

Voedingsbodem voor radicalisering bij kleine etnische groepen in Nederland

Een verkennend onderzoek in de Somalische, Pakistaanse, Koerdische en Molukse gemeenschappen

J.A. Moors

E. van den Reek Vermeulen

M. Siesling



beleidsonderzoek en advies

Voedingsbodem voor radicalisering bij kleine etnische groepen in Nederland

Een verkennend onderzoek in de Somalische, Pakistaanse,
Koerdische en Molukse gemeenschappen

Tilburg, december 2009.

J.A. Moors

E. van den Reek Vermeulen

M. Siesling

Uitgever: IVA
Warandelaan 2
Postbus 90153
5000 LE Tilburg
Telefoonnummer: 013-4668466
Telefax: 013-4668477

IVA is gelieerd aan de Universiteit van Tilburg

© 2009 IVA

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

Het gebruik van cijfers en/of tekst als toelichting of ondersteuning bij artikelen, boeken en scripties is toegestaan, mits de bron duidelijk wordt vermeld.

Inhoudsopgave

1.	Inleiding.....	5
1.1	Probleemstelling en onderzoeksvragen	5
1.2	Onderzoeksgroepen en -methodieken	6
1.2.1	Literatuurstudie	6
1.2.2	Interviews.....	6
1.3	Methodologische verantwoording.....	10
1.4	Opbouw rapport.....	12
2	Voedingsbodem op gemeenschapsniveau.....	13
2.1	Radicalisme en radicalisering.....	13
2.2	Theoretische invalshoeken op voedingsbodems voor radicalisering.....	15
2.3	Radicalisering als proces: een model.....	17
2.3.1	Wat is voedingsbodem?	18
3	Factoren op interactieniveaus	21
3.1	Interacties tussen maatschappelijke context en voedingsbodem	21
3.1.1	Relaties tussen internationale, nationale en lokale ontwikkelingen.....	21
3.1.2	Verscherping van verschillen: het ontstaan van een ‘tegenwereld’.....	23
3.1.3	Creatie van frustratie.....	24
3.2	Interacties tussen vraag-aanbod en voedingsbodem	25
3.2.1	Cumulatie van frustraties	26
3.2.2	Toebedeling van oorzaken.....	26
3.3	Vraag en aanbod: individueel parcours?	27
3.4	Voedingsbodem voor radicalisering op gemeenschapsniveau.....	28
3.4.1	Ervaren sociaaleconomische status.....	29
3.4.2	Ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling	29
3.4.3	Relatie met land van herkomst.....	29
4	De Somalische gemeenschap.....	31
4.1	Achtergrondinformatie	31
4.1.1	Somaliërs in Nederland.....	34
4.2	Gevoeligheid voor radicalisering in de Somalische gemeenschap.....	39
4.2.1	Ervaren sociaaleconomische status.....	39
4.2.2	Ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling	41
4.2.3	Relatie met land van herkomst.....	46

4.3	Conclusie	50
5.	De Pakistaanse gemeenschap.....	53
5.1	Achtergrondinformatie	53
5.2	Gevoeligheid voor radicalisering	63
5.2.1	Ervaren sociaaleconomische status.....	63
5.2.2	Ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling	64
5.2.3	Relatie met land van herkomst.....	68
5.3	Conclusie	70
6	De Turks Koerdische gemeenschap	73
6.1	Achtergrondinformatie	73
6.2	Gevoeligheid voor radicalisering in de (Turks) Koerdische gemeenschap	78
6.2.1	Ervaren sociaaleconomische status.....	78
6.2.2	Ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling	79
6.2.3	Relatie met land van herkomst.....	82
6.3	Conclusie	86
7	De Molukse gemeenschap.....	87
7.1	Achtergrondinformatie	87
7.2	Gevoeligheid voor radicalisering in de Molukse gemeenschap	95
7.2.1	Ervaren sociaaleconomische status.....	95
7.2.2	Ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling	97
7.2.3	Relatie met land van herkomst.....	101
7.3	Conclusie	103
8	Conclusie	107
8.1	De Somalische gemeenschap.....	108
8.2	De Pakistaanse gemeenschap.....	109
8.3	De Turks Koerdische gemeenschap	110
8.4	De Molukse gemeenschap.....	111
8.5	Voedingsbodem voor radicalisering bij kleine (etnische) minderheden?	112
	Dankwoord	115
	Aangehaalde literatuur	117

1. Inleiding

Wetenschappelijk onderzoek naar de *voedingsbodem* voor radicalisering in Nederland is tot dusverre vooral op individuen of de dynamiek in specifieke groepen gericht geweest. De vraag in deze studie is of op het niveau van (etnische) gemeenschappen een voedingsbodem voor radicalisering waarneembaar is. Zijn daar aanwijzingen voor, en zo ja: welke factoren – en welke samenhang daartussen – zijn op collectief niveau dan bepalend voor de gevoeligheid voor radicalisering van die (etnische) gemeenschappen?

Kenmerken voor het recente onderzoek naar radicalisering in Nederland is dat het accent met name ligt op de Marokkaanse en, in mindere mate, de Turkse gemeenschappen. Bovendien gaat de aandacht overwegend uit naar de rol van religie, i.c. de islam, in het proces van radicaliseren. In deze studie staan vier relatief kleine (etnische) gemeenschappen centraal: de Somaliërs, de Pakistanen, de Koerden (in het bijzonder Koerden uit Turkije) en de Molukkers (in het bijzonder de derde generatie).

Vanuit de gedachte dat radicalisering de integratie, participatie en veiligheid negatief kan beïnvloeden, bestaat bij de ministeries van BZK en VROM-WWI behoefte aan onderzoek dat inzicht biedt in de factoren die *op collectief niveau* de ontvankelijkheid voor radicalisering bepalen bij deze bevolkingsgroepen c.q. (etnische) gemeenschappen in Nederland.

1.1 Probleemstelling en onderzoeksvragen

De overkoepelende probleemstelling van het onderzoek is als volgt te formuleren:

Welke factoren - en de samenhang daartussen - zijn op collectief niveau van invloed op de ontvankelijkheid voor radicalisering bij kleine etnische minderheden in Nederland?

De centrale probleemstelling valt uiteen in vijf onderzoeksvragen:

1. Welke theoretische kennis is op het ogenblik beschikbaar over factoren die op gemeenschapsniveau van invloed zijn op processen van radicalisering?
2. Welke theoretische verklaringsmodellen worden in de actueel beschikbare kennis gehanteerd of zijn hieruit af te leiden? Welke uitingsvormen van radicalisering zijn binnen de te bestuderen kleine etnische groepen empirisch herkenbaar?
3. Kan op basis van theoretisch en empirisch onderzoek een theoretisch model opgesteld worden dat die factoren in een (verklarende) samenhang brengt?

4. Kan aan de hand van dit theoretische model (en de theoretische en empirische onderzoeksbevindingen) een ontwikkeling in de nabije toekomst worden uitgewerkt ten behoeve van lokale en nationale overheden en andere relevante partijen?

1.2 Onderzoeksgroepen en -methodieken

De keuze voor deze vier bevolkingsgroepen: Somaliërs, Pakistanen, (Turkse) Koerden en Molukkers komt voort uit de behoefte van de ministeries van BZK en VROM-WWI om over deze gemeenschappen meer achtergrondkennis te verwerven. Feitelijk zijn er geen specifieke argumenten om juist deze bevolkingsgroepen te bestuderen. Er zijn aanwijzingen dat in deze gemeenschappen in Nederland processen van radicaliseren voorkomen, maar niet uitsluitend in deze gemeenschappen, of in bijzondere mate, of in specifieke uitingsvormen. Wel is duidelijk dat het accent in onderzoek en in de media overwegend op de Marokkaanse en (in mindere mate) de Turkse gemeenschappen ligt, terwijl beduidend minder aandacht uitgaat naar kleine (etnische) bevolkingsgroepen in Nederland.

Om de onderzoeksvragen te beantwoorden, is een literatuurstudie gedaan en zijn interviews gehouden met sleutelfiguren uit elk van de vier bevolkingsgroepen.¹ Om de bevindingen uit de literatuurstudie en de interviews te ordenen, is gebruik gemaakt van een model, dat verbanden aanbrengt tussen (i) de maatschappelijke context, waaruit (ii) een voedingsbodem voor radicalisering kan ontstaan, waardoor (iii) gevoeligheid voor radicalisering in een proces van vraag en aanbod zou kunnen doorontwikkelen tot militant radicalisme, extremisme en terrorisme.

1.2.1 Literatuurstudie

Als eerste stap in het onderzoek is een systematische literatuurstudie uitgevoerd. Het doel hiervan was een goed overzicht te krijgen van theoretische en op empirisch onderzoek gebaseerde inzichten in mogelijke factoren die kunnen bijdragen aan het gevoelig worden voor radicalisering op gemeenschapsniveau, in het bijzonder met betrekking tot de vier genoemde (etnische) groepen. Uitgangspunt was een multidisciplinaire aanpak.

1.2.2 Interviews

De interviews dienen als een empirische uitwerking van de factoren die in de literatuur worden genoemd als van betekenis voor radicalisering op gemeenschapsniveau. Binnen elk van de vier genoemde bevolkingsgroepen is een twintigtal interviews uitgevoerd. Het was niet de bedoeling een (representatieve) steekproef te nemen van respondenten om zagezegd het percentage geradicaliseerde personen vast te stellen. De interviews dienden om met sleutelfiguren uit elk van de vier bevolkingsgroepen in gesprek te gaan, vanuit de overweging dat die sleutelfiguren het best zicht hebben op waar het potentieel voor radicalisering zit in hun gemeenschap.

¹ De interviews zijn gehouden in de periode oktober 2008 – ultimo maart 2009. Het literatuuronderzoek is, behoudens enkele belangrijke aanvullingen die de auteurs in de rapportagefase hebben toegevoegd, eveneens ultimo maart 2009 afgesloten.

Hierbij komt dat nog relatief weinig street level onderzoek gedaan is naar gevoeligheid voor radicalisering binnen die vier groepen, en naar de factoren (én de perceptie daarvan) die een rol kunnen spelen. Diverse recente studies laten zien dat het toepassen van zogeheten etnografische methoden van gegevensverzameling juist op die punten profijtelijk is,² op voorwaarde dat het vastleggen van observaties en informele interviews zorgvuldig gebeurt en triangulatie van informatiebronnen adequaat wordt uitgevoerd.

De interviews zijn zorgvuldig voorbereid. Er is voor elk van de vier bevolkingsgroepen gestreefd naar een twintigtal interviews, omdat de ervaring leert dat bij dit aantal een soort van inhoudelijk saturatiepunt wordt bereikt. Voorts lag de nadruk op jonge mensen (gevoeligheid voor radicalisering, zo blijkt indicatief uit onderzoek, komt in de leeftijdsgroep tot 25-30 jaar meer voor dan bij ouderen), hoewel ook representanten van oudere generaties zijn bevestigd op hun perceptie van factoren die vatbaarheid voor radicalisering kunnen beïnvloeden. Daarnaast is gestreefd respondenten zoveel als mogelijk te spreiden over de leeftijdsgroepen 15-20, 20-25 en 25-30 jaar, en is een verdeling over mannen en vrouwen gemaakt.

Gedurende de maanden september 2008 tot en met februari 2009 zijn respondenten geworven binnen de vier (etnische) gemeenschappen. Er zijn informele diepte-interviews gehouden met in totaal 82 personen op een voor de respondent vertrouwde locatie. De onderzoekers introduceerden vooraf en ter plaatse het doel van het onderzoek en benadrukten dat er vragen gesteld zouden gaan worden over de belevingswereld van de respondent en diens sociale omgeving. De interviews zijn dus niet aangekondigd als interviews over radicalisme en radicalisering, maar richtten zich in eerste instantie op de sleutelfiguur zelf en diens nabije sociale netwerk (familie en vriendenkring), met het oogmerk een gesprek te voeren over aanwijzingen die de respondenten zelf hebben voor het vóórkomen van bepaalde patronen van denken en handelen binnen de eigen gemeenschap die een toenemende gevoeligheid voor radicalisering zouden kunnen verklaren.

Tijdens de interviews is gebruik gemaakt van een onderwerpenlijst, gestructureerd rond de belangrijkste factoren die – blijkens de bevindingen uit de literatuurstudie – de vatbaarheid voor radicalisering op gemeenschapsniveau zouden kunnen verklaren. Ten behoeve van de analyse van de bevindingen uit het veldwerk is een aantal stappen doorlopen. Eerst zijn de 'uitspraken' van respondenten per (etnische) gemeenschap in zogenaamde 'kaartenbakken' gecategoriseerd naar de verschillende factoren (en de indicatoren die op het voorkomen van die betreffende factor wijzen). De 'uitspraken' geordend per indicator zijn vervolgens door ten minste twee verschillende onderzoekers gewaardeerd in termen van de aard en de zeggingskracht van de empirische evidentie.

Het werven en interviewen bleek, mede gezien het onderwerp van onderzoek, een gevoelige en vaak een tijdrovende bezigheid en is bij de vier gemeenschappen niet

2 De Koning 2008; De Jong 2007; Moors 2007; Moors & Jacobs 2009. Balogh et al. 2009; Van Wijk, Bervoets & Boers 2007; Van Gemert 1998.

hetzelfde verlopen. De toegang tot de vier gemeenschappen moest goed georganiseerd worden.

Somaliërs

In de Somalische gemeenschap zijn diverse strategieën gevolgd om toegang te verwerven. Het onderzoek is, ten eerste, in informele kring aangekondigd door een werver met dezelfde etnische achtergrond als de doelgroep. Door de werver en/of onderzoeker werden gesprekken gevoerd met enkele sleutelfiguren uit de Somalische gemeenschap. Daarbij werd het onderzoek geïntroduceerd, en raakten de respondenten vertrouwd met het doel van het onderzoek. Deze vertrouwensfase, zo had de ervaring van eerder onderzoek in de Somalische gemeenschap geleerd, is noodzakelijk om een adequate respons te krijgen. Ten tweede werden respondenten, behalve door de werver, ook rechtstreeks benaderd. De onderzoekers maakten hierbij enerzijds gebruik van contacten die in eerdere onderzoeken in de Somalische gemeenschap waren gelegd, en anderzijds werd contact gezocht met Somalische organisaties, zoals Iftin, NedSOM, Stichting SMS, 4Women, Fsan, en African Sky. Het onderwerp van onderzoek bleek soms erg gevoelig te liggen. Telefonisch werd het thema door de onderzoeker (soms vooraf gegaan door een kort telefoongesprek door de werver) toegelicht.

Respondenten in de Somalische gemeenschap vroegen nauwelijks om een uitleg van het onderzoek per e-mail toe te sturen, zoals bij de Koerdische en Molukse doelgroepen wel het geval was. Afspraken werden op zeer korte termijn (dezelfde dag, één of enkele dagen van te voren) gepland, en vaak bevestigd met een sms. Het tijdstip van de afspraak was vaak niet een vast tijdstip, maar bijvoorbeeld 'ergens begin van de middag'. Respondenten gaven geregeld aan de werver of onderzoeker te kennen mee te willen werken aan een interview, maar lieten het interview vervolgens, al dan niet met tegenbericht, niet doorgaan. Redenen daarvoor waren: bedenkingen bij het onderzoeksonderwerp, het uitzitten van een gevangenisstraf, niet nader gespecificeerde 'problemen', bezig met een verhuizing, en soms bleek de respondent niet meer in Nederland te verblijven. In totaal zijn twintig Somalische respondenten geïnterviewd: acht vrouwen/meisjes en twaalf mannen/jongens. Bij zes respondenten is getolkt (door de werver). Drie gesprekken vonden plaats bij de respondent thuis, andere gesprekken werden gevoerd op een door de respondent gekozen locatie (bij de Somalische organisatie, nabij een AZC, nabij buitenslaapplaatsen van zwervende jongeren), of in een eetgelegenheid. Een enkele respondent gaf hierbij aan dat de locatie alcoholvrij moest zijn. In specifieke gevallen werd de interviewtijd afgestemd op gebedstijden (er is tijd 'voor een interview vanaf 17.18 uur'). Behalve als getolkt diende te worden, was alleen een onderzoeker en niet de werver aanwezig bij het interview.

Pakistaniërs

Het onderzoek is door een werver uit de eigen gemeenschap aangekondigd bij Pakistaanse jongeren woonachtig in de Randstad. Dat gebeurde op een informele manier. Potentiële respondenten zijn door de werver geïnformeerd over het onderwerp

van onderzoek, waarna een afspraak werd gepland. Bij de ontmoeting was zowel de werver als een onderzoeker aanwezig. Interviews vonden plaats bij respondenten thuis, op locatie (markt, moskee), en op neutrale plekken. Geen van de respondenten verwoordde specifieke afspraaklocaties te willen vermijden. Omdat de Pakistaanse gemeenschap vooral in de steden in de Randstad woont, ging daar in eerste instantie de aandacht naar uit. Later hebben de onderzoekers bewust ook enkele Pakistaanse gezinnen benaderd in provinciesteden buiten de Randstad. Hiertoe is gebruik gemaakt van al bestaande contacten van de onderzoekers, of is contact gelegd door de onderzoekers met organisaties die zich richten op multicultureel onderzoek, Pakistaanse studentenverenigingen en netwerkverenigingen. De afspraken werden door alle respondenten nagekomen en veelal vooraf ook telefonisch bevestigd. Bij geen van de respondenten is getolkt. In totaal zijn achttien Pakistaanse respondenten geïnterviewd, zes vrouwen/meisjes en twaalf mannen/jongens.

(Turkse) Koerden

Via bestaande contacten van de onderzoekers werden in eerste instantie ingangen bij verschillende Koerdische groepen gevonden. Daarnaast is in Den Haag samengewerkt met een werver van Koerdische afkomst die de lokale gemeenschap goed kent en die de onderzoekers heeft geïntroduceerd in Koerdische eethuizen, theehuizen, en bij de Koerdische Arbeiderspartij (KAP). Afspraken werden daarbij niet gemaakt. De werver lichtte jongeren die deze plaatsen of organisaties bezoeken vooraf informeel in en herinnerde hen dezelfde dag als waarop de onderzoeker zou komen aan de afspraak voor het interview: 'Echte afspraken maken heeft niet altijd zin. Ik zal ze herinneren.' Op één afspraak na gingen alle 'geplande' ontmoetingen door. In een volgende fase legden de onderzoekers rechtstreeks contact met de Koerdische koepelorganisatie Fed KOM en daarbij aangesloten Koerdische culturele verenigingen (als KNCCA, Koerdische vereniging in Arnhem). Tevens werd de Koerdische studentenvereniging KSRN benaderd. Bij deze stichtingen die verspreid liggen in Nederland werd van te voren gebeld door de onderzoekers en werd het onderzoek telefonisch geïntroduceerd. Meestal werd verzocht (soms door bestuursleden) vooraf informatie per e-mail te sturen. In enkele gevallen vond eerst afstemming binnen de stichting plaats (wie wordt geïnterviewd? wat vindt de vereniging van het onderzoek?) en daarna werden er interviews gepland die alle ook vooraf werden bevestigd en zijn nagekomen. Nagenoeg alle respondenten werden op locatie (KAP, vereniging) of thuis geïnterviewd. In totaal is met drieëntwintig (Turks) Koerdische respondenten gesproken, vijf vrouwen/meisjes en achttien mannen/jongens. Bij vijf respondenten is getolkt door een ter plaatse aanwezige Koerd.

Molukkers

Via bestaande contacten van de onderzoekers is gesproken met de toenmalige vice-president van de Molukse regering in ballingschap. Via hem is contact gelegd met het Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers (LSEM). Daarnaast is het kenniscentrum van het Museum Maluku (MuMa) bezocht om achtergrondinformatie te verzamelen. Via het LSEM is contact gelegd met Buka Mulu, een Molukse jongerenorganisatie. Op de website van Buka Mulu, www.bukamulu.nl is een oproep geplaatst aan Molukse jongeren om deel te nemen aan de interviews. Via de jongeren die reageerden, zijn andere jongeren geworven. Het betrof in de meeste gevallen hoogopgeleide jongeren. Via LSEM en MuMa (op een door hen georganiseerde expertmeeting over de onderwijspositie van Molukse jongeren) is contact gelegd met een inwonster van de Molukse wijk in Assen. Dat leverde een bezoek aan de wijk op en interviews met drie Molukse jongeren die in de wijk in Assen wonen. In totaal is met twintig Molukse respondenten gesproken, dertien vrouwen/meisjes en zeven mannen/jongens. Enkele respondenten zetten hun vraagtekens bij de opname van de Molukse groep in een onderzoek waar ook Somaliërs, Pakistanen en Turkse Koerden deel van uitmaken. Bij geen van de respondenten werd getolkt.

1.3 Methodologische verantwoording

Deze studie is beschrijvend van aard. Er wordt verslag gedaan van literatuuronderzoek en veldwerk. Interviews vormen de belangrijkste bron van informatie. Die interviews vonden plaats op basis van vrijwilligheid. De anonimiteit van de respondenten is zoveel als mogelijk gewaarborgd. Dat is ook voorafgaand aan de interviews toegezegd.

De gebruikte onderzoeksmethoden brengen, althans volgens empirisch-analytische maatstaven, beperkingen met zich mee. Zo zal er sprake zijn van non-respons, waarbij er geen zicht bestaat op de aard en de omvang van de non-respons. Dit betekent dat er mogelijk sprake is van selectie, als bijvoorbeeld mensen met bepaalde specifieke kenmerken structureel weigeren mee te werken, of als de door ons ingeschakelde 'wervers' selectief te werk zijn gegaan. Zoals in de vorige paragraaf is toegelicht, was de non-respons gering zodra eenmaal een afspraak was gemaakt, maar selectiviteit in de respons valt niet uit te sluiten. Naast selectieve informatie kan er sprake zijn van onvolledige informatie. Dit kan te wijten zijn aan sociaal wenselijke antwoorden, maar ook aan het achterhouden van bepaalde informatie, waarbij er geen mogelijkheid bestaat tot verificatie.

Binnen de empirisch-analytische onderzoekstraditie hanteert men de zogenoemde subject-object scheiding. Men streeft naar het vaststellen van objectieve feiten. In onderhavig onderzoek hebben we die subject-object scheiding, gezien de doel- en vraagstelling, bij voorbaat moeten loslaten. We beschouwen de onderwerpen (objecten) van onderzoek primair als fenomenen, als verschijnselen die begrepen moeten worden. Met behulp van de empirisch-fenomenologische methode, die de

interpretatie van de bewuste ervaring centraal stelt,³ wordt getracht een betekenisstructuur te ontwerpen die gebeurtenissen en menselijke gedragingen tot een geheel organiseert. Er wordt betekenis gegeven aan de gebeurtenissen en menselijke gedragingen op basis van hun effect op dat geheel. Het geheel moet sluiten en een begrijpelijk verhaal vormen. De methode veronderstelt geen objectieve, onbevooroordeeld waarnemende onderzoeker. In tegendeel, nieuwe ervaringen dienen juist met de oude in verband te worden gebracht, opdat vooroordelen die de waarneming kleuren kunnen worden losgelaten of aangepast. Essentieel is het fenomeen in zijn betekenis te verstaan, dat wil zeggen door middel van een hermeneutische methode de betekenis van verschijningsvormen binnen verschillende contexten te duiden. In het onderhavige onderzoek is geprobeerd het fenomeen vanuit verschillende contexten te benaderen en te onderzoeken. Bij de analyse van de waarnemingen is geprobeerd een betekenisstructuur bloot te leggen. De empirische bevindingen worden voldoende valide geacht als die betekenisstructuur voldoende duidelijk is geworden, ofwel door anderen, die niet zelf waarnemingen hebben gedaan en ervaringen hebben opgedaan, begrepen kan worden.

Naar het oordeel van de onderzoekers is dat in dit onderzoek gelukt. Ten aanzien van elk van de vier onderzochte bevolkingsgroepen zijn beelden ontstaan en beschreven die in betekenisvolle verhouding tot elkaar en hun contexten staan. Het resultaat is een beschrijving van het fenomeen, vanuit verschillende invalshoeken. Om de hierboven beschreven beperkingen van de betrouwbaarheid, de validiteit en de generaliseerbaarheid van de resultaten zoveel als mogelijk te neutraliseren, is een kwalitatief georiënteerd onderzoeksdesign gehanteerd, waarbij door middel van triangulatie van onderzoeksbevindingen de betrouwbaarheid en de validiteit zijn geoptimaliseerd.

Die methode van *triangulatie* houdt in dat er gebruik is gemaakt van verschillende methoden (interviews, informele gesprekken en observaties - *methodische triangulatie*), van verschillende veldwerkers (*teamtriangulatie*) en van verschillende soorten informatie (verbale informatie, non-verbale informatie, *datatriangulatie*). Deze drie vormen van triangulatie beogen de interne validiteit, namelijk de mate waarin geldige conclusies kunnen worden getrokken over het object van onderzoek, en de betrouwbaarheid, namelijk de mate waarin de verzamelde informatie is gevrijwaard van systematische en toevallige fouten, te verhogen. Een betrouwbaar en (intern) valide onderzoek wil nog niet zeggen dat de resultaten ook generaliseerbaar zijn, ofwel dat de externe validiteit hoog is. Er is geen a priori poging gedaan om een generaliseerbaar onderzoek te produceren. Wel zijn er uit de resultaten bevindingen te construeren die binnen de bestudeerde (etnische) gemeenschappen) toepasbaar zijn en betekenis hebben.

3 Zie bijvoorbeeld: Maso, Andringa & Heusèr 2004.

1.4 Opbouw rapport

In de volgende twee hoofdstukken (2 en 3) gaan we aan de hand van een model van radicalisering in op de verschillende mechanismen of factoren die in Nederland een voedingsbodem kunnen vormen voor radicalisering en/of van invloed zijn op het proces van vraag en aanbod dat uit die voedingsbodem kan voortkomen. Deze hoofdstukken vormen tezamen een samenvatting van het literatuuronderzoek. De volledige versie is separaat beschikbaar. De daarop volgende vier hoofdstukken (4 tot en met 7) zijn casusstudies. In elk van de hoofdstukken staat één van de bestudeerde (etnische) gemeenschappen centraal. Elke casus bestaat uit twee onderdelen: een beknopt achtergrondprofiel en een uitwerking van het empirische onderzoeksmateriaal aan de hand van de belangrijkste factoren die wijzen op gevoeligheid voor radicalisering op gemeenschapsniveau. De studie sluit af met een concluderend hoofdstuk.

2 Voedingsbodem op gemeenschapsniveau

Elke negen uur verschijnt op het ogenblik ergens een boek over terrorisme, extremisme en radicalisme.⁴ Ook in Nederland neemt de academische en (wetenschaps)journalistieke productie toe.⁵ Toch is het (empirisch onderbouwde) inzicht in wat maakt dat mensen radicaliseren en ook nog eens overgaan tot gewelddadig extremisme of terrorisme niet scherp. A fortiori geldt dat voor processen van radicaliseren op gemeenschapsniveau.

Deze studie is een bescheiden poging om inzicht te verwerven in de factoren – én de samenhang daartussen – die *op collectief niveau* binnen enkele kleine etnische gemeenschappen in Nederland bepalend (zouden kunnen) zijn voor de gevoeligheid voor radicalisering van deze bevolkingsgroepen. Bovendien vragen we ons af welke van deze factoren, in welke configuratie als *indicatief* zouden kunnen worden geduid om de *ontwikkeling* van het proces van radicaliseren *op gemeenschapsniveau* te kunnen volgen.

In dit hoofdstuk beschrijven we een reeks van samenhangende factoren die van betekenis zijn voor en van invloed zijn op het proces van radicaliseren. Uitgangspunt van deze oefening is een model dat verbanden aanbrengt tussen (i) de maatschappelijke context, waaruit (ii) een voedingsbodem voor radicalisering kan ontstaan, waardoor (iii) gevoeligheid voor radicalisering in een proces van vraag en aanbod zou kunnen doorontwikkelen tot militant radicalisme, extremisme en terrorisme.

2.1 Radicalisme en radicalisering

Het begrip 'radicalisme' zelf is onscherp.⁶ Het beschrijft een niet-objectief fenomeen. Radicaliseren is een proces dat kan plaatsvinden op verschillende niveaus: bij individuen, in groepen, in fracties van een gemeenschap (leeftijd, familie, clan, et cetera), of in een hele (etnische) groep. Radicaliseren is een fluïde proces. Vanuit de binnen- en buitenwereld krijgt het constant prikkels en het anticipeert en reageert daarop. De begrippen 'radicalisme' en 'radicaliseren' krijgen effectief betekenis door voortdurende 'framing'.⁷

In het hedendaagse vocabulaire wordt de term 'radicalisme' in het algemeen gebruikt als duiding van de drijfveer om de samenleving te hervormen op basis van een fundamentalistische geloofsovertuiging of ideologie. De term heeft doorgaans een negatieve connotatie en wordt vaak met nadruk in verband gebracht met religie – het afgelopen decennium de islam in het bijzonder –, met etniciteit, met een gemankeerd

4 Burleigh 2009: 621.

5 Voor een recent overzicht: Moors et al. (2009).

6 Buijs, Demant en Hamdy (2006).

7 Bijvoorbeeld: Moors et al. (2009) pp. 29-60.

integratieproces, deviant gedrag en met het gebruik van geweld, extremisme en terrorisme.

De Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst (AIVD) heeft enkele jaren geleden een werkdefinitie van radicalisme gemaakt. Radicalisme is 'het (actief) nastreven en/of ondersteunen van diep ingrijpende veranderingen in de samenleving, die een gevaar kunnen opleveren voor (het voortbestaan van) de democratische rechtsorde (doel), eventueel met het hanteren van ondemocratische methodes (middel), die afbreuk kunnen doen aan het functioneren van de democratische rechtsorde (effect). In het verlengde hiervan is radicalisering te duiden als de (groeïende) bereidheid zelf dergelijke veranderingen (eventueel op ondemocratische wijze) na te streven en/of te ondersteunen, dan wel anderen daartoe aan te zetten.'⁸ Deze werkdefinitie, voortvloeiend uit de wettelijke taken van de AIVD, wordt als zodanig (in diverse licht afwijkende varianten) in recente beleidsstukken gehanteerd.⁹

Deze definitie koppelt radicalisme expliciet aan veiligheidsrisico's. Verklaarbaar, want inlichtingen- en veiligheidsdiensten verzamelen overwegend informatie vanuit een dreigingsperspectief. Het proces van radicaliseren kan tot extremisme leiden: een enkel individu of een groep kan met een terroristische aanslag de samenleving ernstig ontwrichten. Maar radicalisering impliceert niet per definitie een dreiging of veiligheidsrisico en is te beschouwen als een gevolg van ervaren dreiging, ongelijkheid, ongelijkwaardigheid en miskennis:¹⁰ bij individuen, groepen, specifieke fracties van een (etnische) gemeenschap, of op het niveau een hele (etnische) gemeenschap.

Dit breder continuüm van mogelijke veiligheids- én maatschappelijke effecten van radicalisme komt subtiel tot uitdrukking in de definitie die in de 'Nota radicalisme en radicalisering' wordt gebruikt. Radicalisme is hier omschreven als 'een geesteshouding waarmee de bereidheid wordt aangeduid om de uiterste consequentie uit een denkwijze te aanvaarden en die in daden om te zetten. Die daden kunnen maken dat op zichzelf hanteerbare tegenstellingen escaleren tot een niveau waarop deze de samenleving ontwrichten, doordat er geweld aan te pas komt, het tot gedrag leidt dat mensen diep kwetst of in hun vrijheid raakt of doordat groepen zich afkeren van de samenleving'.¹¹

Wat radicalisme is en wie een radicaal blijft ondanks deze definitiepogingen lastig te bepalen. Het 'bedreigen van de democratische rechtsorde' of het 'ontwrichten van de samenleving' blijken in de praktijk lastig te operationaliseren doelen. Welke mate van geweld bij het nastreven van doelen feitelijk als radicaal of extremistisch kan worden

8 AIVD 2004.

9 Het *Actieplan Polarisatie en Radicalisering 2007-2011* (TK, 2006-2007, 29754, nr. 103) formuleert de volgende definitie: 'Radicalisering is de bereidheid om diep ingrijpende veranderingen in de samenleving (eventueel op ondemocratische wijze) na te streven, te ondersteunen of anderen daartoe aan te zetten. Ingrijpende veranderingen zijn ontwikkelingen die een gevaar kunnen opleveren voor de democratische rechtsorde (doel), vaak met ondemocratische methoden (middel), die afbreuk doen aan het functioneren van de democratische rechtsorde (effect).'

10 Van den Bos, Loseman & Doosje 2009; Van der Pliigt & Koomen 2009; Balogh et al. 2009; Moors & Jacobs 2009.

11 Ministerie van Justitie (2005); Kamerstuk 2004-2005 29754 nr. 26 Nota 'Radicalisme en radicalisering. De NCTb gebruikt deze definitie in het Dreigingsbeeld Terrorisme in Nederland (DTN).

gekenmerkt, volgt evenmin eenduidig uit de definities. Dat geldt *mutatis mutandis* ook voor de aard van geweld of andere middelen waarmee radicalen hun doelen zouden nastreven. Gaat het om daadwerkelijk gebruik van geweld, of volstaat de (meer passieve) neiging zich af te keren van normen, waarden en gebruiken van de Nederlandse samenleving,¹² een attitude die zich zou kunnen uiten in isolationisme, exclusivisme en parallellisme, om een persoon of groep als 'radicaal' te bestemmen?

Deze studie beschouwt radicalisering als de resultante van een *proces van vervreemding en verwijdering* van de gevestigde samenleving en haar stelsel van normen en waarden. Radicalisering als proces is een *politiek-ideologisch fenomeen*, met een voedingsbodem in politieke en culturele ontworteling, die betekenis krijgt in collectieven of gemeenschappen. Radicaliserende fracties binnen die gemeenschappen vormen 'imagined communities': een veronderstelde interne cohesie binnen de eigen geloofs- of ideeëngemeenschap, waarbij die gepercipieerde interne cohesie gevoed wordt door *tegenbeelden* van achterstelling en discriminatie. Religie of etniciteit kunnen hierbij een rol spelen, maar dat is niet per definitie het geval. Het proces van vervreemding en verwijdering ontwikkelt zich van een *vertrouwensbreuk* ten opzichte van het politieke systeem (of ten opzichte van de mogelijkheden om binnen de democratische rechtsstaat doelen waar te maken), via een *legitimitieconflict* tot een *legitimitiebreuk*.¹³ Dat proces ondergaat invloed van de sociaaleconomische, etnische of culturele positie van het individu dat radicaliseert.

2.2 Theoretische invalshoeken op voedingsbodems voor radicalisering

Ten behoeve van onderhavige studie is een uitgebreid literatuuronderzoek verricht met het doel een inventarisatie te maken van de belangrijkste wetenschappelijke inzichten die het ontstaan en de ontwikkeling van voedingsbodems voor radicalisering op het niveau van bevolkingsgroepen kunnen helpen duiden en verklaren. Er is hierbij vooral gekeken naar psychologische, sociaal-psychologische, sociologische en criminologische theorievorming. De rapportage van dit literatuuronderzoek is in een separate uitgave beschikbaar.

De meest beknopte samenvatting van het literatuuronderzoek luidt: net zomin als er één bron, een fundamentele oorzaak of een eenduidige verklaring voor geweld is aan te wijzen,¹⁴ bestaat er een eenduidige, in zichzelf voldoende voorwaarde die radicalisering of extremisme kan verklaren. Er is onvoldoende empirische onderbouwing voor vrijwel alle psychologische theorieën. Ook voor sociologische en criminologische theorieën is de empirische ondersteuning die de totstandkoming en/of

12 AIVD 2004; AIVD 2007; NCTb 2008.

13 Buijs, Demant & Hamdy 2006: 236-242; Borum 2004; Sprinzak 1991; McCauley 2004a; McCauley 2004b; Moghaddam 2005.

14 Achterhuis 2008.

ontwikkeling van radicaliserend en extremistisch gedrag zouden kunnen verklaren nog beperkt.¹⁵

Met het oog op de niveaus waarop de geneigdheid om te radicaliseren aan de orde kan zijn, laat het literatuuronderzoek zien dat radicalisering op gemeenschapsniveau of bij fracties van een (etnische) gemeenschap (leeftijd, familie, clan, et cetera) onderbelicht blijft. Over radicalisering bij individuen en over de groepsprocessen die hierbij een rol spelen, is beduidend meer kennis beschikbaar.

In de literatuur passeren tal van plausibele factoren de revue. Vanuit psychologische analyses is – in grote lijnen – gewezen op persoonskenmerken als (i) een sterke *afectieve valentie* ten aanzien van ideologische of religieuze kwesties; (ii) *intrinsieke drijfveren* (als ervaren onderdrukking, vernedering, vervolging, hang naar erkenning en identiteit, trots en wraak, of de neiging om agressie diep van binnenuit tot uitdrukking te brengen) die een individu onderscheiden van de grote meerderheid die alleen die sterke affectieve valentie hebben; (iii) een *beperkte cognitieve flexibiliteit*, met een lage tolerantie voor compromisdenken, en een sterke neiging tot externe attributie van fouten, falen en feilen; en (iv) een vermogen tot *onderdrukking van intuïtieve of rationele morele grenzen en afwegingen* (in het bijzonder met betrekking tot geweldpleging).¹⁶

Vanuit de sociaal-psychologische sociologische en politicologische theorievorming is voorts gewezen op groeps- en organisatiekenmerken als: (i) individuele en collectieve disposities in brede processen van *socialisering* en de werking van *sociale verbanden*, in relatie tot (gepercipiëerde) *ontworteling en vervreemding*; (ii) *gevoeligheid voor cognitief-structurende leerprocessen*; (iii) *frustratie-agressie*; en (iv) *gevoeligheid voor deprivatie*; voor het verband tussen armoede, achterstelling en gevoeligheid voor radicalisering of geneigdheid tot extremisme, een verband dat almaar zichtbaarder lijkt te worden; (v) het *organiserend vermogen* van radicale of extremistische bewegingen in relatie tot factoren als de *toegang tot politieke besluitvormingsprocessen*, de *instabiliteit van een politiek systeem*, de *bereikbaarheid van (politiek) machtige gelijkgezinden*, of het *afnemend repressief vermogen van de staat*; (vi) de (ervaren) onderdrukking door, of (gepercipiëerde) *onrechtvaardige behandeling door overheden*; (vii) de *constructie van 'injustice frames'*; (viii) de werking van informele en formele processen van *legitimiteits- en identiteitsconstructie* in sociale bewegingen; (ix) en de *neiging tot zelfisollement* van individuen en groepen als reactie op formele weerstand.

Vanuit de criminologische discipline, ten slotte, is aandacht gevraagd voor de wijze waarop (*vertrouwen in*) *sanctiebeleid* een negatieve invloed kan hebben op processen van radicaliseren. Er is gewezen op mogelijke overeenkomsten in de 'drivers' voor criminele en extremistische organisaties, op vergelijkbare manieren van organiseren en werken, alsmede op gelijkaardige *achtergronden en motivaties* van individuen die in criminele of extremistische organisaties actief worden. Bovendien blijken er evidente *raakvlakken tussen criminele carrières en radicalisering* van individuen.

15 Victoroff 2005.

16 Victoroff 2005; Borum 2004; Moghaddam 2005.

Ten slotte biedt de criminologie relevante inzichten in de *parallelle tussen de oorzaken van crimineel en van radicaal gedrag*, en de *relatieve betekenis van etniciteit en cultuur* hierin.

De gepresenteerde factoren leveren niet alleen een heterogeen beeld op van wat een voedingsbodem voor radicalisering zou kunnen inhouden. Het is van belang tevens te constateren dat feitelijk geen enkele theorie of empirische analyse afdoend kan verklaren wat een militant radicaal nu juist militant of extremistisch maakt. Geen van de factoren kan op zichzelf staan als kenmerk of verklaringsgrond. Het zijn *geen voldoende voorwaarden*. De factoren hangen samen, in wisselende constellaties, contextueel en situationeel, die alleen vanuit verschillende, soms conflicterende, soms aanvullende visies zijn te begrijpen.

2.3 Radicalisering als proces: een model

Het proces van radicaliseren kan in een simpel model worden weergegeven. Er zijn verschillende modellen in omloop.¹⁷ In grote lijnen komen deze modellen overeen.

Alle recente modellen wijzen op factoren in de maatschappelijke context, of wat het rapport *Causal factors of radicalisation* 'externe factoren' noemt.¹⁸ Die worden vervolgens onderverdeeld in politieke, economische en culturele factoren.¹⁹ In alle modellen zijn eveneens factoren op individueel niveau benoemd: persoonskenmerken, persoonlijke ervaringen en persoonlijkheidskenmerken. Ten slotte beklemtonen alle modellen factoren die betrekking hebben op groepsniveau of op het niveau van (fracties van) bevolkingsgroepen. Die factoren worden echter op een uiteenlopende wijze geduid. Modellen die hun grondslag hebben in de terrorismestudies of conflictstudies spreken bijvoorbeeld van 'sociale factoren',²⁰ terwijl vanuit sociaal-psychologische analyses het accent ligt op 'groepsdynamische factoren'.²¹ De 'sociale factoren' verwijzen naar mechanismen die het individu positioneren in relatie tot anderen binnen en buiten de eigen groep. De 'groepsprocessen' vormen daar een onderdeel van, maar beklemtonen minder expliciet de externe, out-group relaties. In die zin blijft het collectieve niveau van (etnische) gemeenschappen (of specifieke fracties daarbinnen) buiten beeld.

Het model dat we in onderhavige studie gebruiken,²² wijkt in zijn nuances op twee aspecten af van de voornoemde modellen. Ten eerste richt ons model zich explicie-ter dan de andere op factoren die de voedingsbodem voor radicalisering *op gemeenschapsniveau* zouden kunnen verklaren. Het beoogt, ten tweede, vooral de *interactieniveaus* tussen externe, sociale c.q. groepsdynamische factoren kaart in kaart te brengen. Twee interactieniveaus zijn hier naar ons idee met name aan de orde: (i) de interactie tussen maatschappelijke 'context' en voedingsbodem; en (ii) de interactie

17 Jansen & Kerstholt 2005; Meertens, Prins & Doosje 2006; TTSRL 2008; Van der Pligt & Koomen 2009.

18 TTSRL 2008.

19 Zie ook: Veldhuis & Bakker 2007.

20 TTSRL 2008.

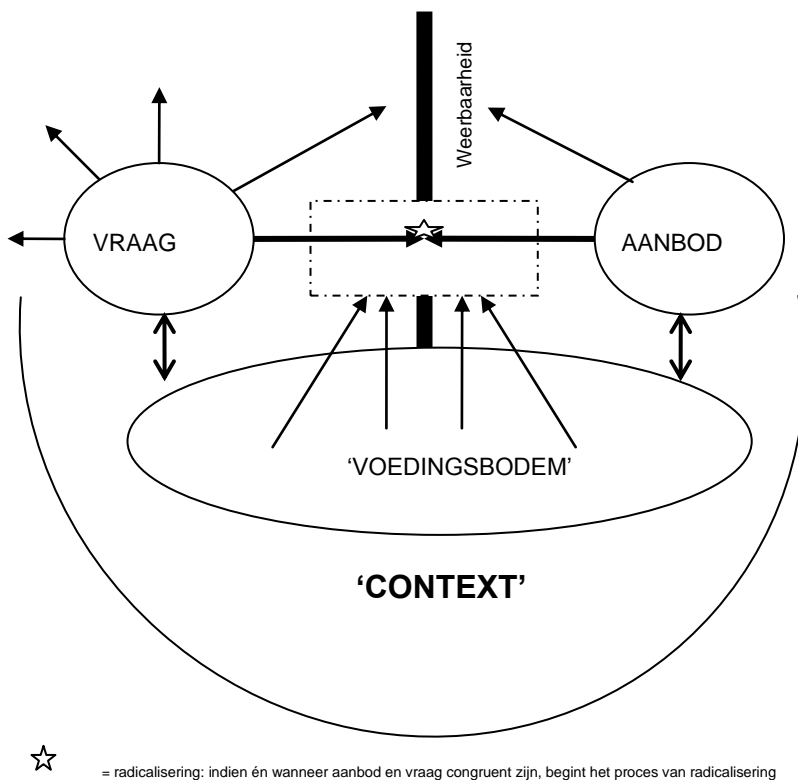
21 Jansen & Kerstholt 2005; Meertens, Prins & Doosje 2006; Van der Pligt & Koomen 2009.

22 Mellis 2007; nadere uitwerking door Moors & Mellis (2007) [niet gepubliceerd]. Ten behoeve van onderhavige studie is het model verder uitgewerkt.

tussen de vraag-aanbod relatie en de voedingsbodem. Het derde niveau in het model: de relatie tussen vraag en aanbod, is belangrijk in het proces van radicaliseren, maar gaat strikt genomen niet meer over het ontstaan van een voedingsbodem op gemeenschapsniveau; het belicht de manier waarop die voedingsbodem werkt in processen van radicalisering bij individuen al dan niet in groepsverband.

Het gaat ons er niet om de niveaus waarop factoren zijn aan te wijzen als zodanig te beschrijven, maar juist om de *interacties* tussen die niveaus te accentueren. De dynamiek op elk van deze interactieniveaus is namelijk bepalend voor de mate waarin zich een voedingsbodem kan vormen voor radicalisering op gemeenschapsniveau.

