

# Zusters in islam

## Religieuze socialiteit onder Nederlandse bekeerlingen

Vanessa Vroon-Najem\*

### Summary

*Most people – Muslims and non-Muslims alike – expect women in the Netherlands to convert to Islam because of marriage. In reality, marriage does not play a pivotal role and there are single women who decide to become Muslim, too (Van Nieuwkerk 2006; Vroon-Najem 2014). This circumstance raises the question how converted women become part of local Muslim communities. As became evident in my research, increasingly, converts have initiated Dutch language women's groups to help themselves and others to learn how to practice Islam and how to be a (converted) Muslim in the Netherlands. Often, within these groups, women make extensive use of the concept of Islamic sisterhood. To elaborate on this finding, in this article, I will examine the following question: What is the role of the concept of Islamic sisterhood in the context of conversion to Islam in the Netherlands?*

### Inleiding

Er wordt meestal aangenomen – door moslims en niet-moslims – dat vrouwen in Nederland zich bekeren tot de islam naar aanleiding van een huwelijk met een moslim. Onderzoek wijst echter uit dat een (eventuele) echtgenoot niet die cruciale rol speelt (Badran 2006; Haddad 2006; Van Nieuwkerk 2006; Vroon-Najem 2014). Er zijn onder bekeerlingen<sup>1</sup> ook opvallend veel alleenstaande vrouwen.<sup>2</sup> Dat roept vragen op over hoe het proces van bekering dan wel verloopt. Als een echtgenoot niet de veronderstelde hoofdrol speelt in het bekeringsproces, hoe worden bekeerde vrouwen dan deel van lokale moslim-gemeenschappen?

In wetenschappelijk onderzoek naar bekering tot de islam door Westerse vrouwen staat vaak de vraag naar het 'waarom' van deze keuze centraal. Maar, zoals bijvoorbeeld Badran stelt in haar studie naar bekering tot de islam door Britse, Nederlandse en Zuid-Afrikaanse vrouwen,

---

\* Mw. dr. V.E. (Vanessa) Vroon-Najem is verbonden aan de Faculteit der Maatschappijen en Gedragswetenschappen van de Universiteit van Amsterdam.

...new Muslimas may learn about the religion as an abstraction and think of it in idealized terms, but they live it (or strive to live up to it to its fullest potential) in concrete, everyday ways (2006, 233).

In dit artikel zal ik daarom kort de belangrijkste clusters van bekeringsmotieven benoemen maar de focus ligt op de religieuze socialiteit die ik tegenkwam in mijn onderzoek. Daarbij staat het perspectief van de vrouwen die hieraan hebben meegewerkt op de voorgrond.

Hoewel moslims nieuwe geloofsgenoten over het algemeen verwelkomen, zijn er binnen moskeeën in Nederland nog weinig structuren ontwikkeld om bekeerlingen te helpen bij het leren praktiseren van hun nieuwe religie. Bekeerlingen kunnen daardoor last van eenzaamheid hebben, niet in de laatste plaats omdat de eigen niet-moslim omgeving vaak moeite heeft om hun bekering (direct) te accepteren. Uit mijn onderzoek blijkt dat bekeerde moslimvrouwen heel actief zijn in het organiseren van Nederlandstalige activiteiten, binnen exclusief vrouwelijke groepen. In het hele land hebben zij zelf initiatieven ontwikkeld om elkaar en anderen te ondersteunen bij het (leren) praktiseren van de islam, onder meer door middel van workshops, lezingen en andere bijeenkomsten.

Bekeerlingen delen gemeenschappelijke vragen, belangen en interesses. Hoe kun je onderscheid leren maken tussen de religie 'islam' en de culturele gewoontes van moslims? Wat te doen als je nog niet kunt bidden, het eng vindt om voor het eerst naar de moskee te gaan, of wanneer je eenzaam bent omdat je nauwelijks andere moslims kent? Sommige bekeerlingen hebben het op zich genomen om anderen hierbij te helpen. Ze begeleiden het bekeringsproces, beantwoorden vragen, en wijzen de weg naar lezingen en de moskee. Bekeerlingen geven elkaar ook praktische adviezen, bijvoorbeeld hoe je de keuze voor de islam, of voor de hoofddoek, het beste bij je ouders en anderen kunt introduceren.

Deze onderwerpen kunnen ook op belangstelling rekenen van moslima's die de islam van huis uit meekregen. Als zij hun religie anders praktiseren dan hun ouders ondervinden zij vaak dezelfde weerstand als bekeerlingen. Ook zij zijn vaak op zoek naar wat 'betrouwbare kennis' genoemd wordt, in plaats van zonder meer de traditie van hun ouders te volgen (cf. De Koning 2008), en hebben in toenemende mate behoefte aan Nederlandstalige activiteiten.

Veel van deze activiteiten vinden plaats onder de vlag van zusterschap. Door haar bekering wordt een vrouw een 'zuster in islam' voor andere moslima's.<sup>3</sup> De term 'zuster' roept het beeld op van een familie van gelijkgestemde

vrouwen, die grotendeels dezelfde moeilijkheden en uitdagingen ontmoeten bij het vormgeven van hun (nieuwe) identiteit als moslima. Deze steun en verbondenheid uit zich via websites en online fora en in offline workshops, lezingen en bijeenkomsten. Dat wil niet zeggen dat er geen verschillen zijn onder (bekeerde) moslima's. Hierbij kan gedacht worden aan verschillen in leeftijd, in sociaal-economisch opzicht of in etnische achtergrond, en er was zonder meer variatie in opvatting over hoe de islam het beste te praktiseren. Elkaar daarop aanspreken viel lang niet altijd in goede aarde (zie ook Roex 2013).<sup>4</sup> Maar het *ideaal* van zusterschap werd breed gedeeld. In dit artikel staat daarom de volgende vraag centraal: Wat is de rol van het concept van islamitisch zusterschap in de context van bekering tot de islam in Nederland?

