



Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW) KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering

Stengs, I.L.

2012

document version

Early version, also known as pre-print

[Link to publication in KNAW Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Stengs, I. L. (editor) (2012). *Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering*. Amsterdam University Press.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the KNAW public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the KNAW public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

pure@knaw.nl

Nationale iftar

De vermaatschappelijking van een ritueel

THIJL SUNIER

Op dinsdag 18 november 2003 rond een uur of vier in de middag loopt de Boekmanzaal in het Amsterdamse stadhuis geleidelijk vol met genodigden voor de tweede 'nationale iftar', georganiseerd door de Stichting Islam en Burgerschap. Het is een bont gezelschap dat de zaal betreedt. Er lopen jonge mannen en vrouwen van 'allochtone afkomst' in modieuze kleding, sommigen met modieuze hoofddoeken, met de onmiskenbare uitstraling van *young executives*. We zien kopstukken uit 'islamitisch Nederland' zoals woordvoerders van plaatselijke en landelijke koepelorganisaties van moslims, opinionleaders en politici. Daarnaast zijn er tal van niet-islamitische genodigden. Er zijn officiële en niet-officiële vertegenwoordigers van andere godsdiensten in Nederland. Er lopen Amsterdamse en enkele landelijke politici rond, met als prominente gast burgemeester Job Cohen van Amsterdam. Verder zijn er beleidsmakers, mensen uit het onderwijs en welzijnswerk en mensen die op grond van hun betrokkenheid bij de islam in Nederland zijn uitgenodigd (waaronder ondergetekende). Ook de pers is aanwezig. Bij de ingang worden de gasten welkom geheten door dames die naamplaatjes verstrekken. Veel van de genodigden lopen enigszins zoekend rond te kijken wie er nog meer aanwezig is, knopen met deze of gene een praatje aan, schudden handen, wisselen visitekaartjes uit, ontmoeten bekenden en collega's, werken aan hun persoonlijke netwerk. De bedrijvigheid heeft erg veel weg van een doorsneenieuwjaarsreceptie van een bedrijf of instelling. Zo is het ook opgezet en geregisseerd, als een typisch Nederlandse receptie. Evenwel met een bijzondere inhoud. Aan weinig is namelijk te zien dat we hier te maken hebben met een traditioneel islamitisch ritueel in een ander jasje, georganiseerd door een islamitische organisatie. Een voorzichtige schatting leert dat de meerderheid van de aanwezigen in elk geval geen belijdend moslim is.

Op de uitnodiging voor de bijeenkomst staat dat het hier gaat om een 'nationale dialoogbijeenkomst'. 'De bijeenkomst staat vooral in het teken van de informele ontmoeting en dialoog tussen de bezoekers tijdens het samen gebruiken van de traditionele iftarmaaltijd met harira, pannenkoeken en pasteitjes, en het luisteren naar prachtige Andalusische muziek.' De benaming is een beetje een compromis. Bij de voorbereiding van de eerste nationale iftar in 2002 had Islam en Burgerschap een subsidieaanvraag gedaan bij de gemeente Den Haag. Deze had gezegd dat in het kader van de scheiding van kerk en staat in Nederland geen religieuze

activiteiten worden gesubsidieerd, maar wanneer het evenement werd omgedoopt in dialoogbijeenkomst er geen probleem was. Den Haag kwam met 1000 euro over de brug. Ook Amsterdam heeft onder die voorwaarden subsidie verleend. Nog steeds blijkt het mogelijk om met een impliciete verwijzing naar integratie van immigranten subsidie te verkrijgen voor activiteiten die die integratie zouden bevorderen. Maar de aanhef van de uitnodiging verwijst duidelijk naar de aanleiding van deze bijeenkomst: 'Mensen met verschillende religieuze overtuigingen en levensbeschouwingen zullen in het kader van de ramadan gezamenlijk de vasten breken.' De boodschap achter het voorvoegsel 'nationale' is ook ondubbelzinnig: dit is een landelijke aangelegenheid en moslims horen erbij in Nederland. Zoals we verderop zullen zien, is de nationale iftar een stap in een ontwikkeling die al meer dan vijftien jaar geleden is ingezet. Het is een ontwikkeling die alles te maken heeft met de discussie over de plaats van de islam in de Nederlandse samenleving. Het ligt in de bedoeling dat de nationale iftar als een karavaan door Nederland zal trekken en elk jaar een andere stad zal aandoen.

Ramadan

De jaarlijks terugkerende rituele afsluiting van de vastenmaand ramadan, het zogeheten feest van de verbreking (*id al-fitr*), vormt een belangrijk moment op de islamitische kalender. Over de theologische oorsprong van de vasten verschillen de geleerden van mening. In elk geval bestaat er een duidelijk verband tussen de vasten in de maand ramadan en de zogenaamde neerzending van de Koran, de volgens moslims laatste en definitieve openbaring van God (Wagtenonk 1968; Van Bommel 1983). Ramadan, de negende maand van de islamitische jaartelling, is de maand waarin de openbaring zou hebben plaatsgevonden. Vers 185 van soera 2 van de Koran verwijst direct naar die gebeurtenis.