In schema ziet het model er als volgt uit:



2.3.1 Wat is voedingsbodem?

Het model dat we in deze studie gebruiken om literatuur en empirische bevindingen te ordenen, beschrijft drie relatief onafhankelijke ontwikkelingen, die los van elkaar kunnen toe- of afnemen in intensiteit.

In samenhang: als aanbod en vraag elkaar naderen omdat er (i) een voedingsbodem is ontstaan voor zowel vraag- als aanbodontwikkeling en (ii) sprake is van verminderde

ring van weerstand tegen radicaal ideeëngoed of een extremistisch handelingsperspectief, dan kan radicalisering een gevolg zijn, maar dat hoeft niet.

In de voedingsbodem situeren zich de factoren die radicalisering voeden. Die voedingsbodem heeft enerzijds een maatschappelijke 'context'. De 'context' staat voor brede, langjarige maatschappelijke processen die ten grondslag kunnen liggen aan (oftewel de zogeheten 'root causes' van) het ontstaan van een voedingsbodem. Te denken valt aan demografische, sociaaleconomische, of (geo)politieke processen op nationaal of internationaal niveau. Anderzijds is de voedingsbodem van invloed op het ontstaan en de intensivering van de (individuele) behoefte aan ondersteuning bij het doorontwikkelen van radicaal ideeëngoed en/of een extremistisch handelingsperspectief.

De voedingsbodem staat uiteraard ook in relatie met het ontwikkelen van aanbod om aan die (individuele) behoefte tegemoet te komen, maar dat aanbod beperkt zich niet tot een lokale of nationale voedingsbodem voor radicalisering. De aanwezigheid van aanbod is een gegeven.²³ Het is bovendien een feit dat de bronnen van het aanbod transnationaal georganiseerd zijn. Ten slotte zijn er geen aanwijzingen uit de literatuur dat het aanbod zich specifiek richt op (etnische) gemeenschappen, maar veeleer op individuen. De precieze werking van de relatie tussen de ontwikkeling van een voedingsbodem voor radicalisering in Nederland en het aanbod van radicaal ideeëngoed en/of een extremistisch handelingsperspectief is moeilijk vast te stellen, en valt feitelijk buiten het bestek van deze studie naar factoren die het ontstaan van radicalisering op gemeenschapsniveau zouden kunnen verklaren.

In deze studie verstaan we onder voedingsbodem de ontwikkeling en het samenkomen binnen (etnische) gemeenschappen van gevoelens van frustratie, isolement, kansarmoede, ervaren discriminatie, vijandigheid, vernedering, rechtsongelijkheid, achterstand of achterstelling die kunnen (maar niet noodzakelijkerwijs hoeven) bijdragen aan het ontstaan van radicalisering. De voedingsbodem bestaat uit een accumulatie van gerationaliseerde en geobjectiveerde gevoelens en ervaringen – voortkomend uit werkelijke dan wel gepercipieerde 'misstanden' met betrekking tot de eigen groep of het eigen individuele leven – die vanuit een onmachtspositie vertaald worden naar een handelingsperspectief.

Simple samengevat: groeiende frustraties kunnen, in wisselende configuraties, een voedingsbodem gaan vormen op het collectieve niveau van (etnische) gemeenschappen of specifieke fracties binnen die gemeenschappen. Die voedingsbodem

23 Het verkeer van radicale en extremistische ideeën verloopt via internet, diverse andere media, literatuur, specifieke brochures. De toegankelijkheid en bereikbaarheid ervan is evident. Over de precieze rol en invloed van het internet in het voeden van de frustratiecumulatie met (identiteitconstruerende) alternatieven bestaat onder wetenschappers aanzienlijk verschil van mening. Bovendien is sprake van een goed ontwikkeld netwerk van rechtstreeks of multimediaal ideeënverkeer via voormannen, 'ideologen' en predikers van radicale bewegingen, zowel in het binnen- als in het buitenland. Kenmerkend voor radicale bewegingen is dat het aanbod niet alleen 'geleverd' wordt, maar ook actief naar de 'vragers' wordt gebracht. Het aanbod kan verpakt zijn in een aansprekende 'lifestyle' (over salafi's bijvoorbeeld: De Koning 2009) en heeft dan op het eerste gezicht geen subversief of activistisch karakter. Niettemin operationaliseert deze tactiek bewust processen van interne groepsbinding en –druk. Het aanbod kan eveneens de vorm van rekrutering hebben. Voor een overzicht, zie: Musharbash 2006; Bunt 2003. Zie ook: MacEoin 2007; en over de kritiek op deze studie: The Guardian, 13 december 2007.

kan bijdragen aan het responsief maken van individuen – al dan niet in groepsverband – met prangende vragen over hun positie, status en ontwikkeling in de Nederlandse samenleving, soms zelfs in die mate dat de natuurlijke weerstand tegen het aanbod aan radicaal en/of extremistisch ideeëngoed afbreekt. Dan is sprake van een proces van radicaliseren. In individuele gevallen kan dit proces – als gevolg van een persoonlijke crisis –²⁴ culmineren in radicalisme, extremisme en terrorisme.

3 Factoren op interactieniveaus

Het model dat hierboven is gepresenteerd, impliceert dat er – met het oog op voedingsbodems voor radicalisering op gemeenschapsniveau – twee interactieniveaus van betekenis zijn: (i) de interactie tussen maatschappelijke ‘context’ en voedingsbodem; en (ii) de interactie tussen de vraag-aanbod relatie en de voedingsbodem. Het derde interactieniveau: de relatie tussen vraag en aanbod is een individueel proces, ook al speelt het zich dikwijls in groepsverband af, en is daarom minder relevant voor het ontstaan van radicalisering op gemeenschapsniveau.

Hierna brengen we de belangrijkste factoren in kaart die uit de bestudeerde literatuur naar voren komen. In de volgende hoofdstukken worden die factoren toegepast in de vier casusstudies over de Somalische, Koerdische, Pakistaanse en Molukse gemeenschappen in Nederland.

Uit de interviews binnen deze vier (etnische) gemeenschappen komt naar voren, dat wat wij ‘interactieniveaus’ hebben genoemd, in de perceptie van respondenten samenvalt met drie soorten vragen die radicaliserende individuen, al dan niet in groepsverband, zichzelf of elkaar stellen. Het betreft: (i) ‘ik-vragen’; (ii) ‘wij/zij vragen’; en (iii) ‘zij-vragen’. Het eerste type vragen situeert zich in de context van ver doorgevoerde, persoonlijke identiteitsconstructie, al dan niet voortvloeiend uit een persoonlijk ervaren crisis. Het tweede type vragen richt zich op de relatie tussen individu en de (dikwijls gepersonifieerde) nabije, in principe beïnvloedbare, maatschappelijke omgeving waartoe men zich dient te verhouden. Het derde type vragen betreft anticipaties of reacties op maatschappelijke situaties waarop het individu niet rechtstreeks invloed kan uitoefenen, ofschoon hij of zij zich wel geraakt door of betrokken voelt bij die situaties.

3.1 Interacties tussen maatschappelijke context en voedingsbodem

De voedingsbodem voor radicalisering is een expansievat van culminerende frustraties. Die frustraties komen ergens vandaan. Hier bespreken we factoren in de maatschappelijke context die kunnen bijdragen aan de vorming van een voedingsbodem voor radicalisering op gemeenschapsniveau.

3.1.1 *Relaties tussen internationale, nationale en lokale ontwikkelingen*

In een globaal kader wordt dikwijls gewezen op een drietal, elkaar onderling conditionerende trends die een context vormen voor de (mogelijke) ontwikkeling van militant radicalisme en de extremistische of terroristische uitwassen daarvan. Het betreft, ten eerste, de mondialisering van handel, mobiliteit en informatie-uitwisseling die economische, culturele en ideologische verschillen en ongelijkheden tussen bevolkingsgroepen en tussen fracties binnen bevolkingsgroepen scherp zichtbaar maakt.

Een tweede contextuele trend is de opkomst van religieus fundamentalisme dat zich als alternatief posteert voor het liberale markteconomische, het democratische en het seculiere denken. Ten derde wijst men op de privatisering en relatief makkelijke beschikbaarheid van wapens. Over de concrete werking van deze trends in een nationale of lokale context bestaat echter onenigheid.²⁵

Uit de literatuur komt naar voren dat op internationaal niveau de wijd verbreide opvatting dat het Westen een *strijd tegen de islam* voert, meer concreet de Westerse politieke en militaire inmenging in het Middenoosten of elders in de (islamitische) wereld, een factor is die het ontstaan van een voedingsbodem voor radicaliseren kan versterken.²⁶ In de literatuur wordt dikwijls op 'zwakke staten' gewezen als bron van extremisme en terreur. Te denken valt aan Afghanistan, Pakistan, of Somalië. Het zijn echter niet per definitie zwakke staten waar radicalisme en terreur zich concentreren. Met betrekking tot islamitisch radicalisme blijkt bijvoorbeeld uit onderzoek, dat:²⁷ 'the source of radical Islamic terrorism may reside less in state weakness in the Middle East than in the alienation of de-territorialized Muslims in Europe'. Zwakke staten kunnen een context bieden als 'safe haven' voor transnationale terroristische en criminele activiteiten, maar er is geen noodzakelijk verband. Een te specifieke focus hierop als oorzaak voor transnationaal terrorisme gaat voorbij aan de bredere structurele context waarin 'state failure' zich ontwikkelt.

Op nationaal en lokaal niveau wordt in de literatuur verwezen naar factoren als de *gebrekkige integratie* van moslims, naar hun *haperende politieke participatie*, en naar het *vóórkomen van discriminatie*. Discriminatie en *stigmatisering van religieuze overtuigingen* zijn factoren die tot gevoelens van vernedering en frustratie, tot 'occidentalisme' en vijandschap kunnen leiden.²⁸ Radicalisering onder islamitische jongeren, bijvoorbeeld, is een mondiaal fenomeen en vergt voor een goed begrip dan ook een internationaal perspectief. Maar het gaat te ver, zoals De Wijk in *Trouw* (30 juni 2006) suggereerde, om de lokale (sociaaleconomische) context als irrelevant te beschouwen. De lokale worteling van een dergelijk mondiaal fenomeen bepaalt namelijk de mate waarin jongeren gevoelig worden voor radicalisering en de uitingsvormen die dit proces krijgt. Op lokaal niveau, bijvoorbeeld onder jonge moslims die in meer of mindere mate gevoelig zijn voor radicalisering, is men zich terdege bewust van internationale en nationale ontwikkelingen, maar die vertaalt men vervolgens naar hun eigen individuele positie en de positie van de groep of (sub)cultuur waartoe zij zich rekenen op de plaats waar ze wonen, naar school gaan, of werken.²⁹

Van belang hierbij is, dat de lokale worteling van een mondiaal fenomeen als radicalisering niet alleen samenhangt met verwijzingen naar internationale en nationale ontwikkelingen die een groep of gemeenschap 'framen', maar tegelijkertijd ook met de manier waarop individuen en groepen binnen (etnische) gemeenschappen aankijken tegen hun landen van herkomst en hun vestiging in Nederland. De *politieke*

25 Hoffman 1998; Laqueur 1999; Enders & Sandier 2000; Gunuratra 2002; Stern 2003; De Graaff 2009.

26 Pape 2006; Bakker & Veldman 2007.

27 Patrick 2006, p. 35.

28 Buruma & Margalit 2004; Moors 2008.

29 De Koning 2008; en 2009; Sloopman & Tillie 2006; Buijs, Demant & Hamdy 2006; Meijer 2009.

situatie in landen van herkomst (en de invloed hiervan op familieverbanden ter plaatse), de *ervaren verbinding met clans of stammen* binnen gemeenschappen, de *persoonlijke ervaringen van hun (gedwongen) migratie, of de vestigingsgeschiedenis in het land van aankomst* (i.c. Nederland) zijn factoren die de gebrekkige integratie en participatie, of ervaren discriminatie beïnvloeden en op lokaal niveau aan de verscherping van ervaren achterstand of achterstelling kunnen bijdragen.

In de literatuur is er overigens geen draagvlak meer voor theorieën van absolute deprivatie als een causale economische factor voor radicalisering. Hoewel de meningen hierover verschillen, lijkt de ervaring van een werkelijke economische achterstandssituatie wel degelijk zijn weg te vinden in de narratieve identiteitsconstructies van radicaliserende individuen en groepen: *relatieve deprivatie als een 'fait accompli' ervaren*, kan een contextuele factor zijn die een voedingsbodem voor radicalisering op gemeenschapsniveau kan doen ontstaan.

De voedingsbodem voor radicalisering op gemeenschapsniveau ondergaat invloeden van mondiale en nationale trends, maar krijgt met name vorm op lokaal niveau.

3.1.2 *Verscherping van verschillen: het ontstaan van een 'tegenwereld'*

Bij het mobiliseren van frustraties tot een voedingsbodem voor radicalisering dient er sprake te zijn van een concrete maatschappelijke context waarop die voedingsbodem zich voedt en ontwikkelt.

In Nederland behoren eenoudergezinnen, arbeidsongeschikten en mensen met een slechte gezondheid verhoudingsgewijs tot de 'meest uitgesloten' in de samenleving. Hetzelfde geldt, zij het in iets mindere mate, voor allochtonen, werklozen en personen met een laag huishoudinkomen. Ook blijken factoren als een laag opleidingsniveau en een beperkt taalvermogen sociale uitsluiting te versterken. Bovendien blijkt dat groepen mensen met 'ongunstige' kenmerken in Nederland meer op afstand staan dan elders. Vergeleken met andere landen in Europa zijn de maatschappelijke verschillen in Nederland groter dan verwacht.³⁰ Voorts zijn er aanwijzingen dat in onderwijs, politiek, politieke handhaving en justitiële straffoebedeling het 'meten met twee maten' zich voordoet ten aanzien van niet-westerse allochtonen.³¹

Duidelijk is dat bijvoorbeeld sociaaleconomische of onderwijsachterstanden, sociaal isolement in de oude wijken, ervaren politieke en culturele ontworteling, of een relatief hoge mate van blootstelling aan (seksespecifiek) geweld thuis of op straat, niet automatisch tot frustraties leiden die een voedingsbodem voor radicalisering vormen. Anders gezegd, veel aspecten van die concrete maatschappelijke context die een aanleiding zouden kunnen zijn voor een cumulatie van frustratie zijn weliswaar *noodzakelijke voorwaarden*, maar geen *voldoende voorwaarden* voor de vorming van een voedingsbodem voor radicalisering.

Frustraties die samenhangen met een werkelijke of gepercipieerde maatschappelijke achterstand en achterstelling kunnen binnen religieuze groepen of gemeenschappen

30 SCP 2004; Evenblij 2007. Zie ook: SCP 2009.

31 Siesling 2006; Komen & Yesilgöz 2003.

een extra dimensie krijgen. Het is onmiskenbaar dat de latente vijandigheid jegens 'buitenlanders' en met name jegens moslims is gegroeid. De afgelopen jaren heeft islamofobie zich allengs luider gemanifesteerd en een politiek platform verworven.³² Wederzijdse contacten tussen 'allochtonen en autochtonen' nemen niet toe en de concentratie van niet-westerse allochtonen in stedelijke achterstandswijken groeit.³³ In het integratiediscours overschaduwde het 'aanpassingsdenken' het 'diversiteitsdenken'.³⁴ Sinds 2000 is de polarisatie tussen moslims en niet-moslims toegenomen.³⁵

Dergelijke ontwikkelingen voeden collectieve beelden van interne cohesie binnen de eigen gemeenschap. Die interne cohesie kan daadwerkelijk ontstaan, of de vorm hebben van een 'verbeelde gemeenschap c.q. gemeenschappelijkheid'. Deze beeldvorming ondersteunt de *organisatie van een 'tegenwereld'*: een manier van leven met eigen codes, normen en waarden die beschermt tegen de buitenwereld, de vijandige samenleving die tekort doet en uitsluit. De organisatie van een 'tegenwereld' is een cruciale factor in het ontstaan van een voedingsbodem voor radicalisering op gemeenschapsniveau. Religie kan, zoals gezegd, de vorming van die 'tegenwereld' stimuleren, seculiere ideeënsystemen eveneens, net als vrijwel elke vorm van culturele of etnische groepsidentificatie. De kern is dat het samenvallen van de concrete externe context en de interne 'constructie' van gerationaliseerde en geobjectiveerde frustratiecumulatie cruciaal is voor het ontstaan van een voedingsbodem voor radicalisering.³⁶

3.1.3 Creatie van frustratie

Welke contextfactoren dragen bij aan de vorming van een voedingsbodem voor radicalisering op gemeenschapsniveau?

Contextfactoren waarvan wij veronderstellen (vooruitlopend op de empirische bevindingen bij vier kleine etnische minderheden in Nederland) dat ze mogelijk een rol spelen bij het ontstaan van radicalisering, gaan, ten eerste, terug op de *waarneming van ontwikkelingen in het buitenland* (zie paragraaf 3.1.1). Indicatief voor de gevoeligheid voor radicalisering zijn: (i) oordelen over interne ontwikkelingen in het land van herkomst; (ii) de perceptie van nabijheid van internationale conflicten; (iii) de perceptie van het Nederlandse buitenlandse beleid; (iv) oordelen over de (eventuele) Nederlandse militaire of politieke betrokkenheid bij buitenlandse conflicten in het algemeen en conflicten in het land van herkomst (actueel en historisch) in het bijzonder; (v) oordelen over de positie van moslims dan wel etnische groepen in Westerse landen, Nederland in het bijzonder.

Een tweede cluster contextfactoren ziet op het Nederlandse *politieke klimaat* en de *dominante discours* die daar bepalend voor zijn. Als indicatoren noemen we: (i) oordelen over de aard en toon van het publieke debat, de rol van de media en de rol van nationale en lokale politici en gezagsdragers; (ii) de ervaren confrontatie met negatieve beeldvorming, xenofobe of intolerante of discriminerende gedragsuitingen; (iii)

32 Bovenkerk 2006; Van Donselaar 2009.

33 RMO 2005; SCP 2009.

34 De Volkskrant, 23 juni 2007.

35 EUMC 2002; ECRI 2008; Moors et al. 2009.

36 Belaala 2008; Lapeyronnie 2008.

de ervaren dreiging in de directe persoonlijke omgeving;³⁷ (iv) de ervaren confrontatie met dubbele standaarden / meten met twee maten; (v) de ervaren mate van politieke vertegenwoordiging; (vi) oordelen over het optreden van overheden (landelijk en lokaal), inclusief politieke en inlichtingendiensten.

Ten derde hangen contextfactoren samen met *sociaaleconomische status* en de manier waarop die status in Nederland wordt ervaren. Indicatief achten wij: (i) ervaren kansen in het onderwijs en op de arbeidsmarkt; (ii) (de perceptie van) achterstand en achterstelling van de eigen bevolkingsgroep ('peers'); (iii) (de perceptie van) achterstand en achterstelling van de eigen bevolkingsgroep (ouders; grootouders); (iv) (ervaren) participatie en vermogen tot participeren (economisch, sociaal, politiek, cultureel); (v) (gepercipieerde) mate van integratie c.q. insluiting (kunnen, mogen, willen); en (vi) oordelen over persoonlijke toekomst (hoe ver strekt het toekomstperspectief zich uit?).

3.2 Interacties tussen vraag-aanbod en voedingsbodem

De relatie tussen vraag-aanbod en voedingsbodem is complex. Het bestaan van een voedingsbodem kan bijdragen aan het responsief maken van individuen – al dan niet in groepsverband – met prangende vragen over hun positie, status en ontwikkeling in de Nederlandse samenleving, soms zelfs in die mate dat de natuurlijke weerstand tegen het aanbod aan radicaal en/of extremistisch ideeëngoed afbreekt. Dan is sprake van een proces van radicaliseren. Maar het werkt tegelijkertijd ook andersom. Individuele en groepen kunnen zich bedreigd voelen in de manier waarop zij zich in Nederland behandeld en bekeken achten. Dreigingen van welke aard dan ook beïnvloeden de waarneming van en daarmee de houding en emotie van individuen en groepen in een (vermeende) minderheidspositie tegenover de dominante meerderheidsgroep. Veranderingen in de waarneming van en de houding en emotie ten opzichte van de eigen groep kunnen hieruit voortvloeien.³⁸ Zowel de *beeldvorming over 'de meerderheid' als over 'de eigen minderheidsgroep'* zijn factoren met invloed op het ontstaan van een voedingsbodem voor radicalisering.

Dreigingen kunnen realistisch zijn, te maken hebben met de (geringe) waardering voor de eigen groep (door anderen of binnen de eigen groep zelf), of symbolisch. Vertrouwde zekerheden zijn er dan weinig en het aantal keuzemogelijkheden is groot. De gevoelde achterstelling en discriminatie veroorzaken twijfel over wie men is en hoe men wordt gewaardeerd. Verschillen in godsdienst en cultuur brengen bijvoorbeeld twijfel en onduidelijkheid over wat te geloven en hoe als gelovige in een

37 *Gepercipieerde dreiging*: het besef van gebrekkige persoonlijke controle, het besef dat men zijn sociale omgeving en uitkomsten niet meer in de hand heeft, dat de sociale wereld chaotisch is en uit toevalligheden bestaat (Kay et al. 2008) kan bijdragen aan groepsidentificatie. Vanuit een sterke behoefte aan persoonlijke controle en zekerheid zullen mensen die zich niet of weinig 'in control' ervaren, externe systemen van controle, zoals kerk en godsdienst, staat en regering, extra vertrouwen en waarderen. Een kanttekening hierbij is dat het wel moet gaan om een staat die wordt gezien als dienaar van de belangen van zijn onderdanen. Een staat die onverschillig of vijandig staat tegenover zijn onderdanen kan niet de zekerheid van zijn onderdanen bevorderen. Ervaren fracties van (etnische) gemeenschappen weinig zekerheid, dan kan een proces op gang komen van het *scheppen van een eigen 'tegenwereld'* (zie paragraaf 3.1.2).

38 Van der Pligt & Koomen 2009.

seculiere samenleving te leven zonder eigen overtuigingen geweld aan te doen. Gepercipieerde negatieve beeldvorming over de eigen groep voedt twijfel over de eigen identiteit, die van de groep en diens ontwikkeling in de toekomst. Dreigingen kunnen tegelijkertijd ook de groepscohesie stimuleren, er komt meer waardering voor het eigen leiderschap en meer interne groepsdruk en –controle.³⁹ Indien men zich bedreigd waant door de meerderheidsgroep, kunnen ook ‘onschuldige’ anderen – als behorend tot die meerderheidsgroep – doelwit van disaffectie worden.⁴⁰

Deze dreigingen variëren tussen groepen. Het zijn gebeurtenissen of processen die mensen als negatief en kwetsend ervaren, of men die nu werkelijk meemaakt of alleen van horen zeggen kent. Dergelijke gebeurtenissen, dus ook de genoemde dreigingen, leiden vaak tot frustratie en een negatief affect of dissatisfactie met gevoelens van bezorgdheid en vrees. Deze negatieve affecten liggen ten grondslag een opvlammende emoties als boosheid en woede, of agressief gedrag.⁴¹ Indicatief hiervoor is een plotse en diepgaande verandering van emoties bij: (i) de waarneming van een ‘eigen’ gemeenschap van gelijkgezinden; (ii) de waarneming van bedreigingen van die gemeenschap van gelijkgezinden; (iii) de ervaren positie die de (etnische) gemeenschap waarvan men deel uitmaakt inneemt in de Nederlandse maatschappij; en (iv) de ervaren positie die men binnen die (etnische) gemeenschap inneemt.

3.2.1 *Cumulatie van frustraties*

Logischerwijs zijn op het interactieniveau van voedingsbodem en vraag-aanbod dezelfde contextfactoren aan de orde als we hierboven formuleerden. Het verschil is echter dat enerzijds *cumulatie van frustraties* een rol speelt en anderzijds andere vormen c.q. processen van *toebedeling van oorzaken* aan de orde zijn. In beide gevallen is er sprake van een individueel en een collectief of groepsaspect. De voedingsbodem bestaat uit tijd- en discoursgebonden configuraties.

Onder cumulatie van frustratie verstaan we het proces waarbij gerationaliseerde en geobjectiveerde gevoelens en ervaringen – voortkomend uit werkelijke dan wel gepercipieerde dreigingen of ‘misstanden’ met betrekking tot de eigen groep of het eigen individuele leven – die vanuit een onmachtpositie vertaald worden naar een handelingsperspectief. Een groeiend aantal of een steeds ingewikkelder cumulatie van frustraties kunnen, in wisselende configuraties, tot een voedingsbodem leiden die individuen – al dan niet in groepsverband – met prangende vragen over hun positie, status en ontwikkeling in de Nederlandse samenleving zodanig receptief kunnen maken voor het aanbod aan radicaal en/of extremistisch ideeëngoed, dat hun natuurlijke weerstand hiertegen afbreekt. Dan is sprake van een proces van radicaliseren.

3.2.2 *Toebedeling van oorzaken*

De cumulatie van frustraties gaat gepaard met een vorm van toebedeling van de oorzaken van ‘misstanden’ die het potentieel radicaliserende individu zelf involveert. Centraal staan wij-zij vragen. In dit proces van toebedeling speelt de constructie van individuele identiteit en groepsidentiteit een belangrijke rol. Ideologische of religieuze

39 McCauley & Moskalkenko 2008; voor een concrete casus: Balogh et al. 2009.

40 Stenstrom, Lickel, Denson & Miller 2008.

41 Van der Pligt & Koomen 2009.

standpunten krijgen harde randen, als gevolg van persoonlijk gevoelde ervaringen van 'buitenspel' staan of gezet worden, niet erkend worden. Het is een proces dat, zoals hierboven een aantal keren is toegelicht, kan uitmonden in de creatie van een 'tegenwereld'.

Indicatief voor dit proces zijn, aanvullend op de indicatoren van 'frustratiecreatie': (i) de behoefte aan vaststelling van de eigen identiteit; (ii) de behoefte aan vaststelling van de identiteit van de eigen gemeenschap; (iii) de mate van etnische, religieuze, ideologische groepsidentificatie (gevoeligheid voor 'invention of tradition' c.q. 'invention of community'); (iv) ervaren hiërarchie in etnische identiteit, identiteit als burger, religieuze identiteit; (v) ervaren hiërarchie in individuele of collectieve geloofsbeleving; (vi) ervaren hiërarchie in individuele of collectieve identiteit; (vii) ervaren behoefte aan status, *empowerment* en zelfverwezenlijking; (viii) ervaren behoefte aan kader, structuur, discipline; (ix) ervaren behoefte aan verandering; (x) oordelen over (de waarachtigheid van) de eigen religiositeit c.q. overtuiging; (xi) oordelen over (de waarachtigheid van) de religiositeit c.q. overtuiging van anderen; (xii) de mate waarin men zich iets aantrekt of iets aanneemt van personen buiten de eigen gemeenschap; (xiii) de mate waarin men zich iets aantrekt of iets aanneemt van personen binnen de eigen gemeenschap.

3.3 Vraag en aanbod: individueel parcours?

De relatie tussen vraag en aanbod in het proces van radicaliseren is bij uitstek gesitueerd op het niveau van individuele psychologische weerbaarheid of weerstand tegen het aanbod én de strekking van militant radicale en extremistische ideeën en handelwijzen. Als zodanig vormt het geen interactieniveau met factoren die een voedingsbodem op gemeenschapsniveau kunnen verklaren.

Toch verwijzen we hier kort naar dit onderdeel van het gebruikte model, omdat de vraag-aanbod relatie per slot van rekening belangrijk is voor het proces van radicaliseren. Er bestaat een omvangrijke literatuur vanuit diverse psychologische disciplines die inzicht biedt in de ontwikkeling van vraagarticulatie bij radicaliserende individuen (al dan niet in groepsverband).⁴² Deze literatuur analyseert het afbreken van de natuurlijke weerstand tegen radicaal ideeëngoed en met name tegen extremistische handelingsperspectieven, meestal als gevolg van een persoonlijke of zeer nabije crisiservaring. Het radicaliserende individu raakt dikwijls in een isolement, onthecht zich van collectieve normen en in de democratische rechtsstaat verankerde grenzen, ontwikkelt non-conformistische waarden en denkt met name in doel-middel redeneringen met betrekking tot maatschappelijke afzondering, of het gebruik van geweld. Een belangrijke factor in dit proces is de geneigdheid tot '*burning bridges*': het loslaten van de maatschappelijke omgeving, vriendschaps- en/of familiebanden.

Indicatoren voor het ontstaan van spanning op de vraag-aanbod relatie en daarmee op de weerbaarheid tegen extremistisch denken en handelen zijn: (i) het bezit van militant radicale en extremistische gegevensdragers, downloads (bijvoorbeeld van

takfir sites op freewebs); (ii) de frequentie van deelname aan specifieke chatfora; (iii) snelle verandering van gebruikelijke gedragspatronen en rituelen, zoals: a) vaker naar een moskee of naar specifieke groepsevenementen gaan, of b) meer en vooral veeleisender manifestatie van religieuze devotie of ideologische overtuiging, of c) een groeiende aandacht voor fysieke ontwikkeling, dan wel d) het verbreken van contacten (vrienden, school, werk), of e) uiterlijke veranderingen; (iv) opvattingen over bijvoorbeeld de 'protocollen van de wijzen van Zion'; (v) het bezoeken specifieke (besloten) manifestaties; (vi) de houding tegenover politieke pluriformiteit, alsmede de motieven voor die houding; (vii) het veranderen van (de persoonlijke) hiërarchie van waarden; (viii) het ontstaan van gevoelens van verplichting jegens nieuwe personen of inspiratiebronnen; (ix) interne attributie van nieuwe rolmodellen.

Het proces van objectiveren of rationaliseren van frustraties, en de cumulatie daarvan evolueert uiteindelijk tot een meer of minder ontwikkeld systeem van extremistische opvattingen die navenant handelen legitimeren ('cognitieve opening').⁴³ Dat komt dikwijls tot uitdrukking in het rechtvaardigen van geweld, het 'beschuldigen' van anderen omdat ze deel zijn van 'het systeem' dat dreigingen of misstanden in stand houdt (wij-zij denken). Hierachter schuilen psychologische mechanismen als het 'de-humaniseren' van slachtoffers, externe attributie van de verantwoordelijkheid voor extremistische actie bij een hogere macht en het toeschrijven van positieve eigenschappen en morele superioriteit aan de eigen groep (en negatieve eigenschappen aan de andere, de meerderheidsgroep).⁴⁴

Onmiskenbaar is dit een individueel parcours, ofschoon radicaliserende individuen in dat proces lange tijd in groepsverband hun opvattingen ontwikkelen. Het voornaamste kenmerk van dit proces is dat het zich vroeg of laat onttrekt aan het collectieve niveau van de eigen (etnische) gemeenschap: het radicaliserende individu lost zijn of haar banden met de gemeenschap, de groep, familie en vrienden ('burning bridges'). Een analyse van factoren die het ontstaan van een voedingsbodem voor radicalisering binnen (etnische) gemeenschappen kunnen verklaren, staat strikt genomen los van dit individuele parcours. Voor het proces van radicaliseren zelf geldt dat echter niet.

3.4 Voedingsbodem voor radicalisering op gemeenschapsniveau

Op basis van het literatuuronderzoek is een aantal factoren geformuleerd die het ontstaan van een voedingsbodem voor radicalisering op gemeenschapsniveau zouden kunnen verklaren. Die voedingsbodem is omschreven als een 'vat vol frustraties', die in wisselende configuraties samenhang krijgen op het niveau van (etnische) gemeenschappen of specifieke fracties binnen die gemeenschappen.

De frustraties hebben enerzijds een collectief karakter c.q. betreffen het collectief en gaan terug op de context van de werkelijke of ervaren achterstand en achterstelling van de (etnische) gemeenschap waarvan men deel uitmaakt. Anderzijds hangen

43 Wiktorowicz 2006.

44 Thackrah 2004; Piven 2002; Meertens, Prins & Doosje 2006; Achterhuis 2008.

frustraties samen met individuele responsiviteit (al dan niet in groepsverband): een ervaren bedreiging van de eigen positie, identiteit, status en vermogen tot ontwikkeling in de Nederlandse samenleving.

Bij het ontstaan van een voedingsbodem op gemeenschapsniveau spelen dus zowel factoren in de (gepercipieerde) maatschappelijke context (context factoren), als factoren in de waarneming van de *eigen* positie binnen de (etnische) gemeenschap als geheel en binnen de (vermeende) gemeenschap van gelijkgezinden (vraag-aanbod factoren).

Samenvattend kan het ontstaan van een voedingsbodem *op gemeenschapsniveau* met een aantal factoren in verband worden gebracht.

3.4.1 *Ervaren sociaaleconomische status*

De sociaaleconomische status die een (etnische) gemeenschap wordt toegedicht en de manier waarop die status wordt ervaren. Het gaat hierbij enerzijds om werkelijke achterstand, bijvoorbeeld op het gebied van onderwijs, werk, wonen, sociale status, integratie en participatie, alsook om ervaren achterstelling zoals xenofobie, discriminatie en een beperkt toekomstperspectief. Radicalisering zou immers kunnen samenhangen met een sociaaleconomisch zwakke positie in de samenleving, in combinatie met een ervaren gebrek aan rechtvaardige behandeling en ondersteuning van pogingen om die positie te verbeteren.

3.4.2 *Ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling*

Het politieke klimaat in het land van aankomst en verblijf, en de discours met betrekking tot de (waardering van) de (etnische) gemeenschap die daar dominant zijn. Het gaat hier om de hypothese dat radicalisering kan voortkomen uit een gepercipieerde bedreiging van de eigenheid van de (etnische) gemeenschap waarvan men deel uitmaakt. Het gaat hierbij bijvoorbeeld om de mate waarin men zich als groep geaccepteerd en vertegenwoordigd voelt, alsmede om de mate waarin men zich als groep kan identificeren, daar uitdrukking aan kan geven en zich erkend voelt.

3.4.3 *Relatie met land van herkomst*

De waarneming van ontwikkelingen in het buitenland c.q. het land van herkomst en de betrokkenheid daarbij van het land waar men verblijft. Daarnaast is de migratiegeschiedenis van personen of groepen van belang. Een voedingsbodem voor radicalisering kan ontstaan als ontwikkelingen in het land waar men vandaan komt, of waar ouders of grootouders vandaan zijn gekomen, op een negatieve manier in verband worden gebracht met de Nederlandse politiek ten aanzien van herkomstlanden en de discours dienaangaande in de media. Op een persoonlijk niveau kunnen de achtergronden van de migratiegeschiedenis, zoals de aard (vlucht; uitstoting), de redenen (politiek; religieus; cultureel), of de effecten (oorlogstrauma; statusverlies; relatieve verarming) van migratie een rol van betekenis spelen.

Elk van deze factoren draagt bij aan het gevoelig worden voor radicalisering en kan uitmonden in een proces van frustratiecumulatie, het delegitimeren van het vigerende

politieke of rechtssysteem, en het internaliseren van een 'tegenwereld' c.q. een 'in-group identity'.

De hierna volgende casusstudies van kleine (etnische) minderheden in Nederland: de Somaliërs, de Pakistanen, de (Turkse) Koerden en de Molukkers (van de derde generatie), gaan in op de voornoemde factoren (en de indicaties hiervoor), en bieden inzicht in de mate waarin die factoren, volgens de bevroegde sleutelfiguren, werkzaam zijn in de genoemde gemeenschappen.

4 De Somalische gemeenschap

4.1 Achtergrondinformatie

Na de Tweede Wereldoorlog volgde een ontwikkeling van dekolonisatie in Afrika. Op 26 juni 1960 werd Brits Somaliland onafhankelijk, gevolgd door voormalig Italiaans Somaliland. De onafhankelijke republiek Somalië werd op 1 juli 1960 uitgeroepen. In 1969, na een korte periode met een meerpartijstelsel, werd onder leiding van generaal Mohammed Siyad Barre een coup gepleegd. Het nieuwe bewind van Barre was gebaseerd op het zogenaamde Wetenschappelijk Socialisme, een combinatie van een marxistisch-leninistische en een islamitische staat.⁴⁵ In 1974 nemen in Ethiopië officieren de macht over vanwege een conflict met het regime van Barre dat streeft naar een 'Groot-Somalië' waar ook het Ethiopische gebied de Ogaden bij zou moeten horen -resultierend in een oorlog tussen Ethiopië en Somalië. Somalië is daarvoor al in 1976 omgevormd tot een eenpartijstaat, met de Somalische Socialistische Revolutionaire Partij (SSRP) als enige partij. Vanaf de jaren '80 wordt in Somalië een clanoorlog uitgevochten: revolutionaire bewegingen in Noord-Somalië bestrijden de regering.⁴⁶ In 1988 sluiten Somalië en Ethiopië weliswaar vrede, maar de burgeroorlog gaat onverminderd door.⁴⁷ Tussen 1992 en 1995 doen de VN in operatie United Nations Operation in Somalia (UNISOM) pogingen om de humanitaire noodsituatie te verlichten, maar deze operatie mislukt.

In 1991 vindt één van de eerste van tal van afscheuringen van delen van Somalië plaats: het Noordelijke Somaliland. Als zelfstandig maar internationaal niet erkend land heeft Somaliland zich tamelijk stabiel en democratisch ontwikkeld. Na de afscheuring van Somaliland en in 1998 Puntland⁴⁸ wordt het land verder opgedeeld met de afscheuring van Zuidwest-Somalië in 2002.⁴⁹

In mei 2006 breekt er een gewapend conflict uit tussen een alliantie van Mogadishu-krijgsheren bekend als de Alliance for the Restoration of Peace and Counter-Terrorism en een militie die loyaal is aan de Unie van Islamitische Rechtbanken. Somaliërs beschuldigden de Verenigde Staten van Amerika ervan de krijgsheren via de CIA te steunen om te voorkomen dat de Unie van Islamitische rechtbanken aan macht winnen. De Unie van Islamitische Rechtbanken weet in 2006 grote gebieden van Zuid- en Centraal-Somalië te veroveren. Deze islamitische beweging groeit vanaf 2006 in populariteit en probeert in de veroverde gebieden rechtbanken op basis van de sharia op te richten. De beweging Al-Shabaab (Arabisch voor 'de jeugd') is

45 Lewis 1965.

46 Said 2005.

47 Website Nedsom.org [geraadpleegd 16 december 2008].

48 Hoehne 2007.

49 Website Nedsom.org [geraadpleegd 16 december 2008].

dan gelieerd aan de Unie van Islamitische Rechtbanken.⁵⁰ Deze Unie krijgt in 2006 de macht in handen, wat relatieve stabiliteit in de hoofdstad Mogadishu brengt. In de Verenigde Naties wordt intussen op initiatief van de Verenigde Staten de International Somalia Contact Group⁵¹ opgericht die zich beraadt over het conflict. Veel Somalische vluchtelingen, alsook de Verenigde Naties erkennen de Somalische regering in ballingschap die zich in Ethiopië bevindt en die beschermd wordt door Ethiopische troepen. De islamitische militie kondigen vervolgens een jihad af tegen Ethiopië.⁵² In november 2006 worden de vredesonderhandelingen tussen de door de Verenigde Naties erkende interim-regering in het noorden en de islamitische militie in het zuiden afgebroken. Somalische autoriteiten vrezen voor een burgeroorlog, waarbij Ethiopische en rivaliserende Eritrese troepen tegenover elkaar komen te staan en sprake is van een politieke impasse tussen de aangestelde overgangsregering en de Unie van Islamitische Rechtbanken.⁵³

Het land splits zich verder op in eenheden wanneer de Sacad-clan de onafhankelijkheid van de regio Galmudug vaststelt. Eind 2006 verklaart Ethiopië, bondgenoot van de Verenigde Staten, de oorlog aan de Unie van Islamitische Rechtbanken. Met de hulp van Ethiopië keert op 28 december 2006 de Somalische regering in ballingschap terug naar de Somalische hoofdstad Mogadishu. Door Somaliërs wordt de militaire steun van de Verenigde Staten aan Ethiopië en de reacties vanuit het westen gezien als een samenzwering. Deze gebeurtenissen lijken de woede van Somaliërs en hun wantrouwen jegens de westerse samenleving te vergroten.⁵⁴

Na de terugkeer van de Somalische regering met president Abdullahi Yusuf Ahmed blijven Ethiopische troepen achter in het opgedeelde Somalië om de Somalische regering te ondersteunen. In deze periode vindt de eerste militaire actie van het Amerikaanse leger sinds 1994 op Somalische grondgebied plaats en worden twee luchtbombardementen uitgevoerd om enkele Al-Quaida verdachten uit te schakelen die mogelijk verantwoordelijk zijn voor de aanslagen op de Amerikaanse ambassades in Kenia en Tanzania in 1998.⁵⁵ Naast het uitschakelen van Al-Quaida terroristen hebben de Verenigde Staten bovendien als doel te voorkomen dat de Unie van Islamitische Rechtbanken zich hergroepeert om een eventuele guerrillastrijd te beginnen die de wankelende machtsbasis van de Somalische regering kan ondermijnen.⁵⁶ De Unie van Islamitische Rechtbanken en hieraan gelieerde groeperingen hebben intussen het grootste deel van het zuiden opnieuw in handen. In deze gebieden zijn islamitische rechtbanken actief en is de meest strikte interpretatie van de sharia ingevoerd. Recent is bovendien in Somalië de zeeroverij uitgegroeid tot een lucratieve geldwinning voor Somalische piraten die miljoenen binnenhalen met het kapen van schepen. In oktober 2008 vinden zelfmoordaanslagen plaats op onder meer een VN-complex

50 Ministerie van Buitenlandse Zaken, directie Personenverkeer, Migratie en Vreemdelingenzaken, 'Algemeen ambtsbericht Somalië', maart 2009.

51 <http://www.un-somalia.org/> [geraadpleegd 24 mei 2009].

52 Helni & Mahmoud 2006.

53 Website Nedsom.org [geraadpleegd 16 december 2008].

54 Diverse interviews directeur SEF, Somali European Forum, 2008 en 2009.

55 Dodental Kenia en Tanzania naar 200. Trouw . 10 augustus 1998.

56 Website Nedsom.org [geraadpleegd 16 december 2008].

in Harghesa, de hoofdstad van het relatief veilige Somaliland. Deze aanslagen worden opgeëist door Al-Shabaab.

Al-Shabaab

In januari 2009 treedt een overgangsregering aan onder leiding van Sjeik Sharif Ahmed, de voorman van de gematigde factie van de Unie van Islamitische Rechtbanken. Deze nieuwe Somalische president krijgt te maken met islamitische militanten die een groot deel van het land onder controle hebben. De afgescheiden radicale factie van de Islamitische Rechtbanken -de Alliantie voor Nieuwe Bevrijding van Somalië-Asmara (ARS-A)- vecht sinds twee jaar tegen Ethiopische troepen en wil zijn eigen type islamitische shariawetgeving opleggen.⁵⁷ De meest invloedrijke militie in deze alliantie is Al-Shabaab, een groep die op de Amerikaanse lijst met terroristische organisaties staat en gedreven wordt door een sterk antiwesterse, islamistische politieke ideologie.⁵⁸ Al-Shabaab zwaait de scepter in de meeste strategisch gelegen steden in het centrale zuiden en bezette eind januari 2009 de hoofdstad van de overgangsregering, Baidoa. Al-Shabaab, ooit de jongeren vleugel van de door Sharif geleide Islamitische Rechtbanken, is ook de baas in Mogadishu, de historische hoofdstad van het land. De Wahabistisch-georiënteerde militie staat op slechte voet met andere soennitische stromingen in Somalië, die Al-Shabaab zien als een bedreiging voor de traditionele religieuze cultuur van heiligenverering en soefisme. De meer extreme secties van Al-Shabaab en groepen zoals Al-Ansaar stellen loyaal te zijn aan Al-Quaida en roepen op tot een wereldwijde jihad.⁵⁹ Al-Shabaab ambieert, anders dan de Unie der Islamitische Rechtbanken, een supranationaal Islamitische Emiraat van Somalië en noemt zichzelf een salafistische en jihadistische organisatie.⁶⁰

Al-Shabaab claimt te bestaan uit twee eenheden: Al-Usra army (die bestaat uit: de Sa'ad Bin Abu Waqaas Brigade, de Mus'ab Ibnu Umeyr Brigade, de Abu Muhsin (Aden Ayrow) Brigade, Imam Ahmed Gurey Brigade) en Al-Hisbah forces (de 'sharia police'). Sheikh Mukhtar Abdirahman 'Abu Zubeyr' is in december 2007 aangewezen als leider van Al-Shabaab. In praktijk is de organisatiestructuur van Al-Shabaab gedecentraliseerd. Subgroepen bestaan rond dorps- of clanleiders, of religieuze leiders. Al-Shabaab bestaat overwegend uit jonge mannen van rond de twintig jaar; ook jonge kinderen worden gerekruteerd. In 2008 veroverde Al-Shabaab grote delen van Zuid- en Centraal Somalië en verklaarde niet langer aan de Unie van Islamitische Rechtbanken verbonden te zijn, omdat deze te nationalistisch zou zijn. De Verenigde Naties hebben Al-Shabaab formeel als een terroristische organisatie gekenschetst; de vermoede banden van Al-Shabaab-leiders met Al-Quaida worden bevestigd door een woordvoerder van Al-Shabaab.⁶¹

57 Website Mondiaal Nieuws (www.mo.be) [geraadpleegd 1 februari 2009].

58 Jarle-Hansen (2008a); een van de beste analyses van Al-Shabaab biedt Jarle-Hansen (2008b).

59 Website Mondiaal Nieuws (www.mo.be) [geraadpleegd 1 februari 2009].

60 Ministerie van Buitenlandse Zaken, directie Personenverkeer, Migratie en Vreemdelingenzaken, 'Algemeen ambtsbericht Somalië', maart 2009.