Het onderzoek dat ten grondslag ligt aan dit artikel vond plaats in het kader van een MA en Ph.D. in de antropologie (Vroon-Najem 2007; 2014) en werd uitgevoerd van 2006 tot en met 2011. Tijdens dit onderzoek heb ik in Amsterdam meer dan tweehonderd lezingen en andere bijeenkomsten bezocht van vijf moslimvrouwengroepen.<sup>5</sup> Bij deze gelegenheden heb ik informatie met talloze moslima's gesproken. Zevenenveertig bekeerde vrouwen zijn uitgebreid, en in elf gevallen herhaaldelijk, door mij geïnterviewd. Veel van hen waren ook online actief en deze activiteiten heb ik ook in mijn onderzoek betrokken. Een aantal van hen heeft meegewerkt aan een tentoonstelling over vasten (Amsterdam Museum 2010-2011) en aan de tentoonstelling 'Bekeerd, moslim worden – moslim zijn' (Amsterdam Museum 2014).

## Het individuele bekeringstraject

Islam is 'one of the players on the religious market in the West, and its message makes sense to individuals' stelt Van Nieuwkerk (2006, 3). De daadwerkelijke bekering tot de islam vindt plaats middels een eenvoudig ritueel. Het volstaat om de *shahada*, de geloofsgetuigenis, uit te spreken: 'Ik getuig dat er geen god is behalve God, en ik getuig dat Mohammed Zijn boodschapper is'<sup>6</sup> mits met de intentie van bekering (Dutton 1999, 154).<sup>7</sup> Dit korte ritueel, dat door veel vrouwen die ik sprak alleen werd uitgevoerd, is echter tegelijkertijd een stap met complexe sociale consequenties. In Nederland betekent moslim worden dat je toetreedt tot een minderheidsreligie die regelmatig kritisch onder de loep wordt genomen.

Dit geldt in het bijzonder als ook naar gender wordt gekeken, gezien het slechte imago van de islam op het gebied van de positie van de vrouw (Van Nieuwkerk 2004). Wellicht om die reden wordt bij bekering tot de islam

door vrouwen, meestal niet direct gedacht aan een persoonlijke keuze. Hoewel streven naar authenticiteit onderdeel is geworden van het dominante vertoog in Nederland op sociaal-spiritueel en zelfs commercieel gebied (e.g. Houtman 2008; Aupers et al. 2010), is bij vrouwen die zich bekeren tot de islam meestal de eerste gedachte dat ze daarin hun echtgenoot volgen. Het lijkt er op dat alleen dan de bekering voorstelbaar en acceptabel is (Frank 2000).

Islam is dus niet zomaar een keuze op de religiemarkt, in het bijzonder voor vrouwen. In tegenstelling tot de tendens toetreding tot een religie te beschouwen als een eigen keuze, worden de stappen die Nederlandse vrouwen in het proces van bekering maken veelal niet aan henzelf toegeschreven. Uit mijn onderzoek en dat van anderen (Van Nieuwkerk 2004; 2006; Badran 2006; Haddad 2006) blijkt echter dat in werkelijkheid veel vrouwen kiezen voor de islam zonder getrouwd te zijn. Zelfs als vrouwen wel getrouwd zijn, is hun echtgenoot niet altijd direct enthousiast bij het vooruitzicht van bekering of veroorzaakt het juist een breuk (Vroon-Najem 2014, 83-87).

Moslim worden werd door de vrouwen in mijn onderzoek gezien als een persoonlijke keuze. Dat werd zelfs als een voorwaarde gezien voor een authentieke bekering. De intentie om moslim te worden, hoorde ik steeds opnieuw, dient een daad van persoonlijke overtuiging te zijn en niet plaats te vinden vanwege een relatie of om andere extrareligieuze redenen. Hetzelfde geldt voor het praktiseren van de islam. Dat een geloofsdaad pas religieuze waarde heeft als het een 'daad van aanbidding is', werd door alle vrouwen onderschreven. De vaak gehoorde aanname dat zij zich bekeerd hadden, of een hoofddoek droegen, vanwege een echtgenoot werd dan ook unaniem door hen verafschuwd.<sup>8</sup>

De keuze van vrouwen voor een conservatieve religie roept vragen op. Zoals onder meer Avishai naar voren brengt in haar studie naar orthodox-joodse Israëliëse vrouwen wordt in wetenschappelijk onderzoek naar de *agency* van religieuze vrouwen gefocust op de vraag waarom (goed opgeleide) vrouwen zich aangetrokken voelen tot conservatieve vormen van religie. Zij stelt dat de aanname vaak is dat religieuze vrouwen 'onderdrukt' zijn en/of last hebben van 'vals bewustzijn' (2008, 411). Geïnspireerd door Butlers notie van 'doing gender' (1991) en voortbouwend op het werk van Mahmood (2005) legt zij in plaats daarvan de nadruk op religieuze *agency* als *performance*, als 'doing religion'.

That is, a performance of identity, and, in so far as this performativity can be viewed as a strategic undertaking, possibly done in the pursuit of religious goals (ibid, 413).

Deze manier van kijken voorkomt dat de *agency* van religieuze vrouwen louter wordt gezien in termen van *empowerment*, als verzet, of als strategie om extrareligieuze doelen te bereiken. In overeenstemming met deze manier van redeneren, beschouw ik bekering tot de islam hier in de eerste plaats als een proces van 'existentiële heroriëntatie'. Uit mijn onderzoek komt naar voren dat dit proces op gang komt en zich verder ontwikkelt doordat vrouwen, op experimentele basis, islamitische regels en voorschriften gaan praktiseren, terwijl ze nog geen moslim zijn.

Waarom sommige vrouwen kiezen voor de islam en anderen niet is een vraag die lastig is te beantwoorden. Push- en pullfactoren die vaak worden genoemd, zijn te clusteren in een aantal thema's. Een van die thema's is gevoelens van ontevredenheid en/of leegte in het licht van de gesecculariseerde samenlevingen in Europa (Bahrami 1999; Köse 1996; 1999). Een ander thema dat vaak genoemd wordt in de academische literatuur over bekering is dat de islam geprefereerd wordt boven het christendom als een 'rationelere' religie. Er is in de islam geen sprake van 'de heilige drie-eenheid' of 'erfzonde'. In plaats daarvan ligt de nadruk op persoonlijke verantwoordelijkheid (Roald 2004; Haddad 2006). Van Nieuwkerk (2006) wijst er op dat vrouwen de duidelijke richtlijnen binnen de islam op gebied van genderrelaties waarderen en ook de dagelijkse discipline en de structuur die de islam biedt, worden door hen vaak als aantrekkelijk genoemd (Haddad 2006).