De maand ramadan is waarin de Koran werd neergezonden als leidraad voor de mensen en als duidelijke bewijzen van de leidraad en het reddende onderscheidingsmiddel. Wie van jullie aanwezig is in de maand die moet erin vasten en als iemand ziek is of op reis, dan een aantal andere dagen. God wenst het jullie makkelijk te maken en niet moeilijk. Maakt het aantal dus vol en verheerlijkt God. Misschien zullen jullie dank betuigen.¹

Het vasten geldt als een van de vijf rituele plichten, de zogenaamde vijf zuilen van de islam. De andere zuilen zijn *shahada* (de geloofsbelijdenis), *salaat* (het rituele gebed), *zakaat* (het geven van aalmoezen) en *hadj* (de bedevaart naar Mecca) (Bartels 1997: 125). Tijdens de maand ramadan moeten moslims zich tussen zonsopgang en zonsondergang onthouden van eten, drinken, roken en seks. Een belangrijk verschil met de vasten in de christelijke traditie is dat het niet wordt gezien als een boetedoening. Er bestaat in de islam ook zoiets als vasten als boetedoening, maar dat is een individuele aangelegenheid. Vasten in de maand rama-

dan is sterk geritualiseerd en is vooral bedoeld om tot zelfreflectie te komen. Het is een periode van innerlijke reiniging en wordt ook gezien als het begin van een nieuw 'jaar'. Onder invloed van individualiseringstendenzen en de groeiende nadruk op de islam als een individuele handelingsethiek (vgl. Schirin en Salvatore 2003) wordt de vasten tegenwoordig door veel moslims verbonden met een moreel besef over honger en armoede in de wereld. Door te vasten werk je niet alleen aan je eigen wilskracht, je realiseert je des te beter hoe goed je het hebt en hoe belangrijk het is solidair te zijn met hongerigen en behoeftigen. Een nog individualistischer betekenis die aan de vasten wordt verbonden is de overtuiging dat het vasten de zintuigen scherpt. Meer algemeen is vasten een teken van dankbaarheid voor de openbaring. Na het 'gewone' breken van de vasten gedurende ramadan gelden verder geen beperkingen en wordt de avondmaaltijd aangegrepen om familie en vrienden te bezoeken. Moskeeën zijn feestelijk verlicht en kinderen lopen met lantarentjes door de straten. Winkels, vooral voor levensmiddelen, doen goede zaken in deze periode. Rijkere moslims organiseren soms eettafels voor armen (Wagtendonk 1984).

Aangezien de islamitische kalender op maanmaanden gebaseerd is, valt de dag van het eind van de ramadan elk jaar ongeveer elf dagen eerder. Dat betekent dat de vastenperiode over het zonnejaar 'beweegt' en soms in de winter en dan weer in de zomer valt. Het zal duidelijk zijn dat een vastenmaand ramadan in de zomer zwaarder is dan in de winter. De temperatuur overdag is hoog, zeker in de islamitische wereld, en de periode tussen zonsopgang en zonsondergang is veel langer. Dat laatste geldt natuurlijk vooral in noordelijker gebieden. Het verschuiven van die data impliceert ook dat islamitische hoogtijdagen 'interfereren' met gebeurtenissen en momenten op de zonnecalender van christelijk Europa. Ook dit is een bron van onderhandeling in West-Europese landen met een moslimbevolking.

Aan het eind van de maand volgt, zoals gezegd, het feest van de verbreking, waarna na zonsondergang de nieuwe maand *sjawwaal* begint. Traditiegetrouw komen mannen in de uren voor de zonsondergang naar de moskee en wachten daar het moment af dat de vasten wordt gebroken. Direct daarna neemt men traditioneel een dadel en een slokje water en vervolgens begint het avondgebed. Na het avondgebed begeeft men zich naar huis voor de maaltijd. Aangezien een periode van inkeer, reiniging en zelfreflectie is afgesloten, wordt *id al-fitir* algemeen beschouwd als een soort nieuwjaarsfeest. Men doet voornemens en begint met een schone lei aan het volgende jaar. Het is dus niet verwonderlijk dat *id al-fitir* en niet het ook belangrijke *id al-adha*, het Offerfeest, wordt beschouwd als een goede gelegenheid mensen van buiten uit te nodigen (Wagtendonk 1984).