61 Ministerie van Buitenlandse Zaken, directie Personenverkeer, Migratie en Vreemdelingenzaken, 'Algemeen ambtsbericht Somalië', maart 2009.

4.1.1 *Somaliërs in Nederland*

Grofweg zijn twee groepen Somalische vluchtelingen te onderscheiden die zich in Nederland vestigden of - recent - aan het vestigen zijn. De eerste groep arriveerde in Nederland eind jaren tachtig, begin jaren negentig, op de vlucht voor het Barre-regime. Deze groep had in Somalië over het algemeen meer toegang tot onderwijs, informatie en financiële middelen dan de doorsnee Somaliër. Een groot deel van deze Somaliërs stond bloot aan verschillende, soms extreme vormen van (psychisch) geweld en door de vlucht raakten families verscheurd. De herkomst van de meeste Somalische vluchtelingen van deze 'eerste stroom' ligt in het noordelijk stedelijke gebied (nu Somaliland) van Somalië: het leefgebied van de Isaaq clan.⁶²

De tweede, meer recente stroom Somalische vluchtelingen, die asiel aanvraagt in Nederland, is vooral afkomstig uit Zuid-Somalië waarvoor in Nederland de zogeheten categoriale bescherming geldt. Het betreft hoofdzakelijk twintigers die niet zijn gevlucht vanwege clanconflicten binnen Somalië, zoals de 'eerste stroom', maar die Somalië verlaten omdat zij het oneens zijn met of zich bedreigd voelen door de vigerende islamisme politiek. Uit gesprekken met recent in Nederland gearriveerde Somalische jongeren blijkt dat deze strijd niets met clans te maken heeft, maar als een heilige oorlog gezien wordt. Een terugkerende motief van de tweede stroom vluchtelingen om Somalië te verlaten, is dat zij geen aanhangers (meer) zijn van Al-Shabaab, of geen voorstanders zijn van de huidige president.⁶³ De vlucht wordt vaak georganiseerd met financiële middelen van al gevestigde Somaliërs c.q. (groot)familie in Nederland. Ook blijken jongeren uit het relatief veilige Somaliland (dat zich in 1991 heeft afgescheiden) naar Europa te vertrekken. Dat heeft te maken met het niet erkennen van Somaliland door de internationale gemeenschap -daar is men teleurgesteld over- en met de mogelijkheid zich te vestigen bij Somalische familie in Europa.

Recent besloot de Nederlandse overheid dat - omdat het categoriaal beschermingsbeleid voor Somalische vluchtelingen is stukgelopen op fraude en misbruik - voortaan alle asielaanvragen individueel beoordeeld worden. Traumatische ervaringen als gevolg van de oorlog en de vlucht zijn voor bijna elk individu in deze 'tweede stroom' vluchtelingen een feit.⁶⁴

Omvang en aard van de Somalische bevolkingsgroep in Nederland

In 2001 woonden er bijna 30.000 Somaliërs in Nederland. Dit aantal nam aanzienlijk af vanaf 2001 toen bijna 10.000 Nederlandse Somaliërs verhuisden naar het Verenigd Koninkrijk. De Somaliërs die nu in Nederland wonen, vormen met zo'n 20.000 mensen een kleine gemeenschap. Fluctuaties worden verklaard door én een groot-schalige verhuizing naar het Verenigd Koninkrijk in 2003 én een recente nieuwe vluchtelingenstroom.

62 Van den Reek 2001.

63 Diverse interviews directeur SEF, Somali European Forum, 2008 en 2009.

64 Diverse interviews directeur SEF, Somali European Forum, 2008 en 2009.

Somaliërs vormden in 2008 de grootste groep asielzoekers in Nederland: 4.000 personen vroegen asiel aan; nog eens 3.600 personen vroegen verblijf aan op basis van gezinsvorming, gezinshereniging, of op grond van regelingen ten aanzien van adoptie en pleegkinderen. In de eerste twee maanden van 2009 kwamen 1.700 nieuwe asielaanvragen binnen. Onderzoek van het Ministerie van Justitie wijst uit dat twintig procent van de Somalische asielzoekers het nemen van vingerafdrukken onmogelijk maakt door vermindering van vingers of het nemen van medicijnen waarvan men dusdanig gaat transpireren dat een vingerafdruk onmogelijk is.⁶⁵

Recent werd in Nederland een Somalische terreurverdachte, die een jaar in het AZC in Dronten woonde en in Nederland asiel wilde aanvragen, gearresteerd en uitgeleverd aan Amerika. De Verenigde Staten verdenkt de man van 'ondersteuning van de internationale jihad'.⁶⁶

Somaliërs wonen veelal geclusterd in wijken in een aantal Nederlandse steden. Van de bijna 20.000 Somaliërs is een kwart ingeschreven in de drie grote steden Rotterdam (2.141), Den Haag (1.386) en Amsterdam (1.204). Opvallend is het aantal van ruim 1.100 Somaliërs in Tilburg. Omdat de immigratie van Somaliërs naar Nederland pas eind jaren tachtig, begin jaren negentig op gang is gekomen, heeft het aandeel dat in Nederland is geboren (tweede generatie) een relatief geringe omvang van ruim 6.048 personen.⁶⁷ Deze tweede generatie is met een gemiddelde leeftijd van nog geen tien jaar ook erg jong.

Wanneer de opbouw van de Nederlandse Somaliërs verdeeld wordt naar samenstelling van het huishouden dan is opvallend dat een kwart niet in gezinsverband woont. Verder heeft 12% van de vrouwen een eenoudergezin; het percentage mannen dat niet in gezinsverband leeft bedraagt 34%.⁶⁸ In Nederland woont een minderheid van de 'eerste stroom' Somalische vluchtelingen in een compleet gezin; de meesten wonen bij Somalische familie, vaak in een gezin dat niet (meer) traditioneel is samengesteld. Vaak wonen in het gezin (soms tijdelijk) ook Somalische kinderen uit andere gezinnen, een tante, of een ander (ver) (recent gearriveerd) familielid.

Clan en religie

In 2001 verscheen het rapport *Somaliërs een profielschets* van Van den Reek, gevolgd in 2003 door het zogenoemde 'verhuisrapport'⁶⁹ en een onderzoek naar qatgebruik⁷⁰ bij de Somalische gemeenschap. Deze studies richtten zich op het diverse aspecten van het acculturatieproces van Somaliërs in Nederland. De resultaten van deze onderzoeken waren niet hoopgevend: het cultuurverschil tussen Somalië en Nederland ervoeren zowel Somaliërs als de Nederlandse instanties waarmee zij te maken hadden als groot. Op diverse maatschappelijke terreinen zouden zich problemen voordoen. Het verblijf in Nederland werd door veertigplussers destijds als

65 CBS, 2008.

66 Dihad-verdachte deed kansloos asielverzoek. Trouw. 12 november 2009.

67 CBS, 2008.

68 CBS, 2008.

69 Van den Reek & Hussein 2003.

70 Van den Reek & Hussein 2005.

niet per se permanent benoemd en dat bepaalde hun participatieperspectief: de emotionele herinnering aan het land van herkomst en de mogelijkheid van terugkeer naar Somalië of doorreis naar Engeland speelden hierbij een belangrijke rol. Ouderen waren meer dan jongeren gericht op nieuws over en uit Somalië. Dit nieuws wordt via de 'Somalische tam-tam' verspreid, meestal mondeling, via de telefoon, of via internet.⁷¹ Jongeren bleken meer op de Nederlandse samenleving georiënteerd. Zij zijn taalvaardiger, ze beheersen het Nederlands, vaak doorspekt met Engelse woorden. Ook het Somalisch wordt trouwens als dagelijkse spreektaal binnen het gezin gebruikt.⁷²

Somaliërs in Nederland hebben in ruime meerderheid ervoor gekozen hun oorspronkelijke nationaliteit op te geven ten behoeve van het Nederlanderschap. Volgens het CBS heeft dit vooral te maken met de mensenrechtensituatie in het land van herkomst. Het blijkt dat mensen die naar hun geboorteland terugkeren en daar in de problemen geraken, eenvoudiger door Nederland kunnen worden geholpen als ze hun oorspronkelijke nationaliteit hebben losgelaten. Van de Somaliërs in Nederland heeft nagenoeg niemand (ca. 700 personen) de Somalische of een dubbele (Somalische en Nederlandse) nationaliteit.⁷³

Het Somalische volk bestaat oorspronkelijk uit verschillende clans, waarbij afstamming en bloedbanden een belangrijke rol spelen. De Isaaq is de clan die zichzelf onafhankelijk verklaarde en zich in Somaliland vestigde. De percentages van de belangrijkste etnische Somalische clans zijn als volgt: Hawiye - 25%, Isaaq - 22%, Darod - 20%, Rahanweyn - 17%, Digil - 3% en Dir - 7%.⁷⁴ Minderheidsclans en andere etnische groepen maken de overige zes procent uit. Somalische jongeren in Nederland kennen de naam van de clan van hun ouders, maar identificeren zich er nauwelijks mee. Clans spelen voor hen geen rol: zij weten van welke clan zij afstammen en het vormt in enige mate ook een onderdeel van hun identiteit, maar zij beoordelen hun landgenoten niet op clanafkomst. Door en met ouders wordt er weinig over clans gesproken.⁷⁵

De islam is de officiële staatsgodsdienst in Somalië. In de negende en tiende eeuw na Christus zijn veel Somaliërs tot de islam bekeerd. De veelal soennitische Somaliërs behoren tot de mystieke Sufi-orde, de Qadiriya, waarbij via heiligen en extatische dansen een persoonlijke verhouding met het opperwezen wordt nagestreefd. Dit in contrast met hun Afrikaanse burens, waar de meerderheid of christen is of aanhanger van inheemse Afrikaanse religies.⁷⁶ Door het Sufisme is de islam in Somalië van oorsprong niet orthodox van aard. Verder heeft de nomadische levensstijl bijgedragen aan de vorm die de islam in Somalië aannam. Religieuze plichten worden minder strak nageleefd omdat de profeet 'reizigers' in dit opzicht ontzag. Bovendien hechtten

71 Diverse interviews met Somalische hulpverlener Interlokaal en met directeur SOM (Somali European Forum), 2008.

72 Van den Reek & Van den Vijver 2003.

73 CBS, 2002.

74 CIA, 2003.

75 Van den Reek & Van den Vijver 2003.

76 Van den Reek 2001.

nomaden sterk aan het gelijkheidsprincipe waardoor religieuze leiders lange tijd minder invloed hebben kunnen uitoefenen.

Recent is in Somalië, onder invloed van Al-Shabaab en de invoering van shariawetgeving in (delen van) het land, een verschuiving zichtbaar naar een meer orthodoxe geloofsbeleving. Ook in Nederland lijken veel Somalische jongeren zich in toenemende mate met een orthodoxe islamitische geloofsbeleving te identificeren. Nagevoel alle jonge Somaliërs waarmee in het kader van het onderzoek gesproken is, benoemen zichzelf veeleer als moslim dan als Somaliër of lid van een bepaalde clan.⁷⁷

Organisatievorming

Organisaties van Somaliërs in Nederland zijn overwegend gericht op politieke en humanitaire ondersteuning van mensen in Somalië. Ongeveer een derde van de Somalische organisaties blijkt gericht op hulpverlening. Ter vergelijking: bij Turken, Marokkanen en Surinamers is de religieuze organisatie de meest voorkomende categorie.⁷⁸ De Somalische organisaties in Nederland zijn niet moskeegebonden, ze houden zich bezig met welzijnthema's, zijn sterk gefragmenteerd (vaak 'eenmansorganisaties') en hebben zodoende een beperkte kans om subsidie te verwerven. Een sterke 'communal voice' beïnvloedt de toegang van de groep tot (financiële) bronnen in de nieuwe lokale setting. Bovendien zijn Somaliërs minder bekend met het in stand houden van een onafhankelijk vrijwilligersnetwerk.⁷⁹

School, werk en inkomen

Het grootste deel van de 'eerste stroom' Somaliërs die naar Nederland vluchtte, komt uit de steden in Noord-Somalië, is relatief hoog opgeleid, al zijn de diploma's in Nederland meestal niet erkend. Hun keuze voor Nederland is gebaseerd op het - toen nog - soepele asielbeleid en op de aantrekkingskracht van de groeiende groep Somaliërs in Nederlandse steden. Somaliërs ervaren ontworteling en een gebrek aan een Nederlands toekomstperspectief. Een aanzienlijk deel gaf in 2001 aan zich niet thuis te voelen in Nederland.⁸⁰ Verder heeft de 'eerste stroom' te maken met acculturatieproblemen. De huidige veertigplussers beheersen de Nederlandse taal vaak onvoldoende, hebben zelden een Nederlandse opleiding, hebben geen werk of geen werk op oorspronkelijk (midden of hoog economisch) niveau. Van de Somaliërs is nog geen kwart werkzaam. Bijna de helft heeft een uitkering. Betaalde arbeidsparticipatie bij Somalische vrouwen is zeer laag en ligt rond de tien procent.⁸¹

Somalische kinderen van de 'eerste stroom' vluchtelingen boeken gemiddeld relatief slechte resultaten op school.⁸² Een kleine groep Somalische jongeren dreigt af te glijden naar crimineel gedrag. Hun ouders zijn niet geïntegreerd, hebben andere zor-

77 Diverse interviews met directeur SOM (Somali European Forum), 2008.

78 Penninx & Van Heelsum 2004.

79 Griffiths 2000.

80 Van den Reek 2001.

81 Factbook, Forum, 2008.

82 Jennissen & Oudhoff 2006.

gen en zijn niet betrokken bij het onderwijs van hun kinderen. De schooluitval onder Somalische pubers is groot. Somalische ouders hebben weinig kennis van het Nederlandse schoolsysteem. Ze tonen weinig betrokkenheid bij het onderwijs van hun kinderen.⁸³ Somaliërs zijn relatief vaak verdachte van een misdrijf. Onder de eerste generatie van 18 tot 25 jaar is dit aandeel bijna acht procent.⁸⁴

De 'tweede stroom' Somalische vluchtelingen die recent naar Nederland vluchtte, heeft een ander profiel dan de eerste groep. Bij hen is, als gevolg van twintig jaar aanhoudende anarchie in Somalië en geen of zeer weinig mogelijkheden tot het volgen van (hoger) onderwijs, het analfabetisme hoger dan voor de eerste groep. Ondanks hun analfabetisme en/of ongeletterdheid is het, net zoals bij de eerste stroom, de bovenlaag uit de bevolking die de dure migratie naar Europa - ook met middelen van al aanwezige familieleden - kan financieren. Het zijn vooral jonge mannen en vrouwen die de dertig nog niet bereikt hebben, die de vlucht naar Europa wagen.⁸⁵

Verhuizing naar Engeland

Naar schatting van de doelgroep zelf vertrokken de afgelopen vijf jaar circa 10.000 Nederlandse Somaliërs naar Engeland en dan met name naar Birmingham, Leicester, Bristol en Londen. Redenen van emigratie wezen grofweg in twee richtingen: economisch-sociaal-maatschappelijke participatie en culturele of religieuze ontplooiingsmogelijkheden. Een aanzienlijk aantal Somaliërs van de 'eerste stroom' ervoer op beide dimensies een dusdanige dwang, begrenzing en beperkte vrijheid in Nederland, dat zij verhuisden naar het Verenigd Koninkrijk. Op het gebied van arbeidsparticipatie en opleiding in Nederland stelden met name Somalische mannen, die relatief hoog waren opgeleid in Somalië, teleurstelling te ervaren. Somaliërs voelden zich beperkt in hun culturele vrijheid, zoals in de opvoeding van hun kinderen, in de mogelijkheid hun geloof te beleven, en in hun kansen om in de nabije toekomst een sterkere maatschappelijke positie te verwerven. Vrouwen noemden het ontbreken van een sociaal netwerk: in Somalië wordt een kind niet alleen opgevoed door de ouders, maar spelen familieleden een belangrijke rol. De gesegregeerde wijken in bijvoorbeeld Birmingham en Leicester zou dat gemis minder sterk zijn. Ook een afnemende tolerantie van autochtone Nederlanders ten opzichte van andere culturen en religies bleek een regelmatig terugkerend motief om te verhuizen. Deze ervaren vrijheidsbeperking op gebied van religie, normen en waarden, en cultuuroverdracht werd in één adem genoemd met de beperking op de ontplooiing van de eigen (islamitische) identiteit en het gevoel in Nederland niet geheel zichzelf te kunnen zijn buitenshuis.⁸⁶

83 Website Trouw 14 maart 2009.

84 CBS, 2004

85 Diverse interviews met directeur SOM (Somali European Forum), 2008.

86 Van den Reek & Hussein 2003.

4.2 Gevoeligheid voor radicalisering in de Somalische gemeenschap

4.2.1 *Ervaren sociaaleconomische status*

De geïnterviewde sleutelfiguren schetsen de 'mislukte startpositie' van Somalische ouders in Nederland. Die achterstand hangt volgens hen samen met het contrast tussen de Somalische collectivistische en de Nederlandse individualistische maatschappelijke normen en waarden. Verschillende, vaak achteraf onjuist gebleken aannames van ouders over hoe de Nederlandse samenleving werkt, hebben hun kennismaking met het land van aankomst niet versterkt. Vervolgens is er sprake van een domino-effect, aldus de respondenten: financiële moeilijkheden, financiële verwachtingen vanuit het herkomstland, en onverwerkte oorlogstrauma's. De 'omgevalen startblok' en de spanningen thuis laten weinig ruimte over voor het ondersteunen van jongeren binnen het gezin, met als gevolg een achterstand in het onderwijs en op de arbeidsmarkt. 'Dat achtervolgt je als jongere je hele leven. We kennen de oorzaak, en dit zijn de gevolgen voor ons Somalische jongeren.'

Een aanzienlijke groep Somalische jongeren neemt binnen het gezin waar dat 'het niet werkt'. 'Ouders zitten in die cirkel van geen geld, wel schulden, geen passende baan, geen vaste grond, veel rekeningen.' 'Er is te veel afleiding om de opvoedingsestafette goed door te geven, er is weinig opvoedingsondersteuning die past bij het wonen in Nederland.' Jongeren vinden het bezwaarlijk dat niemand zich echt bekommert om hun ouders, die vergeleken met hun hoge sociaaleconomische status in Somalië in Nederland een geheel ander leven hebben: 'in achterstandswijken, zonder werk, zonder geld'.

Vrijwel alle respondenten signaleren dat het met Somalische jongeren niet goed gaat in het onderwijs. Zij starten met een taal-, systeem- en cultuurkennisachterstand. Er is een zeer kleine groep die wel hoger onderwijs volgt, erg gemotiveerd is en ondersteuning van ouders of een voorbeeldfiguur krijgt, maar voor de meerderheid gaat dat niet op. Dikwijls gaat het mis bij de overstap van basisonderwijs naar voortgezet onderwijs. De geïnterviewde jongeren wijten dit onder meer aan gebrekkige taal- en onderwijskennis bij ouders ('niet kunnen adviseren', 'niet tegen kunnen spreken'). Veel ouders zijn teleurgesteld 'over die afgang naar het vmbo'; 'de jongere voelt dat. Er zit frustratie en agressie bij sommige Somalische jongeren.' Enkele respondenten hebben enige tijd onderwijs gevolgd in het Verenigd Koninkrijk, bedoeld ter oriëntatie, omdat daar veel Somaliërs wonen en huisvesting geen probleem geeft, en om de Engelse taal goed te leren, zodat zij zich eventueel in de toekomst breder kunnen oriënteren dan op Nederland alleen.

Geen van de geïnterviewden geeft aan gediscrimineerd te worden in het onderwijs. Zetten Somalische jongeren wel de stap naar vervolgonderwijs, dan wordt de studiekeuze sterk bepaald door de religieuze achtergrond. Dit is een opvallende bevinding, die in lijn ligt met de geconstateerde gevoeligheid van Somalische jongeren voor religieuze binding en identiteitsvorming. De baan (in Nederland) mag niet in conflict komen met het geloof. Respondenten stellen overigens dat het onwenselijk is dat Nederland zijn regels en gebruiken aanpast, want er is voldoende werk dat je ook als moslim(a) kunt uitvoeren.

Ruim de helft van de schoolgaande of studerende jongeren die in het onderzoek zijn geraadpleegd, heeft een bijbaan. Doorgaans zijn dat studentenbanen als productiewerk, assistente in een dokterspraktijk of advocatenkantoor, of werk in een kledingzaak. Niemand werkt in de horeca. Op één persoon na heeft niemand een werkende moeder. Van de (niet-studerende) vrouwelijke respondenten werkt niemand fulltime. Sommigen zijn actief als vrijwilliger in een buurthuis ten behoeve van een etnisch geïntereerde activiteit of bij een Somalische vereniging, of geven Koranles. Van de mannelijke (niet-studerende) respondenten werken er meer fulltime. Het betreft banen waarbij het in aanraking komen met alcohol en varkensvlees, in een enkel geval ook contact met het andere geslacht, bewust vermeden is. Enkele respondenten geven expliciet aan dat zij maatregelen hebben getroffen opdat hun salaris niet wordt gebruikt om rente-inkomsten te verwerven.

Sommige geïnterviewden vinden het belangrijk dat er op de studie- of werkplek gelegenheid is om te bidden, maar dit is voor de meesten niet doorslaggevend in de keuze van een baan. Sommigen zien in de toekomst mogelijk moeilijke situaties: 'De keuze tussen studeren en een carrière en moeder zijn, brengt moeilijkheden met zich mee. Als moeder breng je je kind niet naar een dagopvang, dat is haram.' De meeste respondenten zijn van mening dat hun beroep niet op gespannen voet moet staan met het islamitische geloof, maar dat de invulling daarvan niet gebaseerd dient te zijn op de geschriften van de profeet van 1.400 jaar geleden. Zij nemen afstand van een letterlijke interpretatie van de koran en de soenna. Sommige respondenten zijn rechter in de leer en hebben een (bij)baan gekozen waarbij bijvoorbeeld contact met vrouwen niet nodig is. Zoals een respondenten het verwoordt: 'Mijn beroepskeuze moet niet illegaal zijn met mijn geloof.'

De 'tweede stroom' Somalische vluchtelingen, waaronder vooral twintigers, die zich recent in Nederland vestigden, heeft een ander profiel. Deze groep heeft een lager opleidingsniveau en een beperkter mate van geletterdheid dan de 'eerste stroom'. Bovendien signaleren respondenten dat deze twintigers van de 'tweede stroom' een gebrekkig verantwoordelijkheidsgevoel hebben, zowel ten aanzien van zichzelf, als ten aanzien van de samenleving. Sociale cohesie in deze groep zou volgens deze respondenten ontbreken: chaos en anarchie is voor hen vrijwel hun hele leven de norm geweest in Somalië.

Vrijwel zonder uitzondering betreft het oorlogsslachtoffers met trauma's, die zijn opgegroeid in gebroken gezinnen. Traditionele Somalische normen en waarden zouden bij deze groep geërodeerd zijn. Een onevenredig groot aantal jongeren in deze groep zou in aanraking zijn gekomen met criminaliteit. Zij zouden grote en ook irreële verwachtingen koesteren van wat het Westen, Nederland in het bijzonder, voor hen kan betekenen: 'in Nederland wordt alles opgelost'. Sommige respondenten en ook professionals die met deze Somalische vluchtelingen werken, menen dat deze achtergrondfactoren op middellange termijn een groot (psychisch) probleem kunnen veroorzaken. Deze groep is niet bekend met de Nederlandse geestelijke gezondheidszorg en beschouwt dit type zorg bovendien als taboe (zie ook paragraaf 4.3.3).

4.2.2 *Ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling*

Jonge Somaliërs houden zich nauwelijks bezig met Nederlandse politieke ontwikkelingen. Vrijwel niemand van de geïnterviewden leest - op gratis kranten in de trein na - een Nederlands dagblad. Wel wordt er dikwijls Nederlandse (populaire) televisie gekeken. De aard en toon van het publieke debat over allochtonen in de media wordt als kwalijk: 'alles op één hoop', beoordeeld. Over de uitlatingen van Geert Wilders en de tekeningen van de Deense cartoonist zegt men dat vrijheid van meningsuiting belangrijk is, maar dat mensen niet bewust beledigd mogen worden. Geïnterviewden geven in dezen opmerkelijk vaak hetzelfde antwoord: zij vinden 'mensen als Wilders dom, omdat ze niet weten waarover ze praten'. En ook: 'Die Wilders moeten eigenlijk alles kunnen zeggen. Vrijheid van meningsuiting is belangrijk. De islam moet je geen advocaat maken.' Kritiek is er ook op de verwarring door de media van geloof met cultuur. Deze worden 'helaas te vaak op één hoop gegooid, door elkaar gehaald'. Zij vinden dat er zaken bij worden gehaald, zoals het schudden van handen, het dragen van een hoofddoek en ook meisjesbesnijdenis, die in hun ogen niet met de islam maar met cultuur te maken hebben.

Ongeveer de helft van de respondenten stemt niet bij Nederlandse verkiezingen. Redenen die daarvoor genoemd worden zijn: desinteresse in politiek, te jong en nog geen stemrecht. Eén respondent stemt niet maar meent dat 'als iedereen de islamitische regels zou volgen, dan zou dat voor iedereen goed zijn, zonder geweld'.

De geïnterviewden staan over het algemeen matig tolerant tegenover door Nederlanders verworven vrijheden, zoals vrijheid van meningsuiting, stemrecht, en democratie. Handen schudden, homoseksualiteit of zomerse kleding bij vrouwen wordt door hen niet afgewezen, maar een persoonlijk antwoord wordt meestal niet gegeven. Dikwijls verwijzen respondenten naar het geloof: 'volgens de islam...'. Vrouwelijke respondenten lijken wat milder in hun oordeel, en hebben ook discussie met anderen over normatieve kwesties. 'Ieder heeft zijn mening. Dat is zijn recht. Zo'n mening hoeft je zelf niet te delen.' Respondenten vinden doorgaans dat Nederland voldoende mogelijkheid biedt tot het beleven van wat zij benoemden als hun eigen cultuur.

Religieuze identiteit

In hoeverre is religie i.c. de islam voor de respondenten een 'identity-marker'? De meeste geïnterviewden vinden hun geloof een 'één op één iets, ik met God'. De meerderheid van de respondenten noemt zich moslim of soenniet en bidt enkele (meestal niet vijf) malen per dag. Welke moskee men bezoekt maakt dikwijls niet uit en is een pragmatische keuze: de moskee die het meest dichtbij op de route ligt. Wel signaleren respondenten dat zij een toenemend aantal Somalische jongeren zien die interesse heeft in de islam, de moskee bezoekt en de koran leest en (soms) strikter naleeft. Op drie respondenten na gebruikt niemand alcohol of tabak. Qat wordt door enkele jongens gebruikt. 'Om me heen zie ik wel meer Somalische jongeren open staan voor het geloof. Je moet er niet in doorslaan. Ik ben soenniet, dus lees ik over de levenswijze van de profeet, maar dat was 1.400 jaar geleden. Je moet het jezelf

ook niet te moeilijk maken, mijn geloof is flexibel daarin. Iedereen heeft een eigen keuze en dit is de mijne.'

Ongeveer de helft van de geïnterviewden draagt een baard of heeft een hoofddoek. Enkele geïnterviewden zijn daar uiterst stellig in, dragen de broekspijpen opgerold en laten hun baard staan, anderen menen dat dit niets van doen heeft met het geloof. 'Een hoofddoek dragen is niet zo moeilijk, daar gaat het helemaal niet om. Alleen het dragen van een hoofddoek en geen kennis hebben, dat is niet heilig, dat is schijnheilig'. 'Ik ben als moslim geboren, maar ben niet praktiserend. Over moslimmannen die vrouwen geen hand geven, die zijn gek. Ik ga niet met hen in discussie, heeft toch geen zin.'

Volgens sommige respondenten is er geen verband tussen het geloof en het feit dat het met Somalische jongeren in Nederland niet goed zou gaan. Veeleer zien zij de toenadering van deze jongeren tot (orthodoxe stromingen) binnen de islamitische gemeenschap in Nederland als het zoeken naar vastigheid en een eigen identiteit. 'Veel jongeren voelen zich nergens bij horen. Nederland wil dat wij een herder in de zee zijn.' Een respondent die zichzelf presenteert als een 'jongen die ooit op het criminele pad was', zegt tot inkeer te zijn gekomen na het overlijden van een vriend. 'Als mens ben ik me gaan afvragen wat mijn doel is. Mijn vroegere vrienden hebben geen grip voor mijn overstap.'

Sommige respondenten leggen verbanden tussen religiebelangstelling en identiteitsontwikkeling. Wanneer geloof een religieus gemeenschapsaspect wordt, stellen zij, is het gelijk aan politiek, 'aan compromis, aan de baarden, de hoofddoeken, de opgerolde broekspijpen. Dat heeft alles meer te maken met identiteitsontwikkeling op gemeenschapsniveau. Zij willen ergens bij horen. Zij willen laten zien, kijk hier horen wij bij. Wij horen wel ergens bij'. Respondenten hebben geen verklaring waarom juist die uiterlijke kenmerken, die zij zien als een verschuiving richting de Arabische wereld (waar Somalië geen deel van uitmaakt), nu te zien zijn. Sommigen menen dat dit een genderprobleem is, 'je ziet het alleen bij jongens, of meer bij jongens. Meisjes verdelen hun aandacht tussen thuis, vriendinnen. Jongens zijn gericht op één ding waar ze bij willen horen. Ze zijn radicaal in hun geloofsbeleving, in over hoe ze over Nederland denken, niet in hun gedrag, geen geweld. Het is wel moeilijk om met hen in dialoog te gaan. Het zijn vaak ongeëmancipeerde jongens'.

Over religie en identiteitsontwikkeling in relatie tot Engeland wordt door diverse geïnterviewden wat opgemerkt. Zij constateren (horen van hun ouders) dat de meeste Nederlandse Somaliërs in Nederland en Engeland (na de massale verhuizing) aankwamen als gematigde moslims met een liberale en tolerante visie op de islam. In de sterk etnisch-religieus georiënteerde Britse achterstandswijken, waarin de meeste Nederlands-Somaliërs die verhuisden nu wonen, lijkt het alsof de hele Nederlands-Somalische moslimgemeenschap wordt onderworpen aan de invloeden en bemoeienis (op diverse gebieden zoals: vrouwenpositie en huishoudelijke taken, geloofsbelijdenis, opvoeding, manier van kleden en levensstijl) door de grote en sinds lange tijd gevestigde Aziatische/Arabische moslimgemeenschap. Respondenten wijzen erop dat dit proces van 'social enforcement' haaks staat op de oorspronkelijke Somalische

cultuur en geloofsbeleving. Van oudsher was de tribale organisatie in de Somalische gemeenschap sterker dan de religieuze. Voor een Somaliër prevaleert zijn etniciteit en eigen clan/stam boven zijn geloofsovertuiging.

Hoewel dat voor veel Somaliërs in Nederland (en het Verenigd Koninkrijk) nog steeds geldt, is voor veel jonge Somaliërs de binding met het geloof sterker geworden dan de binding met traditionele tribale organisatiestructuren. Veel jongeren zijn, zoals gezegd, zonder die traditionele bindingen opgegroeid, of ervaren de associatie daarmee als iets van hun ouders dat voor henzelf weinig betekenis heeft gehad. De opkomst van het salafisme en andere fundamentalistische stromingen binnen de islam, alsmede de verharding van het debat over de rol van de islam in Westerse samenlevingen heeft bovendien het 'gelovig zijn' als identity-marker versterkt. Collectieve verantwoordelijkheid die elk Somalisch stamlid voorheen respecteerde en naleefde, ziet de jongere generatie als een achterhaalde traditie. Ze hebben er althans weinig profijtelijke effecten van gezien in hun nabije omgeving. Zij zijn bezig met het vinden van een nieuwe (islamitische) identiteit, een referentiekader dat een ervaren cultureel en sociaal vacuüm zou kunnen invullen.

Fundamentalistische geloofsopvattingen komen niet vanuit Somalië naar Nederland, maar ontstaan in Nederland uit een gevoel van verwaarlozing en achterstelling, een gemankeerde opvoedings- of begeleidingsstructuur binnen en buiten gezinnen, of diepgewortelde teleurstelling over de maatschappelijke status van ouders. De groep jonge mannen ('tweede stroom') die recentelijk naar Europa is gevlucht, heeft Somalië dikwijls verlaten juist omdat ze afwijzend staan tegenover het islamitische bewind. Ze staan niet achter de president, die voorheen de gematigde lijn binnen de Unie van Islamitische Rechtbanken vertegenwoordigde. Of ze voelen zich in Somalië niet veilig vanwege de rekruteringsactiviteiten van Al-Shabaab die in alle lagen van de bevolking met name jonge mannen werft voor de jihad. 'Al-Shabaab is geen voorstander van de traditionele religieuze cultuur van heiligenverering en soefisme die Somalië lange tijd kenmerkte, maar wil de islamitische wetgeving doorvoeren, de sharia, en heeft grote delen van Somalië bezet. Jonge mannen zijn in gevaar. Ze worden meegenomen, gearresteerd. Jonge vrouwen worden niet actief benaderd om actief jihadist te zijn. Maar mannen worden aangesproken op hun morele verplichting. Al-Shabaab voorkomt dat zij niet meer kunnen werken als ze geen toezegging doen aan Al-Shabaab. Zij maken het kostwinners moeilijk, zodat er geen geld binnenkomt en mensen zich genoodzaakt zien te vluchten. Zij proberen je voor zich te winnen met geweld.' 'Vroeger hadden we conflicten tussen clans over zaken als water, weide, grond. De laatste jaren is er een verschuiving gaande: de partijen hoeven niet per se clan tegen clan te zijn, en een strijder kan morgen voor en overmorgen tegen jou strijden. Er is geen sprake meer van clanloyaliteit. Dit heeft met religie te maken.'

Etnische identiteit

Niemand van de geïnterviewden noemt zich in de eerste plaats Nederlander. En vaker dan Somaliër voelen zij zich moslim of soenniet. Respondenten accentueren de contextafhankelijkheid van hun identiteit. 'Ik voel me meer Somaliër, geen Nederlan-

der, vooral soenniet. Ik ben afhankelijk van waar ik ben. Op mijn werk gedraag ik me Nederlands, ik kom op tijd, ik ben georganiseerd. Thuis heb ik andere kleding aan.'

De geïnterviewden hebben allemaal een multi-etnische vriendenkring. Vrijwel altijd zijn dit vrienden van hetzelfde geslacht. Autochtonen maken niet of nauwelijks deel uit van de vriendengroep. Respondenten verwoordden dat zij al op jonge leeftijd kennis maakten met een multiculturele setting die startte in het AZC en vervolgde in de wijk waar ze gingen wonen. Zij constateren dat de mate van omgang met autochtonen doorgaans afneemt na de basisschool. In het middelbaar onderwijs worden vrienden van dezelfde etnische afkomst sneller gevonden. 'De Somalische jongens lijken ook meer op mij. Vrienden hebben veel overeenkomsten, daarom kies je ze'. De etnische samenstelling van de vriendenkring verandert weer wanneer respondenten doorstuderen.

Regelmatig wordt met nadruk geformuleerd dat Marokkanen geen deel uitmaken van de vriendengroep en dat men daar tevens niet mee vergeleken wenst te worden, zoals in hun ogen in de media soms gebeurt. Redenen die men daarvoor aanhaalt, zijn dat ze 'het verpesten voor allochtonen', 'nauwelijks op de Nederlandse maar ook niet op de Marokkaanse gemeenschap gericht zijn', en 'een slecht voorbeeld zijn voor de autochtone ogen'. Gespreksonderwerpen met vrienden zijn doorgaans onderwerpen die jongeren in z'n algemeenheid aansnijden. Naar eigen zeggen wordt nauwelijks over de situatie in Somalië, over de Somalische of de Nederlandse politiek, dan wel over het geloof gesproken. Wel geven diverse respondenten aan met vrienden te praten over praktische zaken omtrent de islam, zoals 'het wel of geen make-up dragen tijdens het bidden'.

Behalve op processen van individuele identificatie met geloof wijzen respondenten ook op processen van groepsidentificatie binnen de Somalische gemeenschap in Nederland. Wat bepaalt de identiteit van die gemeenschap? Verreweg de meeste Somaliërs wonen geclusterd in wijken met weinig autochtonen. De sociale controle binnen de wijk door andere Somaliërs is aanzienlijk. Geïnterviewden ervaren doorgaans een sterke sociale controle die ze niet altijd positief waarderen.

Sommige respondenten vinden dat van belang, omdat zij in deze wijken een 'stukje van zichzelf in de ander herkennen'. Somaliërs die juist niet in die wijken wonen, menen dat die groep Nederland niet echt kent, en vooral georiënteerd is op de eigen wijk, de eigen kring en daar ook fysiek overwegend in blijft hangen zonder kennis op te bouwen over andere subculturen in Nederland. 'Veel Somalische jongeren hebben een houding alsof ze de wereld kennen als ze een Nederlandse studie volgen en Nederlands spreken, maar ze kennen de afdruk van Nederland niet. Ze zien de verbanden niet, ze kennen de mensen uit hun wijk, maar zien de verbindingen naar buiten de wijk nauwelijks. Veel Somalische jongeren hebben vooral Somalische vrienden en zien veel andere contexten nooit. Zij zijn in die zin eigenlijk nauwelijks onderdeel van de Nederlandse maatschappij.' Tegelijkertijd wordt de Somalische gemeenschap gekenmerkt door een hoge verhuismobiliteit, zowel binnen de wijk als naar het buitenland. Paradoxaal genoeg leidt die mobiliteit niet tot 'scope-verbreding'; het lijkt veeleer mobiliteit in eigen kring te blijven, grensoverschrijdend of niet. Res-

pondenten noemen het verhuizen naar het Verenigd Koninkrijk bijvoorbeeld 'moeite-loos': 'Europa is zo klein, je denkt in uren, en je kunt overal slapen waar Somaliërs wonen.'

Een aantal geïnterviewden gaat helemaal niet om met andere Somaliërs. Deze jongeren wonen niet in een wijk met vooral allochtonen, zijn van mening dat andere Somalische jongeren veel in hun eigen wereld leven en ofwel 'supergelovig' ofwel 'hangjongere' zijn, 'in die zin is er eigenlijk sprake van isolement, ze zijn niet geïntegreerd'. De meeste respondenten maken desgevraagd duidelijk dat dit fenomeen niet voortkomt uit uitsluiting, maar te maken heeft met het op de privésfeer gerichte karakter van de Somalische gemeenschap zelf. De meeste jongeren voelen zichzelf geen volwaardig lid van de Nederlandse samenleving, maar vinden niet dat de oorzaak hiervan bij anderen ligt dan henzelf. Zij participeren in etnisch georiënteerde netwerken waaraan ze zélf willen deelnemen, voelen daarin geen beperking en vinden zichzelf vaak nog te jong om te kunnen beoordelen of ze al dan niet de mogelijkheid hebben om ook politiek of economisch te kunnen participeren in de Nederlandse maatschappij.

Clans en generaties

Clans en clanconflicten vormen voor jonge Somaliërs in Nederland geen bron van groepsidentificatie. Zij weten doorgaans bij een eerste kennismaking wel van welke clan een andere Somaliër is, en vinden ook dat het een onderdeel van hun identiteit is, maar zijn van mening dat clanverschillen niet in Nederland uitgevochten moeten worden. Zij ervaren er geen directe binding mee.

Jongeren signaleren verschillen tussen hun generatie en die van hun ouders. Sommige respondenten noemen zichzelf en hun vrienden, vergeleken met hun ouders en oudere Somaliërs, verwesterd omdat zij Nederlands spreken en zich qua dagbesteding of kledingkeuze aan de Nederlandse gebruiken hebben aangepast. Niemand geeft aan moeite te hebben met het bewegen van de ene cultuur naar de andere. 'Die andere cultuur, da's niet de autochtone cultuur, maar een cultuur van meerdere etniciteiten.' 'Ik voel me een Somalische-Nederlander en zet dat Somalisch bewust voorop. Dat zijn mijn roots, daar ben ik geboren. Maar dat Nederlander moet er ook bij, hier ben ik als moslim gevormd.' Verschillende geïnterviewden noemen voorts dat Somaliërs enkele individualistische kenmerken van de Nederlandse maatschappij overnemen. Die individualistische normen en waarden, 'ook Somaliërs raken daar besmet mee'. Enkele jaren geleden signaleerden geïnterviewden dat Somaliërs elkaar onvoorwaardelijk opnamen in huis, tegenwoordig ziet men 'dat ook bij Somaliërs hun huis, hun auto, hun schotel van hen is'.

Binnen gezinnen beleven jongeren en hun ouders het geloof niet op dezelfde manier. Over het algemeen geeft men aan dat zij door hun ouders vrij gelaten worden in hun geloofsbeleving. Daarbij noemen geïnterviewden geregeld dat hun vader of moeder niet praktiseert. Of zij merken op dat een broer of zus veel meer of veel minder met het geloof bezig is dan zij zelf zijn. 'Mijn broer heeft een leuk sociaal leven. Mijn zusjes hebben veel vriendinnen hier over de vloer. Ik probeer daar geen contact mee te

hebben' Of: 'Ik vertel hen ook over andere geloven en homo's en dat ook dat goed is. Ik heb daar wel discussie over, om het geloof.' Hoewel, zoals hierboven een aantal keren is aangegeven, generationele spanningen in Somalische gezinnen in Nederland bestaan, laat geen van de respondenten zich uit over conflicten binnen gezinnen die met het geloof of met een bepaalde mate van orthodoxie in de geloofsbeleving te maken hebben.

4.2.3 *Relatie met land van herkomst*

Onder de respondenten in het onderzoek is verbondenheid met en oriëntatie op (ontwikkelingen in) het land van herkomst beperkt. Men is, op een enkele uitzondering na, sinds de vlucht op jonge leeftijd niet meer in Somalië geweest. Redenen die daarvoor genoemd worden, variëren van een te onveilig herkomstgebied, het feit dat alle familieleden in Nederland of elders in Europa wonen, of het ontbreken van naast familie in Somalië. In een enkel geval heeft de respondent geen Nederlands paspoort. De personen die wel naar Somalië zijn geweest, hebben hun reisschema aldaar (met uitzondering van één respondent)⁸⁷ beperkt tot Somaliland en noemden familiebezoek (niet vakantie) als reden. De verbondenheid met Somalië beperkt zich voor de jonge respondenten tot bijna wekelijks telefonisch familiecontact. Zij leggen doorgaans overigens niet zelf dat contact, maar het zijn hun ouders of ouderen in de familie- of vriendenkring die het contact leggen en onderhouden. Enkele respondenten (voormalige AMA's) zijn zonder hun ouders in Nederland. Zij bellen zonder uitzondering bijna wekelijks met één van hun familieleden (vader, tante).

De geïnterviewde personen zijn allen in Somalië geboren maar kennen het land hoofdzakelijk uit verhalen van hun ouders of ouderen in hun omgeving. Interne (politieke) ontwikkelingen in Somalië volgen zij op hoofdlijnen. Gedetailleerde kennis is bij de jonge respondenten beperkt aanwezig, en voor zover aanwezig is die kennis ontleend aan ouders of ouderen in de omgeving. Jongeren zijn geen actieve nieuwsvervaarders als het over Somalië gaat. Een enkeling volgt politiek nieuws over Somalië wel en regelmatig, meestal via internet of Arabische televisiekanalen. Feiten over recente ontwikkelingen (als de zelfmoordaanslagen in Harghesa, of de bijna-kaping van een Duits vliegtuig door Somalische jongens) zijn slecht gekend. Meningingen over deze ontwikkelingen en de meningen achter die opinies, zo geven veel jonge respondenten aan, ontleen zij aan ouderen in de gemeenschap: 'we horen van ouders hoe zij erover denken'. De meeste respondenten kunnen bijvoorbeeld niet uitleggen hoe het zit met Al-Shabaab, wat de politieke en maatschappelijke verhoudingen zijn tussen diverse groeperingen in Somalië, en wat de motieven zijn achter de aanslagen in Somaliland. 'Het is heel moeilijk nieuws, altijd weer doden en zo'. Of: 'De zelfmoordaanslagen door Al-Shabaab zijn helemaal niet Somalisch. Moslim en jezelf opblazen, dat kan dus niet.' Bij informele ontmoetingen tussen jonge Somaliërs, geven diverse respondenten aan, wordt weinig gesproken over de politiek of het actuele nieuws uit Somalië en Somaliland.

Jongeren die geïnterviewd zijn, zijn slecht op de hoogte van de Nederlandse berichtgeving over Somalië. Opvallend is dat er weinig variatie zit in de meningen die zij

dienaangaande uiten: vrijwel alle respondenten verwoorden dezelfde opinies. In het algemeen wijzen zij de bemoeienis van Amerika en Engeland⁸⁸ met interne politieke aangelegenheden in Somalië af. Enkele respondenten bekritisseren de invasie van Somalië door het Ethiopische leger, met militaire steun van de Verenigde Staten. Deze invasie zou geresulteerd hebben in het verdrijven van de overwegend populairere Unie van Islamitische Rechtbanken en geleid hebben tot de systematische etnische zuivering waarbij duizenden Somalische burgers om het leven zijn gekomen en duizenden op de vlucht zijn geslagen: een 'absolute keerpunt voor de meeste Somaliërs in West Europese landen'.