Deze thema's kwamen eveneens naar voren in mijn onderzoek, bijvoorbeeld met betrekking tot het leven in een sterk gesecculariseerde samenleving. Bij veel bekeerlingen die ik sprak waren het met name existentiële vragen naar de zin en het doel van het leven en de dood die het startpunt vormden van hun zoektocht. Meestal begon die tocht met het onderzoeken van meerdere religies. Ook de praktische kant van de islam, de duidelijke regels hoe religie te integreren in het dagelijks leven, werd vaak genoemd, waarbij de nadruk werd gelegd op ieders persoonlijke verantwoordelijkheid daarin.

Het bekeringsproces bleek meestal ingegeven door positieve sociale contacten met moslims. Door middel van deze contacten, bijvoorbeeld met klasgenoten, collega's, burens, of een relatie, ontstond een eerste nieuwsgierigheid. Vervolgens konden er dan vragen worden gesteld en stereotypen weerlegd. Als er interesse ontstond, kregen vrouwen vaak boeken over de islam of een Koran en kon gezelschap worden gevonden om mee naar de moskee of een lezing te gaan.<sup>9</sup> In de loop van dit proces begonnen vrouwen bepaalde aspecten van de islam uit te proberen: vasten in de maand ramadan, maar ook het gebed (leren), *halal* vlees eten, of varkensvlees en alcohol laten staan. Deze praktijken hadden de vrouwen die ik sprak in veel gevallen al uitprobeerd

voorafgaand aan hun bekering. Daar waren verschillende redenen voor, solidariteit en nieuwsgierigheid, maar ook was het vaak omdat zij eerst wilden ervaren of zo'n praktijk bij hen paste en of bekering een keuze voor het leven kon zijn. Sommige vrouwen praktiseerden al zo veel aspecten van de islam, dat het exacte moment van bekering daardoor moeilijk was aan te wijzen.

De islam praktiseren betekende dat vrouwen zichtbaar werden als moslim, onder meer door hun kleding of door vasten in de maand ramadan. Hun bekering past daarom niet in het beeld van een toenemende privatisering van religie (Luckmann 1999) maar eerder binnen de trend van individualisering van religie.<sup>10</sup> Bekeerlingen praktiseren de islam echter samen met andere moslims. Het is daarom van belang om ook naar de sociale en communale aspecten ervan te kijken, hoewel die vaak ontbreken in studies naar bekering tot de islam (Jensen 2012, 161).

Hoe ziet de sociale sfeer van bekeerde moslima's er uit? In mijn onderzoek bleek dat met name gezamenlijk 'kennis opdoen' daarin centraal stond.<sup>11</sup> In plaats van zonder meer de praktijken over te nemen van de moslims die de vrouwen leerden kennen, participeerden zij in multi-etnische, exclusief vrouwelijke, sociale netwerken, zowel online als offline. Binnen deze netwerken werd een groot scala aan bijeenkomsten en activiteiten georganiseerd. Workshops, lezingen en andere bijeenkomsten hadden altijd een duidelijk educatief doel, en dienden tegelijkertijd ook om samen ervaringen uit te wisselen over hoe een (bekeerde) moslima te zijn in Nederland.

De rol van positieve sociale contacten, en in het verlengde daarvan de rol van de vrouwengroepen, is te illustreren met het verhaal van een van de vrouwen die ik interviewde. Het positieve sociale contact bij deze studente, begin twintig toen ik haar interviewde, waren de collega's met wie zij samenwerkte tijdens haar bijbaan op luchthaven Schiphol. Hun vasten tijdens de maand ramadan wekte haar nieuwsgierigheid. Ze wilde er meer van weten en begon zelf mee te vasten.<sup>12</sup> Ze stelde veel vragen over de islam, dat raakte bekend onder haar collega's en ze kreeg van hen wat boeken. De inhoud beviel haar en ze vastte ook de jaren daarna tijdens de maand ramadan. Langzaam maar zeker begon ze na te denken over de vraag of ze zich zou bekeren.

Na verloop van tijd werkte ze niet meer op Schiphol en had ze de collega's die haar met de islam in contact hadden gebracht uit het oog verloren. Ze kende geen andere moslims en het meedoen aan de vasten werd steeds eenzamer. Omdat ze bleef twijfelen of ze moslim zou worden, besloot ze eerst het islamitisch gebed te leren en alvast enkele aanpassingen te doen aan haar kleding. Vervolgens leerde ze weer wat moslima's kennen via kickboksen (Rana 2011). Eén van hen nodigde haar uit om mee te gaan naar een

moslimvrouwengroep. Die ervaring motiveerde haar om daadwerkelijk de stap te nemen zich te bekeren:

Dat veel vrouwen daar hetzelfde dachten als ik. Dat we gedachten konden uitwisselen. Het bleek dat we gewoon op één niveau zaten. Dat er mensen zijn die hetzelfde hebben meegemaakt qua bekering en Nederlands zijn. Ja, dat was toen wel iets dat me over de streep heeft getrokken. Zo van: nu wil ik het [bekering] echt gaan doen.

