Together.' *Ethnos. Journal of Anthropology*, 69 (2): 229-246.

<sup>51</sup> Scheffer, P. (2000) 'Het Multiculturele Drama', *NRC Handelsblad*, 29 januari 2000.

<sup>52</sup> Hoogstens als westerse allochtonen, maar dat is geen specifieke beleids-categorie en wordt in debatten nauwelijks gebruikt. Uitzonderingen hierop zijn Oost-Europeanen in Nederland. Zie ook: Essed, P. en S. Trienekens (2008) "'Who Wants to Feel White?'" Race, Dutch Culture, and Contested Identities.' *Ethnic and Racial Studies* 31(1): 52-72; Weiner, Melissa F. (2014) 'The Ideologically Colonized Metropole: Dutch Racism and Racist Denial.' *Sociology Compass* 8(6): 731-744.

<sup>53</sup> Scholten, *Framing*.

<sup>54</sup> Rooden, P. van (2008) *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990*. Leiden: Digitale Bibliotheek Nederlandse Letteren.

<sup>55</sup> Koning, M. de (2010) 'Understanding Dutch Islam: Exploring the Relationship of Muslims with the State and the Public Sphere in the Netherlands', in *Muslim Diaspora in the West Negotiating Gender, Home and Belonging*, H. Moghissi en H. Ghorashi (red.). Burlington: Ashgate Publishing, pp. 181-197.

<sup>56</sup> Vasta, E. (2005) 'From Ethnic Minorities to Ethnic Majority Policy: Multiculturalism and the Shift to Assimilationism in the Netherlands.' *Ethnic and Racial Studies* 30 (5): 713-740.

<sup>57</sup> Schinkel, W. (2010) 'The Virtualization of Citizenship.' *Critical Sociology* 36 (2): 265-283.

<sup>58</sup> De combinatie van racialisering door middel van een cultuurleer en allochtonisering bezorgt antiracismeactivisten overigens een groot probleem. Doordat racisme is gereduceerd tot een biologisch idee van ras, en integratie

steeds meer een eigen verantwoordelijkheid is geworden, ontbreekt de taal om structureel racisme en ongelijkheid van groepen aan de kaak te stellen. Een gebrek aan integratie is in die visie immers niet meer het gevolg van achterstelling door racisme en discriminatie, maar doordat men niet zou willen integreren. Dat is een ontrechte aanname, gezien de grote sociale, financiële en emotionele investeringen van migranten in dit land, maar wel een consequentie van de heersende opvatting.

<sup>59</sup> Zie zijn interview met Theo van Gogh: *Gogh's zondag* (9 september 2001), [https://www.youtube.com/watch?v=ffOx2\\_uci9Y](https://www.youtube.com/watch?v=ffOx2_uci9Y), laatst bezocht 1 maart 2016. Het geld dat daarmee uitgespaard zou worden moest naar de VN-organisatie voor vluchtelingen.

<sup>60</sup> Dat laatste was ook voor en tijdens de verzuiling al het geval overigens.

<sup>61</sup> Sunier, T. (1996) *Islam in beweging. Turkse jongeren en islamitische organisaties*. Amsterdam: Het Spinhuis.

<sup>62</sup> Rath, J., R. Penninx, K. Groenendijk, en A. Meyer (2001) *Western Europe and its Islam*. Leiden: Brill; Landman, N. en W. Wessels (2005) 'The Visibility of Mosques in Dutch Towns.' *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (6): 1125-1140.

<sup>63</sup> Tamimi Arab, P. (2015) *Amplifying Islam: Pluralism, Secularism, and Religious Sounds in The Netherlands*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.

<sup>64</sup> Op het moment van schrijven ligt er een nieuw voorstel voor het verbieden van de gezichtssluier. Het is ook mogelijk dat er nieuwe plannen aankomen voor het verbieden van de onverdoofde rituele slacht.

<sup>65</sup> Haddad, Y. en M.J. Balz (2008) 'Taming the Imams: European Governments and Islamic Preachers since 9/11.' *Islam and Christian-Muslim Relations* 19(2): 215-235.

<sup>66</sup> Özyürek, E. (2005) 'The Politics of Cultural Unification, Secularism, and the Place of Islam in the New Europe.' *American Ethnologist*, 32(4): 509-512.