Volwassen Somaliërs (meestal van de 'eerste stroom' vluchtelingen) zijn daarentegen nauw betrokken bij de gebeurtenissen in het zuiden van Somalië en verwoorden dat deze gebeurtenissen de woede van Somaliërs en hun afkeer en wantrouwen jegens de Westerse samenleving hebben vermeerderd. Enkele respondenten merken op dat ze andere zorgen aan hun hoofd hebben dan het volgen van Somalisch nieuws. Zij noemen geldproblemen, werkloosheid, oorlogsherinneringen, psychische problemen, en het opvoeden van hun kinderen.

Emotionele betrokkenheid bij Somaliërs in Somalië (al dan niet familie) is niettemin groot. Bij jongeren – die het land zelf nauwelijks kennen – uit die betrokkenheid zich in de behoefte ontwikkelingshulp op te zetten, een financiële bijdrage te leveren, of een studie te kiezen die in of voor Somalië van toepassing en nut kan zijn. Organisatievorming bij jongeren heeft vaak een brugfunctie waarbij organisaties bestaan uit vrijwilligers en dikwijls gericht zijn op de bewustwording van andere leefgewoonten, andere culturen, waarden en normen. Het bereik van de organisaties in Nederland lijkt beperkt: veel Somalische respondenten kennen de verenigingen niet. Zij denken dat dit zelforganisaties zijn waar vaak alleen maar ouderen actief lid van zijn en die gericht zijn op 'culturele dingen voor zichzelf'. Kenmerkend voor de Somalische verenigingen is dat zij veelal kort bestaan. Diverse respondenten zijn kritisch over de doelstelling van zelforganisatie waar vooral ouderen actief zijn en leggen een link met beschikbare subsidies, het ontbreken van een ledenlijst en een activiteitenlijst. Jongeren signaleren dat zij een organisatie 'van nul af aan moeten opzetten' omdat Somaliërs nog relatief kort in Nederland verblijven, vergeleken met bijvoorbeeld Surinamers of Turken, waardoor nog weinig initiatieven en georganiseerde verbanden bestaan. 'Er zijn wel veel jongerenprojecten, maar deze zijn soms niet helemaal realistisch, bijvoorbeeld als ze gaan over hulp bieden aan Somalische kinderen in Somalië. Jongeren kennen het land alleen uit verhalen van hun ouders. Net zoals bij onderwijsondersteuning zie ik ook hier geen realistische input van ouders.'

Contact met Engeland is zeer frequent, maar het verblijf en de plotse verhuizing naar Engeland wordt niet door iedereen positief gewaardeerd. Ouders van de geïnterviewde jongeren hebben ervoor gekozen niet naar Engeland te verhuizen, althans niet als compleet gezin. Soms is bijvoorbeeld een broer of ander mannelijk gezinslid wel naar Engeland vertrokken en verblijft daar bij Somalische familie. Enkele, bijna allemaal vrouwelijke respondenten, zijn achteraf opgelucht dat zij nog in Nederland

zijn. Engeland is door bijna iedereen verschillende keren bezocht en geïnterviewden constateren dat het wonen in Somalische wijken in Britse steden 'ondergedompeld worden in Somalische normen betekent'. Respondenten beschrijven deze Somalische wijken als stadsdelen met enkel allochtonen, verwaarloosde huizen, en een hoog criminaliteitscijfer: 'het straatbeeld wordt bepaald door mensen met islamitische kledingdracht'. Vrijwel alle respondenten zijn wel eens 'in Engeland wezen kijken', vinden 'het mooi dat je met veel Somaliërs in één wijk kunt wonen', maar keuren de hoge mate van sociale controle af. Bovendien zien zij als nadeel van deze segregatie het niet hebben van andere (westerse) voorbeelden. En ook: 'We zijn wezen kijken in Engeland, of het echt zo geweldig is. Dat is het niet, er is veel sociale controle daar, een gemeenschap die met elkaar gesegregeerd woont, zo moet het dus niet.'

Migratiegeschiedenis en psychische problemen

Een opvallende constatering is dat veel respondenten wijzen op GGz-problematiek binnen de Somalische gemeenschap. Vrijwel alle geïnterviewden meldden, dat problemen in het gezin (generatieconflicten), financiële en psychische problemen vaak extern worden geattribueerd. Conflictsituaties worden niet opgepakt en opgelost, maar uit de weg gegaan. Soms wordt dit mechanisme genoemd als een reden voor Somalische Nederlanders om naar het Verenigd Koninkrijk te verhuizen. 'Voor mijn broer is verhuizen naar Engeland ingegeven door het feit dat je in Nederland met allochtonen op één hoop wordt gegooid, one size fits all regime. Engeland heeft zoveel verschillende culturen en die worden niet op één hoop gegooid, er is kennis over de verschillen.' En ook: 'Dat is ook zo typisch Somalisch, lukt het niet, dan ga je ergens anders heen, daar waar iedereen naar toe gaat. Een Somalisch spreekwoord zegt: Iedereen volgt de eerst kameel. Dat betekent: iedereen imiteert, iedereen volgt de eerste.'

Niet alleen de 'tweede stroom' Somalische vluchtelingen in Nederland kampt volgens respondenten met een psychische problematiek, ook onder de groep vluchtelingen die al langer in Nederland is, zou daar sprake van zijn. De problematiek van deze groep ligt dieper onder de huid, is al gedurende langere tijd 'geïnternaliseerd', en gaat terug op het ontbreken van passende opvang van deze 'eerste stroom' vluchtelingen in Nederland. Zoals een van de respondenten het formuleerde: 'Een inburgeringscursus is gericht op het wissen van je culturele bagage, niet op het aanpakken van je oorlogsverleden.'

Sommige Somalische jongeren, vooral jongens, zijn in dit opzicht teleurgesteld in Nederland. Het gaat dan om kinderen van ouders uit de 'eerste stroom' vluchtelingen en om jongeren die tot de 'tweede vluchtelingenstroom' gerekend worden. Voor beide groepen geldt, dat Somaliërs niet uit een cultuur komen waar je geestelijke hulpverlening zoekt bij professionals: 'een Somaliër zal zelf niet snel de stempel geestelijk ziek gebruiken en de drempel van de GGz-hulpverlening overstappen. Dat komt er ook niet meteen uit, je ziet nu daklozen die een paar jaar geleden nog een gezin en huis hadden. Zij zijn ongezien door de Nederlandse hulpverlening. Deze jongens slapen niet altijd ook op straat, krijgen hulp, maar steeds minder, van Soma-

liërs. Deze jongens hebben geen slechte bedoelingen, ze zijn de weg kwijt.' 'Als ze dan wel aankloppen, dan is de nood hoog en komen ze op een wachtlijst. Sommige jongens staan op ontploffen en keren zich tegen de Nederlandse samenleving. Een manier om daar een uitweg in te vinden is het geloof.' Respondenten uit beide groepen geven aan dat de twintigers die recent naar Nederland zijn gekomen nooit vrede hebben gekend. Zij hebben voortdurend agressie om zich heen gezien en geen opleiding gehad. Die jongens worden hier wel opgevangen, aldus deze respondenten, maar 'ze hebben een mental shock, we signaleren dat nu, maar preventieve maatregelen om die jongeren ook psychische hulp te bieden zijn er nauwelijks. En over zoveel jaar concluderen we dat deze jongeren, die vaak zonder ouderlijke begeleiding in Nederland arriveren, psychische hulp nodig hadden.'

De familie die jonge vluchtelingen in Nederland opvangt, is doorgaans ook niet in de positie noch in staat om deze jongeren te ondersteunen. De geïnterviewden benadrukken dat het geen toevalligheid is dat deze jongeren naar Nederland toe komen. 'Dat is geen losstaand iets. Hier is al Somalische familie die misschien hun vlucht financieel heeft ondersteund. Ik zie veel jongens met een oorlogsverleden, kindsoldaten, en de verblijfplaats van hun familie is onbekend.' Geïnterviewden zijn van mening dat aan die psychische problemen in Nederland nooit preventief en pro-actief opteltendheid is besteed. Een dakloze respondent voegt toe: 'Ik heb psychische problemen maar daar is nauwelijks aandacht voor. In Nederland moet je je richten op de toekomst, meedoen op het gebied van werk, zelf geld verdienen. Er is geen tijd voor ons verleden.' Respondenten constateren bovendien dat de traumaverwerking anders verloopt dan een decennium geleden: er wordt veel qat gebruikt, men zoekt in toenemende mate soelaas in het geloof en in de gemeenschap van gelovigen, of men verhuist; 'ze externaliseren hun problemen'.

Er zijn Somalische jongeren die vinden dat Nederland niet voldoende heeft stil gestaan of stilstaat bij de problematiek van hun ouders. Zij vinden dat hun ouders aan hun lot zijn overgelaten, maar handelen daar niet naar. Ze zijn gefrustreerd en 'een beetje boos' hierover. Wel signaleren respondenten dat er Somalische jongeren zijn die mede door de ontbrekende ouderlijke steun een gemankeeerde relatie met hun familie hebben. Hun 'ouders hebben wel iets anders aan hun hoofd, de voeding is weg, er wordt geen binding met het verleden geboden, geen hulp'. Bij sommige jongeren uit zich dat in het afwijzen van Nederland, omdat Nederland hun ouders geen vaste bodem heeft gegeven. 'Zij verliezen de binding met zichzelf, zij vragen zich af wie zij zijn. We zien deze jongeren op straat hangen. Zij gaan niet richting het geloof of zo, zij staan op ontploffen, gewoon omdat ze het niet meer weten, zij zijn niet in staat hun gedachtegoed te remmen.'

De 'sense of future', de invulling van het eigen toekomstperspectief, is onder Somalische jongeren beperkt ontwikkeld ('Insha'Allah, er wordt niet gepland, behalve voor vandaag'). Desgevraagd geven respondenten aan dat ze in Nederland willen wonen (sommigen opperen ook Engeland), met een gezin en een partner uit dezelfde cultuur en met name met hetzelfde geloof. Het islamitische geloof praktiseren is belangrijker dan het Somalisch zijn. Mannelijke respondenten geven iets vaker dan vrouwelijke respondenten aan later per se een (bij voorkeur Somalische) moslimpartner te

willen trouwen. 'Je verleden is je heden, dus wil ik mijn toekomstige kinderen wat van mijn Somalische roots meegeven, maar mijn vrouw hoeft niet per se een Somalische te zijn, graag wel een moslima.' Vrouwelijke respondenten zijn sceptisch over de mogelijkheid 'een moderne Somalische vrouw zijn' en het vinden van een passende partner. 'Maar het vinden van een Somalische man die ook interesse in jou als persoon heeft, net zoals bij Nederlandse jongens, dat is moeilijk. Anno 2008 wil je een gelijkwaardige man-vrouw relatie en da's moeilijk met een Somalische man'. Niemand oppert de mogelijkheid om zich permanent in Somalië te vestigen.

4.3 Conclusie

Op basis van het veldwerk zijn verschillende aanwijzingen gevonden voor gevoeligheid voor religieuze orthodoxie onder Somalische jongeren in Nederland. Factoren die hierbij een rol spelen, situeren zich deels in de concrete context waarin de Somalische gemeenschap in Nederland leeft en geïntegreerd is: (i) de concrete sociaal-economische achterstandspositie in de financiële, de opleidings-, woon- en werksituatie van Somalische gezinnen; (ii) hun relatieve isolement c.q. betrokkenheid op de eigen gemeenschap (beperkt sociaal kapitaal en relatief losse relatie tot cultureel kapitaal); en (iii) de doorwerking van de migratiefactoren (bij de 'eerste stroom' en de 'tweede stroom van vluchtelingen) waarbij in een aanzienlijk aantal gevallen oorlogstrauma van invloed is op de psychische gezondheid (en daarmee het fysieke kapitaal) van gezinnen en individuen. In de Somalische gemeenschap is bekend dat veel mensen psychische nood ervaren of ervaren hebben, maar de drempel om hulp te zoeken binnen én buiten die gemeenschap is hoog. Ouders zijn vaak onvoldoende geïntegreerd, participeren in beperkte mate in de Nederlandse samenleving, beheersen de Nederlandse taal slecht, hebben geen of laagbetaald werk, hebben het financieel niet breed en worstelen al dan niet openlijk met hun geestelijke gezondheid als gevolg van hun vluchtgeschiedenis. Deze druk thuis laat weinig ruimte over voor het ondersteunen van jongeren bij hun acculturatieproces. In de Somalische gemeenschap komt voortijdige schooluitval relatief vaak voor.

Daarnaast is duidelijk geworden dat Somalische jongeren achterstelling ervaren. Dat uit zich niet in de perceptie van discriminatie, maar (i) in de beeldvorming dat tussen Somaliërs en Nederlanders een brede culturele en maatschappelijke kloof gaapt. Tevens wijzen jongeren op het feit dat (ii) binnen de gezinnen waar zij leven traditionele en moderne Nederlandse normen, waarden en gebruiken conflicteren. In hun optiek hebben hun ouders (voor zover het de 'eerste stroom' vluchtelingen betreft) (iii) een slechte startpositie gehad, ondanks hun relatief goede opleiding en sociaaleconomische positie in Somalië, en hebben ze in Nederland niet het vermogen kunnen ontwikkelen om zich te verbeteren en (iv) positieve rolmodellen in de nabije omgeving ontbreken. Somalische jongeren zijn beter geïntegreerd in de Nederlandse samenleving dan hun ouders, al komen inter-etnische vriendschappen en relaties beperkt voor, maar zij noemen zich geen Nederlander. En vaker dan Somaliër voelen zij zich moslim. Religie is voor jonge Somaliërs een vehikel om in Nederland een eigen individuele en groepsidentiteit te ontwikkelen.

Somalische jongeren vragen zich af wie zij zijn in Nederland. Opvallend is de zorg omtrent onbehandelde psychische problematiek, niet alleen bij hun ouders of ouderen in hun leefomgeving, maar ook bij een aanzienlijk deel van deze jongeren zelf. Nader onderzoek zou de prevalentie en aard van deze problematiek in kaart moeten brengen en moeten uitwijzen welke interventies (alsnog) passend zijn. Met het oog op gevoeligheid voor radicalisering is de precieze betekenis van deze psychische problematiek niet helder. In elk geval is duidelijk dat deze zorg onder jongeren tot frustratie leidt en tot het gevoel in de steek te zijn gelaten.

De identiteitsbehoefte van Somalische jongeren lijkt bovendien in relatie te staan tot een toenemende behoefte aan religieuze betekenisgeving. Het aantal Somalische jongens - en in mindere mate ook meisjes - dat de moskee bezoekt en zich verdiept in (orthodoxe en fundamentalistische stromingen binnen) de islam lijkt stijgende, niet alleen in het Verenigd Koninkrijk, maar ook in Nederland. Sommige jongeren die vroeger liberale en gematigde moslims waren, geven aan tegenwoordig een leven conform de letter van de koran en de soenna te praktiseren. Zij zeggen hiermee te reageren op de negatieve houding die in Nederland jegens moslims vigeert ('van een tolerant land naar een kwetsend en moslimonvriendelijk land'). De meeste geïnterviewde jongeren maken echter duidelijk dat hun geloof een privézaak is, een zekere mate van compensatie voor het wegvallen van traditionele patronen van binding (clans; gezin). Zij staan matig tolerant tegenover Westerse gebruiken die moslims afkeuren. Binnen de Somalische gemeenschap in Nederland zijn geen concrete aanwijzingen voor activiteiten van Somalische jihadisten of extremistische netwerken die expliciet in de *Nederlandse* Somalische gemeenschap wortelen. Een verklaring hiervoor ligt vermoedelijk in het gegeven dat de Somalische gemeenschap een beperkt organiserend vermogen heeft en Nederland veeleer als transit- dan als vestigingsland beschouwt. Dit laat onverlet dat er signalen zijn dat Somalische individuen jihadistische sympathieën hebben. Er is sprake van een voedingsbodem voor radicalisering bij jonge Nederlandse Somaliërs.

Jonge Somaliërs houden zich niet expliciet bezig met de politiek en het nieuws in Somalië. Wel geven de meeste respondenten aan dat zij de geloofspraxis afwijzen die de militie Al-Shabaab hun leeftijdgenoten in Somalië opdringt. Ook de Nederlandse politiek trekt hun aandacht slechts in beperkte mate. Beeldvorming over de geopolitieke verhoudingen met betrekking tot Somalië, of de Nederlandse betrokkenheid bij oorlogshandelingen in islamitische landen kennen jongeren vooral van horen zeggen. Dikwijls ligt hun beeldvorming in de lijn van de strijd van het Westen tegen de islam. Somalische verenigingen en organisaties in Nederland dragen niet of nauwelijks bij aan die beeldvorming.

5. De Pakistaanse gemeenschap

5.1 Achtergrondinformatie

De meeste in Nederland woonachtige Pakistanen zijn afkomstig uit de kleinere steden in Oost-Punjab en aangrenzende gebieden van Kashmir in Pakistan. De asielzoekers zijn voornamelijk Ahmadi's. Al in de tijd van Brits-Indië eisten andere moslimorganisaties dat de Ahmadi's buiten de islamitische gemeenschap zouden worden geplaatst. In 1974 willigde de Pakistaanse regering met een non-moslimverklaring in de grondwet deze eis in. Tien jaar later werden leden van de beweging in Pakistan vogelvrij verklaard en vluchtte het hoofdbestuur en leden naar Engeland en het Europese vasteland. Een andere categorie asielzoekers wordt gevormd door personen die het dictatoriale regime van Zia ul Haq - die van 1977 tot 1988 aan de macht was - ontvluchtten. Naast overlevingsmotieven speelden in het begin van de jaren zeventig nog een tweetal andere ontwikkelingen die een migratie van Pakistanen naar Nederland op gang hebben gebracht: het in 1975 versoepelde Nederlandse immigratiebeleid en de verslechterde economische omstandigheden in Engeland waardoor met name in de aardewerk- en katoenindustrie werkzame Pakistanen hun baan verloren.

Omvang Pakistaanse gemeenschap in Nederland

De Pakistanen in Nederland vormen een kleine gemeenschap: met een bevolkingsaantal van 18.478 maken Pakistanen per 1 januari 2008 0,11% uit van de totale Nederlandse bevolking. Het betreft voor de meerderheid (59%) eerste generatie allochtonen, veelal economische migranten en asielzoekers die vanaf de jaren zeventig naar Nederland zijn gekomen. Het migratiesaldo is positief: over de jaren 1997 – 2007 vestigden zich gemiddeld 350 meer Pakistanen in Nederland dan dat het land verlieten om terug te keren naar Pakistan of zich in een ander land te vestigen.⁸⁹

Van de personen met een Pakistaanse etniciteit heeft 38% de Nederlandse nationaliteit, 36% zowel de Nederlandse als Pakistaanse nationaliteit, 17% alleen de Pakistaanse nationaliteit en 2% de Britse.

Van de ruim 18.000 Pakistanen wonen de meeste in de drie grote steden: Amsterdam (5.114), Rotterdam (3.921) en Den Haag (2.869) of in steden in de nabijheid daarvan, zoals Almere, Diemen, Amstelveen en Zoetermeer. Ze wonen relatief vaak in buurten waar veel niet-westerse allochtonen wonen. In 2005 woonde 41% van de Pakistanen in een buurt met 15-50% inwoners van niet-westerse allochtone afkomst en 50% in een buurt met meer dan 50% inwoners van niet-westerse allochtone afkomst. Anno 2008 wonen drie op de vier Pakistanen in Rotterdam in een zogenaemde "aandachtswijk". Dit zijn wijken met achterstanden op sociaal-

89

CBS, peildatum 1 januari 2008. De CBS definitie van "herkomst Pakistan" is een kenmerk dat weergeeft met welk land een persoon verbonden is op basis van het geboorteland van de ouders of van zichzelf.

economisch gebied, kleine, oude en/of goedkope woningen en problemen zoals vandalisme, onveiligheidsgevoelens, geluids- en verkeersoverlast en vervuiling.

Religie

In Pakistan is 97% van de bevolking moslim.⁹⁰ Andere voorkomende religies zijn hindoeïsme, christendom, sikhisme en boeddhisme. De meerderheid van de Pakistaanse moslimorganisaties is verbonden aan de zogenaamde Barelvi stroming binnen de soennitische islam die gelieerd is aan het Sufisme. De stroming dankt haar naam aan Ahmed Raza Khan Barelvi (1854-1921) en gaat uit van het geloof in wonderen, de kracht van heiligen en het uitreiken van amuletten.

Deoband

Het Barelvi gedachtengoed wordt bekritiseerd door de soennitische reformistische Deoband stroming. In de enige Deoband moskee in Nederland, die in Den Haag gevestigd is, wordt bijvoorbeeld kritiek geuit op het geloof van de Barelvi dat de profeet Muhammad spiritueel aanwezig is tijdens de herdenking van zijn geboortedag.

Een in belang groeiende beweging binnen de Deoband stroming is de Tablighi Jamaát. Hoewel het profiel van de beweging missionair en vreedzaam wordt genoemd,⁹¹ zijn er tevens signalen die leden van de Tablighi Jamaát in verband brengen met terroristische activiteiten en organisaties. Vergeleken met België en Frankrijk is de beweging een relatieve laatkomer in Nederland. Net als in beide landen is de Tablighi Jamaát actief in de Marokkaanse moslimgemeenschap. Het centrum van de beweging in Nederland is de Al-Rahman moskee in Amsterdam.⁹² Vanuit deze moskee worden de Tablighi groepen georganiseerd en voeren zij de dawa uit in binnen- en buitenland. Ook in andere Marokkaanse moskeeën zijn kleine aantallen mensen actief voor de Tablighi Jamaát, meestal vier of vijf predikers die op straat moslims aanspreken en uitnodigen om in de moskee hun religieuze plichten te vervullen.

De enige moskee gefrequenteerd door Pakistanen die relaties onderhoudt met de Tablighi Jamaát is de Darul Islam moskee in Den Haag, opgericht in 1980 door een groep Tablighi volgelingen. De moskee staat open voor alle stromingen binnen de islam; in de praktijk betekent dit: ook voor mensen met een niet-Barelvi of niet-Sjietische achtergrond. Tegelijkertijd is het de enige moskee die Tablighi groepen toelaat.⁹³

90 Oorspronkelijk is Pakistan niet een islamitisch land. Zie voor een scherpe analyse van de sporen die 'de bekering' van Pakistan tot aan het einde van de twintigste eeuw heeft nagelaten onder moslims in het land zelf: Naipaul 1998 en van dezelfde auteur 1981.

91 Roy 2005, pp. 39-40.

92 Landman 1992.

93 Diverse gesprekken met werver Pakistaanse respondenten, 2009.

Federatie Ahmadiyya Anjumans Isha'at Islam Nederland

De eerste in Nederland gevestigde moskee, de Mobarak Moskee, die in 1955 in Den Haag geopend is, is eigendom van de Ahmadiyya-beweging. Deze minderheids-groepering in de islam ontstond aan het eind van de negentiende eeuw in de Punjab in het toenmalige Brits-Indië. Naast de profeet Mohammed kent de Ahmadiyya de heilsverkondiger Ghulam Ahmad. Ahmad zag zichzelf als de Messias en dat is voor de meeste moslims pure ketterij. In Nederland zijn er zo'n 15.000 - 20.000 volgelingen van deze tak van de islam, de meesten zijn Pakistaanse politieke vluchtelingen.

De Ahmadiyya bestaan uit twee groepen, de Ahmadiyya Moslim Gemeenschap en de Lahore Ahmaddiyya Beweging. De Federatie Ahmadiyya Anjumans Isha'at Islam Nederland is ruim 25 jaar geleden opgericht als Nederlandse afdeling van de Lahore-tak. De doelstelling van deze beweging is de religie van de islam in zijn oorspronkelijke, zuivere vorm aan de wereld te presenteren en de ware islamitische geest bij de moslims zelf te doen herleven. Zij tracht deze doelstellingen te verwezenlijken door rationele argumenten en morele verheffing te gebruiken en door zichzelf als voorbeeld te stellen, waarbij men respect en verdraagzaamheid toont voor de gedachten van anderen.

De Lahore-tak van Ahmadiyya presenteert de islam als de liberale, rationele, tolerante, niet-ritualistische en levende godsdienst die door de koran wordt onderwezen en in praktijk werd gebracht door de heilige profeet Mohammed. Volgens eigen zeggen is de Ahmadiyya leer streng maar open. De gelovige dient zoveel mogelijk kennis te hebben op allerlei vlakken en vooral over het eigen geloof. Een heel hoog percentage van de Ahmadi-vrouwen is geletterd; zij lezen de koran en elk weekend zijn er koranlessen. De eerste Ahmadi's kwamen in 1947 voor missiewerk naar Nederland. Zij bouwden in 1955 de eerste moskee van Nederland in Den Haag. Deze werd geheel gefinancierd door de internationale vrouwenbeweging.

De federatie Ahmaddiyya heeft zes plaatselijke organisaties in grote steden. De voornaamste activiteit van de organisatie is het verspreiden van islamitische opvattingen van de beweging. Daarvoor gebruikt men allerlei middelen zoals het organiseren van bijeenkomsten en het publiceren van boeken en bladen. Sinds 1990 publiceert Federatie Ahmaddiyya vier keer per jaar een landelijke brochure "Al Fadjr". Deze beweging is een van de instanties die in de jaren dertig een Nederlandse vertaling van de koran heeft gemaakt (De Heilige koran, 1934). Deze is de Engelse versie van de koranvertaling door Mavlana Muhammed Ali. De vertaling heeft zeker een historische waarde in de geschiedenis van de moslims in Nederland. Daarnaast heeft Federatie Ahmadiyya zijn handboek over de islam (De Religie van de islam) en nog enkele boeken in het Nederlands gepubliceerd (terug te vinden op haar website www.muslim.org).⁹⁴

Minhaj-ul-Quaran (MQ)

De anno 2008 met name onder relatief veel in Nederland wonende Pakistaanse jongeren en vrouwen populaire Minhaj-ul-Quaran ("weg naar de koran") komt voort uit de Barelvi stroming en omarmt haar premissen. Uit onvrede over de Barelvische secularistische retoriek en hun archaïsche religieuze kennis die niet in staat is het hoofd te bieden aan maatschappelijke problemen richt Allama Tahirul Qadri in 1980 in Lahore, de hoofdstad van de provincie Punjab, Minhaj-ul-Quaran (MQ) op. In zijn lezingen, boeken, audio- en videoboodschappen en tijdens televisie optredens probeert Qadri met behulp van de lessen uit de koran en soenna antwoord te geven op alledaagse problemen. In 1986 richt hij de Minhaj-ul-Quaran universiteit in Lahore op. Het feit dat de MQ de naam centrum (Idara) voor haar moskeeën gebruikt, weerspiegelt haar in de ogen van Barelvi moderne karakter: de MQ stelt zich open voor⁹⁵ activiteiten van jongeren en vrouwen terwijl traditionele Barelvi moskeeën dit vermijden uit angst voor aantasting van het moraal. Een select aantal afstudeerders van de MQ universiteit vervult functies binnen de in het buitenland gevestigde MQ centra. Zij leiden het vrijdagsgesbed maar het is niet ongebruikelijk dat andere Barelvi-imams worden aangetrokken om de dagelijkse gebeden te leiden. De MQ-voorgangers houden zich breed bezig met de organisatie van het centrum.

Stichting Minhadjulquran Holland

De Stichting Minhadjulquran Holland (SMH) is in 1995 ontstaan en gevestigd in Rotterdam. Onder de paraplu van SMH hangen twee organisaties: Minhaj Youth League (MYL) en Minhaj Women League (MWL). De organisatie formuleert de doelstelling als participatie in de Nederlandse samenleving in die zin van meegaan met de samenleving. In de organisatie spelen vooral de tweede generatie moslims met een Pakistaanse achtergrond en eerste generatie Nederlandse bekeerden een belangrijke rol. De activiteiten zijn verschillend per groep. De ouders vinden het onderwijs van hun kinderen het belangrijkste. De vrouwen richten zich voornamelijk op hulpacties en programma's voor mensen in het land van herkomst. De jongeren hebben interesse in maatschappelijke onderwerpen. Zij willen een brug slaan tussen de islam en de westerse samenleving. Zij organiseren lezingen en tafsierlessen, en hebben een eigen website ontworpen waar gediscussieerd kan worden over maatschappelijke en religieuze zaken.

De informele sfeer en het directe contact met de jonge imams, die zowel een degelijke kennis van de islamitische wetenschappen hebben als voeling met de problemen van jongeren in de hedendaagse Nederlandse maatschappij⁹⁶, maakt de MQ aantrekkelijk voor de doelgroep. Jongeren geven aan⁹⁷ dat zij antwoorden krijgen die niet vanuit Pakistaans perspectief geformuleerd zijn maar de realiteit van alledag in de Nederlandse maatschappij recht doen: "Hij vertelt ons dat we de Nederlandse

95 Terwijl ze tegelijkertijd strikt gescheiden worden van activiteiten voor mannen.

96 Als voorbeeld wordt genoemd de vraag of het is toegestaan om met een meisje met wie een huwelijk gearrangeerd zal worden, voorafgaand aan de formele kennismaking te chatten op het internet.

97 Zij worden geciteerd in: Morgahi (in druk).

maatschappij als voorbeeld moeten zien en niet als vijand. Dat is inspirerend voor de jeugd". Dat dit niet zonder slag of stoot gaat, blijkt uit regelmatige botsingen tussen het MQ bestuur (waarin de eerste generatie sterkt vertegenwoordigd is) en de jongerentak MYL over bijvoorbeeld activiteiten voor een gemengd publiek.

World Islamic Mission (WIM)

De World Islamic Mission (WIM) is een koepelorganisatie waarvan de Pakistaanse moslimleider Mohammad Anas Noorani Siddiqui het kopstuk is. Noorani organiseerde in 2007, tijdens de rel rond de Deense Mohammed-cartoons, felle antiwesterse protesten in Pakistan. Ook ondersteunde hij op emotionele wijze een doodvonnis voor alle lasteraars van de profeet. Naast imam is Noorani ook voorman van een radicaal islamitische partij: Jamiat Ulema Pakistan (JUP). Deze politieke partij hekelt de ongelovigen en wil wegens de spotprenten alle banden met het Westen verbreken.

De Nederlandse afdeling van de WIM wordt geconfronteerd met media-aandacht en kamervragen over uitspraken van Noorani, die onder andere gedaan worden op een DVD die verkocht werd in de Taibah-moskee te Amsterdam. De moskee zegt zich alleen te laten inspireren door de godsdienstige uitspraken van Noorani. Hoewel de godsdienstig leider van de moskee van Pakistaanse afkomst is, lijkt de Pakistaanse gemeenschap in Nederland niet tot hem aangetrokken. Zij geven aan dat met name Surinamers de Taibah-moskee bezoeken. Het zijn ook de Surinaamse moslims die het beheer over de moskee voeren.

Pakistaanse moskeeën en islamitische organisaties

De oudste Pakistaanse moskee van Rotterdam staat aan de 's Gravendijkwal, het Pakistan Islamic Centre. De grootste is de Masjid Ghausia-moskee, opgericht in 1982. In een oud schoolgebouw aan de Boudewijnstraat in Feijenoord bidden tijdens het vrijdaggebed zo'n 300 à 400 mensen. De mannen beneden, de vrouwen boven. Imam I. Shah is al sinds 1994 in Nederland en predikt in het Urdu. In Rotterdam bevinden zich daarnaast een centrum van de Stichting Minhadjulquran Holland en

Stichting Medina.

In het Amsterdamse stadsdeel De Baarsjes is de Pakistaanse Ghousia Masjid-moskee gevestigd. Het stadsdeel, de Turkse moskee Aya Sofya en Ghousia Masjid ondertekenen eind 2004, naar aanleiding van de moord op Theo van Gogh, een 'contract met de samenleving'. Hierin staan afspraken over de vrijheid van meningsuiting en extremistisch gedrag⁹⁸. In Amsterdam Zuidoost (Bijlmermeer) is de grootste moskee van Amsterdam gevestigd. Deze Taibah-moskee heeft een Suri-naams/Pakistaanse bestuur en was onder andere in september 2007 in het nieuws in verband met het organiseren van een internationale conferentie geleid door de Pakistaanse radicale moslimleider Mohammad Anas Noorani Siddiqui (zie WIM). Aan de Amsterdamse Baarsjesweg is de Stichting World Jama't-E-Ahl-Sunnat (Jamai Mosque School & Pakistan Community Centre) gevestigd.

In de Haagse wijk Benoordenhout is de Mobarak Moskee gevestigd die in 2006 in aanwezigheid van koningin Beatrix haar 50-jarig bestaan vierde. Er bevindt zich ook een centrum van de Stichting Minhadjulquran Holland in Den Haag.

In andere Nederlandse steden waar zich (kleine) Pakistaanse gemeenschappen gevestigd hebben, zijn Pakistaanse moskeeën en islamitische organisaties opgericht. Onder andere de Pakistaanse Islamitische Vereniging Moskee Boxtel in Boxtel, de Pakistan and Surinam Moslim Welfare Association in Hoogeveen en de Stichting Pakistan Islamic and Culture Centre in Rijswijk.⁹⁹

Identificatie

De islam kent geen centraal leergezag en er is ook geen religieus-spiritueel leider wiens gezag algemeen erkend wordt. Voor een Pakistaan is het daarom niet alleen belangrijk dat men moslim is, maar ook welke specifieke stroming binnen de islam wordt aangehangen. Naast religieuze affiliatie is ook etniciteit belangrijk. In Pakistan vormen de Punjabi's de grootste etnische groep. Belangrijke andere etnische groepen zijn de Pathanen, Sindh'i's, Beloetsji, Muhajirs en Seraiki's. Pakistanen in Nederland vragen naar elkaars etnische origine – en vaak nog specifiek naar de stad of het dorp van herkomst.

Hoewel de eerste generatie Pakistanen al vele tientallen jaren in Nederland is en de jongeren van de tweede generatie vrijwel allemaal hier geboren zijn, is de familieband met Pakistan een als vanzelfsprekende en vrijwel alle gezinnen ontvangen via de satelliet Pakistaanse televisiekanalen die veelvuldig bekeken worden. Voor een meerderheid geldt dat zij in wijken wonen waar meestal een hoog percentage niet-westerse allochtonen woont. Dat er grote betrokkenheid is bij de Pakistaanse bevolking – al dan niet omdat het eigen familie betreft – blijkt uit het feit dat regelmatig acties op touw worden gezet om geld en/of goederen in te zamelen en naar Pakistan te versturen. Vrijwel alle in Nederland woonachtige Pakistanen keren met eni-

98 Ze verdedigen de vrije meningsuiting en bestrijden meningen die zij afkeuren met wederwoord. Daarnaast volgen ze neigingen tot extreem gedrag nauwgezet vanaf het begin.

99 Een belangrijk deel van de tekst in deze paragraaf is gebaseerd op Morgahi (in druk).

ge regelmaat (maar niet jaarlijks) terug naar Pakistan in het kader van een huwelijk of ander familiebezoek. Voor de jongere generatie geldt dat overigens minder dan voor hun ouders.

De Nederlandse Pakistaanse gemeenschap is niet enkel op Nederland gericht. Ze is internationaal georiënteerd, vooral op Engeland en Pakistan. Een aantal eerste generatie Pakistanen die in Nederland wonen, hebben zelf in Engeland gewoond en gewerkt en vrijwel allemaal hebben zij er op dit moment familie. Datzelfde geldt voor Pakistan. Deze transnationale verbondenheid manifesteert zich in tal van aspecten van het leven. Bijvoorbeeld in de geloofsbeleving: Pakistaanse moskeeënorganisaties zijn internationaal georganiseerd (zie religie). Ook in de gezinsvorming komt dit terug. Gearrangeerde huwelijken zijn binnen de Pakistaanse gemeenschap in Nederland gebruikelijk. Bekendheid met de familie van de bruid/bruidegom biedt de grootste zekerheid dat de eigen familie geen gezichtsverlies leidt doordat de huwelijkspartner een verkeerde etnische achtergrond, sociale status of een te "los" karakter blijkt te hebben.

Er bestond tot voor kort een grote voorkeur voor het rechtstreeks betrekken van een huwelijkspartner uit Pakistan. De mogelijkheden hiervoor worden echter sinds 1996 beperkt door het ingestelde "problemlandenbeleid". Dat wees onder meer Pakistan aan als problemland waarbij op voorhand getwijfeld wordt aan de juistheid van de inhoud van officiële documenten.¹⁰⁰ Gecombineerd met de weinig betrouwbare opening van de Pakistaanse ambassade (na de aanslagen van elf september was deze bijvoorbeeld het gehele jaar gesloten) beperkt dit de mogelijkheden voor huwelijksmigratie vanuit Pakistan. Sinds de aanslag op de Deense ambassade in Islamabad in juni 2008, is de Nederlandse ambassade aldaar nog steeds gesloten. 57% van de in Nederland wonende Pakistaanse mannen en 54% van de vrouwen trouwde een partner uit Pakistan, ondanks aangescherpte wetgeving.¹⁰¹ Slechts 9,6% van de mannen en 4,9% van de vrouwen huwde een autochtone Nederlander.¹⁰² Alternatieven die de voorkeur genieten boven een autochtone Nederlander zijn het zoeken van een geschikte partner binnen de transnationale Pakistaanse gemeenschap (met name in Engeland) of het emigreren van jonge Pakistanen uit Nederland naar een ander (Europees) land alvorens in het huwelijk te treden.

Familie-eer

Pakistan kent een culturele traditie waarin groot belang wordt gehecht aan de familie-eer. Familieleden worden geacht zich eervol te gedragen: gezag of hiërarchie niet te ondermijnen, niet ongehoorzaam te zijn en bezit of de kuisheid van de vrouw niet aan te tasten. Er is een grote sociale controle op gedrag. Binnen de kleine Pakistaanse gemeenschap in Nederland blijft weinig onopgemerkt. Als een familie als eerloos wordt gezien, heeft dat grote sociale gevolgen: mensen worden bijvoorbeeld niet meer bediend in koffiehuisen, zijn niet langer welkom op feesten en bijeenkomsten of worden op straat uitgescholden of lastig gevallen. Vooral voor vrouwen en

100 Website Stichting buitenlandse partner [geraadpleegd 26 april 2009].

101 CBS, 2003.

102 Jennissen & Oudhoff 2007.

meisjes kunnen de omstandigheden van de gemeenschap als benauwend en belemmend worden ervaren. Soms trouwen zij erg jong om aan de druk van hun families te ontkomen. Het veel over elkaar weten en praten terwijl er een groot belang is om gezicht te behouden, maakt het moeilijk om binnen de Pakistaanse gemeenschap open te zijn. Er zijn verhalen bekend van verkrachtingen van jonge meisjes binnen de gemeenschap, van huiselijk geweld en het onder valse voorwendselen naar Nederland halen van bruiden. De aard en omvang van dergelijke problematiek en de mate waarin hier via een zelfreinigend vermogen van de gemeenschap tegen opgetreden wordt, is onbekend.

Organiserend vermogen en sociaal-culturele kenmerken

De Pakistaanse organisaties in Nederland zijn moskeegebaseerde of welzijnsorganisaties. Ze zijn een concentratie van familieverbanden die weer verbonden zijn aan andere families uit dezelfde stad of het gebied van herkomst.¹⁰³ Recent gearriveerd in het onbekende Nederland zochten Pakistaanse immigrantenfamilies elkaar op om informatie uit te wisselen over praktische zaken zoals werk en huisvesting. Dit bleef niet beperkt tot praten maar er was en is sprake van een elkaar actief ondersteunend netwerk. Via het conglomeraat van familiebanden vonden vele een baan bij een aantal grote werkgevers (Schiphol, de bloemenveiling Aalsmeer) en voor financiële steun werd een in Pakistan populaire vorm van geld lenen gepraktiseerd: het (spaar)comité. Hierin stortte elke deelnemer maandelijks een vast bedrag en ontving eens in de zoveel tijd een substantiële uitkering. Deze wordt door vrouwelijke deelnemers vaak gebruikt voor aankopen in de persoonlijke sfeer (bruidsschat, huisraad), en door mannelijke deelnemers als startkapitaal voor een onderneming.

Kenmerkend voor de welzijnsorganisaties is dat zij in het leven worden geroepen door ook nu nog voornamelijk Pakistaanse mannen van de eerste generatie, als doelgroep met name de midden- en hogere klasse hebben en ontstaan naar aanleiding van specifieke behoeften. In de beginjaren van de Pakistaanse immigratie betrof het praktische zaken zoals voorzieningen in Nederland en grote betrokkenheid met de thuisregio. De huidige welzijnsorganisaties richten zich onder meer op uitvaartverzorging. Door het maandelijks storten van een bepaald bedrag verzekert de familie zich ervan dat het lichaam na overlijden terugkeert naar Pakistan en nabestaanden indien nodig financieel worden bijgestaan.

Pakistaanse jongeren kennen deels dezelfde vrijetijdsbesteding als autochtone Nederlandse jongeren, zoals sporten, computeren, televisie kijken en lezen. Daarnaast bestaan er specifiek Pakistaanse activiteiten zoals het bezoeken van Bollywoodfilms en het beoefenen en volgen van de cricketsport. De invloed van Bollywood op het beeld dat de jongeren van hun culturele erfgoed hebben, valt niet altijd in goede aarde bij de eerste generatie Pakistanen. Aan de ene kant betreuren zij de negatieve invloed van de moderne media op de jongerencultuur. Aan de andere kant zien deze ouders ook de noodzaak van zulke media voor het behoud van de Pakistaanse cultuur in een vreemd land. Naast Bollywoodfilms is cricket populair onder jongeren.

103 Een belangrijk deel van de tekst in deze paragraaf is gebaseerd op Morgahi (in druk).

Pakistaanse jongeren associëren zich vooral met de Pakistaanse cricketploeg: zij dragen de groene trui van het nationale elftal en volgen de Pakistaanse wedstrijden intensief. De cricketspelers van Pakistan worden vereerd als helden en voor de jongeren dienen zij als een symbool van fysieke kracht, eer en zelfmanifestatie.¹⁰⁴

Pakistaanse jongeren die studeren aan de Nederlandse hoge scholen en universiteiten stonden (mede) aan de wieg van een aantal studentenverenigingen en een weblog. Eén ervan, met name actief in Amsterdam en Delft, is Desifusion¹⁰⁵, een studentenvereniging die zichzelf typeert als “het netwerk voor studenten en young professionals die zich enigszins verbonden voelen met cultuur uit Zuid-Azië”. Desifusion organiseert debatten over bijvoorbeeld huwelijksvorming en culturele activiteiten zoals een crickettoernooi. De vereniging bestaat een aantal jaar maar omdat het actieve ledenaantal recentelijk terugloopt is een marktonderzoeksbureau gevraagd de behoeften van de gemiddelde desi-student bij een Zuid-Aziatische studentenvereniging in kaart te brengen.

De tweede vereniging, MashriQ SV¹⁰⁶, bestaat sinds 2003 met vestigingen in Den Haag en Rotterdam. MashriQ omschrijft zichzelf als “een multiculturele islamitische studentenvereniging met een tweeledig doel: (i) een globale kennismaking van de Nederlandse maatschappij met de islam en de multiculturele verscheidenheid daarbinnen, omdat naar onze stelligste mening het integratieproces begint met kennis over elkaars cultuur en gedachtegoed; (ii) het aankweken van trotsheid en zelfvertrouwen over de eigen cultuur en religie, zodat integratie wordt aangegaan op basis van vrijwilligheid in keuze (tussen normen en waarden van beide culturen) i.p.v. het opgelegd te krijgen.” Hoewel ook Marokkaanse, Turkse, Surinaamse en Nederlandse jongeren op activiteiten van MasriQ afkomen, vindt zij haar aanhang en bestuursleden met name onder Pakistaanse jongeren. Voorbeelden van de activiteiten die MashriQ organiseert, zijn lezingen over halalvlees, bijeenkomsten over islam en samenleving, islam en carrière, een cursus islamitisch recht en een halalborrel. Er worden op dit moment¹⁰⁷ stappen gezet richting de oprichting van een Amsterdamse afdeling van MashriQ.

Verder is er het weblog Wijblijvenhier.nl - opgezet door Pakistaanse jongeren - dat ontstaan is in de tijd dat er veel maatschappelijke onrust was naar aanleiding van de moorden op Pim Fortuyn en Theo van Gogh. De blog wordt gevuld door jonge Nederlandse moslims met verschillende etnische achtergronden en “probeert een reëel beeld te schetsen van wat er leeft bij de moslims in de Nederlandse samenleving. Elke dag worden er nieuwe ervaringen gedeeld, het hart uitgestort en een blik gegund in de wondere wereld van de Nederlandse Moslim.”

104 Diverse gesprekken met werver Pakistaanse respondenten, 2009.

105 www.desifusion.nl, desifusion.hyves.nl, myspace.com/friendsofdesifusion.

106 www.mashriq.nl [geraadpleegd 21 december 2008].