## Islamitisch zusterschap

Uit mijn onderzoek, en ook uit eerder onderzoek van Van Nieuwkerk, komt naar voren dat doordat moslims in Nederland vaak als ‘de Ander’ worden bestempeld, een Nederlandse vrouw die zich zichtbaar bekeert tot de islam daarna vaak ook als de Ander wordt beschouwd. Als een bekeerling zichtbaar moslima is, met name door het dragen van een hoofddoek, komt voor de buitenwereld haar etniciteit ter discussie te staan. De vanzelfsprekendheid deel uit te maken van de nationale gemeenschap verdwijnt omdat de nieuwe identiteit ‘moslim’ regelmatig wordt geïnterpreteerd als ware het een nieuwe etniciteit.<sup>13</sup> Deze manier van kijken gaat uit van een homogene ‘Nederlandse cultuur’ aan de ene kant, en een homogene ‘moslimcultuur’ aan de andere kant.<sup>14</sup>

Dat is ook te zien aan een verschuiving die zich heeft voorgedaan in categorisering. Nadat de aanduiding ‘gastarbeiders’ in de jaren tachtig door ‘etnische minderheden’ werd vervangen, worden vanaf de jaren negentig (nakomelingen van) migranten met een moslimachtergrond steeds vaker aangeduid als ‘moslims’.<sup>15</sup> Daarbij is sterk de nadruk komen te liggen op de islam als een probleem en moslims als een probleemgroep (Moors 2007).<sup>16</sup> Zoals onder meer Buitelaar betoogt, stoelt het idee van een louter op religie gebaseerde cultuur, die het gedrag van alle aanhangers van een religie kan verklaren, echter op een serie onterechte veronderstellingen.

Ten eerste dat er zoiets zou bestaan als een culturele essentie die bepaalt hoe mensen zich gedragen. Ten tweede dat cultuur en religie zouden samenvallen, en ten derde dat wat in religieuze basisteksten staat, hetzelfde is als wat gelovigen in praktijk brengen. Alle drie de misverstanden gaan uit van een verkeerde visie op wat cultuur eigenlijk is (2006, 14).

Gebaseerd op zijn onderzoek in Southall, Londen, stelt Baumann dat deze veronderstellingen onderdeel zijn van wat hij noemt 'het dominante discours' (1996, 12).<sup>17</sup> In dit discours *hebben* mensen cultuur. Cultuur wordt dan opgevat als gestandaardiseerd, normatief en bepalend voor hoe iemand zich gedraagt. Dit heeft gevolgen voor hoe er vervolgens gekeken wordt naar het concept 'gemeenschap'.

Baumann betoogt dat in dit dominante discours 'cultuur' wordt gelijkgesteld aan gemeenschap, gemeenschap vervolgens aan etnische identiteit, en etnische identiteit daarna als reden wordt aangevoerd voor het doen en laten van mensen. Het niet langer (h)erkennen van bekeerde moslima's als deel van de nationale gemeenschap kan gezien worden als een uiting hiervan. Cultuur en gemeenschap aan elkaar gelijkstellen, heeft daarbij tot gevolg dat het enerzijds behoren tot de (abstracte) *oemma*, de wereldgemeenschap van moslims, maar daar anderzijds ook (lokaal) vorm aan geven, buiten beschouwing blijft. Baumann wijst er echter op dat een dominant discours ook een tegenhanger kan hebben, een ondergeschikt discours, waarbij er veeleer sprake is van een dagelijks proces van cultuur *maken*. Het gebruik van het concept van islamitisch zusterschap dat ik tegenkwam in de moslimvrouwengroepen is een voorbeeld van zo'n alternatief discours.

De vijf vrouwengroepen die deel uitmaakten van mijn onderzoek, kenden allemaal een vaste structuur en hadden vaste vrijwilligsters die de workshops, bijeenkomsten en lezingen organiseerden. De groepen kwamen op geregelde tijdstippen bij elkaar, variërend van twee keer in de week tot één keer in de drie maanden. De bezoeksters wisselden sterk. Sommigen vrouwen waren trouwe deelnemers, terwijl anderen slechts af en toe of eenmalig kwamen. Er waren regelmatig vrouwen die voor het eerst deelnamen, zowel moslima's die de islam van huis uit kenden als bekeerde moslima's. Ook waren er meestal vrouwen aanwezig die niet bekeerd waren, maar wat meer wilden weten over de islam. Naast de vaste bijeenkomsten waren er ook speciale bijeenkomsten, bijvoorbeeld wanneer een vrouw zich wilde bekeren. De vrouwen besteedden samen aandacht aan de maand ramadan en aan de islamitische feestdagen. Voor de zomerstop was er meestal een feestelijke bijeenkomst of een picknick.

Zusterschap werd door participanten uitgelegd aan de hand van een overlevering van de profeet Mohammed: 'het geloof van een moslim is niet compleet voordat je voor de ander wenst wat je wenst voor jezelf'. Vrouwen die na hun bekering onvoldoende ondersteuning hadden ondervonden, bleken vaak gemotiveerd om anderen op te vangen en te begeleiden. In de afgelopen decennia zijn een aantal van hen steeds actiever geworden in de opvang en begeleiding van nieuwe moslims.<sup>18</sup> E-mail, Facebook en andere internet-



sites zijn daarbij belangrijke communicatiemiddelen geworden. Bekeerlingen wonen soms ver uit elkaar en het internet is zeer geschikt om deze afstanden te overbruggen. Ook als zij wel bij elkaar in de buurt wonen, zijn de sociale media handige en vaak gebruikte middelen om met elkaar in contact te staan, informatie te delen en bijeenkomsten voor te bereiden.

Het ideaal van zusterschap past binnen het bredere ideaal van de oemma. De oemma kan gekenschetst worden, zoals Schmidt het uitdrukt naar aanleiding van haar onderzoek naar jonge moslims in de Verenigde Staten en Zweden, als:

...above all, an idea or vision. The conviction to take part in a border-crossing community that includes believers worldwide and raises ambitions for what believers *ought* to be – unified, innately connected, characterized by profound mutual loyalty and high moral standards (2005, 577).

Hoe dit ideaal vorm te geven, was een voortdurend gespreksonderwerp onder participanten. Eén manier om aan de verwezenlijking ervan te werken was door het concept van zusterschap centraal te stellen. Vrouwen spraken elkaar aan als zuster, het is een gebruikelijke aanhef in aankondigingen en uitnodigingen, en er zijn zusterbijeenkomsten, zusterdagen, enzovoort. Tijdens een van de zusterbijeenkomsten die ik bezocht, werd aan de aanwezigen gevraagd om beurten een woord noemen dat voor hen zusterschap uitdrukte. Ze kwamen tot de volgende opsomming: liefde, vriendschap, genegenheid, steun, acceptatie, warmte, respect, begrip, behulpzaam zijn, stimuleren en ondersteunen. Hoewel in de praktijk bleek dat vrouwen het beste konden opschieten met gelijkgestemde vrouwen, was het ideaal dat iedereen zich ‘zusterlijk’ zou moeten opstellen jegens elkaar.