Toen migranten uit Turkije en Marokko naar Nederland kwamen, namen zij hun lokale gebruiken rond de islamitische hoogtijdagen mee. Tussen verschillende groepen moslims bestaan leerstellige en praktische verschillen met betrekking tot de vervulling van religieuze plichten. Dat gaat in de meeste gevallen niet om heel wezenlijke punten, maar er bestaat tussen moslimgroepen een verschil van inzicht in hoe vastgesteld wordt wanneer bepaalde gebeurtenissen precies beginnen. Van-

ouds deed men dat door naar de maan en de sterren te kijken (Wagtendonk 1968). Maar de zogenaamde 'officiële' Turkse 'staatsislam' maakt gebruik van een kalender. Turkse moslims die met deze officiële islamitische autoriteiten te maken hebben, weten bijvoorbeeld nu al wanneer over twee jaar de maand ramadan eindigt. Anderen vinden dat principieel onjuist. Zeker als het gaat om het organiseren van bijeenkomsten zoals die welke hier wordt beschreven, zullen er compromissen gesloten moeten worden. Nu eerst terug naar de Boekmanzaal in Amsterdam.

Aan de zijkant van de grote zaal staan de vooralsnog lege bakken voor het lopend buffet dat straks zal worden verzorgd. Ernaast staat het personeel van een cateringbedrijf te wachten tot het in actie moet komen als de maaltijd wordt geserveerd. In het midden van de zaal zijn een dertigtal achtpersoonstafels gedekt waar de gasten plaatsnemen ('graag zoveel mogelijk mengen' wordt ons verzocht). Voor in de zaal staat een kathedraker en daarachter is een podium waarop een Andalusische muziekgroep zich klaarmaakt voor een optreden. Naast de kathedraker is een 'oosters' zitje ingericht met grote fauteuils. Rond een uur of half vijf zijn de meesten binnen en opent de voorzitter van de Stichting Islam en Burgerschap en tevens gemeenteraadslid voor de PvdA in Utrecht, Mohammed Sini, de bijeenkomst. In zijn openingsspeech licht hij het thema van de bijeenkomst, de positie van de vrouw, toe. Sini benadrukt dat de sleutel tot de emancipatie van (moslim-) vrouwen volgens Islam en Burgerschap gelegen is in het bevorderen van participatie aan de samenleving. 'Ons uitgangspunt om burgerschap te gebruiken als middel ter bevordering van integratie wordt inmiddels door velen in de samenleving onderschreven en in diverse verschijningsvormen gehanteerd. Naast bestrijding van sociaal-economische achterstanden onder allochtonen, is het belangrijk te werken aan burgerschap en eigen verantwoordelijkheid.' Sleutelbegrippen in de speech vormen participatie, integratie, burgerschap, eigen verantwoordelijkheid en bruggen slaan. Sini sluit hiermee naadloos aan bij het dominante inburgeringsvertoog van het moment (Sunier 2005). Hij is van mening dat een bijeenkomst als deze laat zien dat moslims bereid zijn deel te nemen aan deze samenleving en willen samenwerken met andere religies.

Job Cohen, die vervolgens het woord neemt, wijst op de verantwoordelijkheid van de nog immer door mannen gedomineerde islamitische organisaties om veel meer vrouwen in besturen en uitvoerde organen op te nemen. 'Veranderingen op dit front gaan niet snel, dat heeft de Nederlandse emancipatiegeschiedenis ons geleerd, maar toch zou het heel wat waard zijn om binnenkort meer vrouwen aan de vergadertafel tegenover me te treffen als vertegenwoordigster van de moskeevereniging, de moslimkoepel, het bestuur van de al dan niet islamitische school.' Wat hem betreft is een bijeenkomst als deze een goede gelegenheid om elkaar weer eens in de ogen te kijken en op elkaars verantwoordelijkheid te wijzen.

Ook andere sprekers nemen de gelegenheid te baat hun standpunten ten aanzien van de positie van moslims voor het voetlicht te brengen. De bijeenkomst krijgt zo meer het karakter van een discussieplatform dan van een religieus ritueel, maar de toon blijft vriendelijk en de thema's obliagaat.

Om precies 16.48 uur wordt de vasten verbroken met een korte koranrecitatie. Op de tafels staan schaaltes met dadels en karaffen met water. Dan wordt het buffet geopend en kunnen de genodigden zich te goed doen aan Turkse en Marokkaanse gerechten. Daarmee zijn de enige handelingen die traditioneel met de iftar samenhangen afgelopen.

Na de maaltijd volgen twee lezingen over de positie van de vrouw in de islam, waarna een 'talkshow'-presentator jonge vertegenwoordigers van 'de religies in Nederland' uitnodigt in de zithoek plaats te nemen. Het gesprek, waaraan joodse, christelijke, islamitische en hindoeïstische vertegenwoordigers deelnemen, heeft kennis van elkaars religies, begrip, dialoog en burgerschap tot onderwerp. De vertegenwoordigers doen hun best om hun goede intenties te laten blijken en moeten laveren tussen de rol van loyaal aanhanger van 'hun' geloof en die van het gewenste kritische individu. Het is een wedstrijd in voorbeeldig burgerschap. Vanaf een uur of zeven vertrekken de gasten geleidelijk. De nationale iftar 2003 is ten einde.