107 December 2008.

Scholing, werk en inkomen

Onder Pakistanen werkt ruim 60% van de mannen; nog geen kwart van de vrouwen is actief op de arbeidsmarkt. Het gezin is relatief vaak op slechts één kostwinner aangewezen: de man. Getrouwde vrouwen uit deze gezinnen zijn minder vaak werkzaam, vooral wanneer zij kinderen hebben.¹⁰⁸ Van de 15-65-jarige Pakistanen was in 2005 42% werkzaam en ontving 23% een uitkering. Eén op de tien Pakistanen is zelfstandig ondernemer, vooral actief binnen de handel. Deze cijfers hebben met name betrekking op de eerste generatie Pakistanen. De tweede generatie rondt hun veelal hoge opleidingen af en beweegt zich nog in beperkte mate op de arbeidsmarkt.

Met name de eerste generatie Pakistaanse vrouwen zijn lang niet allemaal de Nederlandse taal machtig. Zij komen weinig in contact met autochtone Nederlanders; hun leven speelt zich af binnen de eigen etnische- en familiekring waarin Punjabi of Urdu gesproken wordt. Ook een aantal Pakistaanse mannen van de eerste generatie is het Nederlands onvoldoende machtig om zich te redden in bijvoorbeeld contacten met formele instanties. Zij moeten een beroep doen op andere personen binnen de Pakistaanse gemeenschap (veelal verbonden aan moskeeën of welzijnsorganisaties) om hen hierin bij te staan. Pakistaanse jongeren zijn over het algemeen vloeiend in het Nederlands. Op jonge of latere leeftijd vinden zij of hun ouders het nog wel eens nodig om bijscholing in Urdu te krijgen. Voor jonge kinderen zou dat zijn om te kunnen communiceren met grootouders en om normen en waarden via culturele vertellingen mee te kunnen krijgen. Voor de oudere jongeren geldt dat zij zelf soms meer Urdu willen leren om bepaalde culturele of religieuze geschriften te kunnen raadplegen.

Politiek

De eerste generatie Pakistaanse migranten is in de Nederlandse politieke sfeer marginaal aanwezig. In deze niche voltrekken zich de activiteiten van de politieke vleugel van de Minhaj-ul-Quaran: de Pakistan Awami Tehreek (PAT; Pakistan People Party/Pakistaanse bevolkingsbeweging) waarvan Allama Tahirul Qadri de voorzitter is. In Nederland organiseert PAT activiteiten zoals Pakistan Dag en vergaart zij fondsen om haar zusterorganisaties in Pakistan te ondersteunen. Pakistan People Party, de politieke partij van de in 2008 vermoordde mevrouw Bhutto, was vooral actief in de jaren tachtig omdat veel politieke asielzoekers tot haar aanhang behoorden, maar vanaf jaren 1990 zijn velen van hen teruggekeerd naar Pakistan en niet meer actief. De activiteiten zijn nu huiskamerbijeenkomsten grotendeels voor de eerste generatie mannen, die dan bijeen komen vooral voor socialisatie en nostalgie.¹⁰⁹

Hoogopgeleide Pakistaanse jongeren hebben (nog) geen structureel politiek platform kunnen vinden. Hoewel moslimjongeren in multi-etnisch verband in 2001 met de toenmalige minister van integratie om tafel hebben gezeten om te praten over het moslim-zijn in Nederland en de moeilijke tijden die moslimjongeren te wachten

108 Jennissen & Oudhoff 2007.

109 Morgahi (in druk).

stonden, spreekt de politiek nog met name met vertegenwoordigers van de eerste generatie. Mede omdat zij zich hierdoor niet gerepresenteerd voelen, hebben jongeren eigen netwerken opgericht.

5.2 Gevoeligheid voor radicalisering

5.2.1 *Ervaren sociaaleconomische status*

In het kader van het onderzoek zijn geen specifieke aantallen Pakistaanse leerlingen opgevraagd bij alle opleidingstypen, maar de indruk ontstaat dat de tweede generatie jongeren hoog opgeleid is. De populariteit van statusberoepen is groot. Studies die het meest gekozen worden, zijn medicijnen, rechten en (internationale) economische en technische richtingen zoals off-shore engineering en IT. 'Ouders stimuleren erg in het volgen van onderwijs' en 'weten ze er te weinig van dan zetten ze een afgestudeerd familielid in om de onderwijskeuze van hun kind te begeleiden'. Geïnterviewde jongeren verwoordden dit als 'een competitie tussen ouders, mijn dochter of mijn zoon studeert dit en dat.' Het is niet ongebruikelijk dat meer kinderen uit een gezin een universitaire studie voltooien, regelmatig ook in het Engels. 'Ik deed een internationale studie in de Engelse taal. Ik wil niet per se in Nederland blijven, ben beschikbaar voor de internationale markt.'

Relatief weinig Pakistaanse jongeren volgen een lagere of middelbare beroepsopleiding en als dit al het geval is, dan komt dit vaak voort uit een specifieke behoefte, namelijk het verkrijgen van de benodigde expertise om een door de familie opgestart bedrijf (vaak in de autobranche) voort te zetten. De jongeren uit de tweede generatie ronden hun opleidingen af. Hierbij is het gebruikelijk dat ook Pakistaanse jonge vrouwen een (goed)betaalde baan buitenshuis hebben. Na het huwelijk en zeker op het moment dat er kinderen komen, doen zij wel eerder een stap terug dan mannen.

Participatie en integratie

Bijna alle jongeren voelen zichzelf een volwaardig lid van de Nederlandse samenleving en sommigen benadrukken dat zij zichzelf niet zien als allochtoon, maar wel als zodanig worden gezien en toegesproken in de media. Zij vinden zichzelf en de jongeren om hen heen geïntegreerd en ook georiënteerd op Nederland. 'Ik voel me geen allochtoon, eigenlijk nooit. Ik ben hier geboren, ik spreek de taal, ik heb een goede opleiding, en ik heb zowel Pakistaanse als Nederlandse vrienden' en een ander zegt: 'Ik draai in alles mee: spreek de taal, houd me aan de wetgeving, werk. Andere mensen denken dat je niet geïntegreerd bent als je naar de moskee gaat of gebruiken een hoofddoek als criterium, maar daar gaat het niet om.'

Nagenoeg alle geïnterviewden staan tolerant tegenover vrijheid van meningsuiting, stemrecht, en democratie; homoseksualiteit of zomerse kleding bij vrouwen wordt door hen niet afgewezen. Ook vinden zij doorgaans dat Nederland voldoende mogelijkheden biedt tot het beleven van cultuureigen rituelen. Jongeren ervaren geen beperkingen in het uiten van religie bijvoorbeeld, en niemand zegt zich gediscrimineerd te voelen. 'Ik heb het gevoel dat radicalisering voorkomt bij mensen die zich persoonlijk

gekrenkt voelen, die zelf echt belemmerd worden in hun doen en laten. Ik heb nog nooit negatieve gevolgen ondervonden van mijn moslim-zijn, ik ben nooit gediscrimineerd'. Een andere respondent stelt: 'In Nederland kun je zijn wie je wilt zijn. Bij school of studie wordt de gelegenheid gegeven om te bidden. Met het homohuwelijk heb ik geen moeite. Ik heb zelf persoonlijk goed contact met een aantal homo's.'

Jongeren zijn gewoonlijk tolerant ten opzichte van andere geloven. Zij ervaren geen beperkingen bij het uitoefenen van hun eigen geloof, maar storen zich wel aan de negatieve berichtgeving over de islam. Enkelingen uiten kritiek op de uitingsvormen van andere moslims: 'Je gezicht hoeft je niet te verstoppen, dus een burqa kan niet, een hoofddoekje wel. Baardjes zijn geen probleem, die jurken wel. Als je niet wil leven in de Nederlandse verleiding [spottend], dan moet je maar teruggaan naar Marokko of Afghanistan.'

5.2.2 Ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling

Respondenten zijn doorgaans op de hoogte van en geïnteresseerd in Nederlands nieuws. Zij herhalen dat de Nederlandse media over allochtonen 'verkeerde beelden en onjuiste voorstellingen neerzetten' en dat dat frustrerend is. 'Ik word daar boos om, omdat de feiten van de islam anders zijn. Terroristische aanslagen worden niet door de islam voorgeschreven. De islam wordt bedreigd door mensen die aanslagen plegen. Ik weet niet wat hun moraal of idee is, maar zie dat niet terug in mijn eigen geloof. Een andere bedreiging komt vanuit de negatieve beeldvorming: ik heb er moeite mee als dat een breed gedragen beeld zou zijn, dat westerse overheden zich zo uiten.' Om deze beeldvorming te kunnen ontkrachten worden cursussen gevolgd. In deze cursussen wordt geleerd welke argumenten te gebruiken zijn om dergelijke ideeën te weerleggen. 'Deense cartoons worden persoonlijk als kwetsend ervaren, maar tegelijkertijd denk ik waarom zou ik me over zoiets druk maken.'

Etnische identiteit

Jongeren noemen zichzelf deels Nederlands, deels Pakistaans. 'Ik voel mij tussen Nederlandse en Pakistaanse in. Ik ben neutraal.' Sommigen accentueren hun moslimidentiteit, 'ik ben een Nederlandse moslim'. Niemand noemt zichzelf alleen Pakistaans. 'Ik voel me 50/50 Pakistaan en Nederlander, neigend naar Nederlander.'

Bijna alle geïnterviewden hebben vooral of alleen maar vrienden van dezelfde sekse. De vriendenkring bestaat meestal uit enerzijds Pakistanen, dikwijls georganiseerd rondom een etnisch-georiënteerde studievereniging of voetbalteam, en anderzijds uit autochtone Nederlandse vrienden. Weinig geïnterviewden rapporteren om te gaan met andere etnische bevolkingsgroepen. Enkele meisjes ervaren de omgang met Pakistanen als 'een hoge sociale controle'. 'Ik heb ook Nederlandse vrienden. Ik voel mij geen Pakistaan zoals de Turken zich denk ik Turk voelen. Zij spreken voornamelijk Turks, hebben Turkse vrienden. Dat geldt voor ons niet.'

Privé en publiek

Geloof is een privéaangelegenheid. 'Mijn moslim-zijn staat los van mijn identiteit: dat is iets wat ik thuis doe.' Jongeren merken daarin het verschil op tussen hun ouders en henzelf: zelf zijn ze meestal in Nederland geboren, kennen Nederland, delen ook deze normen en waarden, ervaren niet de beperkingen die hun ouders wel hebben ondervonden zoals de gebrekkige taalkennis, het niet bezitten van een Nederlands diploma en de zoektocht die een eerste generatie nieuwkomers doorgaans doorloopt. Hoe men zich voelt, heeft voor sommigen ook te maken met de context: privé of publiek. 'Buiten ben ik anders dan binnen. Ik rook wel eens een sigaretje, dat is een onderdeel van mij dat ik niet kan delen thuis, zeker niet als vrouw.'

Religieuze identiteit

Respondenten benoemen hun geloof en dat van hun vrienden als islamitisch of als soenniet; 'we zijn gematigde moslims. Niet extremistisch'. Vrouwelijke respondenten bezoeken de moskee niet en bidden thuis. Een minderheid van de geïnterviewde jongens bezoekt de moskee wel, sommigen alleen gedurende de Ramadan, een enkele keer op vrijdag; anderen gaan dagelijks. Meestal wordt een moskee bezocht die dichtbij, in de wijk is. Nagenoeg alle respondenten houden zich aan de basisregels van de islam: ze bidden (een minderheid vijf maal per dag, en vrijwel alle respondenten doen dit thuis of op het werk/studie), bijna niemand drinkt alcohol of rookt, en er wordt rekening gehouden met halal voedsel. Respondenten omschrijven hun geloofsbeleving als gemakkelijk en hanteren enkele malen de term 'islam in een nieuw jasje', waarbij binnen het geloof wordt uitgegaan van levendigheid, niet van starheid van regels, en waarbij het naleven van Nederlandse regels belangrijk zijn.

'Het is niet zo dat Nederland zich moet aanpassen aan de islamitische cultuur. Het is een proces van groei naar elkaar. Dat zie je ook in Engeland bij de Pakistanen die daar al langer wonen. Mijn ouders verhuisden om economische motieven, zij namen wat culturele waarden mee, bij mij zijn die minder aanwezig. Ik voel me geen volledige Pakistaan, ik ben een Nederlandse moslim. Ik pas de islam aan aan de Nederlandse tijd.'

Alhoewel sommige zaken, als het bekijken van een religieuze DVD of het volgen van een cursus, in groepsverband gebeuren, wordt geloof door iedereen ervaren als een individuele zaak, en, alhoewel de meeste respondenten al een 'gematigde islamitische opvoeding' hebben genoten, is voor sommigen de islam een onderwerp waarin men zich is gaan verdiepen rond de pubertijd en waarbij de ontwikkeling van kennis ervan als belangrijk wordt gezien. 'Mijn professionele drijfveer is mijn carrière. In de persoonlijke sfeer wil ik mijn geloof verder ontwikkelen. Omdat andere gelovigen minder feedback of commentaar krijgen op hun geloof en of ze het goed doen of niet, zitten moslims meer op zo'n ontwikkelingstraject dan dat je dat bij christenen ziet.

Een aantal respondenten ziet een verandering bij jongeren in hun omgeving wat betreft geloofsbeleving. Als moslim in de Westerse wereld wordt verwacht dat 'je je steeds voor je geloof verantwoordt'. Men signaleert in dat verband met name bij hoog

opgeleide jongeren 'een verandering: zij willen diepgaander met de islam bezig zijn. 'Wat dat betreft verkeren we nu in een bijzondere periode: de tweede generatie begint wortel te krijgen in Nederland en bemachtigt meer kennis dan de jongeren in 'de eigen landen'. Dat heeft zeker ook te maken met het feit dat zij er hier op hun geloof aangesproken worden.'

De islam speelt een rol van belang in het leven van de meesten, 'dat heb ik van huis uit meegekregen'. Jongeren nemen waar dat hun ouders en andere Pakistanen van de eerste generatie een basis hebben gelegd voor de huidige generatie jonge Pakistanen. Sommigen zien hun generatie als 'een soort pioniers, die probeert uit te vinden hoe de islam te vormen zodat hun kinderen hun geloofsbeleving blijven herkennen'. Over hun ouders merken ze op dat zij vooral met basale zaken bezig waren, zoals het leren van de Nederlandse taal, het vinden van een woning, en het leren kennen van een nieuw land. 'Zij hebben zich omhoog geholpen met de beperkingen die ze hadden. Zij hebben de basics geregeld, zoals een moskee, een geïmporteerde imam. Daar zit een generatieverschil: wij zijn (hoog) opgeleid, zij waren beperkt.' Kennis over islam is vooral verkregen in de opvoeding door ouders, sommigen hebben de Koran gelezen, en recente kennis wordt voornamelijk opgedaan via vrienden en geleerden. Enkelen hebben een cursus, georganiseerd door MashriQ, in Birmingham bijgewoond die in het Urdu werd gegeven en waarbij geleerd werd 'hoe antwoorden te geven op de kritiek die je als moslim in Europa krijgt'.

Sociale controle in de eigen gemeenschap

Respondenten ervaren een sterke sociale verplichting - er wordt minder gesproken van sociale 'controle' - naar de familie. Zij willen voldoen aan verwachtingen van ouders, vooral waar het studie- en ook partnerkeuze betreft. Familie-eer speelt daarbij een belangrijke rol. Vanwege het grote belang dat aan familie-eer gehecht wordt, besteden Pakistaanse jongeren hun vrije tijd veelal in seksehomogeen verband. Bij gelegenheden die door een gemengd gezelschap bezocht worden, heerst vaak strenge controle – al dan niet door ouders zelf - en wordt elk potentieel ongepast gedrag (bijvoorbeeld dansen) onmiddellijk gecorrigeerd. Uitgaan in de zin van café- of (dans)clubbezoek, zoals dat gebruikelijk is onder autochtone jongeren vanaf een bepaalde leeftijd, komt in de Pakistaanse gemeenschap met name onder meisjes weinig voor. Zij moeten het voornamelijk hebben van feesten in eigen kring die rondom culturele aangelegenheden zoals religieuze feestdagen of huwelijken georganiseerd worden.

Niemand van de respondenten woont op kamers of kent andere jongeren die op kamers wonen; dat is niet gebruikelijk in de Pakistaanse gemeenschap. Iedereen woont tot aan het huwelijk thuis. Sommige respondenten zijn al getrouwd, maar de bruid woont nog in Pakistan en de bruidegom bij ouders in Nederland. Door Pakistaanse jongeren wordt niet interetnisch gehuwd: vrijwel altijd is de partner van Pakistaanse herkomst. Soms is dat een Nederlandse Pakistaan, soms ook een Pakistaanse Pakistaan. Jongeren geven aan dat de praktijk van gearrangeerde huwelijken iets aan het afnemen is en dat het vaker voorkomt dat mensen trouwen met iemand die zij bijvoorbeeld tijdens hun studie ontmoet hebben. 'Die huwelijken zijn steeds moeilijker

te organiseren na invoering van het 'Probleemlandenbeleid' waarbij immigratiepapieren van Pakistanen in twijfel worden getrokken. Om praktische redenen wordt er nu ook uitgeweken naar UK-Pakistanen om mee te trouwen. De voorkeur gaat uit naar trouwen binnen de Pakistaanse gemeenschap. Mijn ouders willen voor mij iemand waarvan ze de familie kennen. Bij onbekenden weet je niet veel en dat is ongewenst.' De meeste respondenten ervaren deze gang van zaken niet als 'iets dat is opgelegd'. Zij zijn hiermee opgegroeid en zijn van mening dat de uiteindelijke keuze wel bij de persoon zelf ligt.

Etnische of religieuze organisatievorming

MashriQ, een studentenvereniging met ook veel Pakistaanse afgestudeerden die nu vooral netwerkbijeenkomsten organiseert (waarbij bijvoorbeeld recent mensen van D'66 en imam Van Bommel uitgenodigd werden), is bekend bij veel Pakistaanse jongeren. De vereniging is actief in Rotterdam en Den Haag, en het betreft hoogopgeleide Pakistaanse jongens en meisjes. Hetzelfde geldt voor de studenten-/netwerkvereniging Desifusion. Geen behoefte is er aan de traditionele zelforganisaties: 'De eerste generatie werd door gemeentelijke subsidies gesteund voor eigen organisaties die primair gefocust waren op een culturele invulling, met een Pakistaanse feestdag. Onze ouders hadden daar behoefte aan. Bij de jongeren die ik ken, leeft die behoefte niet. Er worden wel af en toe feesten georganiseerd en Mashriq, de studentenvereniging, is ook een voorbeeld van etnische georganiseerdheid.'

'De vereniging organiseert ook de reis naar lezingen in Engeland, waar Islamdeskundigen spreken die de islam van deze tijd aanbieden, die weten hoe de islam toe te passen is in deze tijd. Dit zijn hervormers, in tegenstelling tot sommige Nederlandse imams die regelmatige twijfelachtige uitspraken doen, of uitspraken die multi-interpretabel zijn'. Geïnterviewde jongeren zijn veelal van mening dat 'regels belangrijk zijn en die dien je aan te passen naar het land waarin je woont, dat kun je niet loskoppelen van de tijd waarin je leeft. Pas de islam aan aan de tijd waarin je leeft.' Gedurende de cursussen staat het thema vrouwenrechten geagendeerd. 'Je leert over bijvoorbeeld over vrouwenonderdrukking en dat dat niets met de islam te maken heeft, maar met de cultuur van de huidige Arabische landen.'

Respondenten constateren een toename van betrokkenheid van jongeren bij het salafisme: 'Je hebt jongeren die islamitisch zijn maar er verkeerd mee omgaan, het veel te extreem opvatten. In de Pakistaanse gemeenschap zie ik het ook wel, ik zie het opkomen, bij individuen. Je ziet het in gedrag, in hoe ze denken over dingen. Sommigen zijn niet echt tevreden en vertalen dat gevoel niet in acties, maar keuren zaken af, nemen een bepaald geloofsstandpunt in. Niet richting wapens, maar richting salafisme. Dat is iets interns, dat bepaalde personen anderen aanspreken op wat doen en laten. Ik denk dat dit radicale gedachtegoed loopt via de Marokkaanse moslimgemeenschap. Internet veroorzaakt problemen, er wordt veel onjuists verkondigd en dan verwezen naar islamitische bronnen.' Een respondent merkt op: 'De orthodoxe poot heb je in Den Haag ook wel, de Daro Es-Salaam. Een Pakistaanse orthodoxe-reformistische beweging die volgelingen van allerlei nationaliteiten hebben. Het is een soena-stroming, geen salafi. Zij willen sharia invoeren en spreken met een

groepje van drie of vier man één persoon aan. Ze spreken je aan op het niet dragen van een hoofddoek, of westerse kleding. Deze mensen hebben een dorpse achtergrond.’

Bij de uitgang van Iftar op Hogeschool Den Haag staan mannen met jurken en baarden die flyers uitdelen, constateerden de onderzoekers tijdens het veldwerk. Dit bevestigt het beeld dat zelfs al jongeren er zelf niet naar op zoek zijn, zij als moslim ook door meer extreme groepen wordt aangesproken/ uitgedaagd/ uitgenodigd. In dit geval door de sameem-society.

Op internet is een aantal fora opgericht dat bezocht wordt door Pakistaanse jongeren in Nederland. Het betreft www.paki.nl, forums.paki.nl, pakiinnl.hyves.nl en forums.pakistaan.nl. Onderwerpen die aan bod komen variëren van mode, trends & verzorging tot koken, Bollywood, politiek, religie en cultuur. Zaken die betrekking hebben op het moslim-zijn worden ook wel besproken op www.maroc.nl of www.marokko.nl.

5.2.3 *Relatie met land van herkomst*

Met betrekking tot Nederland noemen jongeren zich niet actief politiek geïnteresseerd en ook de Nederlandse politieke betrokkenheid bij conflicten in het buitenland heeft weinig de belangstelling van de geïnterviewde jongeren: ‘houd ik me niet zo mee bezig. Ik heb daar niet echt een oordeel over’. Bekende islamitische politieke figuren in Nederland (zoals burgemeester Aboutaleb) worden gevolgd, en ook heeft vrijwel iedereen een mild afwijzende mening over Wilders en Hirshi Ali. ‘Wilders doet vergelijkingen met moslims elders, met Irak bijvoorbeeld. Maar da’s een land in oorlog. Je moet kijken naar je geloof en de situatie er om heen. In mijn omgeving ken ik niemand die daar anders over denkt.’

De aard van fysieke verbondenheid met Pakistan richt zich op familiebezoek, soms een rondreis of een afstemmingsoverleg voor een huwelijk. Enkele jongens hebben het herkomstland van hun ouders al rondreizend verkend maar over het algemeen beperkt het bezoek zich voor de respondenten in het onderzoek tot de herkomstregio waar familie of bekenden de bezoekers ‘onder hun hoede nemen en wegwijs maken’. Dit heeft enerzijds te maken met de fysieke veiligheid die in bepaalde gebieden bedreigd wordt en anderzijds met het feit dat de verwesterde respondenten niet altijd even bekend zijn met de culturele en religieuze gebruiken waaraan ze zich in Pakistan moeten houden. Twee respondenten zijn specifiek naar Pakistan afgereisd om daar te trouwen met een Pakistaanse. Een aantal respondenten ervaart het bezoek aan Pakistaanse familie als ‘een sterk sociaal netwerk’, waarbij de inmenging niet altijd als prettig ervaren wordt en contrasteert bij de sociale omgang in Nederland. Een respondent zegt: ‘Ik ben negen keer in Pakistan geweest, de laatste jaren wat minder. Mijn gevoel voor het land is minder. Dat heeft te maken met het gedrag van mensen; hoe mensen daar met elkaar omgaan. Mijn familie komt uit Karachi, daar is veel geweld van politieke partijen. Ik heb in Pakistan zelf een keer een schietpartij meegemaakt.’

Ouders van sommige respondenten verzenden met enige regelmaat en wanneer daar door Pakistaanse familie naar gevraagd wordt geld naar hen. Niemand van de respondenten doet dat zelf of kent een andere jongere die dat doet (met uitzondering van de gehuwde jongeren die een partner in Pakistan hebben).

Telefonisch contact is er wekelijks met familie in Pakistan en Engeland, waarbij het initiatief voor de gesprekken ligt bij ouders van de respondenten. Jongeren geven aan dat zij zelf nagenoeg niet bellen of e-mailen en dat zij soms meeluisteren met de conversatie en een enkele keer zelf een kort telefonisch gesprek hebben in het Urdu. 'Mijn ouders zijn de band met Pakistan.' Dagelijks telefonisch en e-mail contact tussen jongeren in Nederland en Pakistan is er wel waar het getrouwde jongeren betreft: twee geïnterviewden zijn recent getrouwd in Pakistan en de bruid woont daar nog.

Respondenten hebben allemaal een Nederlands paspoort, soms samen met de Pakistaanse nationaliteit. De geïnterviewde jongeren zijn vrijwel allemaal in Nederland geboren; enkelen zijn naar Nederland verhuisd vóór hun tweede levensjaar. Deels woont familie in Pakistan, maar vaak ook worden Engeland en Amerika genoemd als woonplaatsen van familie.

Nieuws over Pakistan komt binnen via de tv-schotels waarop is af te stemmen op vele Pakistaanse tv-zenders die vooral door ouders en niet door de respondenten worden bekeken. Respondenten zijn grotendeels niet positief te spreken over de politiek in Pakistan. 'De politieke gebeurtenissen en veranderingen in Pakistan zijn veelvuldig. Nu met de nieuwe president vind ik het heel negatief, het brengt veel ellende.' Niemand van de geïnterviewden en hun leeftijdsgenoten is gericht op een toekomst daar. Alle bevraagde jongeren zien hun toekomst in Nederland, en in enkel gevallen ook in Engeland – vanwege de grote Pakistaanse gemeenschap en de Engelstalige internationale werkomgeving.

Politiek en nieuws over Pakistan is bekend op hoofdlijnen, is regelmatig ook gespreksonderwerp maar wordt door jongeren niet structureel en diepgaand gevolgd ofschoon de pers regelmatig bericht over Pakistan.¹¹⁰ Sommigen vinden Pakistan 'het land van hun ouders', anderen menen dat er geen nieuws is omdat de politiek corrupt blijft en er weinig vorderingen in het land zijn. Zij constateren dat de meeste ouders meer gefocust zijn op nieuws uit het herkomstland dan zij zelf zijn. 'Heb niet zo'n hele grote band met Pakistan. Ben er twee jaar geleden nog wel naar toe geweest voor een bruiloft. Iedereen ging daar toen heen, het was familiebezoek. We zijn een paar dagen geweest en hebben verder niet gereisd. In totaal ben ik drie keer in mijn leven in Pakistan geweest, dit was de eerste keer weer sinds twaalf jaar. Met de Pakistaanse politiek houd ik mij niet bezig, er is al genoeg ellende in de wereld.

110 Recent bijvoorbeeld over de transatlantische consensus tussen Amerika en West Europa met betrekking tot bedreigingen veroorzaakt door extremisten in Pakistan en Afghanistan (Wike & Menasce Horowitz 2009).

5.3 Conclusie

Pakistaanse jongeren voelen zich volwaardig lid van de Nederlandse samenleving, koppelen hun identiteit ook aan het Nederlander-zijn, en lijken met behoud van eigen cultuur geïntegreerd te zijn in Nederland. Deze tweede generatie concludeert dat hun ouders basale zaken voor hen reeds geregeld hebben. Pakistaanse jongeren hebben een etnische oriëntatie op een partner, een sterke eegerelateerde familieband, autochtonen zijn deel van hun vriendengroep, en binnen de islam hangen zij een stroming 'in een modern jasje' aan. Er zijn op gemeenschapsniveau geen onderwijszorgen, jongeren volgen succesvol en gemotiveerd door ouders vaak hoger onderwijs, zetten de eerste geslaagde stappen op de arbeidsmarkt, en zijn gericht op een toekomst in Nederland of Engeland. Pakistaanse jongeren wonen geconcentreerd in de Randstad en zijn opvallend goed georganiseerd in etnische geregelde (studies)verenigingen.

Deze jongeren constateren dat de band met Pakistan hoofdzakelijk loopt via hun ouders: ouders zijn gefocust op (politiek) nieuws uit Pakistan, sturen frequent geld naar Pakistaanse familie in het herkomstland, hebben telefonisch contact en bezoeken het land ook. Pakistaanse jongeren doen dit zelf niet of veel minder. Aandacht voor Nederlands nieuws en dan onder meer in hoe allochtonen daarin worden neergezet is er wel. Het zorgt voor frustratie en soms ook voor boosheid dat de media breed gedragen 'onjuiste voorstellingen neerzetten' over allochtonen en over de islam. Deze jongeren zitten juist omdat zij commentaar krijgen op hun geloof meer op een ontwikkelingstraject dan andere gelovigen.

Volgens insiders en respondenten zullen op gemeenschapsniveau weinig Pakistaanse jongeren radicaliseren omdat zij bijna allemaal een soefi-geïnspireerde stroming binnen de islam aan hangen, dat wil zeggen van liefde en spiritualiteit. Sinds een jaar of drie is er ook een anti-soefistische groep, de Adihadi. Natuurlijk zijn er wel radicale Pakistaanse individuen maar dat is niet omdat er op gemeenschapsniveau een structuur voor is. Zij gaan op eigen initiatief naar bijvoorbeeld de As-Soennah moskee 'en zitten dan in de val' aldus een respondent. Een bescherming voor hen is dat groepsvorming vaak etnisch georiënteerd is en zaken rond die moskee toch vooral aantrekkelijk zijn voor Marokkanen. Insiders menen daarover dat er geen banden zijn tussen Soekirman/Saoed en de As-Soennah moskee in Den Haag, alhoewel beide ideologisch gezien wel salafistisch zijn. Maar gezien hun Surinaamse / Hindoestaanse culturele afkomst staan zij ver buiten de As-Soennah moskee die toch meer een Marokkaanse gelegenheid is.

In Engeland zijn er naast de soefis ook meer sjiieten die wel vatbaarder zouden zijn voor radicaliseren, constateren enkele respondenten. Er gaan geruchten dat er gereconseld wordt in Europa. Pakistaanse jongeren zijn van mening dat protest goed is, maar dat er oplossingsgericht moet worden gewerkt in plaats van de rug te keren naar Europa.' De situatie in Engeland noemt men niet te vergelijken met die in Nederland. Wat daarbij ook helpt, menen geïnterviewde jongeren, is dat er in Nederland een redelijk jonge garde van imams is. Anderen constateren een toename in ontevredenheid over de sfeer in Nederland, vertalen dat niet in acties maar nemen een

bepaald geloofsstandpunt in, dat loopt via de Marokkaanse gemeenschap, dat van het salafisme.

6 De Turks Koerdische gemeenschap

6.1 Achtergrondinformatie

Geschiedenis Koerden in Turkije

In 612vC vestigen de Meden, voorouders van de Koerden, een groot rijk. Voor de Koerden is dit het Jaar 0. In 1639 vindt de eerste deling van Koerdische gebied plaats: het Ottomaanse en het Perzische Rijk tekenen vrede en trekken een streep door Koerdistan. Beide rijken lijven een Koerdisch deel in.

Na de Eerste Wereldoorlog bepaalt het vredesverdrag van Sèvres dat het Koerdisch gebied door Frankrijk en Engeland wordt verdeeld. Turkije, Irak, Iran, Syrië en de Sovjet-Unie (Armenië en Azerbeidzjan) krijgen een deel. Turkije, dat aan de kant van de Duitsers staat, ziet, als oorlogsverliezer, dat voor het Turkse deel de Koerden zelfbestuur en na een jaar een eigen staat in het vooruitzicht wordt gesteld. Atatürk, de Turkse vrijheidsstrijder en oprichter van de Turkse republiek in 1923, erkent het verdrag niet. De geallieerden laten weinig standvastigheid zien in het garanderen van de Koerdische onafhankelijkheid. Onder Atatürks leiding wordt een succesvolle opstand georganiseerd tegen de Britten en Fransen, en op 24 juni 1923 wordt het lot van Koerdistan definitief beslist in het verdrag van Lausanne dat de grenzen van Turkije vaststelt. Een onafhankelijk Koerdistan komt op de kaart niet meer voor. De Koerden leven voortaan over vier landen verspreid: Iran, Irak, Turkije en Syrië. Het volk heeft, als ethnische minderheid, sindsdien te lijden van het gezag in Iran, Irak en Turkije.¹¹¹ Sinds de verdeling in 1923 is het Koerden in Turkije niet toegestaan hun eigen taal te spreken en hun eigen cultuur uit te dragen. Recentelijk lijkt in deze situatie verandering te komen.

Wanneer midden jaren zestig de arbeidsmigratie naar het buitenland begint, biedt dit ook voor jonge Koerden de mogelijkheid uit hun armoede en isolement te ontsnappen en de Koerdische kwestie in het buitenland onder de aandacht te brengen. In 1970 stelt het partijcongres van de kleine Turkse Arbeiderspartij, na aandringen van Koerdische activisten, dat het Koerdische volk het slachtoffer is van imperialistische onderdrukking en dat de partij de strijd voor Koerdische burgerrechten ondersteunt. Koerden krijgen openlijke steun van een Turkse politieke partij. Een jaar later, na een militaire staatsgreep, blijkt deze hoop ijdel.

Koerdische Arbeiderspartij, PKK

In 1973 geeft een kleine groep Koerden, onder leiding van de Koerdische student Abdullah Öcalan, een verklaring uit waarin wordt gewezen op de eigen identiteit van het Koerdische volk. Uit deze groep ontstaat in 1978 de Koerdische Arbeiderspartij

(PKK). Turkse troepen treden hard op tegen de PKK die door de Turkse overheid was verboden. Eind jaren zeventig balanceerde Turkije op de rand van een burgeroorlog. Tienduizenden Koerdische activisten wijken uit naar Europa waar zij politiek asiel krijgen. In Turkije zelf ontstaat een netwerk van ondergrondse Koerdische organisaties die geweld en strijd voorstaan. De PKK van Öcalan verklaarde in 1984 de oorlog aan de Turkse 'bezetter' van Koerdistan. In deze oorlog, waarin geweld van beide kanten niet wordt geschuwd, vallen volgens de Turkse overheid meer dan 30.000 doden en worden ruim 3.000 dorpen en nederzettingen in Zuid- en Oost-Turkije door het Turkse veiligheidsleger vernietigd om zo de steun van de lokale bevolking aan de PKK te ondermijnen. Deze tactiek van de 'verschroeide aarde' doet miljoenen Koerden gedwongen verhuizen naar stedelijk Turkije. In 1999 wordt Öcalan, leider van verzetsbeweging PKK, in Kenia gearresteerd en aan Turkije uitgeleverd.¹¹²

Het gevecht van de PKK voor een eigen staat in Turkije heeft nooit enige steun van omliggende landen gekregen. Vooral omdat landen als Irak en Syrië, waar ook grote groepen Koerden wonen, vrezen dat deze Koerden eveneens autonomie ambiëren. De PKK prijkt op de lijst van terroristische organisaties van zowel de Verenigde Staten als Turkije.¹¹³

In 2006 wordt onder druk van de Europese Unie in Turkije een wetwijziging doorgevoerd. Publiceren in en het spreken van Koerdisch wordt officieel toegestaan. In april 2009 zegt de huidige leider van de PKK: Murat Karayilan, alert te blijven op actie tegen de troepen van de Turkse overheid, maar ook open te staan voor een vreedzame oplossing.¹¹⁴

Omvang (Turks) Koerdische gemeenschap in Nederland

De Koerden zijn met ruim dertig miljoen een volk dat verspreid leeft over verschillende landen. De Koerden, van oorsprong een nomadenvolk en etnisch het oudste volk van het Midden-Oosten, zijn één van de grootste bevolkingsgroepen zonder eigen staat.¹¹⁵ 'Koerdistan' bevindt zich in delen van Turkije, Irak, Iran, Syrië en enkele voormalige Sovjet republieken (Armenië, Georgië en Azerbedjan). Het Turkse deel van Koerdistan ligt in Oost- en Zuidoost-Anatolië.¹¹⁶ Verspreid over Turkije leven ongeveer zeventien miljoen Koerden - een kwart van de bevolking van Turkije - met grote concentraties buiten de Koerdische regio, zoals Adana aan de zuidkust, Izmir aan de westkust en Istanbul.

Ongeveer 1,3 miljoen Koerden leven in West-Europa, vooral in Groot-Brittannië, Nederland, Duitsland en Zweden. Het aantal Koerden in Nederland bedraagt naar schatting tussen 40.000 en 100.000 personen. Diverse bronnen tonen - aangezien er

112 www.azady.nl [geraadpleegd 5 december 2008].

113 www.nd.nl (website Nederlands Dagblad) [geraadpleegd 30 april 2009].

114 www.wereldjournalisten.nl/factsheet/2007/05/23/factsheet_koerden_nederland.

115 Centrum voor Mondiaal Onderwijs, 'Per expresse, lessen in wereldnieuws. Koerden: een volk zonder land', 2007.

116 www.thekurds.net [geraadpleegd 21 januari 2009].

geen officiële cijfers van Koerden in Nederland zijn - uiteenlopende cijfers. Ongeveer 85% van de Koerden in West-Europa zijn afkomstig uit Turkije.¹¹⁷

De vestigingsgeschiedenis van Koerden in Nederland toont een gedifferentieerd beeld. Er zijn twee groepen te onderscheiden. De eerste Koerden arriveerden in Nederland in de jaren zestig als arbeidsmigrant. De tweede groep betreft verschillende stromen Koerdische vluchtelingen die eind jaren zeventig en in de jaren tachtig naar Europa en Nederland kwamen, in reactie op de islamitische revolutie in Iran in 1979, de militaire staatsgreep in Turkije van 1980, de vernietigingscampagne van het Iraakse regime tegen de Koerden, en de strijd tussen de Turkse staat en de PKK.

Circa 45.000 Nederlandse Koerden zijn afkomstig uit Turkije en Turks Koerdistan. Hiermee is Nederland samen met Duitsland (waar circa anderhalf miljoen Koerden leven) het land dat de meeste Koerden asiel heeft verleend. Verder wonen er in Nederland ongeveer 20.000 Koerden van Irakese of Iranese afkomst en een kleine minderheid (ongeveer 7.000) is afkomstig uit Syrië. De Nederlandse Koerden wonen verspreid over Nederland, met concentraties in Amsterdam (uit centraal gelegen Konya), in Zaanstad (uit de provincie Nigde), Arnhem, Deventer, Utrecht en Enschede. Den Haag heeft de grootste Koerdische gemeenschap: zo'n 15.000 mensen, veelal gastarbeiders afkomstig uit het grensgebied van Turkije en Koerdistan. Aantallen uitgesplitst naar leeftijd en geslacht zijn niet voorhanden. Koerden hebben geen Koerdisch paspoort.

Religie

In de zevende eeuw bekeerden de meeste Koerden zich na de Arabische invasie tot de islam. Volgens velen hingen de Koerden vroeger het Zoroastrisme-geloof aan en jaarlijks wordt nog steeds het Zoroastrische Nieuwjaar, het Newroz het feest van de komst van de lente, gevierd.

De verdeeldheid onder de Koerden is groot. Dat geldt voor het grondgebied, de taal, en de cultuur. Ook religieus zijn er verschillen tussen de Koerden onderling. Het overgrote deel (ruim 90%) van de Koerden is moslim en hangt een gematigde vorm van de islam aan.¹¹⁸ Soennitische Koerden vormen de meerderheid. In het Turkse deel van Koerdistan is een regionaal geconcentreerde minderheid van zo'n twintig procent alevieten. Dit is een vrijzinnigere stroming binnen de islam. Zij bezoeken geen moskee, vrouwen dragen vaak geen hoofddoek en zij nemen geen deel aan de Ramadan. Bovendien bezoeken mannen en vrouwen gemengd de gebedsruimtes. Naast deze twee islamitische varianten (de soennieten en alevieten) zijn er nog andere geloofsstromingen die de Koerden aanhangen, zoals de yezidi's: een religieuze Koerdische minderheid. Omdat zij in Turkije vervolgd zijn, zijn velen van hen uitgeweken naar Duitsland. Andere minderheden zijn sjiïtische moslims (voornamelijk uit Iran) en christenen (voornamelijk uit Armenië).¹¹⁹

117 Website Gencan.nl, Koerdische jongerenraad.

118 Van Wilgenburg 2006.

119 Website Fedkom. [geraadpleegd 21 december, 2008].

Identificatie

De groep Turkse Koerden kenmerkt zich door een sterk in-group karakter, is (deels) Koerdisch nationalistisch georiënteerd en relatief goed georganiseerd, onder meer in PKK-georiënteerde verenigingen. Turkse Koerden zoeken elkaar in de regel op. Iraakse, Iraanse en Syrische Koerden wonen meer verspreid over Nederland. Hoewel de Koerden in religieus, cultureel en taalkundig opzicht een verdeeld volk zijn, is hun nationale bewustzijn sterk.¹²⁰

De Koerdische etnische identiteit is voor een grote groep van de Koerden geen objectief gegeven maar een politieke keuze.¹²¹ De yezidi's zien zichzelf als een apart volk. Ook sommige alevieten zien hun geloofsstroming als een politieke identiteit.¹²²

Koerden hebben een televisiezender, Medya TV. Het hoofdkantoor en de eindredactie van deze Koerdische satellietzender bevinden zich in Parijs. In verschillende Europese landen (o.a. België, Denemarken en Zweden) worden uitzendingen gemaakt die bijna overal waar Koerden wonen, kunnen worden ontvangen.¹²³ Naast Medya TV bestaan er nog drie andere Koerdische televisiestations: Kurdsat-tv, Kurdistan-tv en Mezopotamya-tv. Kurdsat-tv en Kurdistan-tv zenden vanuit hun eigen grondgebied uit, in het deel van Zuid-Koerdistan dat in Irak ligt. Mezopotamya-tv zendt vanuit Denemarken.¹²⁴ De Turkse regering heeft op verschillende manieren geprobeerd de zender het zwijgen op te leggen door productiestudio's binnen te vallen. Het doel van deze acties - die niets opleverden - was bewijsmateriaal te vinden voor het witwassen van zwart geld en van wapen- en drughandel.

Op taalkundig vlak heerst er verdeeldheid onder Nederlandse Koerden. Driekwart van de Koerden spreekt het Kurmanci-dialect van het Koerdisch, een minderheid het Zaza-dialect. In Irak en Iran wordt naast Kurmanci ook Sorani en Gurani gesproken. Deze dialecten verschillen sterk van elkaar, waardoor binnen de Koerdische gemeenschap taalbarrières bestaan. De Koerden uit Turkije en Syrië hanteren het Latijnse schrift, de Koerden uit Irak en Iran het Arabische schrift en de Koerden uit Armenië en Georgië gebruiken het Cyrillische en Latijnse schrift.¹²⁵

Organisatievorming

De groeiende bewustwording onder Nederlandse Koerden vloeit deels voort uit het grote aantal Koerdische organisaties en verenigingen in Nederland. Naast de Koerdische Informatiecentra, die gelden als spreekbuis voor de PKK, telt Nederland zo'n twintig Koerdische culturele verenigingen. De Federatie Koerden in Nederland (Fed KOM) is de overkoepelende organisatie met acht aangesloten verenigingen. Internationaal maken zij onderdeel uit van de Confederatie van Koerdische Verenigingen in Europa (Kon Kurd) in Brussel waar 170 verenigingen bij aangesloten zijn.

120 www.nrc.nl, profiel Koerden in Nederland [geraadpleegd 18 mei 2009].

121 Van Bruinessen 1997.

122 Website Fedkom. [geraadpleegd 18 december 2008].

123 Website radiovisie, 2003.

124 Gülsen 2002; www.wereldjournalisten.nl/factsheet/2007.

125 Giltay 2003.

Fed KOM organiseert uiteenlopende activiteiten en biedt ondersteuning aan de lidorganisaties in Amsterdam, Arnhem, Den Haag, Deventer, Eindhoven, Zaandam, en Middelburg. De voornaamste doelstelling is het bevorderen van de Koerdische identiteit en deze uitdragen. Dit wordt vertaald in Koerdische taallessen, volksdansen en muzieklessen. Fed KOM ziet het als haar taak om de Koerdische gemeenschap verder in kaart te brengen.¹²⁶

Veel Koerdische organisaties in Nederland richten zich op een bepaald deel van de Koerdische migrantengroep, afhankelijk van het land waar ze vandaan komen. Onder jongeren lijkt een andere tendens waarneembaar. Zij willen juist meer eenheid binnen de Koerdische gemeenschap in Nederland en richten daarom verschillende onafhankelijke platforms op die zich richten op alle Koerden in Nederland. Dit streven naar uniformiteit was bijvoorbeeld zichtbaar tijdens een aantal Koerdische vrouwenfestivals in Nederland in 2006. Hierbij waren zowel Koerden uit Iran, Irak, Syrië als Turkije betrokken. Er ging veel aandacht uit naar de positie van de vrouw en eerwraak.¹²⁷

In Nederland heeft tachtig procent van de Turken een negatieve houding tegenover Koerden.¹²⁸ Wel zouden de Turkse nationalist in Nederland minder extreem zijn dan vroeger. Conflicten met Koerden, alevieten en links-extremisten zouden de afgelopen jaren zijn afgenomen, alhoewel eind 2007 een serie van incidenten plaatsvond in Nederland, toen het parlement van Turkije besloot een mandaat te verlenen aan het leger om het zuiden van Koerdistan (Irak) te mogen binnenvallen.

Politiek: PKK

De PKK is de grootste en belangrijkste Koerdische politieke beweging in Turkije. De PKK is marxistisch, maar de laatste jaren is er nauwelijks aandacht gegeven aan de marxistische theorie. Sinds 1984 voert de PKK oorlog tegen de Turkse staat, aanvankelijk voor een onafhankelijk Koerdistan. De laatste jaren pleit de PKK meer voor een oplossing van het Koerdische vraagstuk binnen de Turkse staat.