## Religieuze socialiteit

Door bekering tot de islam verwerf je bepaalde rechten, onder meer het recht om gegroet te worden door andere moslims met de woorden *as-salamu aleikum*.<sup>19</sup> In het licht van Avishai's conceptualisering van de *agency* van religieuze vrouwen als ‘doing religion’, is dit een goed voorbeeld van wat ook Day ‘performative belief’ noemt (2010, 18). Geloof wordt niet alleen als stelling geponeerd, ‘ik geloof dat...’, zo is Day's betoog, maar wordt ook uitgedrukt door middel van taal en specifieke, tastbare, uiterlijke kenmerken die een uitdrukking zijn van dat geloof en daar ook vorm aan geven. Het recht gegroet

te worden door andere moslims en de plicht hen zelf te groeten geeft inzicht in hoe dat proces verloopt.

Bij de bijeenkomsten die ik bijwoonde, werd regelmatig aandacht besteed aan het onderwerp zusterschap en de plicht elkaar te groeten werd daarbij ook besproken. Tijdens een workshop, die werd georganiseerd door één van de groepen die participeerde in dit onderzoek, werd bijvoorbeeld geopend met de stelling dat er nog veel ruimte was voor het verbeteren van het niveau van zusterschap. “Gebrek aan zusterschap”, zo werd gesteld, “kon gezien worden als een teken van een laag niveau van *imaan*”.<sup>20</sup> De vrijwilligster die de workshop inleidde, vervolgde dat “Allah houdt van moslims die van elkaar houden omwille van Allah, zoals tot uitdrukking komt in elkaar groeten”. Zusterschap, zo stelde ze, betekent dan ook altijd elkaar groeten, ook op straat, óók als je elkaar niet kent.

Sommige vrouwen brachten daarop naar voren dat het pijnlijk is om iemand te groeten en dan niet teruggegroet te worden, zoals regelmatig gebeurt bij het groeten van onbekenden. Hoewel erkend werd dat dit vervelend is, was het antwoord dat eenieder die dit overkomt zich kan troosten met de gedachte dat in zo'n geval “de engelen de groet beantwoorden”. Andere aanwezigen slopen daarop aan en brachten naar voren dat “geduld een schone zaak is” en je “het beste kan proberen een excuus te bedenken voor degene die je niet heeft teruggegroet”.

Vervolgens kwam het gesprek op hoe om te gaan met het groeten van onbekende moslima's die geen hoofddoek dragen. Moet je dan raden of iemand moslima is of haar dan maar niet groeten? Aan de ene kant werd beargumenteerd dat als een vrouw geen hoofddoek draagt, en je kent haar niet, het discriminerend is om zomaar aan te nemen dat ze moslim is en haar te groeten op basis van haar uiterlijk. Dat was ‘ethnic profiling’. Aan de andere kant was het argument dat het beter was het voordeel van de twijfel te geven: liever iemand te groeten (met *as-salamu aleikum*) die geen moslima is, dan iemand niet zo te groeten die het wel is. De aanwezigen waren het er over eens dat het een stuk gemakkelijker was om “zusters hun rechten te geven” als zij een hoofddoek dragen.

Elkaar ‘de *salaam*’ geven als een daad van vroomheid die op zichzelf Gods zegen oplevert, ongeacht of de groet beantwoord wordt, kan gezien worden als een *performance* die vorm en richting geeft aan deel worden van de oemma. Het is een vorm van aanbidding omdat de intentie dient te zijn het voor God te doen, het is een gestandaardiseerd ritueel, maar het is ook een vorm van transactie en uitwisseling (Anderson 2012, 3). Islamitisch groeten als teken van religieuze socialiteit en verbondenheid buiten de eigen sociale kring, is

ongebruikelijk onder moslims in Nederland. Het ideaal tot één oemma te behoren, en de plicht andere moslims te groeten ongeacht hun (etnische) achtergrond, zorgt daarom voor nieuwe vormen van religieuze socialiteit die het dominante discours zowel ondermijnen als overstijgen.

Het dominante discours zoals beschreven door Baumann, waarin gemeenschap gelijk wordt gesteld aan etnische identiteit, doet geen recht aan de diversiteit die ik tegenkwam binnen de moslimvrouwengroepen in mijn onderzoek. Deze groepen bestonden uit blanke bekeerlingen, etnisch gemixte ‘halfies’ (Abu-Lughod 1991) en moslima’s die de islam van huis uit hadden meegekregen, met heel diverse etnische achtergronden. Etnische achtergrond was dan ook een voortdurend onderwerp van gesprek en de grote diversiteit zorgde voor een constante stroom van vragen en vergelijkingen. Het dominante discours werd daarbij echter niet helemaal losgelaten. Zoals Baumann ook al waarschuwt is het niet zo makkelijk om te ontsnappen aan de hegemonie van een dominant discours, anders zou het ook niet dominant zijn (ibid, 195).

Hoewel het ideaal van zusterschap<sup>21</sup> etniciteit expliciet oversteeg, was duidelijk dat participanten, en ook de moslima’s die met de islam waren opgegroeid, over het algemeen hetzelfde discours van cultuur = etniciteit = gemeenschap bezigden als niet-moslim Nederlanders. Als er gerefereerd werd aan een ‘Nederlandse’ zuster, werd altijd een blanke, ‘autochtone’ moslima bedoeld. Andere etnische achtergronden werden aangeduid als ‘Surinaamse zuster’, ‘Marokkaanse zuster’ enzovoort, waarbij etniciteit gelijk werd gesteld aan nationaliteit en er geen acht op werd geslagen dat de meeste van deze (jonge) vrouwen in Nederland waren geboren, en vanaf hun geboorte de Nederlandse nationaliteit bezaten. Tegelijkertijd werd er ook aan een ander soort gemeenschap gewerkt, het ideaal van de oemma, waarbij een ander discours centraal stond, een discours van zusterschap.<sup>22</sup> Dit bleek een effectieve manier te zijn om verschillen in leeftijd, etnische achtergrond, of klasse te overbruggen. Uiteraard bleven deze verschillen bestaan, maar het concept van zusterschap zorgde voor een gemeenschappelijke band en voor een taal die deze markers oversteeg.