<sup>67</sup> De Koning 'Understanding'.

<sup>68</sup> Özyürek 'Politics'.

<sup>69</sup> Zie ook: Bracke, 'Transformations'.

<sup>70</sup> Vgl. Reeves *British*, p. 12.

<sup>71</sup> Porthuis, F. en H. Wansink, 'De islam is een achterlijke cultuur', in: *Reflex, de Volkskrant* van 9 februari 2002; 'Fortuyn: grens dicht voor islamiet', in: *de Volkskrant* van 9 februari 2002.

<sup>72</sup> Wansink, H. (2004) *De erfenis van Fortuyn. De Nederlandse democratie na de opstand van de kiezers*, Amsterdam: Meulenhoff, p. 23.

<sup>73</sup> Huntington, S. (1993) 'The clash of civilizations.' *Foreign Affairs*, 72(3):

22-49; Huntington S. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.

<sup>74</sup> Said, E.W. (1978) *Orientalism*. New York: Penguin.

<sup>75</sup> Saïds *Orientalism* is bekritiseerd onder meer vanwege zijn focus op de Engelstalige en Franstalige studies over islam en het Midden-Oosten, terwijl in de vorige eeuw juist Duitstalige studies zeer vooraanstaand waren in de academische wereld, en vanwege het negeren van het gebruikmaken van de oriëntalistische beelden door de politieke elite in het Midden-Oosten om hun eigen positie te versterken. Zie bijvoorbeeld Ferguson, R. (1998) *Representing 'Race': Ideology, Identity, and the Media*. London: Arnold.

<sup>76</sup> Zie bijvoorbeeld Saeed, A. (2007) 'Media, Racism and Islamophobia: The Representation of Islam and Muslims in the Media.' *Sociology Compass* 1 (2): 443-462; Abu El-Haj, N. (2005) 'Edward Said and the Political Present.' *American Ethnologist* 32 (4): 538-555.

<sup>77</sup> Miles *Racism*, pp. 34-35.

<sup>78</sup> Saeed, 'Media', p. 448; Hall, S. (1992) 'New Ethnicities.' In *'Race' Culture and Difference*, James Donald en Ali Rattansi (red.). London: Sage. Pp. 252-259.

<sup>79</sup> Appadurai A. (2006) *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Durham and London: Duke University Press.

<sup>80</sup> Kennedy, J.C. en M. Valenta (2006) 'Religious Pluralism and the Dutch state: Reflections on the future of article 23', in: *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, bewerkt door W.B.H.J. van de Donk e.a., Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 337-353; Maussen, M., V.M. Bader en A. Moors (2011) *Colonial and Post-Colonial Governance of Islam Continuities and Ruptures*, Amsterdam: Amsterdam University Press; Moors, A. (2011) 'Colonial traces? The (post-)colonial governance of Islamic dress: gender and the public presence of Islam', in *The colonial and post-colonial governance of Islam*, M. Maussen, V. Bader en A. Moors, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 135-155.

<sup>81</sup> Zie ook Pels, D. (2003) *De geest van Pim. Het gedachtegoed van een politieke dandy*. Amsterdam: Anthos, pp. 205-206.

<sup>82</sup> In tegenstelling tot Fortuyn lijkt de ideologie van Wilders en zijn pvv ook meer te berusten op die van islamofobe schrijvers zoals Bat Ye'or en Daniel Pipes die zich als critici van de islam presenteren. Zie: Leezenberg, M. (2015) 'Discursive violence and responsibility: Notes on the pragmatics of Dutch populism.' *Journal of Language Aggression and Conflict* 3 (1): 200-229.

<sup>83</sup> Tebble, A.J. (2006) 'Exclusion for Democracy' *Political Theory* 34 (4): 463-487.