Een relatief geringe percentage van de Koerden is politiek actief (en in Nederland is het aantal geringer dan in Duitsland), maar het aandeel lijkt te groeien en is in absolute aantallen behoorlijk omvangrijk. Onder Koerdische jongeren is de PKK dominant geworden. Deze tweede generatie toont zich veel gevoeliger voor politieke mobilisering dan hun ouders. De Koerden in Europa vormen voor de PKK een belangrijke bron van inkomsten en er is aantoonbaar sprake van zowel politieke als militaire rekrutering.¹²⁹ Hoewel de PKK te boek staat als een terroristische organisatie is die in Nederland niet (in Duitsland wel) verboden.

126 Website Fedkom. [geraadpleegd 18 december 2008].
 127 Van Wilgenburg 2006.
 128 Van Donselaar & Rodrigues 2008.
 129 Van Bruinessen 1997.

6.2 Gevoeligheid voor radicalisering in de (Turks) Koerdische gemeenschap

6.2.1 *Ervaren sociaaleconomische status*

Opleidingen van jonge Koerden in Nederland lopen uiteen wat betreft niveau en profiel. Respondenten constateren een tweedeling: hoogopgeleiden die erg gemotiveerd zijn en gestimuleerd worden door hun ouders, en laag of nauwelijks opgeleide jongeren, vaak kinderen van arbeidsmigranten. Soms zijn die kinderen (en soms ook nog hun ouders) illegaal in Nederland. 'Mensen die hier net zijn, hebben andere, basale dingen aan hun hoofd.' Sommigen verklaren deze tweedeling door de oorspronkelijke motieven van Koerden om naar Nederland te migreren (arbeidsmigratie, politiek vluchteling), alsmede uit de tijd dat men al in Nederland verblijft. 'Hoe later gearriveerd hoe minder ze meedoen', of 'mee mogen doen'.

Ook de motivatie voor onderwijs en de kennis die ouders hebben over het Nederlandse onderwijssysteem speelt volgens de geïnterviewde jongeren een doorslaggevende rol in het onderwijssucces van Koerdische jongeren. Verschillende geïnterviewden verwijzen naar hun eigen situatie en rapporteren dat beide ouders werken of gewerkt hebben. Daarin zien zij een belangrijk verschil tussen de Koerden en de Turken. Koerden leggen een belang in goed werk, zowel voor mannen als vrouwen. Voor Turken, met name voor Turkse vrouwen, zou dat minder opgaan. Ook constateren zij dat van de Koerden die om economische motieven naar Nederland migreerden en doorgaans in Den Haag wonen, de ouders meestal ongeschoold werk verrichtten en nu inmiddels niet meer werken (Wao of huisvrouw worden genoemd).

De meeste studerende respondenten hebben een bijbaan, zoals werk in de horeca (restaurant), in een kledingzaak of in een call-centre. Er wordt geen melding gemaakt van een relatie tussen (bij)baankeuze en religie.

Participatie en integratie

Nederland biedt zeker voldoende mogelijkheden om de eigen culturele identiteit te beleven, vinden alle respondenten. Het gebied van herkomst in Turkije bepaalt hoe je in Nederland in het leven staat, hoe 'snel je je aanpast'. Sommige Koerden komen uit moderne grote steden, anderen uit bergdorpen. Niemand rapporteert zich recent gediscrimineerd te voelen. In het verleden zou dat vaker het geval zijn geweest, in het bijzonder door nationalistische Turken in Nederland. De respondenten voelen zich geen 'allochtonen': 'Ik ben geen Turk, geen allochtoon. Dat is een belediging. Koerdische aangepaste jongeren voelen zich geen allochtoon.' 'Ik merk de laatste tijd steeds meer dat mensen zich ook Koerd durven noemen. Ik ging er altijd vanuit dat ze Turks waren, ik noemde mijzelf wel altijd al Koerd, maar zij niet. Nu kan dat steeds meer. Het is grappig om te realiseren dat er meer Koerden om je heen wonen dan je wist.'

Toch signaleren de geïnterviewde jongeren verschillen in de Koerdische gemeenschap. 'Turkse Koerden in Nederland zijn of aangepast of helemaal niet aangepast. Een middenmoot bestaat niet. Koerden die zich niet aanpassen zijn 'verturkst', zij

gaan veel met Turken om die op straat hangen e.d. Niet-aangepasten hebben ook vaker GGz-problemen, zijn soms illegaal.'

Op de illegale jongeren na voelen alle respondenten zich een volwaardig lid van de Nederlandse samenleving. Sommigen benadrukken dat zij zichzelf niet zien als allochtoon, maar wel zo worden aangesproken. Zij hebben doorgaans Koerdische en Nederlandse vrienden, meestal zijn dat seksegenoten. Sommige geïnterviewden hebben ook vrienden met een andere ethnische herkomst, maar Turken worden nauwelijks als echte vrienden genoemd. Een enkeling benadrukt dat vrienden hetzelfde geloof (Aleviet) hebben. 'Mijn vriendenkring is multicultureel, zonder Turken omdat die bevooroordeeld zijn over de Koerden' en 'Mijn vrienden zijn van meerdere culturen, mannen en vrouwen, geen Turken. Als ze horen dat je Koerd bent, willen ze een discussie aangaan. Ik heb geen last van hen omdat ik voorkom dat ik met ze omga.'

Respondenten benadrukken het belang van democratie. Koerden zijn voor een democratie, dus ook voor de mogelijkheid om het oneens te kunnen zijn met elkaar en te stemmen over belangrijke zaken. Diversiteit, het in contact blijven met andersdenkenden, voorkomt volgens hen radicalisering. Zij duiden dat het leven van jonge Koerden niet enkel plaatsvindt binnen één gemeenschap, zoals zij bij Afrikanen in Nederland zien. 'Die groepen trekken zich terug uit de Nederlandse gemeenschap, en ondanks dat Koerden georganiseerd zijn, zijn zij ook sterk georiënteerd op Nederland.'

6.2.2 *Ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling*

Jongeren volgen het nieuws, zowel het Turkse, Koerdische als het Nederlandse. Op een enkeling na vindt elke respondent zichzelf politiek geïnteresseerd. Koerden in de Nederlandse politiek worden gevolgd, zoals Sadet Karabulut, tweede kamerlid voor de SP en dochter van een Turks-Koerdische gastarbeider. Respondenten verwoorden hun politieke betrokkenheid als volgt: 'Iedere Koerd is geïnteresseerd in politiek'. En ook: 'Ik noem mijzelf politiek geïnteresseerd, maar een betere omschrijving zou zijn: ik ben als Koerd opgegroeid in een politieke kwestie'. 'Ons leven is helaas politiek geworden. Wij zijn een onderdrukt volk. Koerd zijn is politiek geladen'. Kortom, 'Koerd zijn is politiek.'

Ofschoon geen van de respondenten zelf politieke ambities heeft of dergelijke ambities bij andere Koerdische jongeren kent, vinden bijna alle respondenten stemrecht en democratie 'ontzettend belangrijk'. Op een enkele uitzondering na zeggen zij te gaan stemmen bij landelijke verkiezingen, allemaal op de Socialistische Partij. De respondenten leggen een rechtstreeks verband tussen de geschiedenis van de onderdrukking van het Koerdische volk en het belang om je stem te laten horen. In Nederland kiezen zij voor de SP, omdat deze partij het meest zou aansluiten bij de socialistische optie waarop de PKK in de kern teruggaat en waar zij - en hun ouders - zich verwant mee voelen.

Kritisch staat men tegenover de Nederlandse media. Volgens de meeste respondenten besteden die weinig tot geen aandacht aan de Koerdische kwestie ('en wel aan Turkije'), omdat Nederland daar geen enkel belang bij heeft: 'Nederland heeft

belangen bij Turkije, niet bij een volk zonder land'. Respondenten vinden de Nederlandse televisie en kranten sterk pro-Turks georiënteerd en tonen zich daar enigszins verontwaardigd over. Volgens sommige respondenten lag dat vroeger anders, 'omdat er toen meer geweldsincidenten waren die voor de media sensationeler waren om over te schrijven.' In hun optiek blijven de Koerden ook in de Nederlandse media getypeerd worden als een dom bergvolk dat met geweld grondgebied wil veroveren, terwijl men het er roerend over eens is dat Koerden 'juist voor democratie, niet voor geweld, en voor gelijke rechten van mannen en vrouwen zijn'. Turkije is recentelijk weliswaar aan het veranderen, maar de 'Koerden nog alsmaar het mindere volk'.

De geïnterviewde jongeren nemen politici als Wilders nauwelijks serieus, voelen zich niet aangesproken, boos of gefrustreerd wanneer hij over 'allochtonen' spreekt en de islam in een negatief daglicht plaatst. Een enkele jongere onderstreept dat in Nederland de sfeer aan het veranderen is. 'Zo'n PVV van Wilders, dat is zo belachelijk. Naar aanleiding van zijn partij zijn er mensen die in de supermarkt tegen me zeiden, waarom ga je niet terug naar je eigen land. Die vraag slaat helemaal nergens op, want a) we hebben als Koerd geen eigen land, en b) ik ben hier geboren. Nederland is mijn land.'

Identiteit: Koerd

Dé Koerdische gemeenschap bestaat niet, stellen de meeste respondenten. Het is een erg diverse gemeenschap in taal, in geloof, in herkomstgebied, in migratieredenen. Men noemt vijf subgemeenschappen gerelateerd aan de gebieden van herkomst, waaronder Turkije. Die subgroepen zijn ook terug te zien in Nederland. Respondenten zien zich in de eerste plaats als Koerd, niet als Turkse Koerd. Als de onderzoekers de term 'Turkse Koerd' gebruiken, wekt dat irritatie. 'Wat is de relevantie van de toevoeging Turks, bij Turkse Koerden? Die toevoeging is irrelevant en onjuist, het is een gevoelige aanplak, dat Turkse deel, dat ben ik niet'. 'Ik voel me een Koerd in Nederland, ben sterk georiënteerd op Nederland'. 'Ik noem mij een Koerdische Nederlander. Ik heb Koerdisch bloed, maar denk als een Nederlander.' In dit verband wordt ook kritiek geleverd op de onbekendheid met Koerdistan bij Nederlandse overheidsinstanties. Die scheren Koerden en Turken over één kam, bijvoorbeeld als gemeenten 'een folder verzenden naar alle Turkse organisaties, en dan ook onterecht naar ons'. Dat wordt als frustrerend ervaren: 'je kunt van een Koerd geen Turk maken'.

Jonge Koerden trouwen voornamelijk interetnisch 'met een aleviet' of 'met iemand met dezelfde culturele achtergrond', maar jongeren signaleren daarin wel een verandering. De meesten kennen wel een Koerdische jongere die een relatie heeft met een autochtoon of daarmee getrouwd is. Maar net zo goed kent men relaties met een Koerdisch partner uit Turkije. 'In Koerdistan hebben we een schrijver die zegt 'elke soort vogel vliegt met zijn eigen soort vogel'. Trouwen met iemand met een andere culturele achtergrond, het mag wel, zou moeten kunnen, maar het botst ook.' Sommigen menen dat de partnerkeuze en de mogelijkheden daarbinnen ook samenhangt met het opleidingsniveau van de ouders.

De erkenning van de eigen gemeenschap is voor de geïnterviewde Koerdische jongeren en hun ouders van groot belang. De geschiedenis van de Koerden is gewist, vinden sommigen. Koerden behouden hun identiteit dankzij de PKK, en baseren daarop naar eigen zeggen hun ideeën over democratie in het Midden Oosten. In Nederland hebben de Koerden geen identiteit, vinden enkele respondenten. Ze worden er als groep niet erkend. In Duitsland hebben de Koerden naamsbekendheid, een andere status: 'daar zijn ze de Marokkanen van Nederland'. Dat het in Duitsland verboden is voor Koerden om de Koerdische vlag op te hangen, vinden de meeste onaanvaardbaar. Zij zien de Duitse overheid (naast de Turkse) als de grootste boosdoener in het bepalen van de negatieve beeldvorming over Koerden.

Religieuze identiteit

'Religie speelt geen rol. Wij zijn Koerden.' De geïnterviewde Koerdische jongeren zijn aleviet of soenniet. Geloof is voor hen veel minder een identiteitsaspect dan het Koerd-zijn. Zij beklemtonen dat Koerden diverse religieuze achtergronden hebben en dat religie geen bindende factor in de Koerdische gemeenschap is. De moskee wordt weinig bezocht. Koerdisch jongeren geven aan dat zij zich vrijer voelen in het beleven van hun geloof dan andere moslims, omdat 'wij dat geloof ooit opgedrongen hebben gekregen door de Turken'.

Sommige respondenten vergelijken zichzelf qua geloof met katholieke Nederlanders die zichzelf nog katholiek noemen omdat hun ouders katholiek zijn. 'Ik voel me eerlijk gezegd een Koerd, geen moslim, zoals die Somaliërs die vijf keer bidden, zij zijn met hun gedachten echt 500 jaar terug en leven volgens dat boekje [de koran]. Voor mij gaat liefde en respect boven alles. Als iemand een andere politieke voorkeur heeft, een vrouw voor een vrouw voelt, of seks voor het huwelijk, of het drinken van alcohol. En je zou geen varkensvlees mogen eten omdat een varken ooit de tuin van de profeet heeft omgewoeld. Wat een onzin.' Andere reacties op interviewvragen over het geloof zijn: 'Wij zijn in de eerste plaats Koerd, het geloof zit veel minder diep', 'vrouwen dragen minder vaak een hoofddoek', en 'Ramadan jammer dan',

Geloven is een individuele aangelegenheid. Eenieder geeft er een eigen invulling aan. Zowel alevieten als soennieten zien daarin een verschil met Turkse moslims. Alevieten benadrukken het culturele aspect van de volksdans en de sas, en 'dat is eigenlijk meer een cultuurding dan dat het met geloof te maken heeft'. 'Alevieten is een vrij geloof, eerst is de mens belangrijk, vervolgens pas de taal en andere zaken. Mannen en vrouwen bidden samen, niet in een moskee of een kerk, maar thuis. Er wordt ook gedanst en de sas speelt een belangrijke rol.' Extreme vormen van geloofsbeleving of religieuze polarisatie signaleren de respondenten niet in hun omgeving.

Sociale controle binnen de eigen gemeenschap

Respondenten typeren de band met hun gezin en familie vaak als een hecht gezinsverband. Hierbinnen is de eer van de familie belangrijk. Voor meisjes betekent dat

bijvoorbeeld als maagd het huwelijk in, voor jongens bijvoorbeeld standvastigheid in studie. 'Die goede naam in je familie speelt een grote rol.'

Ook de rol van de vrouw is een regelmatig spontaan terugkerend gespreksonderwerp: respondenten constateren dat er uitersten zijn. In sommige gezinnen worden vrouwen gestimuleerd te studeren en te werken, in andere gezinnen blijven ze de hele dag thuis en zijn ze niet zelfstandig. Enkele vrouwelijke respondenten zien verandering in de gelijkheid tussen mannen en vrouwen in het gezin, maar naar hun idee is op dit punt nog een wereld te winnen in Koerdische gezinnen. De sociale controle is hoog, met name voor meisjes, merken zij op. Men verwoordt dat in de Koerdische cultuur veel als 'schande' gezien wordt, vooral in het gedrag van meisjes. Die sociale controle beschouwen zij als een storende factor bij de zelfontplooiing van vrouwen. Zelfs studeren zien zij niet als dé oplossing, omdat veel vrouwen daarna een dubbelrol gaan vervullen. 'Je ziet wel een verandering in de rol die vrouwen hebben. Bij Soennieten gaat dat langzamer dan bij de alevieten'. 'Vergeleken met Turkse leeftijdsgenoten ben ik vrijer opgevoed, ook al zijn we allebei soenniet. Ik ben meer als een individu opgevoed, kan ook meer zelf beslissen, zoals alcohol drinken of de stad ingaan. Mijn moeder draagt nog een hoofddoek en spreekt de Nederlandse taal niet goed. Dat is snel veranderd in één generatie. Ik word wel wat strenger opgevoed dan mijn broers.'

De geïnterviewden zijn doorgaans niet positief te spreken over wijksegregatie (zoals die zich, volgens hen, in enige mate in Den Haag voordoet) en zijn van mening dat wanneer je met één etniciteit in een Nederlandse wijk wilt wonen dat dan een belemmering vormt vanwege het 'altijd aanwezige belang van twee culturen, dat werkt radicalisering in de hand. Vooral vrouwen worden onderdrukt en belemmerd wanneer een etnische minderheid separeert.'

6.2.3 *Relatie met land van herkomst*

De verbondenheid van Nederlandse Koerden met 'Oost-Turkije' of 'Koerdistan' is sterk. Men volgt het nieuws aldaar op de voet via internet en digitale televisie, de politieke interesse is breed verspreid. Veel Koerden hebben (structureel) financiële banden met familie in de regio van herkomst. Jongeren gebruiken vooral internet en informeren zich bijvoorbeeld via azady.nl door middel van in het Nederlands vertaalde nieuwsitems. 'De schotel ontvangt vijf Koerdische zenders en meer dan honderd Turkse. De twee nieuwsberichten volgen na elkaar en dan zie je hoe verschillend de berichtgeving is bij hetzelfde onderwerp.' Verder is er vaak diverse keren per week telefonisch contact met familieleden, doorgaans door en/of op initiatief van ouders. Enkele jongeren hebben tijdens familiebezoek een rondreis door Oost-Turkije gemaakt, kennen de regio daarvan en hebben daar ook Koerdische vrienden waarmee ze via msn contact houden. Politieke kwesties zijn dan geen gespreksonderwerp.

Op een paar respondenten na zijn de geïnterviewde jongeren niet in Nederland geboren maar op jonge leeftijd naar Nederland gekomen. Zij benoemen twee verschillende migratiestromen. De ene stroom zijn de arbeidsmigranten die om economische redenen naar Nederland kwamen. De andere die van politieke vluchtelingen die, vaak via een ander Europees land, naar Nederland zijn gevlucht. De jongeren uit

deze groep zijn meestal samen met hun ouders gevlucht als politiek asielzoeker vanwege actieve betrokkenheid bij de Koerdische kwestie. Koerden die dat kunnen (in Turkije niet worden opgepakt, de financiële mogelijkheid hebben, in bezit zijn van de juiste papieren) bezoeken - meestal in gezinsverband - dikwijls jaarlijks Oost-Turkije (sommigen zeggen 'Koerdistan') voor een familiebezoek en soms een rondreis. Turkije is makkelijk en goedkoop bereikbaar en er zijn minder problemen aan de grens om het land als Koerd (met een Koerdische naam) binnen te komen dan voorheen het geval was. Een enkeling noemt Turkije ook een vakantieoord en reist dan naar de bekende badplaatsen in West-Turkije. Eén respondent is speciaal naar Turkije afgereisd om daar te trouwen met een lokale Koerdische vrouw. Overigens stellen vrijwel alle respondenten dat - ondanks de hoge bezoekfrequentie - het leven van jonge Koerden in Nederland in de eerste instantie gericht is op Nederland.

Respondenten typeren de familieband tussen Koerden, ook als deze in 'Koerdistan' verblijven, als sterk. Zij doelen dan expliciet niet alleen op het gezin, maar op verder strekkende familiebanden. Enkele respondenten gaan stemmen in Turkije. Zij geven aan dat er - bekostigd door de KAP - 'even op en neer wordt gevlogen en men op een Turks vliegveld gaat stemmen op de democratische partij van de Koerden. Altemaal met Koerdische sjaaltjes'. Respondenten vermoeden dat de Koerdische partij op die manier ongeveer een derde van het totale aantal stemmen krijgt. Financiële steun aan familie is gebruikelijk in vrijwel elk gezin: 'Ons gezin is één van de weinigen die mijn Koerdische familie niet structureel financieel steunt.'

Minder dan de helft van de geïnterviewde jongeren heeft twee paspoorten. Veelal uit praktische (het bezoeken van Turkije) maar ook uit ideologische (geen dienstplicht in het Turkse leger, men voelt zich geen Turk) overwegingen hebben respondenten geen Turks paspoort. 'Ik heb alleen een Nederlands paspoort, geen dubbele identiteit. Identiteit heeft ook niets met het paspoort te maken. Nadat mijn oom vermoord is omdat ie vrijheidsstrijder was, hebben we ons Turkse paspoort uitgeschreven.'

Respondenten sympathiseren vrijwel allemaal met de Koerdische zaak en met de PKK. Volgens veel respondenten wordt die ten onrechte als terroristische groepering beschouwd. Hun affiniteit met de PKK wordt gevoed door de band die hun ouders of een nabij familielid met deze groepering hadden of hebben. Sympathie voor het ideeëngoed van de PKK hangt bij jonge Koerden die in het kader van het onderzoek zijn bevraagd niet samen met een gevoeligheid voor radicalisering. Weliswaar refereren zij aan gevoelens van vernedering die de Koerden in het algemeen, hun families eventueel in het bijzonder betreffen, maar het gaat hierbij veeleer om een 'invention of tradition' dan over een militant, actueel sentiment dat - ook in of vanuit Nederland - strijd moet worden geleverd voor de eigenheid van het Koerdische volk. Sommige Koerdische jongeren ventileerden afkeer van of haat jegens nationalistische Turken in Nederland, vaak gevoed door een emotionele betrokkenheid die is overgeleverd binnen de familie: 'Wij zijn pro-PKK opgevoed, dat betekent opkomen voor je volk en dat de PKK niet terroristisch is. Mijn oom is vermoord daar, omdat ie vrijheidsstrijder was. Iedereen kent wel een familielid dat gedood is vanwege zijn opvattingen', 'Sommige Nederlands Koerdische strijders, mannen en vrouwen, die zijn overleden kende ik persoonlijk. Hier in het gebouw hangen ook hun foto's. Ik wilde dat eerst ook

zelf van dichtbij meemaken'. En 'een Koerdisch spreekwoord zegt: houd je vriend dichtbij, maar je vijand nog dichterbij.'

De geïnterviewde jongeren zijn goed geïnformeerd over de geschiedenis en de actualiteit van de Koerdische kwestie. Een minderheid lijkt zich er ook actief mee bezig te houden: 'Sinds ik getrouwd ben, ben ik niet meer actief met de partij. Ik voel de politiek nu diep in mijn hart, ik hoef er niets meer mee te doen.' De jongeren zijn van mening dat de inzet van de PKK wereldwijd heeft bijgedragen aan het welbevinden van het Koerdische volk. Zij wijzen er bijvoorbeeld op dat het voortaan ook met een Koerdische naam mogelijk is Turkije te bezoeken, dat Koerdische acteurs nu ook hun Koerdische naam gebruiken in films en dat je in Nederland voor je Koerdische achtergrond uit kunt komen. In hun optiek is dat de verdienste van de PKK en de KAP. Zij zijn nochtans verontwaardigd dat Turkse kranten en Turkse internetsites de PKK en de KAP op één lijn stellen als terroristische organisaties. Volgens de respondenten heeft de PKK ervoor gezorgd dat zaken bespreekbaar zijn geworden 'en dat doet ze niet alleen met geweld, dat stuk wordt uitvergroot. Ze doet dat ook door te praten'. Zij typeren de PKK als een organisatie die 'opkomt voor de rechten van Koerden als mens. Nog in de jaren tachtig zijn grote groepen mensen geëlimineerd'.

Onbegrip is er over de situatie in Duitsland, waar de PKK verboden is en de Koerdische vlag niet mag worden opgehangen. Vooral de Turkse media zijn daar schuldig aan, aldus enkele geïnterviewden. 'Er borrelt woede in me op als ik denk dat Koerden in Duitsland hun vlag niet mogen ophangen, en dat er ook in andere landen soortgelijke signalen zijn. Ik vind het begrijpelijk dat er Koerdische jongeren zijn die naar 'Koerdistan' gaan. Want wil je een brand blussen, dan moet je naar de bron gaan.' Nederlandse jongeren die in Koerdistan gaan vechten, zeggen zij niet te kennen.

Respondenten - met name de hoog opgeleiden - zijn van mening dat Turkije positief aan het veranderen is in zijn houding jegens de Koerden. De illegale, werkloze en laag opgeleide Koerden in Nederland delen die mening doorgaans niet. Onder de respondenten bevond zich een aantal militante Koerdische jongeren. Men hen is gesproken over het strijderschap. Eén van die respondenten zegt daarover: 'Ik had twee mogelijkheden, trouwen of strijder worden. Ik wilde me inzetten voor de vrijheid van Koerden, tegen hun onderdrukking door de Turken. Mijn ouders hebben op me ingepraat en ik ben dus getrouwd, met een Koerdische, da's belangrijk. Sinds ik getrouwd ben, gaat alle aandacht naar mijn vrouw en werk. We willen snel kinderen, twee stuks die we Koerdische namen gaan geven, dat is een uitdaging. Onze kinderen zullen namen dragen van de Nederlands Koerdische strijders die zijn gesneuveld.'

GGz-problematiek

Verschillende respondenten noemen (spontaan) dat zij Koerden kennen die een maatschappelijk werker of psycholoog bezoeken (vaak van Koerdische herkomst). Om welke problemen het gaat, kan men niet eenduidig benoemen: 'Koerden hebben veel meegemaakt in Turkije, onderdrukking en agressieve bejegening.' In de dagelijkse hulpverleningspraktijk constateert een respondent dat hulpzoekers vervreemd zijn van de huidige wereld. 'Koerden zijn loyaal aan de Koerdische afstamming' en 'er is geen plek voor mij op deze wereld'. Dat beïnvloedt hun motivatie om iets te maken van hun positie in het land van aankomst. Veel illegalen waarmee tijdens het onderzoek gesproken is in de burelen van KAP zijn teleurgesteld, gefrustreerd en soms boos op Nederland. Politiek en de Koerdische kwestie interesseert hen matig; dat zijn zaken die overschaduw worden door hun persoonlijke dagelijkse realiteit (meestal die van politiek vluchteling zonder zicht op een verblijfsvergunning).

Organisatievorming

De organisatiegraad is hoog bij Koerden: er zijn veel verenigingen die al lang bestaan en volgens de geïnterviewden 'vooral oudere leden hebben'. Toch zijn veel jongeren actief lid, omdat die verenigingen zich bezig houden met onderwerpen die hen aangaan. Bijna alle respondenten kunnen verschillende organisaties opnoemen, de meesten kennen de grondslagen en doelen ervan en gebruiken de organisaties bij gelegenheid ook 'om andere Koerden te ontmoeten'.

Wat Koerden bij elkaar houdt in Nederland, en dan vooral de oudere generatie, aldus de geïnterviewde jongeren, is het gevoel van onderdrukking dat die generatie met zich draagt. De onderdrukking van het Koerdische volk, de onderdrukking die de ouders en sommige jongeren zelf ook hebben ervaren in Turkije, geeft een sterke onderlinge band. Overigens ervaren jongeren, naar eigen zeggen, die band als minder sterk dan hun ouders. Jongeren zoeken elkaar op tijdens familiefeesten, in etnisch georiënteerde culturele verenigingen en zo nu en dan bij demonstraties, zoals bijvoorbeeld tijdens het Gaza-conflict begin 2009 het geval was. Che Guevera, 'de vrijheidsstrijder', wordt door een groot aantal respondenten genoemd als een voorbeeld of een inspiratiebron die vergelijkbaar wordt neergezet met Abdullah Öcalan de oprichter van de PKK.

Sommige respondenten memoreren dat de PKK een grote rol heeft gespeeld in hun opvoeding: 'mijn ouders hebben steun gehad aan hen, en andersom stonden zij ook klaar voor de stichting, ze bezochten vergaderingen en steunden de PKK financieel.' Ouders hebben vaak contact met ouders van andere Koerdische gezinnen, voor jongeren geldt dat veel minder, alhoewel zij - als kind samen met hun ouders - deze gezinnen veelvuldig hebben bezocht en er vriendschappen aan hebben overgehouden. Jongeren constateren dat zij Nederland niet zelf hebben hoeven te ontdekken. In de meeste gevallen hebben hun ouders de weg gebaad en hoeven zij zelf nauwelijks nog actief te zijn in het opzetten van organisaties. 'Onze ouders hebben al geïnvesteerd in ons, zij hebben organisaties opgezet. Ze hebben het voorwerk gedaan. Ik

ken stichtingen als FedKom en de KAP van naam. Ik ken ze vooral via mijn ouders. Er zijn bij deze stichtingen ook jongeren actief, maar ik niet.'

6.3 Conclusie

Koerdische jongeren in Nederland lijken geïntegreerd in de Nederlandse samenleving. Hierbij dient wel onderscheid te worden gemaakt tussen de migratieachtergronden van verschillende groepen Koerden in Nederland. Hun ouders hebben samen met Koerdische verenigingen een basis gelegd voor een sterke groepsidentiteit. Jongeren beheersen de Nederlandse taal goed, voelen zich geen allochtoon maar 'een Koerd in Nederland', en hebben een multi-etnische vriendenkring (waar vaak bewust geen Turken deel van uitmaken). Er is een sterk historisch en politiek bewustzijn in de Koerdische gemeenschap. Jongeren zijn uitstekend geïnformeerd over de situatie in 'Koerdistan' en de Nederlandse houding ten opzichte van Turkije en de Koerden. Gebeurtenissen aldaar leiden geregeld tot een scherpe verontwaardiging, maar er zijn uit het onderzoek geen aanwijzingen naar voren gekomen dat die gebeurtenissen als 'trigger events' werken voor extremistische activiteiten in Nederland of vanuit Nederland in Turkije.

Voor Koerdische jongeren is geloof een individuele aangelegenheid. Religie is niet politiek. Zij ervaren vrijheid in hun geloofsbeleving, zowel binnen hun gezinnen, als in de Nederlandse samenleving. Religie associëren de meeste jonge respondenten als 'iets Turks', een instrument dat gebruikt is en gebruikt kan worden om mensen – waaronder de Koerden – te onderdrukken. Meer dan aan de islam hechten Koerden in Nederland aan hun identiteit als (onderdrukte) groep. Hierbij speelt ongetwijfeld een rol dat de PKK zich niet religieus geprofileerd heeft. Koerdische jongeren in Nederland construeren hun identiteit rond het Koerd-zijn in die zin ook actief in de vele verenigingen die activiteiten ontplooiën om tegenwicht te bieden aan het 'wissen van de Koerdische geschiedenis'. Aanwijzingen voor religieuze radicalisering in de Koerdische gemeenschap zijn niet gevonden. Wel zou het zinvol zijn nader onderzoek te verrichten onder een kleine groep Koerdische jongeren die zelf uit 'Koerdistan' gevlucht zijn, of de ervaring van het vluchtelingenschap van ouders of ouderen hebben geïnternaliseerd en die Nederland verwijten de Koerden in de steek te hebben gelaten. In deze groep is sprake van sterke vijandige ressentimenten jegens overheden en de Nederlandse overheid in het bijzonder, evenals van vervreemding van zowel de Koerdische gemeenschap als de Nederlandse samenleving. Dikwijls is in deze groep sprake van een psychische problematiek.

De nadruk op het behoud van Koerdische eigenheid in waarden, normen en tradities is niet louter folklore, maar een fundamenteel onderdeel van de behoefte aan groepsidentiteit. Deze tradities botsen in het publieke domein niet met de Nederlandse democratische traditie, maar kunnen binnen gezinnen wel tot spanningen leiden, met name in de relatie met vrouwen en dochters.

7 De Molukse gemeenschap

7.1 Achtergrondinformatie

Molukkers in Nederland

De Molukse bevolkingsgroep neemt een aparte plaats in de Nederlandse samenleving in. Zij zijn bijna allemaal gelijktijdig naar Nederland gekomen, met als uitdrukkelijke bedoeling om naar de eilanden terug te keren. De Nederlandse regering ging er van uit dat de Molukse groep naar Indonesië terug zou kunnen als ze na een maand of zes zou zijn 'afgekoeld'. De Molukkers zelf rekenden op terugkeer als de RMS (Republik Maluka Selatan: Republiek der Vrije Zuid-Molukken) op de eilanden gevestigd zou zijn. In 1951 werden circa 12.500 Molukkers vanuit Java naar Nederland overgebracht, omdat door de politieke veranderingen in Indonesië het voor hen onmogelijk was daar te blijven. Het ging voornamelijk om militairen die hadden gediend in het Koninklijk Nederlands Indisch Leger (KNIL) en hun gezinsleden. Zij hadden gestreden in dienst van 'Oranje' (zoals de Molukkers het tegenwoordig nog steeds noemen) en tegen de Indonesische republiek. Zij werden na aankomst in Nederland ontslagen uit militaire dienst,¹³⁰ en, conform de verwachte spoedige terugkeer, in speciale kampementen geplaatst, relatief ver verwijderd van de rest van de Nederlandse samenleving. Er was geen integratiebeleid.¹³¹ In strijd met het regeringsbeleid bleef Arbeidsvoorziening (de voorloper van het huidige UWV-WERKbedrijf) passief bij de bemiddeling van Molukkers naar werk. Alleen waar werkgevers en Molukkers elkaar vonden, konden zij aan de slag.¹³² Daadwerkelijke integratie was ook moeizaam, omdat de Molukkers tot 1956 'verzorgd' werden door de Nederlandse overheid.¹³³ Vanaf 1956 hield deze 'zorg' op te bestaan en dienden de Molukkers zichzelf te onderhouden, onder andere door werk te zoeken. Dat leverde felle protesten op, omdat Molukkers de 'zelfzorg' zagen als een poging van de overheid om zich te onttrekken aan de zorgplicht als gevolg van het collectieve

130 Smeets & Steijlen 2006.

131 Ibidem, pp. 83-85; Veenman 2001, p. 16. Het onderzoek van Veenman richtte zich op de onderwijs- en arbeidsmarktpositie van Molukse jongeren. Het onderzoek is bekend geworden vanwege de nogal sombere boodschap die erin vermeld werd: de integratie van de derde generatie Molukse jongeren verliep slechter dan die van de generaties daarvoor; een uitkomst die in het geheel niet verwacht werd. De Molukkers van de eerste en tweede generatie waren immers juist opvallend goed geïntegreerd, ondanks hun moeizame start. Sinds 2001 is er geen grootschalig onderzoek meer gedaan naar de integratiepositie van Molukkers in Nederland. Om die reden zal in de Molukse profielschets veelal worden verwezen naar het werk van Veenman, met actualisering waar mogelijk. Voor het peilen van de beleving van een aantal van de in dit stuk besproken onderwerpen is de (jongeren)website www.bukamulu.nl geraadpleegd, een virtueel ontmoetingspunt voor jongere en oudere Molukkers.

132 Smeets & Steijlen 2006, p. 131-141.

133 Veenman 2001, p. 18.

ontslag. Toch gingen de meeste Molukkers, die nog niet aan het werk waren, al snel aan het werk.¹³⁴

Omvang van de Molukse gemeenschap in Nederland

Op dit moment is het moeilijk om precies vast te stellen hoeveel mensen van Molukse afkomst in Nederland wonen. Er zijn veel gemengde huwelijken geweest, waardoor de vraag opkomt waar de grens gelegd moet worden tussen 'wel Moluks' en 'niet Moluks'. Het MuMa¹³⁵ schat het aantal Molukkers dat momenteel in Nederland woont op 50.000.¹³⁶ De Molukse bevolkingsgroep was in 2001 een relatief jonge bevolkingsgroep: het aandeel jongeren was groter dan het aandeel jongeren in de Nederlandse samenleving als geheel, maar het was kleiner dan het aandeel jongeren in andere etnische minderheidsgroepen (Surinamers, Antillianen/Arubanen, Turken en Marokkanen).¹³⁷

De eerste generatie Molukkers betreft personen die afkomstig zijn van de Molukken en die buiten Nederland geboren zijn. De tweede generatie Molukkers is in Nederland geboren en heeft ten minste één ouder die van de Molukken afkomstig is. De derde generatie zijn de kinderen van in Nederland geboren Molukkers. De derde generatie is nagenoeg geheel jonger dan dertig jaar.¹³⁸ Ook leden van de tweede generatie kunnen jonger dan dertig jaar oud zijn, vanwege de gezinsgrootte die deze generatie kenmerkt (leden van de eerste generatie stichtten veelal omvangrijke gezinnen). Daarmee is deze generatie uitzonderlijk 'langgerekt' en kan er een groot leeftijdsverschil zijn tussen de oudste en de jongste leden van deze generatie.

In de regio Nieuw-Loosdrecht, Hilversum, Amsterdam, Den Helder en Weesp wonen veel (kinderen van) Molukse Marinemensen die in 1951 met de KNIL-Molukkers naar Nederland kwamen. Deze militairen werden niet ontslagen. In de loop van de jaren zestig kwam nog een groep Molukkers naar Nederland naar aanleiding van de overdracht van Papoea Nieuw Guinea aan Indonesië. Zij waren veelal werkzaam voor de Nederlandse overheid, werden individueel gehuisvest en hadden de Nederlandse nationaliteit.

Gezinsvorming

Molukse jongeren huwen laat; ze blijven lang bij hun ouders wonen. In 2001 woonde circa 40% van de Nederlandse Molukkers in een Molukse wijk. Ongeveer 45% van de jongeren uit de derde generatie was in 2001 geboren uit een interetnische relatie.¹³⁹ De verwachting is dat dit aantal intussen is toegenomen, alsmede het aantal jongeren dat niet meer in een Molukse wijk woont. De gezinnen van de eerste generatie Molukkers waren groot (tien kinderen per gezin was geen uitzondering), maar de omvang van de gezinnen is met één generatie fors afgenomen naar drie of vier

134 Smeets & Steijlen, pp. 145-148.

135 Het Museum Maluku te Utrecht: <http://www.museum-maluku.nl/>.

136 Marinjo, 2007, nr 4, p.17 (tweemaandelijks onafhankelijk Moluks magazine).

137 Veenman 2001, pp. 28-29.

138 Tunjanan & Veenman 2009.

139 Veenman 2001., p. 38.

kinderen per gezin.¹⁴⁰ In 2001 was het aandeel Molukse huishoudens dat bestond uit ouders met kinderen nog relatief groot (53%). Vermoedelijk is dit aandeel tegenwoordig kleiner geworden. In een Moluks diaconaal tijdschrift wordt door oudere Molukkers geklaagd over de ontkerkelijking en 'individualisering' van met name de jongere generatie. Tegenwoordig zijn de Molukse gezinnen (veel) kleiner in omvang. De voor de interviews gesproken respondenten komen voor het grootste gedeelte uit gezinnen met twee of drie kinderen.

Religie

Het merendeel van de Molukkers behoort tot de protestantchristelijke kerk (evangelisch): het landelijke kerkelijke centrum staat in Houten (van de GIM: Moluks Evangelische kerk, die in Nederland werd opgericht). Er zijn nog ongeveer dertien andere kerken, waarvan de Noodgemeente Geredja Protestant Maluku di Belanda (NGPMB), opgericht in 1953, de belangrijkste is.¹⁴¹ Al jaren zijn er strubbelingen in de kerkgemeenschap over verkwisting van gelden (als gevolg van onverantwoorde beleggingen). Een minderheid van de Nederlandse Molukkers is katholiek (deze Molukkers zijn voornamelijk afkomstig van de Kei- en Tanimbareilanden en wonen in aparte wijken, zoals in Nistelrode, Noord-Brabant) en een nog kleiner deel is moslim. Deze islamitische Molukkers wonen vooral in Waalwijk, Noord-Brabant, en in Ridderkerk, Zuid-Holland, waar ook een Molukse moskee staat. De Ridderkerkse moslims zijn Indonesiërs. De kerkgang onder Molukkers is aan het verminderen, zoals het landelijke beeld ook is, en dat is al begonnen bij de tweede generatie. Molukse jongeren van nu zijn 'passief religieus', hoewel de meeste van hen wel belijdenis hebben gedaan.¹⁴² Jongeren kiezen veelal voor een wat 'lichtere' kerk, omdat ze de GIM te stijf of te ouderwets vinden. Een aantal jongeren (blijkt uit de interviews) worstelt met het geloof: ze weten niet goed hoe ze dat in het eigen leven vorm moeten geven.

Identificatie

Uit eerder onderzoek¹⁴³ naar identiteit en identificatie van migranten in Nederland blijkt dat de tweede generatie zich over het algemeen meer met Nederland identificeert dan met het land van herkomst. Opvallend is dat een aantal Molukse jongeren zich tegenwoordig, afgezien van een oriëntatie op Nederland, meer en meer identificeert met Melanesiërs, en niet met Indonesiërs, of Aziaten. Hierin wordt de constructie van identiteit (als sociologisch verschijnsel van Molukse jongeren) duidelijk: Molukse jongeren kunnen zich historisch verbonden voelen met de Molukken en de geschiedenis van de Molukkers in Nederland, cultureel verbonden met de geografische regio Melanesië en voor wat hun persoonlijke toekomst betreft, verbonden met Nederland. Per jongere en per situatie kan deze 'mix' van identiteiten in samenstelling en uitingsvorm verschillen.¹⁴⁴

140 Gesprek met N. Wigard van MuMa (Museum Maluku).

141 Smeets & Steijlen, pp. 99-103.

142 Zie ook 'Molukse belijdenis', Trouw, 4 mei 2009.

143 Entzinger & Dourleijn 2008.

144 Castells 2004.

Op 26 april 2009 werd in Amsterdam een 'Melanesian Culture Day' georganiseerd, die zeer goed bezocht werd. Op de jongerenwebsite www.bukamulu.nl wordt over identiteit en identificatie gediscussieerd: ben je Nederlander of ben je Molukker? Ook wordt hier aandacht besteed aan de Melanesische cultuur. In 2003 waren er niet veel jongeren op de RMS-dag, volgens hen waren de toespraken niet interessant en was er een saaie sfeer. De dag eindigde in rellen waarbij de politie moest optreden. De meest recente RMS-dag vond plaats op 25 april 2009, in Apeldoorn. Een jaar eerder, tijdens de viering van de RMS-dag in Assen, waren er ongeregelde heden, omdat een groep Molukse jongeren de herdenkingsdienst verstoord door het roepen van leuzen. Toen zij door de ordedienst uit de zaal werden verwijderd, richtten zij vernielingen aan in het centrum van Assen. Een aantal van hen werd door de politie opgepakt.¹⁴⁵ Op www.bukamulu.nl werd over deze voorvallen gediscussieerd, en zijn nuanceringen op de berichtgeving aangebracht. De opgepakte jongeren zouden niet dezelfde zijn als die de orde tijdens de dienst hadden verstoord, en de ordeverstoring zou 'vreedzaam' geweest zijn: een aantal jongeren dat het niet eens was met de koers van de RMS regering in ballingschap, riep leuzen en toonde spandoeken, waarop zij uit de zaal werden verwijderd.

Sociaal-cultureel, o.a. wonen, organisatievorming

In de typische Molukse wijken zijn ouderen en laag opgeleiden oververtegenwoordigd. "Mensen die niet vernieuwen, blijven zitten waar ze zijn, in de wijk. Daardoor verslechtert de sociaaleconomische positie van de wijkbewoners."¹⁴⁶ De Molukse wijken in Nederland kennen een vergelijkbare sociale architectuur. In het kader van het onderhavige onderzoek is een bezoek gebracht aan de Molukse wijk in Assen. Deze wijk is een van de grootste Molukse wijken in Nederland en bestaat uit een aantal straten die in een cirkelvormig patroon rond de Molukse kerk zijn gebouwd. Het gaat om ongeveer 150 huizen: eenvoudige, kleine rijtjeshuizen die zijn gepleisterd in oranje- of wit. Het kerkgebouw is nieuw en doet groot aan in vergelijking met het beperkte aantal straten van de wijk. Deze Molukse kerk in Assen had in de hoogtijdagen ongeveer 360 leden. Nu is dat veel minder. Tijdens de diensten op zondag wordt het balkon niet meer gebruikt omdat er te weinig mensen zijn. De eerste generatie komt te overlijden en hun plaatsen worden niet ingenomen.¹⁴⁷

De verwachting is dat de ontwikkeling van wegtrekkende jongeren uit de Molukse wijken in de afgelopen jaren is toegenomen. De woningen in de Molukse wijken voldoen niet meer aan de hedendaagse woonwensen en een aantal jongeren heeft behoefte zich te onttrekken aan de grote mate van sociale controle en sociale verplichtingen die het leven in een Molukse wijk meebrengt.¹⁴⁸ Die sociale verplichtingen bestaan uit het verzorgen van ouders of andere ouderen in de wijk (er is in Molukse kringen veel aandacht voor mantelzorg), het uitnodigen van 'iedereen' voor een huwelijks- of geboortefeest en de verplichting om aanwezig te zijn op (de vele)

145 www.bukamulu.nl.

146 Aldus historicus en antropoloog Fridus Steijlen, in: 'De Molukse gemeenschap blijft, ook als de wijk leegloopt', Nederlands Dagblad 17 mei 2008.

147 Gesprekken contactpersoon Molukse wijk Assen.

148 Gesprek met N. Wigard van MuMa (Museum Maluku).

begravenissen, die door het hele land plaatsvinden. In de wijken wordt (vooral de ouderen) veelal Maleis gesproken. Jongeren communiceren in het Maleis met hun grootouders en soms met hun ouders. Vaak verstaan de jongeren Maleis wel, maar spreken ze het zelf niet (goed).