Zeven jaar later is de publieke viering van de iftar uitgegroeid tot het Ramadan Festival met tal van activiteiten, zoals modeshows, kookwedstrijden en bijeenkomsten waarin de multiculturele samenleving gestalte krijgt. Het idee van een van bovenaf gestuurde officiële bijeenkomst die de aanwezigheid van moslims moet verbeelden, heeft geleidelijk plaatsgemaakt voor een door moderne media en het particulier initiatief gedragen complex van activiteiten. Deze verbeelden vooral de ondernemingsgeest van de initiatiefnemers. Mij gaat het in dit artikel echter over de wijze waarop ritueel transformeert. Ik laat het Ramadan Festival derhalve buiten beschouwing.

Ritueel en communicatie

Vanwaar deze gedetailleerde beschrijving van het verloop van de bijeenkomst in Amsterdam? Baumann (1992: 99) betoogt dat rituelen vaak een boodschap uitdragen aan (betekenisvolle) derden en gericht kunnen zijn op (culturele) verandering in plaats van bestendiging en herbevestiging.² Betekenissen liggen niet zonder meer vast, niet in de laatste plaats omdat onder meer door de opkomst van moderne massamedia het publiek groter is geworden en omdat openbare rituelen vrijwel altijd ook een naar buiten gerichte boodschap hebben. Zeker in pluralistische samenlevingen zijn rituelen evenzeer een interactie tussen verschillende groepen en zijn de communicatieve aspecten van wezenlijk belang. Betekenissen worden onderhandeld, betwist of in een nieuw daglicht geplaatst. Een goed voorbeeld is de discussie over Zwarte Piet (zie Helsloot 2005). Met name in Surinaamse kring is zijn ondergeschikte positie ter discussie gesteld. Vrijwel elk jaar laait deze discussie op en vrijwel elk jaar resulteert dat in een 'strijd' om betekenissen en voorstellen om het jaarlijks terugkerende ritueel aan te passen.

Ook het hierboven beschreven ritueel van vasten en vasten-breken wordt in zijn traditionele vorm omgeven door een myriade van schuivende betekenissen.

Actoren leggen er datgene in wat hen past en zinvol is. In traditionele gezagsverhoudingen waren het vooral de *ulama* (de schriftgeleerden) die gezaghebbende betekenissen produceerden. Deze betekenissen werden gecommuniceerd in de beslotenheid van de eigen moskeegemeenschap. Voor veel gelovigen was de betekenisgeving niet eens een punt van discussie. In settings waarin religieuze praktijk en gemeenschap samenvallen, zoals in relatief geïsoleerde dorpsgemeenschappen, behoren rituelen tot het dagelijkse bestaan (zie Schiffauer 1988). Rituelen waren (en zijn nog steeds voor velen) aangeleerde praktijken die inderdaad op het snijvlak van religie en gemeenschap gesitueerd zijn. De ingrijpende ontwikkelingen in de communicatietechnologie hebben ook de betekenis van rituelen tot onderwerp van publiek debat gemaakt en religieuze conflicten tot publieke kwesties (zie bijvoorbeeld Didier 2004). Bell (1997: 145ff) betoogt in verband hiermee dat ‘traditionaalization’ van de rituele praktijk een belangrijk middel is om het voortbestaan van rituelen te legitimeren en daarmee ook de traditionele gezagsverhoudingen die daaraan gerelateerd zijn te bestendigen. ‘We doen het zo omdat we het altijd zo gedaan hebben.’ De minutieuze reproductie van het ritueel is tegelijk een houvast voor de actoren en een middel voor uitoefening van macht voor de leiders.

Rituelen vormen dus een belangrijke aanleiding voor debatten en onderhandelingen over religieuze vernieuwing. Dat is precies wat de nationale iftar teweeg kan brengen. In zijn vorm is het een publiek statement over de positie van moslims in de Nederlandse samenleving. Verschillende auteurs hebben gewezen op het feit dat met name in het geval van de islam onder invloed van recente gebeurtenissen, maar meer algemeen in geval van moderniseringsprocessen, de traditionele gezagsverhoudingen onder druk zijn komen te staan. Was het vanouds zo dat gelovigen hun ervaringen als het ware toetsten aan de gezaghebbende leer, nu lijkt zich daarin een ommekeer te voltrekken. Eickelman en Anderson hebben dat omschreven als de ‘reintellectualization of Islamic discourse’ (1999: 12). Islamitische productie van kennis geschiedt meer en meer op basis van de ervaringen van gelovigen en niet meer uitsluitend op basis van de traditionele exegese van bronnen. Moderne schriftgeleerden en opinionleaders moeten zich terdege verdiepen in de samenleving om hen heen en in de ervaringen van individuele gelovigen, en in staat zijn een uitleg van de religieuze boodschap te geven die strookt met die ervaringen.