- <sup>84</sup> Penninx, R. (1979) *Etnische minderheden*. Den Haag: Sdu, p. XXII.
- <sup>85</sup> Lentin en Titley, *Crises*, pp. 141-142.
- <sup>86</sup> Mamdani, M. (2004) *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Three Leaves Press, pp. 18-19.
- <sup>87</sup> Leezenberg, 'Discursive'.
- <sup>88</sup> Zie het essay van Duyvendak hierover waarin hij de worsteling laat zien van Nederlandse opiniemakers en politici met de emancipatie van homo's en van vrouwen: Duyvendak, J.W. (2016) 'Ook pvv'ers houden niet van homo's. Nederland is nog maar pas modern (gedeeltelijk).' *De Groene Amsterdammer*, woensdag 9 maart 2016.
- <sup>89</sup> Zie ook: Al-Saji, A. (2010) 'The Racialization of Muslim Veils: A Philosophical Analysis.' *Philosophy Social Criticism* 36(8): 875-902.
- <sup>90</sup> Lijphart A. (1968) *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*. Amsterdam: De Bussy, p. 127.
- <sup>91</sup> Kennedy, J. (2010) *Bezielende verbanden. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker.
- <sup>92</sup> Demmers, J. en S. Mehendale (2010) 'Neoliberal xenophobia: The Dutch case.' *Alternatives: Global, Local, Political* 35(1): 53-71.
- <sup>93</sup> Duyvendak, 'pvv'ers'.
- <sup>94</sup> Mepschen, P. (2009) 'Against tolerance: Islam, sexuality, and the politics of belonging in the Netherlands.' *International Viewpoint*, June.
- <sup>95</sup> Zie Veer, P. van der (2006) 'Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands.' *Public Culture* 18(1): 111-124. Zie pagina 19.
- <sup>96</sup> Mepschen, 'Against'.
- <sup>97</sup> Ibidem.
- <sup>98</sup> Prins, B. (2002) 'The nerve to break taboos. New realism in the Dutch discourse on multiculturalism', *Journal of International Migration and Integration*, 3 (3): 363-379. Hier verwijst ik specifiek naar pp. 368-370.
- <sup>99</sup> Prins, 'Nerve', p. 375 e.v.
- <sup>100</sup> Goldberg, D.T. (2014) 'Racisms in Orange: Afterword,' in *Dutch Racism*, Essed, P en I. Hoving (red.), Amsterdam/New York: Rodopi, pp. 407-416; Captain, Esther (2014) 'Harmless Identities: Representations of Racial Consciousness among Three Generations Indo-Europeans' in *Dutch Racism*, Essed, P. en I. Hoving (red.), Amsterdam/New York: Rodopi, pp. 53-69.
- <sup>101</sup> Pels, *Geest*, p. 209.
- <sup>102</sup> *NMO – De Dialoog*, 5 mei 2002.
- <sup>103</sup> Margry, P.J. (2003) 'The Murder of Pim Fortuyn and Collective Emotions. Hype, Hysteria and Holiness in The Netherlands?' *Etnofoor* 16, 106-131.

<sup>104</sup> Colombijn, F. (2007) 'The search for an extinct volcano in the Dutch polder: Pilgrimage to memorial sites of Pim Fortuyn.' *Anthropos* 102 (1): 71-90.

<sup>105</sup> Wel is de receptie van het werk van Ayaan Hirsi Ali, in het bijzonder *Submission I*, onder moslims nauwkeurig onder de loep genomen. Zie: Leeuw, M. de en S. van Wichelen, (2005) 'Please Go Wake Up!: Submission, Hirsi Ali, and the "War on Terror" in the Netherlands.' *Feminist Media Studies* 5(3): 325-340.

<sup>106</sup> De Koning, *Zoeken*.

<sup>107</sup> Goldberg, D. (1993) *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford: Blackwell. p. 81; Goldberg, D. (2009) *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, Oxford: Wiley/Blackwell.

<sup>108</sup> Natuurlijk waren er ook andere thema's, zoals economie en zorg, waarmee Fortuyn de politieke elite aanviel. Zie Fortuyn, P. (2002) *De puinhopen van acht jaar Paars*. Uithoorn: Karakter.

<sup>109</sup> Zie Brubaker, R. (2013) 'Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration.' *Ethnic and Racial Studies* 36 (1): 1-8. Hij baseert zich hiervoor op Schiffauer, W. (2004) 'Vom Exil- zum Diaspora-Islam: Muslimische Identitäten in Europa.' *Soziale Welt* 55 (4): 347-368.