De Molukse wijken liggen verspreid door heel Nederland, vaak in kleinere steden of dorpen. In de provincie Noord-Holland zijn maar twee Molukse wijken, in de provincie Gelderland zijn de meeste. De belangrijkste (grootste) wijken op dit moment zijn Moordrecht (Ambonwijk), Assen en Capelle a/d IJssel (Oostgaarde). In Moordrecht en Capelle a/d IJssel, en ook in Almelo en Wormerveer zijn in de afgelopen vijf jaar incidenten geweest rond huurschulden, huissuitzettingen en de toewijzing van woningen aan niet-Molukkers. De wijken behoren niet tot de zogenoemde Vogelaar-wijken, maar er is wel sprake van vergrijzing en van sociaal-economische achterstand.

In Marinjo¹⁴⁹ wordt melding gemaakt van achteruitgang van de wijken: er zou weinig tot geen belangstelling vanuit de gemeentelijke hulpinstellingen zijn en er zou sprake zijn van sociale problematiek: drugsgebruik (jongeren melden het gebruik van soft-drugs door jongeren in de Molukse wijk in Vaassen, en harddruggebruik door oudere Molukkers in de Molukse wijk in Groningen), alcoholverslaving, behuizing, renovatie, huurschuld en onderwijsbegeleiding. Tegelijkertijd wordt in dit artikel melding gemaakt van een heropleving van het 'wijkgevoel': jongeren trekken weer naar de wijken.

In mei 2004 schreef Mirjam Sterk (CDA) een artikel in de GPD-dagbladen waarin zij kritisch was over het bestaan van de wijken: zij vond het niet bevorderlijk voor de integratie dat Molukkers in afzonderlijke wijken wonen. In Moordrecht werd een aantal jongeren opgepakt door de politie naar aanleiding van de schermutselingen in de wijk: de ruiten van de woning van de burgemeester waren ingegooid door jongeren, uit ontevredenheid over het gemeentelijke beleid: de woningen in de Molukse wijk zouden overgaan in handen van een woningcorporatie, wat voor het gevoel van sommige Molukkers de huren drastisch zou doen verhogen. Daarnaast speelde de vrees dat huizen te koop zouden worden aangeboden en daardoor op termijn niet langer Moluks zouden zijn. De aanpak van de politie in Moordrecht leidde tot kritiek van de ouders, die vonden dat de jongeren te hard waren aangepakt.

In verscheidene Molukkergemeenten bestaat angst voor het verdwijnen van de wijken.¹⁵⁰ De woningen verouderen (soms is sprake van verpaupering)¹⁵¹ en zijn vaak al twee keer gerenoveerd. Zoals hierboven al werd vermeld, is onduidelijk of jongeren van de derde en vierde generatie (nog) de wens hebben in de wijk te blijven wonen. Vooralsnog blijven vrijkomende woningen in de Molukse wijken gereserveerd voor Molukse mensen, en worden ze niet aan anderen toegewezen.

149 Marinjo, 2003 (tweemaandelijks onafhankelijk Moluks magazine).

150 Zie 'Molukkers bang voor verdwijnen van "wijk"', De Twentse Courant Tubantia 24 april 2009.

151 Zie 'Gemeenten trekken geld uit tegen verpaupering en achterstandssituatie – Aanpak Molukse wijken', De Gelderlander 14 juli 2009.

Scholing, werk en inkomen

83% van de Molukse jongeren zit op het VMBO. Er is onder oudere Molukkers zorg over de derde generatie, omdat ze moeilijk stijgen op de maatschappelijke ladder. Er is een taalachterstand, zowel het Maleis als het Nederlands worden niet goed beheerst (er is geen leescultuur). De integratie in het onderwijs valt tegen en gaat moeizamer dan verwacht: de tweede generatie deed het beter dan de derde, hoewel de derde generatie veel meer kansen heeft. Uit onderzoek van het LSEM¹⁵² blijkt dat jongeren op het VMBO een weinig duidelijk omlind toekomstbeeld hebben: ze zijn niet doelgericht en weinig gemotiveerd. Volgens ander onderzoek¹⁵³ is de onderwijspositie van Molukse jongeren (nog steeds) niet rooskleurig: de derde generatie Molukkers doet het slechter dan de tweede generatie en er is nog steeds sprake van een stagnerend integratieproces. Molukse jongeren hebben een ongunstige onderwijspositie: zeker tweederde van de jongeren behaalt geen startkwalificatie, want komt niet verder dan een vbo/mavo-diploma (45%) of behaalt geen enkel diploma in het voortgezet onderwijs (19%).¹⁵⁴ Volgens de onderzoekers is deze positie te verklaren door een lage sociaaleconomische status van de ouders, in combinatie met hun minder goede beheersing van de Nederlandse taal en hun beperkte kennis van het Nederlandse onderwijs. Die omstandigheden zouden ertoe leiden dat de ouders minder goed in staat zijn hun kinderen te stimuleren en te begeleiden, en zich minder betrokken voelen bij de schoolgang (wat bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in een beperkte belangstelling voor het deelnemen aan ouderavonden). Deze argumenten gelden ook voor wat Tunjanaan en Veenman 'Mediterrane jongeren' noemen (Turkse en Marokkaanse jongeren), maar opvallend is dat ze daar betrekking hebben op de tweede en bij Molukkers op de derde generatie.

De verhouding 'Molukkers en onderwijs' is niet alleen 'voer voor academici', ook onder 'gewone' Molukkers leeft het onderwerp, zoals mag blijken uit een discussie die erover gevoerd werd op www.bukamulu.nl in het najaar van 2007 en het voorjaar van 2008. Een 'oudere' Molukse site-bezoeker signaleert volgzzaamheid en ondermaats presteren bij Molukse jongeren en roept op tot trots en ijver. Hij krijgt opvallend veel bijval van anderen, onder wie veel jongeren (die naar eigen zeggen de groepsdruk zijn ontworsteld en goed terecht zijn gekomen). In deze discussie komt al snel de vraag aan de orde naar de invloed van het wonen in een Molukse woonwijk op de schoolprestaties: gaat er een afremmende werking van uit, of kan die niet worden vastgesteld? Tunjanaan en Veenman stellen hoe dan ook op basis van hun onderzoek vast dat de wijze van huisvesting, in de Molukse wijk of daarbuiten, *niet* van invloed is op de achterblijvende schoolprestaties.

Het laatste woord over het (onderwijs)effect van het wonen in een Molukse wijk is dus nog niet gezegd, maar duidelijk is dat de Molukse jongere generatie vanwege bovengenoemde omstandigheden een kwetsbare groep op de arbeidsmarkt is. Niet alleen organisaties binnen de Molukse gemeenschap (vooral LSEM) maken zich zorgen, maar ook de (landelijke) overheid. LSEM heeft een mentorproject ingesteld,

152 Boelens 2008.

153 Tunjanaan & Veenman 2009, p. 7.

154 Tunjanaan & Veenman 2009, p. 39.

om jongeren op de middelbare school te helpen leren en te zorgen dat de ambities hoog liggen (men is er niet over uit of Molukse jongeren te bescheiden zijn of te weinig ambitieus). Opvallend is de mening van Max Wattimena, manager van de afdeling Jeugdreclassering bij Bureau Jeugdzorg Amsterdam. Hij heeft, in tegenstelling tot de onderzoeksresultaten van Veenman, een positief gevoel bij de Molukse jongeren. Wel bemerkt hij dat de Molukse bevolkingsgroep zich verheven voelt boven de andere etnische minderheidsgroepen in Nederland. In 2004 was er een incident dat dit onderstreept in Vaassen: een groepje Molukse jongeren sloeg een man in elkaar (kwestie van 'zinloos geweld') omdat ze dachten dat hij een 'Indo' was. Hij bleek achteraf een Molukker te zijn. De kwestie leidde tot veel beroering in de Molukse gemeenschap.

Afgezien van de oriëntatie op de Nederlandse samenleving, die een bepaalde mate van integratie kan vertegenwoordigen, zijn er zorgen over de positie van Molukse jongeren. Hun onderwijspositie is inmiddels bijna een decennium zwak, en verbetering lijkt zich daarin nog niet aan te dienen. Molukse jongeren zijn vrij goed op de hoogte van hun eigen wortels en familiegeschiedenis, en lijken vatbaar voor *invention of tradition*, omdat het Moluks-zijn een krachtige identiteitsbron is. Tegelijkertijd is er binnen de Molukse gemeenschap discussie over de overdracht van tradities en het verloren gaan van een "eigen Moluks geluid", dat immers van de huidige derde generatie Molukse jongeren zal moeten komen. Van deze 'opdracht' is in ieder geval een gedeelte van de Molukse jongeren zich bewust: "Het is aan ons om de vierde generatie het gevoel van saamhorigheid en besef van de geschiedenis die we hebben in Nederland, mee te geven." Tegelijkertijd richt de derde generatie zich op een toekomst in Nederland: hun familie leeft hier (grootouders liggen in Nederland begraven), ze voelen zich geaccepteerd en merken niets van discriminatie.¹⁵⁵

Politiek: RMS ideaal

Een aantal Molukse jongeren radicaliseerde in de jaren 1970 vanwege hun grote teleurstelling in de Nederlandse overheid en hun streven 'de Molukse zaak' op de politieke en maatschappelijke agenda te brengen.¹⁵⁶ Deze activering was een reactie op de executie van de tweede president van de RMS, Soumokil, in 1966. Aanvankelijk richtten de acties van de jongeren zich op de Indonesische diplomatieke vestigingen in Nederland, later werden ook Nederlandse autochtone burgers slachtoffer van treinkapingen en gijzelingsacties. De bekendste zijn de bezetting van de woning van de Indonesische ambassadeur in Wassenaar in 1970 en de treinkapingen bij Wijster in 1975 en De Punt in 1977. De jongeren waren teleurgesteld over de houding van de Nederlandse overheid, niet alleen ten opzichte van hun ouders (die steun hadden verwacht voor de RMS, collectief ontslag hadden gekregen uit het leger en aan wie terugkeer naar de Molukken in het vooruitzicht werd gesteld, welke uiteindelijk niet plaats had), maar ook vanwege de situatie op de Molukken en de in de ogen van de

155 Dat geldt althans voor de het actieve gedeelte van de derde generatie jongeren. Zie een interview met hen in *BN/DeStem*, 28 februari 2009: 'Toekomst Molukkers ligt in Nederland'.

156 Veenman 2001, p. 21.

jongeren gebrekkige inspanningen van de Nederlandse overheid om daar verbeteringen te bewerkstelligen.¹⁵⁷

De derde generatie Molukse jongeren richt zich iets meer op de RMS en andere Molukse tradities dan de tweede generatie deed toen zij dezelfde leeftijd had.¹⁵⁸ De RMS is evenwel voor veel Molukkers (en dus ook voor jongeren) veranderd van een ideaal om voor te strijden naar een *symbool* waarmee het Molukker-zijn wordt benadrukt.¹⁵⁹ Veenman benoemt de ontwikkeling van een Moluks *Lebensgefühl*, dat is ingegeven door het streven van tweedegeneratie ouders om hun kinderen zowel Moluks als Nederlands op te voeden, met als doel om hen een geslaagde start in de Nederlandse samenleving te kunnen bieden. Met deze opvoedingsstijl zou automatisch de oriëntatie op de Molukken bij de derde generatie Molukkers afnemen.

Volgens onderzoek¹⁶⁰ is het RMS ideaal geen verklaring voor de onderwijsachterstand, maar 'een zekere afwending van de Nederlandse samenleving als gevolg van teleurstelling over "de Nederlandse houding" ten opzichte van de gewelddadige conflicten op de Molukken.' Dit zou een tijdelijk verschijnsel betreffen, dat evenmin invloed heeft op de onderwijspositie van Molukse jongeren. De vraag is of deze tijdelijkheid 'hard' te maken is, in die zin dat zij mogelijk voor de onderwijspositie van Molukse jongeren onproblematisch kan zijn, maar voor het overige, de maatschappelijke positie van Molukse jongeren in brede zin, wellicht riskanter is. In verband hiermee is de open brief die de groepering Maluku Baru in het voorjaar van 2008 op www.bukamulu.nl plaatste, interessant¹⁶¹.

Maluku Baru is een groep hoger opgeleide Molukkers die zich zorgen maakt over het verdwijnen van 'de Molukse zaak' van de maatschappelijke en politieke agenda. De brieven schrijvers doen een oproep aan alle Molukkers om zich duidelijk te onderscheiden en Molukse tradities nieuw leven in te blazen. Integratie wordt daarbij ingevuld als het zich profileren in de Nederlandse samenleving, op allerlei terrein. De oproep wordt wisselend ontvangen, zoals is op te maken uit de reacties op www.bukamulu.nl, en is vermoedelijk een stille dood gestorven, aangezien er na het voorjaar van 2008 geen reacties of hernieuwde oproepen van deze groepering op de website verschijnen.

In de zomer van 2009 doet Muhabbat opnieuw van zich horen in een brief aan de gemeente Overbetuwe (waar de voormalige 'Molukker'gemeente Elst in is opgegaan). De stichting trekt aan de noodklok omdat volgens haar veel Molukse woonwijken verpauperen en vergrijzen. De traditionele Molukse wijkraden hebben geen betekenis meer en de buurthuizen in de wijken zijn verouderd en verwaarloosd. De stichting waarschuwt voor een al te gemakkelijke acceptatie van de geslaagde maatschappelijke integratie van Molukkers: "In veel situaties is de Molukse gemeenschap sterk naar binnen gericht, raakt geïsoleerd van de omringende Nederlandse

157 Bootsma et al. 2000, p. 373; Smeets & Steijlen 2006, pp. 232-241, 254-257.

158 Veenman 2001, p. 129.

159 Veenman 2001, p. 25; zie ook Steijlen 1996.

160 Tunjanaan & Veenman 2009, p. 48.

161 Zie ook www.muhabbat.nl voor een publicatie van de brief.

samenleving en van tijd tot tijd is er sprake van een eruptie van geweld.”¹⁶² De oproep aan Molukkers om een opener houding ten aanzien van de hen omringende samenleving aan te nemen, ondanks het voortbestaan van de Molukse wijken, werd ruim een jaar eerder ook al gedaan door de in Molukse kring vooraanstaande antropoloog dr. Elias Rinsampessy: “Om de Molukse wijken nog eens 45 jaar te laten bestaan, is een ander soort veerkracht vereist: de Molukse gemeenschap moet zich niet blijven afsluiten, maar deelnemen aan de Nederlandse samenleving.”¹⁶³

7.2 Gevoeligheid voor radicalisering in de Molukse gemeenschap

7.2.1 *Ervaren sociaaleconomische status*

Over de sociaaleconomische status, in het bijzonder de onderwijspositie, van Molukse jongeren bestaat zorg. Niet alleen bij de oudere generatie, uit de interviews blijkt dat ook de jongeren op de hoogte zijn van de achterblijvende prestaties van hun leeftijdgenoten. ‘Met mij gaat het goed. Maar een probleem van Molukse jongeren is verslaving aan softdrugs. Ik vind dat Molukse jongeren een slechte opleiding hebben. Sommigen hebben niet eens een mbo-diploma. Dit komt door de thuissituatie. De ouders geven de jongeren geen stimulans om hun school af te maken en er het beste van te maken.’ Een respondent studeert en dat is volgens haar een uitzonderlijke positie voor Molukkers. Hoewel sinds de bama-structuur de instroom van allochtonen vergroot is, is het percentage studerende allochtonen vooral beperkt tot Turken. Molukkers zie je nauwelijks. Molukse studieverenigingen zijn er nauwelijks. ‘Het gaat niet goed met de Molukse jongeren. Het is zonde om te zien dat andere jongeren niet ambitieus zijn. Dit komt volgens mij door de opvoeding en door de Molukse cultuur: Molukkers zijn bescheiden, en ze willen het zichzelf liever niet al te moeilijk maken. Molukkers zijn niet zo ambitieus, ze zijn ‘simpeler’. Dat komt weer door de hechte Molukse vriendengroepen en het sterke wij-gevoel van Molukkers. Ze zijn bang om voor hun eigen mening uit te komen, ze gaan liever veilig met de groep mee.’

‘Ik vind de zorgen om de Molukse jongeren herkenbaar. Ik zie dezelfde dingen gebeuren in mijn vriendenkring. Molukkers volgen de groep. Jongeren gaan naar het ROC en stoppen dan met hun opleiding, nog voor ze een startkwalificatie hebben. Ze kunnen best hogerop komen, maar ze kunnen het niet opbrengen om ervoor te gaan.’ Een professional merkt op: ‘Het onderwijsniveau in de Molukse gemeenschap is laag en daardoor wordt ‘de onderlaag’ in de gemeenschap steeds groter. Mensen raken dan naar binnen gekeerd, omdat ze zich veiliger voelen in de eigen groep. Daardoor zou de integratie met de Nederlandse samenleving kunnen gaan afnemen.’

Discriminatie en racisme

De geïnterviewde jongeren hebben niet veel te maken met discriminatie en/of racisme. Heel af en toe worden ze negatief bejegend door ‘hardcoretypes’, zoals: ‘Die zeggen dan tegen me dat ik beter naar mijn eigen land kan teruggaan.’ De jongeren

162 Zie ‘Gemeenten trekken geld uit tegen verpaupering en achterstandssituatie – Aanpak Molukse wijken’, *de Gelderlander* 14 juli 2009.

163 Zie ‘De Molukse gemeenschap blijft, ook als de wijk leegloopt’, *Nederlands Dagblad* 17 mei 2008.

voelen zich beslist geen allochtoon, hoewel ze naar de letter genomen wel in die categorie te plaatsen zijn. Veel jongeren kwalificeren zichzelf als een 'Molukse Nederlander' (de meeste) of een 'Nederlandse Molukker'. Op die manier kunnen ze uiting geven aan een gevoel van trots op hun afkomst, het anders zijn dan de 'gewone Hollander'. Een islamitische Molukse jongen voelt zich soms achtergesteld (geweigerd aan de kroegdeur). Dat komt volgens hem niet door zijn etniciteit, maar vanwege het geloof. Een respondent geeft aan zich geen allochtoon te voelen en is dan ook verbaasd om te horen welke andere bevolkingsgroepen voor het onderhavige onderzoek zijn geselecteerd. Hij vindt dat de Molukse gemeenschap in Nederland niet tot dat rijtje behoort, maar dat de Molukse gemeenschap anders dan andere allochtonen benaderd zou moeten worden. Tot op heden wordt die kwestie volgens hem door de Nederlandse overheid genegeerd.

Volgens sommige respondenten voelen Molukkers zich niet alleen beter dan de andere allochtone bevolkingsgroepen, maar is er ook een gevoel van verhevenheid boven 'de Nederlanders', of op zijn minst een ambigue houding. 'Er wordt over Nederlanders niet heel negatief gedacht, maar de Molukkers voelen zich wel beter dan de Nederlanders. Tegelijkertijd kijken de Molukkers ook op tegen de Nederlanders, vanwege hun intelligentie en de manier waarop ze in discussie durven te gaan. Molukkers zijn niet gewend hun eigen mening te geven, je staat voor een groep, en je staat niet alleen, niet voor jezelf.'

Integratie en participatie

Vanwege de achterblijvende schoolprestaties en de mogelijk eenzijdige, naar binnen gekeerde opvoeding in de wijk bestaat er zorg voor de kansen op integratie en participatie van Molukse jongeren in de samenleving. Professionals vrezen voor een generatie die de aansluiting met Nederland gaat missen. Een geïnterviewde professional zegt: 'Ik vind dat er een groep is die de aansluiting met de Nederlandse samenleving gaat missen. Je merkt het als je praat met jongeren en ze bijvoorbeeld vraagt naar hoe hun vriendenkring eruit ziet. Dat is vaak een geheel Molukse groep, ook al wonen ze zelf niet meer in de wijk.' Een jonge Molukker stelt: 'Er zijn jongeren die de aansluiting met Nederland missen. Ze spreken bijvoorbeeld alleen maar Maleis, en beheersen het Nederlands gebrekkig.' Een andere professional geeft aan: 'Sommige jongeren hebben het gemaakt, maar het is veel minder massaal dan vroeger en ook minder dan de andere etnische minderheidsgroepen. Er zijn jongeren die uitvallen: ze participeren niet, niet op school, ook niet in werk, noch in de gemeenschap. Ze hebben met niemand meer een binding.'

'Molukse jongeren *voelen* zich geïntegreerd. Dat klopt ook wel als je kijkt naar lidmaatschap van verenigingen en dergelijke: Molukkers zijn lid van allerlei *niet*-Molukse verenigingen. Maar voor mij', aldus een professional, 'betekent echte integratie dat je vanuit het onderwijs mee kunt komen in de samenleving en dat aspect blijft achter. Ambitieuze zijn en weten wat je wilt wordt al snel beschouwd als 'vernederlandst' zijn en dat is niet positief. Dan ben je arrogant, of dominant, of te zeker van jezelf. Dit dilemma levert de grootste problemen op voor jongeren. Hun ou-

ders kunnen hen daarin niet goed ondersteunen, want ze hebben zelf ook nooit geleerd wat het is om ambitie te hebben en dat dit niet verkeerd of 'vies' is.'

7.2.2 *Ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling*

De geïnterviewde jongeren verschillen in de mate waarin ze zich 'Moluks' voelen, of zouden willen voelen. Voor sommigen van hen is hun afkomst een zoektocht, iets waarmee ze zich verbonden voelen, maar wat moeilijk concreet te maken is. Opvallend is dat de jongeren, of ze zich nu meer 'Nederlander' of 'Molukker' voelen, altijd andere Molukkers op straat herkennen, en hen groeten (hoewel die laatste gewoonte volgens leden van de oudere generatie tanende is). Hoe dan ook zien de Molukse jongeren (en dat geldt vermoedelijk ook voor de oudere generatie) zichzelf niet als allochtonen. 'Molukse jongeren voelen zich geen Nederlanders,' meent een professional, 'maar ook geen allochtonen. Ze voelen zich denk ik 'beter' dan andere allochtone groepen, omdat ze [meer precies: hun grootouders] nooit gastarbeider zijn geweest. Ze voelen zich ook geïntegreerd.'

Een van de geïnterviewde jongeren vindt zijn Molukse afkomst 'iets wat zo dichtbij is, maar tegelijkertijd zo veraf.' Hij heeft 'niet echt' Molukse vrienden en hij kent wel Molukse mensen, maar hij vindt het jammer dat hij bijvoorbeeld niet weet met wie zijn familie pela heeft. 'Als kind heb ik dit nooit zo erg gevonden, maar nu ik ouder word, wil ik meer over mijn identiteit weten. Ik vind het belangrijk dat je weet waar je vandaan komt.' Een andere respondent had last van een identiteitscrisis: hij wist wel dat hij 'anders' was, maar hij wist niet waarom. Op de Molukken (n.a.v. familiebezoek) zag hij dat de mensen hetzelfde waren als hij. Een Molukse moeder, met een vader uit Papoea Nieuw Guinea geeft aan: 'Ik neem het mijn moeder kwalijk dat ze niet meer verteld heeft over de Molukse geschiedenis. Ik had behoefte aan erkenning en aan grip op mijn identiteit, maar ik kreeg dat niet van mijn moeder.' 'Ik zou best in een Molukse wijk willen wonen. Ik denk dat dat ook wel voor andere jongeren geldt. Ik snap wel dat er rellen in de wijken zijn ontstaan [*vanwege mogelijke openstelling van de wijk voor andere bewoners dan Molukkers*],' redeneert een respondent, 'ik denk dat dat komt omdat jongeren hun identiteit willen behouden. Maar ik vind ook dat de Molukse geschiedenis en de tradities te weinig worden doorgegeven door de ouders.'

Een Molukse jongere stelt dat hij zich een 'Molukse Nederlander' voelt: meer Moluks dan Nederlander. 'Ik hecht veel waarde aan het Moluks zijn, dat heb ik ook van huis uit zo meegekregen.' Een andere respondent voelt zich 'eerst moslima, dan Moluks, dan Nederlandse.' Ze heeft een gemengde vriendengroep, maar ze leeft wel in de Molukse gemeenschap in haar woonplaats. Een andere respondent voelt zich op sommige momenten 'heel Moluks', en op andere momenten 'weer heel Nederlands'. Zij herkent altijd andere Molukkers op straat (ook al kent ze hen niet), maar ze heeft geen speciale behoefte aan contact met hen. Weer een ander voelt zich veeleer een 'Nederlandse Molukker' dan een 'Molukse Nederlander': 'Mijn vriendengroep bestaat vooral uit Nederlanders. Molukkers zie ik eigenlijk niet zoveel, behalve in mijn familie.' Voor een Molukse jongen liggen de zaken helder. Hij noemt zichzelf 'een echte Rotterdammer'. Hij voelt zich vooral Nederlander. Hij weet dat hij van de Molukken afkomstig is, maar zijn leven speelt zich hier in Nederland af.

Negatieve 'overerving' van wat de oudere generatie is aangedaan

Bij respondenten wordt een persoonlijke wrok of ressentiment geconstateerd hoewel men zelf niets tekort komt in Nederland (objectief beschouwd). Desgevraagd kan een van de geïnterviewde jongeren weliswaar van de tweede generatie begrijpen dat ze last hadden van frustratie over het optreden van de Nederlandse overheid, maar volgens hem 'draagt de derde generatie de emotie niet met het hart'. Hij vindt dat ze zich opstellen als slachtoffers en dat vindt hij 'erg'. Er is ook een gevaar: de sociale controle van jongeren onderling. Er is heel sterk kuddedrag van jongeren, ze zijn heel afwachtend. Voornoemde respondent merkte dat als hij een gesprek aanging, en een vraag stelde aan de hele groep, bijvoorbeeld over de vraag of ze zouden willen emigreren naar de Molukken. Niemand wilde een antwoord geven. Onderling zijn de jongeren juist weer heel hard tegen elkaar. Iemand die een eigen mening geeft, wordt afgestraft. De ouders zijn best trots op hun kinderen, maar de jongeren onderling demotiveren elkaar. Hij was hiervan geschrokken, hij had het niet verwacht. Voor de jongeren is de Nederlandse overheid een reden of een excuus voor dit gedrag. Ze praten negatief over 'Belanda'.

Een andere respondent vindt dat de Nederlandse regering een vreemde houding aanneemt ten aanzien van de Molukse bevolkingsgroep. Hij vindt dat de regering excuses zou moeten aanbieden voor wat er in Indonesië is gebeurd, en hij kan zich druk maken over de behandeling van Molukkers in Nederland, of over de onwetendheid van jongeren van zijn leeftijd, die geen idee hebben hoe de geschiedenis van de Molukkers is. 'Er zijn nu nog steeds Molukse jongeren die boos zijn omdat de Nederlandse regering destijds niet heeft ingegrepen in de onafhankelijkheid van Indonesië. Ik begrijp dat niet goed. Ik vind dat verspilde energie', aldus een van de geïnterviewde Molukse jongeren.

Het zijn niet alleen de jongeren van de derde generatie die verantwoordelijk zijn over wat 'hen' is aangedaan. Zij nemen dit 'discours' over van de leden van de tweede generatie Molukkers (veertigers en vijftigers, geboren in de jaren 1950-1960),¹⁶⁴ die een opvallende tweedeling vertoont: het is de generatie die de activisten (zo men wil: terroristen) van de jaren 1970 voortbracht, maar ook de generatie die zich afkeerde van de Spartaanse opvoedingsmethoden uit hun jeugd en van de oudere generatie het verwijt krijgt de Molukse tradities te verkwanselen. Het is ook deze generatie die zou kampen met een gebrek aan opvoedingsvaardigheden en als gevolg daarvan hun kinderen onvoldoende zou kunnen steunen in schoolgang en studiekeuze.

Molukse activiteiten en sociale verplichtingen

Desgevraagd geven de geïnterviewde Molukse jongeren aan dat zij soms naar Molukse feesten gaan. Een respondent vertelt van een nieuwjaarsborrel in Bovensmilde. Dat was gezellig. Er waren veel Molukse jongeren. Volgens haar komen er

164 Zie bijvoorbeeld: *Reformatisch Dagblad* 29 september 2009: 'Verlangen naar een vrije Molukse staat', waarin een Molukse vijftiger aan het woord komt: "We zijn niet naar Nederland gekomen, we zijn naar Nederland gebracht." Hij schaart zich "tot en met de laatste kaping" achter de acties van de jaren 1970 en blijft hopen op een vrije en zelfstandige Molukken.

steeds meer Molukse feesten, bijvoorbeeld van de eilanden waar mensen vandaan komen. Dat zijn volgens haar 'gezellige feesten'. Een andere respondent daarentegen weet dat er feesten rondom eilanden worden georganiseerd (koempoela's), maar hij is daar nog nooit geweest. Dat is hij ook niet gewend van huis uit.

In de interviews is aan de jongeren gevraagd wat zij als belangrijke Molukse tradities en/of normen en waarden beschouwen. Uit de gesprekken blijkt dat 'samenzijn' en familieband belangrijk worden gevonden. Voor sommige jongeren voelen deze tradities beklemmend aan. Een respondent heeft een enkele keer de RMS-dag bezocht en vooral vroeger werden ook veel zogenaamde 'opa's en oma's' bezocht, oude Molukse mensen die niet echt haar grootouders waren ('ik meende altijd dat iedereen 6 opa's en oma's heeft'). Toen ze klein was bezocht ze met haar ouders ook talloze familiefeesten en begrafenissen, nu niet meer. Voor haar vader was dat ook als oudste zoon een soort verplichting, voor haar vooral gezellig. Een andere respondent stelt dat hij zelf niet in een Molukse wijk wil wonen. Hij vindt de sociale controle er te groot, en hij is daar gevoelig voor. Er wordt loyaliteit van je verwacht, en dat je respect opbrengt voor ouderen. Je moet aan deze verwachtingen voldoen. En dan blijft er weinig persoonlijke vrijheid over. Er komen bijvoorbeeld ook voortdurend mensen bij je over de vloer.

Zoals hierboven in een aantal citaten naar voren kwam, wordt door de geïnterviewde jongeren een sterke sociale binding met de Molukse bevolkingsgroep gevoeld: het draait niet om jouw individuele belang, maar om de groep. Daarbij geldt ook als belangrijke regel dat er respect moet zijn voor ouderen (inclusief: de eigen ouders), en je als jongere hen niet mag schofferen met je eigen mening. Een van de professionals: 'Jongeren realiseren zich dat ze (te) weinig steun krijgen van hun ouders, bijvoorbeeld bij het doen van hun schoolwerk. Maar ze vinden het moeilijk om hun ouders openlijk af te vallen. Dat is cultureel bepaald.' Een Molukse jongeren stelt: 'Leef je in de wijk, dan leef je in een gemeenschap en dan kies je dus niet voor jezelf en voor onderwijs.' Een andere respondent merkt op: 'De pelaregels zijn in mijn familie niet zo belangrijk, maar mijn ouders zouden het niet goed vinden als ik met iemand thuis kom [een partner] die pela is van de familie. Ik vind de pelaregels moeilijk: het zijn oude afspraken, een verbond van voorouders, maar je moet ze wel respecteren.'

Een geïnterviewde professional: 'De Molukse gemeenschap stelt veel eisen aan haar leden op sociaal gebied. Als je je daaraan wilt onttrekken, wordt dat opgevat als een teken dat je geen goede Molukker bent. Jongeren lopen tegen een dilemma aan: kiezen voor jezelf of voor je familie, wijk, of gemeenschap'

Heterogeniteit van de Molukse gemeenschap: het wonen in of buiten de wijk

Volgens een respondent, opgegroeid in de Molukse wijk, maar weggetrokken, zijn de grootste bedreigingen voor Molukse jongeren onderlinge jaloezie en ontmoediging om iets anders te doen dan normaal. Deze sentimenten zouden zich in de Molukse wijken voordoen. Hij erkent dat het wonen in een Molukse wijk 'lastig' is voor mensen die iets willen bereiken. Er heerst in de wijk afgunst, onwetendheid en frustratie. Molukse mensen zitten volgens hem in een vast patroon, en verandering is een bedreiging. Volgens hem zijn Molukkers in vergelijking met Nederlanders rancuneuzer: een ruzie wordt niet gemakkelijk vergeten, Nederlanders zijn daar gemakkelijker in: je wordt boos, maar daarna is het ook snel weer goed. Een andere respondent heeft meer affiniteit met Nederlanders wat dit betreft, dan met Molukkers. Daarnaast vindt hij de Molukkers bescheiden en onzeker. Molukkers zijn bang voor wat andere mensen denken. Onderling is er ook sprake van negativiteit: het over elkaar oordelen. Een andere respondent denkt dat de maner waarop hij is opgevoed, in een witte wijk en op een witte basisschool, een grote invloed heeft gehad op wat hij nu heeft kunnen bereiken. Hij zou zelf niet in een wijk willen wonen, omdat hij vindt dat er dan teveel segregatie is met de rest van Nederland. Hij zou het ook geen goede plek vinden voor zijn eigen kinderen (die hij nu nog niet heeft) om op te groeien, hij vindt de horizon er te smal. Volgens hem weten de Molukse jongeren die in de wijk wonen ook wel dat het beter is om erbuiten op te groeien. Maar de saamhorigheid van de wijk is moeilijk los te laten. Het nadeel van de saamhorigheid is dat er veel roddel en achterklap, veel sociale controle, in de wijk is.

Een respondent geeft desgevraagd aan: 'Kenmerkend voor de mensen die buiten de wijk opgroeien is dat ze een nuchtere kijk hebben op de Molukse situatie.' Volgens een ander: 'Vriendinnen van mij die in de wijk zijn opgegroeid, zijn slecht terechtgekomen. Ik ben blij dat ik zelf niet in de wijk ben opgegroeid en ik wil er ook niet wonen. Ik zie dat er warmte is, maar er zijn ook negatieve kanten: de bewoners blijven hangen in de frustratie van de eerste en tweede generatie Molukkers. Ze hebben geen zin om zich te manifesteren in de maatschappij. Ze geloven niet meer in het systeem, ze hebben de moed opgegeven.' Weer een andere Molukse jongere maakt duidelijk: 'Iedereen blijft in de Molukse wijk bij elkaar plakken. Ik zou er zelf nooit willen wonen: de invloed van de eerste en tweede generatie is er veel te groot. De Molukkers blijven liever op hun eigen terrein, ze gaan bijna alleen maar met Molukkers om. Mijn neefjes en nichtjes, die in de wijk wonen, doen het VMBO [respondent zit op het vwo]. Ze houden ervan om op straat rond te hangen en RMS dingen te doen.' Ook een andere respondent zet vraagtekens bij de wijk: 'Ik ben in mijn familie altijd 'het meisje van buiten de wijk' geweest. Het voelt als één grote familie in de wijk, maar ik denk dat het beter is als ze uit elkaar worden gehaald. Ik vind het niet goed als alle Molukkers met zijn allen op één plek zitten. In de wijk ontwikkel je geen eigen mening, alleen een groepsmening.'

Volgens een van de geïnterviewde jongeren werkt het wonen in de wijk nivellerend: 'Als iedereen in de wijk niet studeert, dan klinkt het niet goed als je vertelt dat je tentamens hebt, dan daal je in waarde. Leef je in de wijk, dan leef je in een gemeenschap en dan kies je dus niet voor jezelf en voor onderwijs. 'Mensen in de wijk zijn

heel anders. Het is voor je eigen ontwikkeling en onderwijscarrière zoveel beter als je uit de wijk verhuist.' 'In de wijk is de sociale controle ontzettend groot, Molukkers in de wijk zijn goed in roddelen, ze letten de hele dag op elkaar, ze letten en bemoeien zich met andere kinderen in plaats van dat ze hun eigen kinderen stimuleren. Een ander groot verschil met leven buiten de wijk is de belangrijkheid van uiterlijk vertoon: kleding en spullen zijn belangrijk voor Molukse jongeren in de wijk. Het is belangrijk om je kleding te showen, en dat gedrag gaat gepaard met oppervlakkigheid. Er is geen inhoud.' Het volgen van onderwijs, studeren staat, aldus deze respondent, gelijk aan 'een betere verwaande houding hebben, vinden zij. Wanneer ik in de wijk ben, zien ze direct aan mij (kleding, houding, taalgebruik, gespreksonderwerpen) dat ik niet uit de wijk ben. In de wijk geldt dat meeloopgedrag belangrijker is dan je eigen weg kiezen, dus kiest iedereen voor wat de andere jongere ook al koos, namelijk geen hoger onderwijs. Een voorbeeld: wanneer je op de basisschool schooladvies havo krijgt, dan wordt daar lacherig over gedaan. Iedere Molukse jongere gaat toch naar het vmbo, dus ga jij ook maar. Er wordt raar naar je gekeken als je voor een havo kiest dan.' Hij vervolgt: 'Zij ontlenen hun zelfwaarde aan spullen, in plaats van aan een studie. Ze hebben geen geduld, ze willen nu spullen kunnen kopen in plaats van eerst studeren. Die instelling heeft alles te maken met opgroeien in de wijk.' Hij heeft daar geen begrip voor: 'een studie kost weliswaar geld en het is een lange weg, maar Molukse jongeren geven hun kansen weg wanneer ze geen onderwijs volgen.' 'Het wonen in de wijk is een belemmering voor je ontwikkeling! Alleen zij die buiten de wijk wonen, doen het goed wat betreft onderwijs en werk. Acceptatie in de *kom-poe lan* (de eigen groep) is erg belangrijk en daar past een onderwijscarrière niet in.'

Een andere respondent omschrijft de sfeer in de wijk als 'frustraties'. Hij merkte een aversie tegen de Nederlandse overheid, in dit geval de gemeente Moordrecht. Die aversie was er vooral bij ouderen. Volgens hem leven die nog in de jaren 1950. Ze zijn koppig en leggen zich niet neer bij de huidige situatie. Desgevraagd verklaart een andere respondent dat hij weet van het relatieve lage schoolniveau van de Molukse jongeren en van de zorgen die erover bestaan. Hij denkt dat het komt doordat jongeren in de Molukse wijken blijven wonen. Dat zorgt ervoor dat hun horizon klein blijft en dat heeft niet per se een positief effect op ontwikkeling. Of een goede opleiding belangrijk wordt gevonden, is heel erg omgevingsafhankelijk. In de wijken gelden de traditionele Molukse normen en waarden sterker dan daarbuiten en er wordt minder waarde gehecht aan een goede opleiding, óf het is zo dat ouders een opleiding wel belangrijk vinden, maar dat ze zelf niet over de vaardigheden beschikken om hun kinderen te stimuleren en te motiveren.

7.2.3 *Relatie met land van herkomst*

Een van de respondenten zou willen dat er meer aandacht voor de geschiedenis van de Molukkers in Nederland is. In 2007 mocht zij op de RMS dag de proclamatie (onafhankelijkheidsverklaring van 1950) voorlezen. Minister Wim had dit aan haar gevraagd (de leermeester van hierboven), zij had hem een jaar eerder ontmoet. Zij praat hier ook over met andere jongeren. Ze heeft een leermeester, een lid van de RMS in ballingschap. Zij gaat elk jaar naar de RMS dag.

De Molukse jongeren die zijn geïnterviewd, reageren verschillend op de vragen die gaan over de betekenis van het RMS-ideaal in hun bestaan. Aan het ene einde van het spectrum zijn antwoorden te vinden van jongeren die het ideaal onrealistisch vinden, en zich storen aan sommige van hun leeftijdsgenoten die de RMS-dag misbruiken om te gaan rellen. Zij zijn ook kritisch over het gebrek aan inhoudelijke gedrevenheid van hun leeftijdsgenoten, zoals een van de respondenten verwoordt: 'Het RMS-ideaal leeft wel onder jongeren maar ze komen vooral voor de gezelligheid naar bijeenkomsten en demonstraties.' Een ander zegt: 'Er is geen inhoud bij die jongeren. Dat merk je op de RMS-dag: veel uiterlijk vertoon, maar ze weten niet wat deze dag inhoudt.' In dit spectrum bevinden zich ook de Molukse jongeren die niet meer dan een vaag idee hebben van de redenen waarom hun grootouders destijds naar Nederland kwamen, zoals een andere respondent aangeeft: 'Ik weet niet precies waarom mijn opa en oma (in 1962) naar Nederland kwamen. Ik weet dat ze 'moesten', ik denk dat het iets met de onafhankelijkheid van Nieuw-Guinea te maken had.'

In het midden van het spectrum bevinden zich de jongeren die het RMS-ideaal als onderdeel van de Molukse (familie)tradities zien. De Molukse vlag is voor hen een symbool voor de Molukkers als groepering. 'Ik heb een sticker met de Molukse vlag op mijn auto, zo weten anderen dat ik Moluks ben.' Een andere respondent merkt op: 'De RMS is een verwijzing naar identiteit, het geeft een gevoel van saamhorigheid. Je herkent andere Molukse jongeren. Dan zag je een bomberjack op straat en de embleems van RMS op de jassen, dan groette je elkaar.' De jongeren in dit spectrum beschouwen de politieke betekenis van de RMS als een kwestie voor de Molukkers op de Molukken, niet zozeer voor de Molukkers in Nederland, zeker niet voor de jongeren. Hun oordeel hierover kan ambigu zijn: sommige jongeren vinden het terecht dat hun generatie zich richt op de Nederlandse samenleving en de enigszins belegen RMS-gedachte aan de oudere generaties overlaat. 'Toen ik op de Molukken was,' vertelt een respondent, 'merkte ik dat het RMS ideaal daar helemaal niet leeft. Ik snap niet waarom Molukkers in Nederland zich voor dit ideaal blijven inzetten. Mijn opa en oma hadden het er wel eens over, maar het was in onze familie geen gespreksonderwerp. In mijn omgeving zijn jongeren er ook niet mee bezig.'

Anderen vinden juist dat de RMS (als onderdeel van 'de Molukse cultuur') veel meer zou moeten leven onder hun leeftijdsgenoten. Zij kunnen engagement en bewustzijn van hun *peers* missen. De verantwoordelijkheid daarvoor leggen zij evenwel bij de oudere Molukkers, 'De oudere generaties moeten veel meer aan jongeren over de geschiedenis van de Molukken en de Molukkers in Nederland.' Een deel van de jongeren vindt dat Nederlandse leeftijdsgenoten (veel te) weinig weten over de positie van de Molukkers in Nederland. Een andere respondent bevestigt deze zienswijze: 'Jongeren van mijn leeftijd hebben geen idee van de geschiedenis van de Molukkers.' Hoewel zij zichzelf geen fanatieke RMS-aanhangers zouden noemen, zijn deze jongeren vaak wel de mening toegedaan dat de Nederlandse overheid nog steeds 'iets goed te maken heeft' wat de Molukse bevolkingsgroep betreft. 'De Nederlandse regering neemt een vreemde houding aan naar de Molukkers. Ik vind dat ze haar excuses zou moeten aanbieden voor wat er in Indonesië is gebeurd, en voor de behandeling van de Molukkers in Nederland.'

Het andere uiteinde van het spectrum wordt bepaald door jongeren die (nog steeds) een 'persoonlijk geloof' in het RMS-ideaal koesteren. Deze overtuiging kent (kortstondige) opevingen naar aanleiding van actuele gebeurtenissen, zoals de onlusten tussen moslims en christenen op Ambon in 1999-2000. In heel uitzonderlijke gevallen zouden jongeren het RMS-ideaal gebruiken om hun maatschappelijke frustraties te kanaliseren. Dit gebeurde bijvoorbeeld een aantal jaren geleden in Moordrecht, waar Molukse jongeren een brandbom in de woning van de burgemeester gooiden. Ze uitten daarmee hun onvrede tegen de voorgenomen huurverhogingen in de wijk. Dergelijke voorvallen zijn in de interviews voorgelegd aan alle respondenten, en de reactie is overwegend laconiek: 'Ze zullen misschien wel vaker ruiten ingooien, maar er zit geen strategie achter. Er is geen organisatie van deze jongeren, en er is geen structuur. Het blijft bij het roepen van frustraties.'

7.3 Conclusie

Molukse jongeren lijken op het eerste gezicht goed geïntegreerd in de Nederlandse samenleving. Deze derde generatie is hier geboren en opgegroeid, spreekt de taal, ervaart weinig tot geen discriminatie en richt zich op het land dat hen mogelijkheden en kansen (scholing, werk) heeft gegeven. Ten opzichte van andere etnische minderheidsgroepen lijken er voor hen minder redenen te zijn zich van de Nederlandse samenleving af te keren: er is nauwelijks sprake van uitsluiting, er zijn veel gemengde huwelijken, en de culturele kloof tussen de eigen samenleving en de Nederlandse lijkt minimaal. De interviews laten zien dat het geloof in steeds mindere mate een rol speelt: jongeren zeggen gelovig te zijn en hebben belijdenis gedaan, maar van de oudere generatie komt kritiek over de leegloop van kerken en het feit dat jongeren oppervlakkig zouden geloven. In feite volgt de Molukse gemeenschap een eigen emancipatieproces van gemengde huwelijken, afnemende gezinsomvang, ontkerkelijking en maatschappelijke stijging. De Molukse normen, waarden en tradities worden langzamerhand folklore.