Baumann betoogt dat nieuwe gemeenschappen vaak claimen dat zij een reeds aanwezig potentieel kunnen vervullen, uitgedrukt als ‘werken aan de gemeenschap’. Het potentieel wordt zodoende verbonden met een toekomstige vervulling ervan en verkrijgt daardoor legitimiteit. Door de vrouwen die deelnamen aan mijn onderzoek werd dat potentieel over het algemeen gekoppeld aan het voorbeeld van de profeet Mohammed, zijn echtgenotes, en andere moslim(a)s die voorbeeldig gedrag aan de dag hadden gelegd. Dit gold zowel voor vrouwen die zich konden vinden in de idealen van de ‘islamitische

revival' (cf. Mahmood 2005) als voor vrouwen die zich konden identificeren met wat wel 'islamitisch feminisme' wordt genoemd (cf. McGinty 2007). Samen 'kennis opdoen over de islam' was een manier om te werken aan het vervullen van het potentieel van de oemma (zie ook Jouili & Amir-Moazami 2006; Jouili 2009; 2011).

## Conclusie

In onderzoek naar bekering tot de islam ligt over het algemeen de nadruk op het individuele bekeringstraject. Bekeerlingen maken echter niet alleen een persoonlijk transformatieproces mee, door hun bekering worden ze ook verbonden met de oemma, de wereldgemeenschap van moslims, die vaak wordt voorgesteld als een symbolische familie van broeders en zusters. Het gebruik van het concept van islamitisch zusterschap was voor participanten een mogelijkheid om deel te nemen én vorm te geven aan deze (gevoelens van) verbondenheid. In plaats van zonder meer de wijze van praktiseren van de islam over te nemen van de moslims die zij leerden kennen, vormden mijn gesprekspartners multi-etnische sociale netwerken voor en door vrouwen, online en offline en participeerden daarin.

Islamitisch zusterschap zoals gedefinieerd door de vrouwen in mijn onderzoek kan gezien worden als een alternatief voor het dominante discours dat Baumann aan de orde stelt. Als nieuwe moslima's *hebben* bekeerlingen geen cultuur die hun transformatieproces kan informeren en richting kan geven. Nadat hun interesse in de islam veelal werd gewekt door moslims die de islam van huis uit meekregen, leerden de vrouwen die ik sprak vervolgens over de islam uit boeken, via internet en door het bezoeken van lezingen en bijeenkomsten, georganiseerd door andere bekeerlingen. 'Kennis opdoen' over hoe de islam het beste te praktiseren, stond daarbij centraal.

Gemeenschap gelijk stellen aan etnische identiteit is eveneens problematisch in het licht van de variëteit in achtergrond onder de vrouwen die deelnamen aan de bijeenkomsten van de vrouwengroepen. Dat neemt niet weg dat vrouwen zelf ook gebruikmaakten van het dominante discours. Etniciteit was een voortdurend onderwerp van gesprek en werd over het algemeen gelijkgesteld aan de (voormalige) nationaliteit, ongeacht of de persoon in kwestie in Nederland was geboren. Een alternatief discours, zoals tot uitdrukking kwam in het concept van zusterschap, zorgde echter voor een gemeenschappelijkheid die het dominante discours kon overstijgen.

Het discours van zusterschap waarin cultuur *maken*, deelnemen aan én zelf ook vormgeven aan de oemma, centraal staat, biedt een geschikt kader om de activiteiten van de vrouwengroepen in mijn onderzoek te plaatsen. Vanuit de noodzaak om in het Nederlands over de islam te leren, onderzochten vrouwen gezamenlijk hoe een (bekeerde) moslima in Nederland te zijn. Terwijl er grote onderlinge verschillen waren, zorgde het concept van zusterschap ervoor dat vrouwen toch een gemeenschappelijke grond konden vinden. Nieuwe vormen van religieuze socialiteit, zoals het groeten van elke moslima in de openbare ruimte, ongeachte etnische achtergrond, gaven daar vervolgens richting aan.

## Noten

- 1 Er zijn drie termen voor Nederlanders die moslim worden: bekeerlingen, terugkeerden en nieuwe moslims. In mijn onderzoek gebruik ik het woord 'bekeerlingen' omdat dit het meest gangbaar is onder de vrouwen die hebben meegedaan aan dit onderzoek.
- 2 Eenentwintig van de zevenveertig vrouwen die ik interviewde waren single op het moment van hun bekering.
- 3 Voor mannen geldt dat zij een 'broeder in islam' worden.
- 4 De stroming binnen de islam waartoe vrouwen zich voelen aangetrokken, verschilt. Sommigen plaatsen zichzelf binnen wat McGinty noemt '... an already existing feminist outlook, but within a new religious framework' (2007, 483). Andere bekeerlingen vinden juist aansluiting bij vrouwengroepen die, zoals Jouili en Amir-Moazami tegenkwamen bij hun onderzoek onder vrome moslimvrouwen in Frankrijk en Duitsland, '...a reflexive and also an affirmative engagement with religious authorities' noodzakelijk achten voor de verwerving en circulatie van religieuze kennis (2006, 619).
- 5 In dit onderzoek is slechts gekeken naar meisjes en vrouwen die regelmatig bijeenkomsten bezoeken. Het is daarom niet representatief voor alle bekeerde vrouwen in Nederland. Ook bekering tot Shi'isme of Soefisme valt buiten het bereik van dit onderzoek.
- 6 Gevolgd door een volledige wassing, in Nederland meestal door het nemen van een douche.
- 7 De vrouwen die ik sprak in het kader van mijn onderzoek, waren van mening dat daar geen getuigen bij aanwezig hoeven zijn. Als de shahada wel in aanwezigheid van getuigen plaatsvond, bijvoorbeeld bij een moslimvrouwengroep of in de moskee, werd er over het algemeen op gewezen dat je als moslim de vijf zuilen van de islam dient

na te leven. Naast de shahada zijn dat vijfmaal daags het gebed, vasten in de maand ramadan, liefdadigheid en – indien financieel en fysiek mogelijk – een pelgrimstocht naar Mekka. Daarnaast zijn er ook zes pilaren van het geloof (*imaan*) die onderschreven worden (geloof in God, engelen, profeten, geopenbaarde boeken, dag des oordeels en het lot).