Naast deze verschuivende betekenis van autoriteit en traditie vindt nog een ander daaraan gerelateerd proces plaats, namelijk de toenemende betekenis van islam in de publieke sfeer (vgl. Asad 1999; Salvatore en Eickelman 2004). Van belang is dat onder invloed van een aantal factoren niet alleen een toename en heterogenisering van ‘stemmen’ in het publieke debat over de islam plaatsvindt, maar ook dat het verloop van dit debat in toenemende mate ingegeven wordt door omstandigheden hier en nu.

Tegen deze achtergrond moeten ook ontwikkelingen in rituele praktijken begrepen worden. Niet alleen het ritueel zelf en de vorm waarin het wordt gereproduceerd, is onderwerp van discussie, ook de betekenis die het ritueel heeft. Met

name openbare rituelen kunnen als forums fungeren waar bepaalde claims worden gearticuleerd.³ Het is evengoed mogelijk dat rituelen die zich van oorsprong in de beslotenheid van de eigen groep, de religieuze gemeenschap of de familie voltrekken, onder bepaalde omstandigheden een veel meer naar buiten gericht karakter krijgen waarbij de samenstelling van de deelnemers zich ook wijzigt.

In dat verband spreekt Hughes-Freeland (1998: 2) over ritueel als een ‘contested space for social action and identity politics – an arena for resistance, negotiation and affirmation.’ Zij verlegt de aandacht van ritueel als een relatief op zich staand complex van gestructureerde en geformaliseerde handelingen met een begin en een eind die onderscheiden worden van het dagelijks leven (zie ook Kapferer 1984; De Coppet 1992), naar gesitueerde sociale praktijken die in een rituele vorm zijn gegoten of waaraan rituele elementen worden toegevoegd. Sociale praktijken en boodschappen worden geritualiseerd. In die zin zijn rituelen dus publieke statements, die niet zelden effectiever zijn juist vanwege het feit dat zij zich in meerdere opzichten onderscheiden van reguliere openbare bijeenkomsten. Dat is een belangrijke vaststelling omdat het vraagtekens plaatst bij een benadering van ritueel waarin verandering als culturele verarming en verschraving van religieuze praktijken wordt opgevat en derhalve als problematisch wordt verondersteld (zie bijvoorbeeld Dessing 2001). Vanuit een dergelijke invalshoek worden rituelen dan impliciet beschreven vanuit een normatief perspectief waarbij cultuur en religie worden opgevat als ‘objectiveerbare’ verschijnselen. Culturele en religieuze praktijken van migranten worden slechts geëvalueerd langs een unilineaire assimilatie-/integratieperspectief.

Vanuit het perspectief dat Hughes-Freeland voorstelt, kan ritueel als proces worden opgevat waarin actoren een centrale plaats krijgen (Hughes-Freeland 1998: 3). Zowel Baumann als Hughes-Freeland benadrukken dus de centrale plaats van *agency* en intentionaliteit in rituelen en ritualisering en het dynamisch karakter ervan. Dat is een belangrijke stap in een beter inzicht in de aard van rituelen tegen de achtergrond van moderniseringsprocessen. Rituelen verdwijnen niet noodzakelijkerwijs, maar veranderen van vorm, inhoud en betekenis. Het zwaartepunt in de analyse wordt verlegd van normativiteit, vorm en (gedeelde) cultuur naar participatie en onderhandeling over betekenissen en hun implicaties.

Handelman (1998) wijst op het probleem van afbakening en categorisering van al die zaken die hij tezamen omschrijft als ‘public events’, waaronder ook ritueel. Hij betoogt dat er geen fundamenteel verschil bestaat tussen bijvoorbeeld een openbare manifestatie, zoals een demonstratie, en een ritueel in de klassieke betekenis. Ritueel is zeker niet uitsluitend een religieuze of traditioneel culturele gebeurtenis. Hij maakt tevens het belangrijke onderscheid tussen publieke gebeurtenissen die de sociale orde herbevestigen en die welke een bepaalde sociale orde genereren. In het laatste geval gaat het erom dat zulke publieke gebeurtenissen belangrijke zaken tot doel hebben zoals ‘met de buitenwereld communiceren’.⁴ We zouden de ‘nationale iftar’ kunnen omschrijven als een *public event* waarbij die verbinding met de maatschappelijke omgeving haar reden van bestaan is.

Tot slot is het onderscheid dat de antropoloog Geertz maakte tussen culturele symbolen als model van en model voor handelen relevant (Geertz 1966). Hij laat zien dat culturele handelingen en voorstellingen voortdurend met verschuivende omstandigheden in overeenstemming moeten worden gebracht. Rituelen vormen in die zin enerzijds representaties van een ervaren werkelijkheid en anderzijds leveren zij modellen voor toekomstig handelen en interpreteren. In het geval van de nationale iftar gaat het om een dubbele boodschap: de erkenning van het bestaan van islamitische feestdagen (en dus de aanwezigheid van moslims) in de Nederlandse samenleving en de oproep om dit moment te gebruiken om de verbondenheid met de rest van de Nederlandse bevolking tot uitdrukking te brengen.