Uit de interviews blijkt een tegenstelling tussen hoogopgeleide, kansrijke Molukse jongeren 'van buiten de wijk' en zij die 'in de wijk' opgroeiden en leven. De gemiddelde Molukse jongere die studeert aan de universiteit of het hbo kan zich met recht een 'culturele Molukker' noemen: zich bewust van de geschiedenis van de gemeenschap, op de hoogte van tradities en gebruiken, maar voor het overige gericht op een geasimileerd bestaan waarin eigen ontplooiing voorop staat. Voor deze jongeren is de RMS, de meest voor de hand liggende voedingsbodem voor een politiek geïnspireerd activisme of radicalisme, niet meer dan een symbool: een manier om uitdrukking te geven aan hun afkomst en een concrete mogelijkheid om 'iets goeds' te doen voor de medemens. De veelbelovende, geslaagde Molukse jongere die in niets onder doet voor zijn of haar autochtone *peer* kijkt met enige meewarigheid naar de Molukse leeftijdgenoot die zich nog oprecht actief inzet voor 'de Molukse zaak': een achterhaald ideaal voor mensen die in het verleden leven, en het organisatietalent missen om 'echt' iets van hun politieke overtuiging te kunnen maken. Opvallend is dat de meeste veelbelovende Molukse jongeren buiten de wijk zijn opgegroeid. Volgens hen is de oorzaak van hun succes dan ook eenvoudig: wie ook maar enigszins de ambitie

heeft er maatschappelijk iets van te maken, verlaat de wijk en kiest voor zichzelf, in plaats van voor de gemeenschap.

Deze groep 'van buiten de wijk' staat in schril contrast met Molukse jongeren die 'in de wijk' leven: een kalm bestaan in eigen kring, in buurten die verpauperen en vergrijzen, waar je je niet onderscheidt door een hoge opleiding, maar door bescheidenheid en kiezen voor de gemeenschap in plaats van voor jezelf. De wijk is synoniem aan de Molukse waarden en tradities, een levend symbool van het verleden. Wonen in de wijk betekent jezelf opzij zetten, accepteren dat 'ooms', 'tantes', 'opa's en 'oma's je huissleutel hebben en ongevraagd langs komen, meedoen met alle festiviteiten en verplichtingen: samen de Molukse geschiedenis levend houden.

De interviews geven onvoldoende aanknopingspunten voor het constateren van een direct verband tussen de vermeende heropleving van het RMS ideaal en de Molukse wijk. Er wordt gesproken van 'nieuw activisme': Molukse jongeren die zich tegen de Nederlandse overheid keren, omdat ze de overgeërfdde boosheid persoonlijk gemaakt hebben: de pijn van hun grootouders voelen zij zelf nog. Op internetfora zouden in het Maleis en in het Nederlands discussies gevoerd worden en zou worden opgeroepen tot nieuwe actie. Ironisch genoeg zou het de Molukse gemeenschap structureel ontbreken aan organisatievermogen, waardoor de plannen niet verder komen dan een beginstadium. De geleidelijke teloorgang van de wijkraden en Molukse verenigingen in de afgelopen jaren, en de onmin in de Molukse kerk onderstrepen de constatering van de interviewrespondenten: Molukkers praten veel, zijn een emotioneel en temperamentvol volk en hebben ideeën genoeg, maar georganiseerd activisme komt slechts moeizaam van de grond.

Afgezien van deze constatering kan op basis van het portret en de interviews enige zorg rond de maatschappelijke ontwikkeling van Molukse jongeren worden geconstateerd. Die concentreert zich rond de jongeren die in de wijken wonen, en verdient meer onderzoek omdat ze in het kader van deze studie op niet meer dan geruchten en uitlatingen van enkelingen kan worden gebaseerd. Op deze plaats kunnen dus niet meer dan de (vaststaande) contouren worden geschetst. Molukse jongeren die opgroeien in de wijk hebben te maken met een sociaaleconomische achterstand. Hun schoolprestaties blijven achter, hun woonsituatie is niet ideaal, ouders zijn onvoldoende bij machte hun kinderen adequate opvoedingsondersteuning te bieden, de wijk biedt geen rolmodellen waaraan de jongeren zich kunnen meten en er heerst een kreeftencultuur: wie ook maar een beetje uit de pas dreigt te lopen, wordt door de rest van de groep teruggehaald, onder gebruikmaking van twee effectieve instrumenten van emotionele chantage: willen stijgen op de maatschappelijke ladder betekent kiezen voor jezelf, en door te kiezen voor jezelf ben je een verwaande *belanda* en een slechte Molukker.

Mogelijk zijn de jongeren in de Molukse wijk vatbaar voor radicale ideeën, of in ieder geval voor een antagonistische houding ten opzichte van de Nederlandse samenleving. Wonen in de wijk betekent een voortdurende blootstelling aan de Molukse geschiedenis en de daarbij horende immer actuele gevoelens van ressentiment naar de Nederlandse overheid, die nog altijd 'iets heeft goed te maken'. Het kan opmerkelijk

genoemd worden dat alle respondenten, hoog en laag opgeleid, afkomstig uit de wijk of niet, dit gevoel van 'tekort gedaan zijn' delen. Daarbij komt de vaste overtuiging, ook onder jongeren (en misschien zelfs wel het sterkst onder hen) dat de wijk Moluks is, en moet blijven. De opvatting van Molukse jongeren (en ook van leden van de oudere generaties) is niet alleen antagonistisch te noemen, er zou ook sprake zijn van het zich verheven voelen boven de rest van de samenleving. Dat geldt niet alleen voor andere allochtone bevolkingsgroepen, waarmee Molukkers niet geassocieerd willen worden, maar ook voor autochtone Nederlanders, ten opzichte van wie een ambigue houding bestaat. De Nederlander is enerzijds te benijden vanwege zijn maatschappelijke status en het gemak waarmee die verworven en behouden wordt, maar anderzijds is het gevoelen dat die maatschappelijke positie uitsluitend te bereiken is door egoïsme en brutaliteit: eigenschappen die in de Molukse gemeenschap als ondeugden worden beschouwd.

8 Conclusie

In deze studie staan vier relatief kleine (etnische) gemeenschappen in Nederland centraal: de Somaliërs, de Pakistanen, de Koerden (in het bijzonder Koerden uit Turkije) en de Molukkers (in het bijzonder de derde generatie). Het onderzoek waarvan deze studie verslag doet, was bedoeld om op basis van een literatuuronderzoek en interviews inzicht te bieden in de factoren die *op collectief niveau* de ontvankelijkheid voor radicalisering zouden kunnen bepalen bij deze vier bevolkingsgroepen c.q. (etnische) gemeenschappen in Nederland.¹⁶⁵ De keuze voor deze groepen was ingegeven door de behoefte om over elk van deze (etnische) gemeenschappen meer achtergrondkennis te verwerven. Het vergelijken van deze groepen was geen doel op zichzelf.

De nadruk ligt in deze studie op de weergave van empirische bevindingen. Het uitgebreide literatuuronderzoek, dat in een separate uitgave beschikbaar is, is hier omwille van de leesbaarheid samengevat. De kern ervan luidt dat er nog betrekkelijk weinig onderzoek gedaan is naar factoren die het ontstaan van radicalisering *op gemeenschapsniveau* kunnen verklaren. Het accent in wetenschappelijk onderzoek ligt op individuele en groepsfactoren. Dit brengt met zich mee, dat de factoren die de voedingsbodem op het collectieve niveau van bevolkingsgroepen of specifieke fracties van bevolkingsgroepen (leeftijd, familie, clan, et cetera) kunnen helpen verklaren noodgedwongen tamelijk grofmazig moeten worden geformuleerd.

Op basis van het literatuuronderzoek hebben we drie van die factoren in kaart gebracht: (i) de ervaren sociaaleconomische status; (ii) de ervaren ruimte voor identiteitsontwikkeling; en (iii) de relatie met het land van herkomst.

Samengevat gaat het bij de eerste factor om de sociaaleconomische status die een (etnische) gemeenschap wordt toegedicht en de manier waarop die status wordt ervaren. Het gaat hierbij enerzijds om werkelijke achterstand, bijvoorbeeld op het gebied van onderwijs, werk, wonen, sociale status, integratie en participatie, alsook om ervaren achterstelling zoals xenofobie, discriminatie en een beperkt toekomstperspectief. Radicalisering zou immers kunnen samenhangen met een sociaaleconomisch zwakke positie in de samenleving, in combinatie met een ervaren gebrek aan rechtvaardige behandeling en ondersteuning van pogingen om die positie te verbeteren.

De tweede factor betreft de betekenis van het politieke klimaat in Nederland en de discours met betrekking tot de (waardering van) de (etnische) gemeenschappen. Het gaat hier om de hypothese dat radicalisering kan voortkomen uit een gepercipieerde

165

De interviews zijn gehouden in de periode oktober 2008 – ultimo maart 2009. Het literatuuronderzoek is, behoudens enkele belangrijke aanvullingen die de auteurs in de rapportagefase hebben toegevoegd, eveneens ultimo maart 2009 afgesloten.

bedreiging van de eigenheid van de (etnische) gemeenschap waarvan men deel uitmaakt. Het gaat hierbij bijvoorbeeld om de mate waarin men zich als groep geaccepteerd en vertegenwoordigd voelt, alsmede om de mate waarin men zich als groep kan identificeren, daar uitdrukking aan kan geven en zich erkend voelt.

De derde factor concentreert op de waarneming van ontwikkelingen in het buitenland c.q. het land van herkomst en de Nederlandse betrokkenheid hierbij. Daarnaast speelt de migratiegeschiedenis van personen of groepen een rol van belang. Een voedingsbodem voor radicalisering kan ontstaan als ontwikkelingen in het land waar men vandaan komt, of waar ouders of grootouders vandaan zijn gekomen, op een negatieve manier in verband worden gebracht met de Nederlandse politiek ten aanzien van herkomstlanden en de discours dienaangaande in de media. Op een persoonlijk niveau kunnen de achtergronden van de migratiegeschiedenis, zoals de aard (vlucht; uitstoting), de redenen (politiek; religieus; cultureel), of de effecten (oorlogstrauma; statusverlies; relatieve verarming) van migratie een rol van betekenis spelen.

Deze drie factoren (en de indicatoren die hieraan ten grondslag liggen) zijn uitgebreid ter sprake gekomen tijdens de interviews met sleutelfiguren uit de Somalische, Pakistaanse, Koerdische en Molukse gemeenschappen. Op grond hiervan kunnen een aantal concluderende opmerkingen worden gemaakt over de mate waarin binnen deze gemeenschappen sprake zou kunnen zijn van een voedingsbodem voor radicalisering. Het mag duidelijk zijn dat deze conclusies bijdragen aan een eerste inzicht in deze kwestie, maar dat er gezien de opzet van het onderzoek geen verstrekkende consequenties of generalisaties aan mogen worden verbonden.

8.1 De Somalische gemeenschap

Binnen de Somalische gemeenschap is ontegenzeggelijk sprake van een werkelijke en met name een ervaren sociaaleconomisch zwakke positie in de samenleving. Men wijst op een slechte financiële, woon-, werk- en opleidings situatie in veel Somalische gezinnen, alsmede op het relatieve maatschappelijke isolement waarin veel Somalische gezinnen verkeren. Ook onderstreept men de soms negatieve werking van de sterke betrokkenheid op de eigen gemeenschap.

Somalische jongeren zijn beter geïntegreerd in de Nederlandse samenleving dan hun ouders, al komen interetnische vriendschappen en relaties beperkt voor. Maar zij noemen zich geen Nederlander. Dikwijls wijzen zij op de brede culturele en maatschappelijke kloof die Somaliërs van Nederlanders scheidt. Binnen de gezinnen waar zij leven, conflicteren traditionele en moderne Nederlandse normen, waarden en gebruiken. Positieve rolmodellen in de nabije omgeving ontbreken.

Een belangrijke constatering is bovendien dat het migratieverleden (bij de 'eerste stroom' en de 'tweede stroom van vluchtelingen naar Nederland) een belangrijke wissel trekt op de psychische gezondheid. In de Somalische gemeenschap is bekend dat veel mensen psychische nood ervaren of ervaren hebben, maar de drempel om

hulp te zoeken binnen én buiten die gemeenschap is hoog. Deze druk thuis laat weinig ruimte over voor het ondersteunen van jongeren bij hun acculturatieproces. Bovendien ervaren jonge Somaliërs die situatie als een gebrek aan rechtvaardige behandeling (van hun ouders wat betreft de ‘eerste stroom’, van zichzelf wat betreft de ‘tweede stroom’ vluchtelingen) en ondersteuning van de kant van de Nederlandse overheid.

Vaker dan Somaliër, of Nederlander voelen jongeren zich moslim. Religie is voor hen een vehikel om in Nederland een eigen individuele en groepsidentiteit te ontwikkelen. Tijdens het veldwerk zijn aanwijzingen gevonden voor een toenemende gevoeligheid voor religieuze orthodoxie onder Somalische jongeren in Nederland. Men signaleert ook sporen van jihadistische sympathieën bij enkele Somalische individuen. De respondenten zeggen dat die jongeren hiermee reageren op de negatieve houding jegens moslims. De meeste jongeren maken echter duidelijk dat hun geloof een privé-zaak is, een compensatie voor het wegvallen van traditionele patronen van binding (clans; gezin). Zij staan matig tolerant tegenover Westerse normen en waarden.

Jonge Somaliërs houden zich niet expliciet bezig met de politiek en het nieuws in Somalië. Ook de Nederlandse politiek trekt hun aandacht slechts in beperkte mate. Beeldvorming over de geopolitieke verhoudingen met betrekking tot Somalië, of de Nederlandse betrokkenheid bij oorlogshandelingen in islamitische landen kennen jongeren vooral van horen zeggen. Dikwijls ligt hun beeldvorming in de lijn van de strijd van het Westen tegen de islam. Somalische verenigingen en organisaties in Nederland dragen niet of nauwelijks bij aan die beeldvorming.

8.2 De Pakistaanse gemeenschap

De Pakistaanse gemeenschap in Nederland is – met behoud van cultuur – goed geïntegreerd. Pakistaanse jongeren voelen zich volwaardig lid van de Nederlandse samenleving en koppelen hun identiteit ook aan het Nederlander-zijn. Deze tweede generatie geeft aan dat hun ouders het bedje hebben gespreid. De sociaaleconomische positie van de gemeenschap ervaren jongeren als goed en almaar beter. Het opleidingsniveau binnen de gemeenschap, bijvoorbeeld, is relatief hoog; de werkloosheid gering – en dat geldt a fortiori voor de tweede generatie. Pakistaanse jongeren hebben een etnische partneroriëntatie. Binnen families is eer belangrijk. Nederlanders maken dikwijls deel uit van hun vriendenkring.

Onder Pakistaanse jongeren lijkt de belangstelling voor orthodoxe stromingen binnen de islam toe te nemen. Men wijst er op dat de situatie niet vergelijkbaar is met die in het Verenigd Koninkrijk, en dat het slechts om individuen gaat. Binnen de Pakistaanse gemeenschap vinden ze niet of nauwelijks gehoor, al zijn tijdens het veldwerk wel constatering gedaan dat het salafisme Pakistaanse jongeren aantrekt. Men wijst erop dat dit samenhangt met de groeiende ontevredenheid over de sfeer in Nederland. Een sterke mate van religieuze radicalisering achten alle geïnterviewde jongeren uitgesloten. Zij wijzen er in dit kader ook op dat vooral jonge imams en predikers in de moskeeën werken die er een open en modern ideeëngoed op na houden.

De band met Pakistan, zowel als het gaat over familie als over informatie en nieuws, loopt volgens de geïnterviewde jongeren hoofdzakelijk via hun ouders. De jongeren zelf zijn veeleer gericht op het Nederlandse nieuws. Ze geven aan zich zorgen te maken over hoe allochtonen in de media worden neergezet, en ook over de frustratie en soms ook boosheid die het 'onjuiste voorstellingen neerzetten' over allochtonen en over de islam met zich meebrengt.

8.3 De Turks Koerdische gemeenschap

Koerdische jongeren (van Turkse herkomst) in Nederland zijn geïntegreerd in de Nederlandse samenleving. Hun ouders hebben samen met het goed georganiseerde netwerk van Koerdische verenigingen een basis gelegd voor een sterke groepsidentiteit in Nederland. Die identiteit was er op gericht om 'een Koerd in Nederland' te zijn. Jongeren beheersen de Nederlandse taal goed, voelen zich geen allochtoon en hebben een multi-etnische vriendenkring (waar vaak bewust geen Turken deel van uitmaken).

Religie c.q. de islam is voor Koerdische jongeren geen 'identity marker'. Voor zover praktiserend gelovig beschouwen jongeren geloof als een privézaak. Zij ervaren vrijheid in hun geloofsbeleving, zowel binnen hun gezinnen, als in de Nederlandse samenleving. Veel geïnterviewde jongeren associëren religie met 'iets Turks': een instrument voor onderdrukking. Meer dan aan de islam hechten Koerden in Nederland aan hun identiteit als (onderdrukte) groep. Hierbij speelt ongetwijfeld een rol dat de PKK zich niet religieus geprofileerd heeft. Koerdische jongeren in Nederland construeren hun identiteit dan ook rond het Koerd-zijn en zijn opvallend actief in de vele verenigingen die activiteiten ontplooiën om tegenwicht te bieden aan het 'wissen van de Koerdische geschiedenis'. De nadruk op het behoud van Koerdische eigenheid in waarden, normen en tradities is een fundamenteel onderdeel van de groepsidentiteit. Deze tradities botsen in het publieke domein niet met Nederlandse regels, waarden en normen, maar kunnen binnen gezinnen wel tot spanningen leiden in de relatie met vrouwen en dochters.

Er is een sterk historisch en politiek bewustzijn in de Koerdische gemeenschap. Ook jongeren zijn geïnformeerd over de situatie in 'Koerdistan' en de Nederlandse overheidsstandpunten ten aanzien van Turkije en de 'Koerdische kwestie'. Gebeurtenissen in Turkije die hiermee te maken hebben, leiden geregeld tot scherpe verontwaardiging. In Nederland uit die verontwaardiging zich echter niet tegen Nederland, zoals in Duitsland bijvoorbeeld wel het geval is.

Een kleine groep Koerdische jongeren, deels met een recente vluchtgeschiedenis vanuit 'Koerdistan', deels met een sterke internalisering van het vluchtelingenschap van ouders of ouderen in de gemeenschap, uit zich echter – in afwijking van de 'mainstream' juist heel negatief over hoe Nederland met de Koerden omgaat. Ze geven aan zich in de steek gelaten te voelen en hebben vijandige ressentimenten jegens overheden in het algemeen en de Nederlandse overheid in het bijzonder. Deze

groep is eveneens vervreemd van de Koerdische gemeenschap en lijkt te kampen met een psychische problematiek die aandacht vraagt.

8.4 De Molukse gemeenschap

Molukse jongeren lijken op het eerste gezicht goed geïntegreerd in de Nederlandse samenleving. De derde generatie is hier geboren en opgegroeid, spreekt de taal, ervaart weinig tot geen discriminatie of uitsluiting en richt zich op scholing, werk en wonen in Nederland. Er zijn veel gemengde huwelijken. De culturele kloof tussen de eigen gemeenschap en de Nederlandse samenleving lijkt minimaal.

Toch ligt hier een probleem. Molukse jongeren die opgroeien in de wijk blijken te maken te hebben met sociaaleconomische achterstand. Hun schoolprestaties blijven achter, hun woonsituatie is niet ideaal, ouders zijn onvoldoende bij machte hun kinderen adequate opvoedingsondersteuning te bieden. De wijk biedt geen rolmodellen waaraan de jongeren zich kunnen meten en er heerst een kreeftencultuur: wie ook maar een beetje uit de pas dreigt te lopen, wordt door de rest van de groep teruggedrukt. Willen stijgen op de maatschappelijke ladder betekent kiezen voor jezelf, en door te kiezen voor jezelf ben je een verwaande *belanda* en een slechte Molukker. Uit het veldwerk blijkt een tegenstelling tussen zij die 'in de wijk' opgroeiden en leven enerzijds, de hoogopgeleide Molukse jongeren anderzijds. Opvallend is dat de meeste kansrijke Molukse jongeren buiten de wijk zijn opgegroeid. Volgens henzelf moet iedereen die ook maar enige ambitie heeft om maatschappelijk te slagen wijk verlaten en kiezen voor zichzelf in plaats van voor de gemeenschap.

Molukker zijn is met name voor de oudere generaties en jongeren in de wijken belangrijk. De Molukse identiteit staat echter onder druk. Veel hoogopgeleide jongeren voelen weinig meer voor het RMS-ideaal, of besteden er op z'n best lippen dienst aan. Het geloof is voor jongeren geen identiteitsvormende factor. Er is sprake van een 'emancipatieproces' van gemengde huwelijken, afnemende gezinsomvang, ontkenning en maatschappelijke stijging. De Molukse normen, waarden en tradities worden langzamerhand folklore. En tegelijkertijd blijft het fenomeen duidelijk zichtbaar dat Molukkers zich verheven voelen boven de rest van de samenleving. Dat geldt niet alleen voor allochtone bevolkingsgroepen, waarmee Molukkers niet geassocieerd willen worden, maar ook voor autochtone Nederlanders, ten opzichte van wie, zoals hierboven is aangestipt, een ambigue houding bestaat.

De interviews geven onvoldoende aanknopingspunten voor het constateren van een verband tussen de vermeende heropleving van het RMS-ideaal en de Molukse wijk, ofschoon gesproken wordt van 'nieuw activisme': Molukse jongeren die zich tegen de Nederlandse overheid keren, omdat ze de overgeërfde boosheid persoonlijk gemaakt hebben: de pijn van hun grootouders voelen zij zelf nog. Op internetfora worden in het Maleis en in het Nederlands discussies gevoerd en wordt opgeroepen tot nieuwe actie. Het ontbreekt de Molukse gemeenschap, aldus respondenten, echter structureel ontbreken aan organisatievermogen. Niettemin blijkt uit het veldwerk dat gevoelens van ressentiment jegens de Nederlandse overheid, die nog altijd 'iets heeft goed

te maken', niet alleen actueel zijn, maar ook breed verspreid in de gemeenschap, hoog en laag opgeleid, afkomstig uit de wijk of niet.

8.5 Voedingsbodem voor radicalisering bij kleine (etnische) minderheden?

De vraag of op het collectieve niveau van (etnische) gemeenschappen een voedingsbodem voor radicalisering waarneembaar is, dient met 'ja' beantwoord te worden. In elk van de vier bestudeerde kleine (etnische) gemeenschappen in Nederland zijn de factoren die wijzen op een potentiële gevoeligheid voor radicalisering van die (etnische) gemeenschappen terug te vinden, zoals in de vorige paragrafen kort is samengevat.

Binnen de Somalische en Pakistaanse gemeenschappen in Nederland is sprake van een zekere groei van de aantrekkingskracht van orthodoxe of fundamentalistische interpretaties van de islam. Jongeren vinden in een rechtzinnige geloofspraxis een manier om hun eigen identiteit vorm te geven, maar van een doorvertaling van dit proces naar het niveau van hun (etnische) gemeenschap lijkt nauwelijks sprake. De Pakistaanse gemeenschap is sociaaleconomisch tamelijk succesvol en in formele zin goed georganiseerd. Familiebanden zijn sterk. De groeiende manifestatie van salafisme onder Pakistaanse jongeren komt veeleer voort uit die 'gevestigde' positie: men claimt in zekere zin het recht om belijdend moslim te kunnen zijn in Nederland, waarbij in zekere mate ook de 'integratieparadox' een rol speelt. De Somalische gemeenschap kenmerkt zich daarentegen juist door lossere wordende verbanden in organiserende structuren als clans of families. Het organiserend vermogen in formele structuren als verenigingen (en hiermee de participatiegraad in de Nederlandse samenleving) is beperkt. Voor sommige jongeren vervullen het geloof en de geloofsgemeenschap die functie, waarbij frustratie over de slechte sociaaleconomische positie van henzelf, hun ouders of familieleden (die het vroeger in Somalië dikwijls beter hadden dan nu in Nederland), en ook frustratie over het negatieve (politieke) klimaat ten aanzien van moslims de ontvankelijkheid voor een 'radicale' geloofsbeleving versterken. Dat geldt eveneens voor de geconstateerde prevalentie van psychische problematiek in de Somalische gemeenschap, die samenhangt met migratieverleden, oorlogstrauma en de wijze waarop de twee stromen van Somalische vluchtelingen in Nederland zijn opgevangen, verdient aandacht. In engere zin is dit niet een *factor* die een *voedingsbodem* vormt voor radicalisering, maar psychische problematiek zou de ontvankelijkheid voor radicalisering kunnen versterken.

In de (Turks) Koerdische en de (derde generatie) Molukse gemeenschappen zijn geen signalen van religieuze radicalisering aangetroffen. De Koerdische gemeenschap benadrukt niet een religieuze identiteit, maar is vooral politiek georiënteerd. Ook jongeren zijn politiek bewust, vaak ook politiek georganiseerd en voelen zich betrokken bij de 'Koerdische kwestie'. Hier zit strijdbaarheid die als een gevoeligheid voor politieke radicalisering gezien kan worden. De focus van die strijd is 'Koerdistan', de 'Turkse onderdrukking' en de houding van landen als Duitsland ten aanzien van de PKK en de 'Koerdische kwestie', maar niet Nederland. De Molukse gemeenschap maakt een gespleten indruk. Een groot deel van de jongeren van de derde

generatie Molukkers in Nederland is goed geïntegreerd, een aanzienlijk deel is weliswaar gericht op Nederland maar blijft sterk achter qua opleidingsniveau en de ontwikkeling van een goede sociaaleconomische positie. Deze verschillen zijn binnen de Molukse gemeenschap herkend als problematisch. Jongeren wijzen er op dat hier een bron van frustratie ligt, die als een proces van 'invention of tradition' (men voelt het 'onrecht' dat eerdere generaties zou zijn aangedaan door de Nederlandse overheid als een 'onrecht' dat henzelf ook bezwaart) de relatie tussen Nederland en de Molukse gemeenschap beïnvloedt. Hier ligt een voedingsbodemp voor politieke radicalisering, maar niet op collectief niveau. Het beperkte organiserende vermogen, de gespletenheid van de Molukse gemeenschap in het algemeen en de grote verschillen tussen jongeren in de derde generatie in het bijzonder lijken een dempend effect te hebben.

Kortom, de factoren die een aanwijzing vormen voor het ontstaan van radicalisering op collectief niveau zijn in elk van de vier bestudeerde (etnische) gemeenschappen aanwijsbaar. Er kan daarom gesproken worden van een voedingsbodemp voor religieuze of politieke radicalisering. Tegelijkertijd is duidelijk dat het risico dat die voedingsbodemp in Nederland op het ogenblik zou kunnen doorontwikkelen tot militant radicalisme, extremisme en terrorisme *op gemeenschapsniveau* beperkt is. Wel ligt er op dat collectieve niveau voor landelijke en lokale overheden een duidelijke opgave om ervaren achterstelling en frustratie over miskenning serieus tegemoet te treden.

Dankwoord

Bij het schrijven van deze studie en bij het uitvoeren van het onderzoek dat eraan vooraf ging, hebben verschillende mensen ons geholpen. Onze dank gaat allereerst uit naar de voorzitter en de leden van de commissie die het onderzoek heeft begeleid: Frank Bovenkerk (emeritus hoogleraar criminologie aan de Universiteit Utrecht en bijzonder hoogleraar radicaliseringsstudies aan de Universiteit van Amsterdam), onafhankelijk voorzitter van de begeleidingscommissie; Annebregt Dijkman (Ministerie van VROM); Dennis de Hoog later opgevolgd door Jurgen Wander en Arno Breuer (Ministerie van VROM); Saskia Tempelman (Ministerie van BZK); Paul Dercon (Ministerie van BZK); en Puck de Wit (Ministerie van BZK).

Nuttige ondersteuning kregen we van de wervers / tolken: Hussein Adan Igeh, Adnan Kurt en Mohammad Amer. In verschillende stadia van het onderzoek hebben diverse onderzoekers van IVA Beleidsonderzoek en Advies bijdragen geleverd. Dank hiervoor aan Jolijn van Haaf, Jorine de Muijnck en Mireille Jans.

Onze waardering geldt ook de vele gesprekspartners, zoals Somali European Forum (SEF), Iftin, NedSOM, Stichting SMS, 4Women, Fsan, African Sky, VON, Desifusion, MashriQ, Koerdische Arbeiderspartij, Fed KOM, KNCCA, Koerdische vereniging in Arnhem, KSRN, het Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers (LSEM), kenniscentrum van het Museum Maluku (MuMa), en Buka Mulu.

Ten slotte is een woord van dank op zijn plaats aan de 82 respondenten. Zij hebben ons deelgenoot gemaakt van inzichten in hun eigen (etnische) gemeenschappen. De auteurs hebben geprobeerd ieders bijdrage recht te doen in de tekst. Eventuele fouten of omissies komen voor hun rekening.

Hans Moors is afdelingshoofd veiligheid en criminaliteit, welzijn en zorg, en senior onderzoeker / adviseur bij IVA Beleidsonderzoek en Advies.

Esther van den Reek Vermeulen is onderzoeker bij IVA Beleidsonderzoek en Advies.

Mirjam Siesling is onderzoeker bij IVA Beleidsonderzoek en Advies.

Aangehaalde literatuur

Achterhuis, H. (2008). *Met alle geweld: een filosofische zoektocht*. Rotterdam: Lemniscaat.

AIVD (2002). *Rekrutering in Nederland voor de Jihad : van incident naar trend*.

AIVD (2004). *Van dawa tot jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde*.

AIVD (2007). *Radicale dawa in verandering. De opkomst van islamitisch neoradicalisme in Nederland*.

Balogh, L., Siesling, M., Jacobs, M. & Moors, H. (2009). *Eigenheid of Eigenzinnigheid. Analyse van cultuur- en geloofsgelateerde denkbeelden en gedragsuitingen in de gemeente Ede*. Tilburg: IVA.

Bartels, K. & Haaijer, I. (1995). *Vrouwenbesnijdenis en Somalische vrouwen in Nederland*. Utrecht: Pharos.

Belaala, S. (2008). Les facteurs de création ou de modification des processus de radicalisation violente, chez les jeunes en particulier. Parijs: CEIS.

Bilgin, P. & Morton, A. (2004). From 'Rogue' to 'Failed' States? The Fallacy of Short-termism. *Politics*, 24, pp. 169-180.

Borum, R. (2004). *Psychology of Terrorism*. Tampa: University of South Florida.

Boelens, G. (2008). *Een doel in mijn achterhoofd. Een verkennend onderzoek onder Molukse jongeren in het middelbaar onderwijs*. Utrecht: LSEM.

Bootsma, P. & Dortmans, H. (2000). *De Molukse acties. Treinkapingen en gijzelingen 1970-1978*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.

Bovenkerk, F., Komen, M. & Yesilgöz, Y. et al. (2003). *Multiculturaliteit in de strafrechtspleging*. Den Haag: BJU.

Bovenkerk, F. (2006). Islamofobie. In: Donselaar, J. van & Rodrigues, P.R. (eds.). *Monitor racisme & extremisme: zevende rapportage*. Amsterdam : Anne Frank Stichting/AUP, pp. 86-106.

Bovenkerk, F. (2009). *Etniciteit, criminaliteit en het strafrecht*. Den Haag: Boom Juridische uitgevers.

Buijs, F., Demant, F. & Hamdy, A. (2006). *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*. Amsterdam: AUP.

Bunt, G. (2003). *Islam in the digital age*, Londen/Sterling.

Burleigh, M. (2009). *Bloed en woede. Een culturele geschiedenis van het terrorisme*. Amsterdam: De Bezige Bij.

Buruma, I. & Margalit, A. (2004). *Occidentalism - The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: Penguin Press.

Castells, M. (1996). *The rise of the network society*. Oxford: Blackwell.

Castells, M. (2004). *The Power of Identity. The Network Society: a cross-cultural perspective*. Cheltenham etc.: Edward Elgar.

Centrum voor Mondiaal Onderwijs. (2007). *Per expresse, lessen in wereldnieuws. Koerden: een volk zonder land*.

Donselaar, J. van (2009). Inzake islamofobie. In: Brants, Chr., Van der Poel, S. (eds.). *Diverse kwesties : liber amicorum prof. dr. Frank Bovenkerk*, Den Haag.

ECRI (Europese Commissie tegen Racisme en Intolerantie in Europa) (2008). *Third report on the Netherlands*.

Enders, W., & Sandier, T. (2000). Is transnational terrorism becoming more threatening? *Journal of Conflict Resolution*, 44, pp. 307-32.

Entzinger, H. & Dourleijn, E. (2008). *De lat steeds hoger. de leefsituatie van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: Van Gorcum.

EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia) (2002). *Annual Report 2002: Racism and Xenophobia in the EU Member States*.

Evenblij, M. (2007). *Respect! Onderzoek naar sociale cohesie in Nederland*. Amsterdam: Aksant.

Forum. (2008). *Factbook. De positie van moslims in Nederland: feiten en cijfers*. Utrecht: Forum.

Gemert, F. van. (1998). *Ieder voor zich. Kansen, cultuur en criminaliteit van Marokkaanse jongens*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Giltay, U. (2003). Het Koerdisch: Een herleefde taal. *Umut Magazine*, nr. 1.

Graaff, B. de (2009). De ongrijpbare vijand: hoe effectief is terrorismebestrijding? *De Groene Amsterdammer*, 22 juli 2009.

Griffiths, F.J. (2000). Fragmentation and Consolidation: the Contrasting Cases of Somali and Kurdish Refugees in London. *Journal of Refugee Studies*. 13:3, pp. 281-302.

Gunuratna, R. (2002). *Inside Al Qaeda, Global Network of Terror*. London: Hurst.

Gülseven, C. (2002). *De Koerden. Een verbeelde natie?* Uitgeverij Kirmanc .

Helni, A. & Mahmoud, K. (2006). Somalia: Islamic Courts Declare Jihad Against Ethiopia. *Arabic International Daily*.

Hoehne, M.V. (2007). *Puntland and Somaliland Clashing in Northern Somalia: Who Cuts the Gordian Knot?* Max Planck Institute of Social Anthropology.

Hoffman, B. (1998). *Inside terrorism*. New York: Columbia University Press.

Jansen, H. J. W., & Kerstholt, J. H. (2005). *The psychology of terrorist groups: Characteristics and processes*. TNO.

Jarle-Hansen, S. (2008a). *Mogadishu's civil war economy 1991-2008*. Oslo: NIBR

Jarle-Hansen, S. (2008b). Misspent youth. *Jane's Intelligence Review*, 20 oktober 2008.

Jennissen, R.P.W. & Oudhof, J. (eds.) (2007). Ontwikkelingen in de maatschappelijke participatie van allochtonen. Een theoretische verdieping en een thematische verbreding van de integratiekaart 2006. Den Haag: BJU / WODC.

Jong, J.D. de. (2007). *Kapot moeilijk. Een etnografisch onderzoek naar opvallend delinquent groepsgedrag van 'Marokkaanse' jongens*. Amsterdam: Uitgeverij Aksant.

Kay, A. C., Gaucher, D., Napier, J. L., Callan, M. J., & Laurin, K. (2008). God and the government: Testing a compensatory control mechanism for the support of external systems. *Journal of Personality and Social Psychology*, 95, 18-35.

Koning, M. de (2008). Zoeken naar een 'zuivere islam'. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.

Koning, M. de (2009). Moslimjongeren. De salafi-beweging en de vorming van een morele gemeenschap. *Tijdschrift voor Criminologie*, 51:4, pp. 375-387.

Landman, N. (1992). Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland. Amsterdam: VU Uitgeverij.

Laqueur, W. (1999). *The New Terrorism*. Publisher: Oxford University Press.

Lapeyronnie, D. (2008). *Ghetto urbain. Ségregation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*. Parijs: Robert Laffont.

Lewis, I.M. (1965). *The Modern History of Somaliland: From Nation to State*. London: Weidenfeld. & Nicolson.

MacEoin, D. (2007). *The hijacking of British Islam*, Londen.

Marinjo, (tweemaandelijks onafhankelijk Moluks magazine). (2007). Nr.4, p.17.

Maso, I., G. Andringa en S. Heusèr (2004). *De rijkdom van ervaringen. Theorie en praktijk van empirisch fenomenologisch onderzoek*. Utrecht: Lemma.

McCauley, C. (2004a). Psychological issues in understanding terrorism and the response to terrorism. In: *Psychology of terrorism, condensed edition: coping with the continuing threat*. C.E. Stout (ed.), Westport: Praeger, pp. 33-65.

McCauley, C. (Ed.) (2004b). *The global war on terrorism and its linkages to ethno-political conflict: challenges and prospects for conflict transformation in the postmodern world*. London: Frank Cass.

McCauley, C. & Moskalenko, S. (2008). Mechanisms of political radicalization: Pathways toward terrorism. *Terrorism and Political Violence*, 20, pp. 415-433.

Meertens, R., Prins, Y. & Doosje, B. (2005). *In iedereen schuilt een terrorist. Een sociaal-psychologische analyse van terroristische sektes en aanslagen*. Schiedam: Uitgeverij Scriptum.

Mellis, C. (2007). *Amsterdam and Radicalization. The Municipal Approach*.

Meijer, R. (ed.) (2009). *Global salafism. Islam's new religious movement*. Londen / New York: Hurst / Columbia University Press.

Ministerie van Buitenlandse Zaken, directie Personenverkeer, Migratie en Vreemdelingenzaken. (maart 2009). *Algemeen ambtsbericht Somalië*.

Moghaddam, F. (2005). The staircase to terrorism. *American Psychologist*, 60:2, pp. 161-169.

Moors, H. (2007). *Extreem? Moeilijk! Extreem en radicaal gedrag van jongerengroepen in Limburg. Risico's en reactierepertoires*. Tilburg: IVA.

Moors, H. (2008). *Moslimradicalisme en probleemwijken: over bestuurlijke amnesie en het geheugen van beleid. Pleidooi voor een culturele geschiedenis van veiligheid*.

In: Moors, H. & Rovers, B. *Geloven in veiligheid. Tegendraadse perspectieven*. Den Haag: Boom Juridische uitgevers, pp. 13-73.

Moors, H. & Jacobs, M. (2009). *Aan de hand van de imam. Integratie en participatie van orthodoxe moslims in Tilburg-Noord*. Tilburg: IVA.

Moors, H., Balogh, L., Van Donselaar, J. & De Graaff, B. (2009). *Polarisatie en radicalisering in Nederland. Verkenning van de stand van zaken in 2009*. Tilburg: IVA.

Morgahi, M. A. (in druk). Emerging European Islam: the Minhajul Quran movement among the South Asian Youth in Europe. In: *Producing Islamic knowledge. Transmission and Dissemination in Western Europe*. Van Bruinessen, M. & Alleivi, S. (eds.), London: Routledge.

Musharbash, Y. (2006). *Die neue Al-Qaida. Innenansichten eines lernenden Terrornetzwerks*. Keulen.

Naipaul, V.S. (1981). *Among the believers. An islamic journey*, Londen: André Deutsch.

Naipaul, V.S. (1998). *Beyond belief. Islamic excursions among the converted people*, Londen: Random House.

NCTb (2008), *Salafisme in Nederland*. Den Haag.

Pape, R.A. (2006). Suicide terrorism and democracy. What we've learned since 9/11. *Policy analysis*, 582, pp. 1-18.

Patrick, S. (2006). Weak states and global threats: fact or fiction? *The Washington Quarterly*, 29:2, pp. 27-53.

Penninx, R. & Van Heelsum, A. (2004). Bondgenoot of spelbreker? Organisaties van immigranten en hun mogelijke rol in integratieprocessen. Utrecht: FORUM

Piven, J. S. (2002). On the psychosis (religion) of terrorists. In: *Psychology of terrorism, condensed edition: coping with the continuing threat*. C.E. Stout (ed.), Westport: Praeger, pp. 153-204.

RMO (2005). Eenheid, verscheidenheid en binding. Over concentratie en integratie van minderheden in Nederland. Den Haag: SDU.

Roy, O. (2005). Euro-islam: de jihad van binnenuit? *Justitiële verkenningen*, 31:2, pp. 28-46.

Said, S. (2005). *Somalia Country Studies*. Federal Research Division of Library of Congress.

- SCP (2004). *Sociale uitsluiting in Nederland*. Den Haag: SCP.
- SCP (2009). *Jaarrapport integratie*. Den Haag: SCP.
- Siesling, M. (2006). *Multiculturaliteit en verdediging in strafzaken*. Den Haag: BJU.
- Slootman, M., & Tillie, J. (2006). *Processen van radicalisering: Waarom sommige Amsterdamse moslims radicaal worden*. Amsterdam: IMES.
- Smeets, H. & Steijlen, F. (2006). *In Nederland gebleven. De geschiedenis van Molukkers 1951-2006*. Amsterdam: Uitgeverij Prometheus.
- Sprinzak, E. (1991). The process of delegitimation. Towards a linkage theory of political terrorism. *Terrorism and political violence*, 3:1, pp. 50-68.
- Steijlen, G.I.J. (1996). *RMS: van ideaal tot symbool*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Stenstrom, D. M, Lickel, B., Denson, T. F, & Miller, N. (2008). The roles of ingroup identification and outgroup entitativity in intergroup retribution. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, pp. 1570-1582.
- Stern, J. (2003). *Terror in the name of god: Why religious militants kill*. New York: Harper Collins Publishers.
- Thackrah, J.R. (2004). *Dictionary of terrorism*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- TTSRL (Transnational Terrorism, Security and the Rule of Law) (Policy Brief. nov. 2008). *Common EU definition of terrorism will work only if adopted by all*.
- Tunjanan, T.P. & Veenman, J. (2009). *Molukse Jongeren en Onderwijs*. Quick scan 2008. Utrecht: Forum.
- Van Bruinessen, M. (1997). *De Koerdische kwestie in Turkije en in de diaspora*. Aantekeningen van de ontwikkelingen binnen de Turkse gemeenschap in Nederland.
- Van den Bos, K., Loseman, A. & Doosje, B. (2009). *Waarom jongeren radicaliseren en sympathie krijgen voor terrorisme: Onrechtvaardigheid, onzekerheid en bedreigde groepen*. Utrecht.
- Van der Pligt, J. & Koomen, W. (2009). *Achtergronden en determinanten van radicalisering en terrorisme*. Amsterdam / Den Haag: UVA / WODC.
- Van den Reek, E.W.A. (2001). *Somaliërs en integratie: een profielschets*. Tilburg: Wetenschapswinkel Universiteit van Tilburg.

- Van den Reek, E.W.A. & Van de Vijver, A.J.R. (2003). Somaliërs in Tilburg: een profielschets. In: *Monitor Multiculturele Samenleving Tilburg. Kleurrijk Tilburg nader beschouwd*. Tilburg: Gemeente Tilburg en UvT.
- Van den Reek, E.W.A. & Hussein, A.I. (2003). *Somaliërs op doorreis. Verhuisgedrag van Nederlandse-Somaliërs naar Engeland*. Tilburg: UvT & Den Haag: Ministerie van Justitie.
- Van den Reek, E.W.A. & Hussein, A.I. (2005). Qat – distributie en gebruik: hoe, waar en wijze waarop qathandel verloopt bij Tilburgse Somaliërs. Tilburg: Gemeente Tilburg.
- Van Wilgenburg, V. (2006). *Koerdische gemeenschap in Nederland*. http://azady.nl/articles.php?article_id=238.
- Veenman, J. (2001). *Molukse jongeren in Nederland, Integratie met de rem erop*. Assen: Van Gorcum.
- Veldhuis, T. & Bakker, E. (2007) *Muslims in the Netherlands: tensions and violent conflict*. MICROCON Policy Working Paper 6, Brighton: MICROCON.
- Veldhuis, T. & Bakker, E. (2007) Causale factoren van radicalisering en hun onderlinge samenhang. *Vrede & Veiligheid*, 36:4, pp. 447-470.
- Victoroff, J. (2005). The mind of the terrorist. A review and critique of psychological approaches. *Journal of Conflict studies*, 49:1, pp. 3-42.
- Victoroff, J. & Kruglanski, W. (eds.). (2009). *Psychology of terrorism. Classic and contemporary insights*. New York: Psychology press.
- Wagenaar, W. & Donselaar, J. van (2008). Racistisch en extreemrechts geweld in 2007. In: Van Donselaar, J. & Rodrigues, P.R. (eds.). *Monitor racisme & extremisme. Achtste rapportage*. Amsterdam: Anne Frank Stichting / AUP, pp. 17-42.
- Wijk, A.Ph. van, Bervoets, E. & Boers, R. (2007). *Trots op Nederland. Achtergronden, kenmerken en aanpak van het Lonsdaleverschijnsel*. Den Haag: Elsevier Overheid.
- Wike, R., Menasce Horowitz, J. (2009) *Americans and Western Europeans Agree on Afghanistan-Pakistan Extremist Threat. Consensus Despite Divisions on Afghan War*. Pew Global Attitudes Project.
- Wiktorowicz, Q. (2005). *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. New York: Roman & Littlefield publishers.
- Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the salafi movement. *Studies in conflict and terrorism*. 29:3, pp. 209-239.

Website Mondiaal Nieuws

Website Nedsom.org

Website vluchteling.org

Website Trouw

http://www.stichtingarabesk.nl/resources/ArabeskSite_3411/RAPPORT_ISLAMITISCH_ERFGOED.doc

Website Stichting buitenlandse partner

Website desifusion.nl

Website desifusion.hyves.nl

Website myspace.com/friendsofdesifusion

Website Mashriq.nl

Website Azady.nl

Website Nederlands Dagblad.nl

Website wereldjournalisten.nl

Website thekurds.net

Website Fedkom.

Website nrc.nl

Website radiovisie.be

Website museum-maluku.nl

<http://www.un-somalia.org/>