- 8 De reactie dat bekering, het dragen van een hoofddoek, *halal* eten of vasten in de maand ramadan, als voorwaarden zijn gesteld door een (veronderstelde) echtgenoot is een aanwijzing dat het om controversiële keuzes gaat. Bekering tot een religie geldt over het algemeen als een individuele keuze en in principe geldt dit ook voor bekering tot de islam. In het neoliberale, postindustriële individualiseringsdiscours staat het begrip autonomie immers centraal en worden individuen geacht zelf de condities voor hun leven vorm te geven (Baker 2008, 54). Zoals Baker echter argumenteert, valt op deze stelling wel wat af te dingen. Eén van de zaken die zij daarbij opmerkt, is dat hoewel het begrip ‘keuze’ centraal is komen te staan, sommige keuzes duidelijk acceptabeler zijn dan andere (ibid, 61). De aanname dat bekering plaatsvindt vanwege een huwelijk, zonder acht te slaan op de vele vrouwen die single zijn wanneer ze besluiten moslim te worden, kan gezien worden als een uitdrukking van de moeite die veel Nederlanders hebben met het begrijpen en accepteren van deze keuze.
- 9 Vrouwen ondernamen deze activiteiten ook vaak individueel. Zij kochten boeken, bezochten de bibliotheek en het internet op zoek naar meer informatie. Maar met name in beginfase van het proces van bekering speelde het voorbeeld van de moslims die zij als eersten hadden leren kennen daarin meestal ook een belangrijke rol.
- 10 Deze tendens is vooral goed te zien in het licht van de grote nadruk die op authenticiteit werd gelegd door de bekeerlingen die meewerkten aan mijn onderzoek: het cruciale gewicht dat werd toegekend aan de intentie van een geloofsdaad.
- 11 Dit kan in de praktijk niet los worden gezien van vraagstukken op het gebied van religieuze autoriteit, door participanten vaak uitgedrukt als zoeken naar ‘betrouwbare kennis’. De zoektocht daarnaar, die plaatsvond door te trachten een onderscheid te maken tussen ‘cultuur’ en ‘religie’, valt echter buiten de focus van dit artikel.
- 12 Vrijwel alle vrouwen die ik sprak hadden al eens meegevast in de maand ramadan vóór hun daadwerkelijke bekering.
- 13 Dit is bijvoorbeeld te zien aan de vraag die veel bekeerlingen gesteld wordt: “Ben je nu ook Turk/Marokkaan geworden?”
- 14 Frits Bolkenstein (VVD) was een van de eerste Nederlandse politici die hardop twijfelde aan de compatibiliteit van de identiteiten ‘moslim’ en ‘Nederlander’ (Rath, Sunier & Meyer 1997, 392). Pim Fortuyn (LPF) en Geert Wilders (PVV) zijn ook bekende voorbeelden van politici die Nederlanderschap en moslimschap in termen van tegenstellingen zien.

- 15 Dit is een wederkerig proces zodat moslims ook zichzelf steeds vaker als moslim aanduiden (cf. De Koning 2008). Echter, zoals uit mijn onderzoek bleek en ik in dit artikel betoog, dat betekent niet dat er vervolgens geen etnisch onderscheid meer werd gemaakt door de vrouwen in mijn onderzoek.
- 16 Door onder meer Shadid (2005) en Allievi (2006) is naar voren gebracht dat deze verschuiving opmerkelijk is omdat hiermee de 'andersheid' van migranten met een moslimachtergrond wordt benadrukt terwijl deze groepen juist minder 'anders' zijn geworden doordat de tweede en derde generatie in Europa zijn geboren. Zie ook Geschiere 2009.
- 17 Hij zegt hier over (idem, 82): "That Muslims should form a cohesive community defined by a reified culture has for long been a commonplace in the Western search for an Other (Said 1978). One could say, in fact, that Orientalism as directed at Muslims was the prototype of any dominant discourse which attempts to square putatively ethnic distinctions with stylisations of culture."
- 18 Ook moslima's die van huis uit moslim zijn stellen zich hierin steeds actiever op en werken vaak samen binnen de initiatieven van bekeerde moslima's, of nemen het bestuur daarvan zelfs over. Bovendien kunnen ook geboren moslima's gebruik maken van de hulp en ondersteuning die geboden wordt binnen zustergroepen.
- 19 Uiteraard worden ook niet-moslims gegroet, echter niet met de woorden as-salamu aleikum.
- 20 Het concept *imaan* kan vertaald worden als 'geloof'. Het groeten van bekende én onbekende moslima's werd over het algemeen gezien als een teken van een sterk imaan. Een sterk imaan kan echter ook weer verzwakken, hetgeen vaak een 'imaandip' werd genoemd. De imaadip kan bestreden worden door middel van een 'imaanboost', bijvoorbeeld door het bezoeken van een zusterbijeenkomst of het luisteren naar een lezing (cf. Hirschkind 2001; 2006).
- 21 Broederschap en zusterschap werden als equivalenten gezien.
- 22 Of van moslimvrouwschap, zoals sommige participanten het prefereerden te noemen.

## Literatuur

- Abu-Lughod, L. (1991),  
 Writing against culture, in: Fox, R. (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the present*, Santa Fe (NM): SAR Press, 137-162.
- Abu-Lughod, L. (2002),  
 Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others, in: *American Anthropologist*, 104(3), 783-790.