We kunnen de nationale iftar dus opvatten als het voorlopige resultaat van een intern onderhandelingsproces onder moslims in Nederland dat alles van doen heeft met de emancipatiestrijd van moslims en het ingroeien van de islam in de Nederlandse samenleving, maar vooral ook met een verschuiving in interne autoriteitsverhoudingen en het 'publiek' worden van de islam. Een benadering die *agency* centraal zet, biedt de mogelijkheid veranderingsprocessen te beschouwen als uitkomsten van onderhandeling en strijd en niet in de nogal culturalistische terminologie van meer of minder. Bovendien wordt daarmee ook duidelijk dat de vorm en betekenis van een ritueel, zoals ik hierboven al aangaf, ook in zijn veronderstelde 'authentieke' vorm allerminst eenduidig is. Rituelen zijn historisch gegroeide dynamische verschijnselen.

De vestiging van de islam in Nederland

Hierboven heb ik betoogd dat de nationale iftar, zoals die in november 2003 werd gehouden, past in een maatschappelijke ontwikkeling ten aanzien van de plaats van de islam in de Nederlandse samenleving. Om dat te begrijpen is het van belang enig inzicht te verschaffen in de vestiging van de islam over de afgelopen drie decennia. De meeste moslims zijn naar Nederland gekomen in het kader van de arbeidsmigratie en de daaropvolgende gezinshereniging, of zijn hier geboren. Van meer recente datum zijn de vluchtelingen uit landen als Afghanistan, Iran, Irak, de Balkan en Oost-Afrika.⁵ Voor de eerste moslims stond hun verblijf natuurlijk geheel in het teken van terugkeer. Veel van deze arbeidsmigranten kwamen uit een religieus milieu. Voor de duur van hun verblijf wilden zij zoveel mogelijk volgens religieuze verplichtingen kunnen leven. Dat geschiedde doorgaans in de beslotenheid van het eigen pension, het gezin of de werkplek. De buitenwereld zag hier weinig van. In sommige gevallen stelde een aantal kerken hun gebouw ter beschikking van moslims, bijvoorbeeld tijdens de vastenmaand ramadan als meer moslims dan normaal gebedsdiensten bijwonen (Sunier 1996).

De eerste vormen van samenwerking tussen moslims aan het begin van de jaren zeventig waren gericht op de totstandkoming van gebedsruimte en meer in het algemeen op het scheppen van gunstige omstandigheden om aan religieuze

verplichtingen te kunnen voldoen. Nederland telde in 1970 slechts enkele moskeeën die deels al voor de Tweede Wereldoorlog waren opgezet (Landman 1992). Vanwege de beperkte accommodatie en de groeiende behoefte lag het dus voor de hand dat de aandacht sterk daarop gericht was. Turkse en Marokkaanse arbeidsmigranten beschouwden hun verblijf evenwel als tijdelijk en beschikten niet over het noodzakelijke kader om instituties in het leven te roepen. Het duurde dan ook enige tijd voordat zij zich gingen inzetten voor het verwerven van gebedsruimte. Deze initiatieven waren doorgaans zeer lokaal en vaak tijdelijk van aard. Van landelijke coördinatie en samenwerking was in die tijd nog geen sprake. Zij misten daartoe eenvoudig de middelen en de menskracht. Aangezien de meesten bovendien de weg hier niet kenden, speelden Nederlandse zaakwaarnemers, waaronder niet in de laatste plaats kerkelijke vertegenwoordigers, aanvankelijk een belangrijke rol bij de totstandkoming van gebedsruimten. Voor de belanghebbenden zelf had de behoefte aan moskeeruimte mede te maken met hun sterke oriëntatie op het land van herkomst. De meesten woonden in pensions en hun hele leven draaide om geld verdienen en terugkeer naar het land van herkomst (Entzinger 1984; Tinemans 1994). Niet alleen voor de samenleving, ook voor de meeste moslims zelf was die tijdelijkheid een uitgemaakte zaak. Men voelde zich op geen enkele manier deel van de Nederlandse samenleving. Moslims voelden zich tijdelijke passanten in een samenleving die niet de hunne was. Moskeeën en andere islamitische instituties werden beschouwd als 'stukjes land van herkomst'. De aandacht was in die periode dus hoofdzakelijk gericht op conservering en instandhouding van wat men uit het land van herkomst had meegebracht, het land waarheen zij spoedig zouden terugkeren (Sunier 1996).

Het waren vooral rituelen, zoals de vasten en het Offerfeest, die men gezamenlijk wilde vieren die een belangrijke stimulans gaven aan de onderhandeling over gebedsruimte. Het ging hier uitdrukkelijk om lokale initiatieven van Turken en Marokkanen gezamenlijk, omdat het totale aantal moslims nog gering was (Landman 1992). Lang voordat de eerste moskeeën in het leven werden geroepen, werden bijeenkomsten georganiseerd tijdens de vastenmaand ramadan en bij andere gelegenheden. Deze bijeenkomsten hadden een sterk spiritueel en emotioneel karakter.⁶ Ze waren naar binnen gericht en het waren in feite de enige religieuze gelegenheden waar moslims elkaar troffen. Een belangrijk kenmerk was ook dat de rituelen weinig geformaliseerd waren. Van veel gediplomeerde voorgangers was nog geen sprake.

Groei en formalisering

De periode van het midden van de jaren zeventig tot het begin van de jaren tachtig werd gekenmerkt door drie belangrijke ontwikkelingen: de sterke groei van het aantal migranten als gevolg van gezinshereniging, de fragmentering in de organisatievorming onder moslims, en landelijke coördinatie van lokale activiteiten.

Alle drie de ontwikkelingen waren van invloed op de organisatie en praktisering van de islam.

Tot dan toe waren de samenwerkingsverbanden tussen moslims nog zeer lokaal en incidenteel van aard. Er waren in die tijd ook relatief veel gebedsruimten waar moslims van verschillende nationaliteiten bij elkaar kwamen. Daar kwam echter in de loop van de jaren zeventig verandering in. Doordat de behoefte aan voorgangers toenam, ontstonden communicatieproblemen tussen verschillende nationaliteiten. Steeds meer moslims wilden een moskee waar in de eigen taal werd gesproken en waar men de eigen riten en gewoonten volgde. Bovendien wilde men 'onder elkaar' zijn met landgenoten. Er kwamen steeds meer nationaliteitsgebonden moskeeën. In de loop van de jaren zeventig gingen steeds meer arbeidsmigranten ertoe over hun gezin naar Nederland te halen. Deze vestigden zich in de oude wijken rond de binnensteden. Als gevolg van hun komst nam de behoefte aan gebedsruimte sterk toe. Uit die tijd dateren ook de eerste lokale samenwerkingsverbanden tussen moslims met het doel in hun buurt een moskee op te zetten. Het ging nu steeds meer om institutionalisering langs etnische scheidslijnen. Via inzameling onder de gelovigen werd een pand aangekocht, destijds meestal een woonhuis, en deze werd tot moskee omgebouwd. Gaandeweg werden de eenvoudige 'woonkamer'- of 'garage'-moskeeën verenigingen die al heel wat meer te bieden hadden dan alleen gebedsruimte. Het werden typische organisaties van immigranten die niet alleen de gebedsdiensten verzorgden, maar ook een ontmoetingsplek voor landgenoten vormden. Tot dan toe werden diensten verzorgd door gewone gelovigen met een flinke dosis kennis over de islam. Nu kwamen allerlei initiatieven op om gediplomeerde voorgangers uit de landen van herkomst over te laten komen. Dat werd niet in de laatste plaats ingegeven doordat de vragen en problemen waarmee moslims te maken kregen, complexer werden. Men kreeg vaker en meer met de Nederlandse samenleving te maken en zag zich vaak geplaatst voor moeilijke dilemma's die het leven in een niet-islamitisch land met zich meebracht. Met de Nederlandse overheid werd spoedig een regeling getroffen die het mogelijk maakte om opgeleide imams naar Nederland te laten komen om hier als voorganger en raadpersoon te gaan werken.⁷ Het ging ook niet meer alleen om mannen. De behoefte aan gekwalificeerde voorgangers en aan godsdienstonderricht voor kinderen nam toe. Er werden ook afspraken gemaakt met Nederlandse instanties rond de viering van bijzondere islamitische feestdagen.

Het ligt voor de hand dat naarmate deze institutionalisering voortschreed, de betekenis van gezamenlijke rituelen en gebedsdiensten veranderde. Aan de ene kant werden rituelen, zoals die rond de vastenmaand ramadan, weer een meer familiale aangelegenheid zoals die dat in de landen van herkomst ook waren. Aan de andere kant werden moskeeën meer dan in de landen van herkomst in zekere zin het brandpunt van religieus leven van migranten. De moskee werd het symbool van een authentiek geachte islam. De moskee werd het centrum van de religie (vgl. Schiffauer 1988). Daar en alleen daar ontmoetten moslims elkaar. In de moskee kon men moslim zijn, daarbuiten was een wereld die op z'n best onverschillig