- Allievi, Stefano (2006),  
How & Why “immigrants” became “Muslims”, in: *ISIM Review* 18, 37.
- Anderson, P. (2011),  
‘The piety of the gift’: Selfhood and sociality in the Egyptian Mosque Movement, in:  
*Anthropological Theory*, 11(1), 3-21.
- Aupers, S., D. Houtman & J. Roeland (2010),  
Authenticiteit. De culturele obsessie met echt en onecht, in: *Sociologie*, 2(6), 3-10.
- Avishai, O. (2008),  
“Doing Religion” in a Secular World. Women in Conservative Religions and the  
Question of Agency, in: *Gender & Society*, 22, 409-433.
- Bahrami, B. (1999),  
A Door to Paradise: Converts, the New Age, Islam, and the Past in Granada, Spain, in:  
*City & Society*, 10(1), 121-132.
- Baker, Joanne (2008),  
The ideology of choice. Overstating progress and hiding injustice in the lives of young  
women: Findings from a study in North Queensland, Australia, in: *Women’s Studies  
International Forum*, 31, 53-64.
- Baumann, G. (1996),  
*Contesting Culture: Discourses of Identity in Multiethnic London*, New York and  
Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Buitelaar, Marjo (2006),  
*Islam en het dagelijks leven. Religie en cultuur onder Marokkanen*, Amsterdam/  
Antwerpen: Uitgeverij Atlas.
- Butler, J.P. (1990),  
*Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
- Day, Abby (2010),  
Propositions and performativity: Relocating belief to the social, in: *Culture and  
Religion*, 11(1), 9-30.
- Dutton, Y. (1999),  
Conversion to Islam: the Qur’anic paradigm, in: Lamb, Ch. & M.D Bryant (eds),  
*Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, London: Cassell, 151-  
166.
- Frank, M. (2000),  
Crossing the borders of whiteness? White Muslim women who wear the *hijaab* in  
Britain today, in: *Ethnic and Racial Studies*, 23(5), 917-929.
- Geschiere, P. (2009),  
*The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*,  
Chicago and London: The University of Chicago Press.



- Haddad, Y. Y. (2006),  
The Quest for Peace in Submission: Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam, in: Nieuwkerk, K. van (ed.), *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*, Austin: University of Texas Press, 19-47.
- Hirschkind, Ch. (2001),  
The ethics of listening: cassette-sermon audition in contemporary Egypt, in: *American Ethnologist*, 28(3), 623-649.
- Hirschkind, Ch. (2006),  
*The ethical soundscape: cassette sermons and Islamic counterpublics*, New York: Columbia University Press.
- Houtman, D. (2008),  
*Op jacht naar de echte werkelijkheid: Dromen over authenticiteit in een wereld zonder fundamenteen* (oratie), Pallas Publications.
- Jensen, T. G. (2011),  
Context, focus and new perspectives in the study of Muslim religiosity, in: *Ethnic and Racial Studies*, 34(7), 1152-1167.
- Jouili, J. S. (2009),  
Negotiating secular boundaries: Pious micro-practices of Muslim women in French and German public spheres, in: *Social Anthropology*, 17(4), 455-470.
- Jouili, J.S. (2011),  
Beyond Emancipation: Subjectivities and ethics among women in Europe's Islamic Revival communities, in: *Feminist Review*, 98, 47-64.
- Jouili, Jeanette S. & Amir-Moazami, Schirin (2006),  
Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany, in: *The Muslim World*, 96, 617-642.
- Koning, M. de (2008a),  
*Zoeken naar een 'zuivere' Islam, Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Köse, A. (1996),  
Religious Conversion: Is It an Adolescent Phenomenon? The Case of Native British Converts to Islam, in: *The International Journal For The Psychology Of Religion*, 6(4), 253-262.
- Köse, A. (1999),  
The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam, in: *Social Compass*, 46(3), 301-312.
- Luckmann, Th. (1999),  
The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions, in: *Social Compass*, 46(3), 251-258.

- Mahmood, S. (2005),  
*The Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- McGinty, Anna (2007),  
 Formation of alternative femininities through Islam: Feminist approaches among Muslim converts in Sweden, in: *Women's Studies International Forum*, 30, 474-485.
- Moors, A. (2007),  
 'De islamfixatie', in: Evers, H. & C. Serkei (eds), *Naar een interculturele journalistiek. Beschouwingen over media en multiculturele samenleving*, Amsterdam/Utrecht: Aksant/Mira Media, 74-83.
- Nieuwkerk, Karin van, (2003),  
 Multiculturaliteit, islam en gender. Visies van Nederlandse nieuwe moslima's, in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, (3), 6-20.
- Nieuwkerk, Karin van, (2004),  
 'Veils and wooden clogs don't go together', in: *Ethnos*, 69(2), 229-246.
- Nieuwkerk, Karin van, (2006) (red.),  
*Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*, Austin: University of Texas Press.
- Rana, J. (2011),  
*Chicks, Kicks & Glory, de betekenis van kickboksen voor Marokkaans-Nederlandse meisjes*, Den Haag: Boom Lemma uitgevers.
- Rath, J., Th. Sunier & A. Meyer (1997),  
 Islam in the Netherlands: the establishment of Islamic institutions in a de-pillarized society, in: *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie/Journal of Economic and Social Geography*, 88(1), 389-395.
- Roald, A. S. (2004),  
*New Muslims in the European context: the experience of Scandinavian converts*, Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Roex, I. (2013),  
*Leven als de profeet in Nederland*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Said, Edward, (1978),  
*Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Schmidt, G. (2005),  
 The Transnational Umma – Myth or Reality? Examples from the Western Diaspora, in: *The Muslim World*, 95, 575-586.
- Shadid, W. (2005),  
 Berichtgeving over moslims en de Islam in de Westerse media: Beeldvorming, oorzaken en alternatieve strategieën, in: *Tijdschrift voor Communicatiewetenschap*, 33(4), 330-346.

Vroon-Najem, Vanessa E. (2007),

*Pushing the Limits of Dutchness. Agency and Change in the Context of Female Conversion to Islam*, VU, SCA (Master Human Security).

Vroon-Najem, Vanessa E. (2014),

*Sisters in Islam: Women's Conversion and the Politics of Belonging. A Dutch Case Study*, Ph.D. thesis, University of Amsterdam (AISSR).