tegenover de islam stond. Rituelen, zoals het vasten of het Offerfeest, waren daarvoor meer dan alleen religieuze rituelen, ze drukten ook een gemeenschapsgevoel uit. Ze waren een bevestiging van het anders-zijn, in religieuze, maar ook in etnische zin. Tegelijk vond in die periode ook een geleidelijke verbreding en uitbreiding van de activiteiten plaats. Moskeeverenigingen kregen een theehuis, soms ook een winkel waar producten uit het land van herkomst werden verkocht en, dat is belangrijk, veel moskeeën gingen zich toeleggen op het verzorgen van koranles voor kinderen. Voor de overgrote meerderheid van de hier aanwezige moslims was terugkeer nog steeds een uitgemaakte zaak; de meesten waren nog immer sterk op het land van herkomst georiënteerd, maar de gezinshereniging maakte dat terugkeer werd uitgesteld. Veel migranten zaten financieel vast aan Nederland, en waren niet in staat om hun terugkeerplannen te verwezenlijken. Dat impliceert dat voor het overgrote deel van de moslims het praktiseren van de islam emotioneel en spiritueel verbonden was aan het land van herkomst (Sunier 1996; Strijp 1998).

Een andere belangrijke ontwikkeling in deze periode was de ideologische fragmentering en overkoepeling in de organisatievorming onder moslims. Terwijl eerst organisaties en instellingen werden opgezet langs etnische scheidslijnen, geschiedde dat nu ook langs ideologische, theologische en politieke scheidslijnen (Landman 1992). Allerlei stromingen, sekten en regeringen in de landen van herkomst gingen zich met de gelovigen in Europa bemoeien. De fragmentering trad het eerste aan het licht onder Surinaams-Hindoestaanse moslims (Landman 1992). Onderlinge conflicten binnen organisaties leidden niet zelden tot afsplitsing, waarna een nieuwe vereniging werd opgezet. Dit had tot gevolg dat in de tweede helft van de jaren zeventig de islamitische organisaties als paddestoelen uit de grond schoten.

Een niet onbelangrijk 'bijeffect' van deze ideologische fragmentering was dat de vorm waarin rituelen werden uitgeoefend, een onderwerp van strijd en onderhandeling werd. Daarbij speelde het eerdergenoemde proces van 'traditionalisering' een belangrijke rol. De mate van juistheid van rituele praktijken werd afgemeten aan de banden met religieuze centra in de landen van herkomst. In het algemeen zien we dat in de jaren tachtig banden met de landen van herkomst op allerlei manieren worden 'geëxploiteerd' en gebruikt om machtsposities van religieuze leiders te bestendigen. De organisatie en uitvoering van rituelen speelden daarbij een cruciale rol. Het zijn bij uitstek gebeurtenissen die betekenis krijgen in een strijd om religieus gezag en *community building*. Het feit dat de meeste moslims een migrantenachtergrond hebben, gaf de leiders een extra sterke positie. Zij hadden niet alleen een monopolie op het 'management' van religieuze kennis, maar waren vaak ook intermediair naar de Nederlandse samenleving. De moskee, het ritueel en meer algemeen de aanwezigheid van moslims markeren niet alleen een culturele grens, maar ook een grens tussen insiders en outsiders. Het proces dat zich voltrok is door Schierup (1992: 20) omschreven als 'enclavization'. Het gaat om het welbewust scheidslijnen trekken en verschillen articuleren waardoor een gemeen-

schap duidelijker afgebakend wordt. Het is dus uitdrukkelijk iets anders dan wat in veel literatuur wordt beweerd, namelijk dat migranten *nog* leven volgens de culturele bagage die zij uit het land van herkomst hebben meegenomen. Het gaat hier om een weldoordachte culturele politiek.

Cognitive shift

Rond het eind van de jaren tachtig zette zich een kentering in. Jonge moslims, aanvankelijk voornamelijk mannen, kregen meer invloed binnen de organisaties. Al vroeg in de jaren tachtig nam het aantal jongeren binnen de organisaties sterk toe als gevolg van de gezinshereniging. Daarmee veranderde het activiteitenaanbod ook. Veel organisaties gingen zich toeleggen op sport. Er kwam in veel moskeeën een ruimte waar jongeren bij elkaar konden komen. Ook werden jonge moslims in toenemende mate ingezet bij onderhandelingen met de gemeente, omdat zij over de noodzakelijke sociale vaardigheden beschikten. Mede hierdoor kregen jonge leden geleidelijk meer macht en invloed binnen de organisaties. Deze ontwikkelingen leidden ertoe dat een groeiend aantal jonge bestuurders zich realiseerde dat de hierboven beschreven strategie van 'migrantisering' en 'enclavization', die in de jaren tachtig effectief bleek, nu contraproductief werd. Dit had tot gevolg dat de legitimiteit van de toenmalige leiders onder druk kwam te staan. Een deel van de jonge bestuurders die vooral in de Turkse organisaties snel aan invloed wonnen, achtte het leggen van duurzame relaties en intensieve samenwerking met Nederlandse instellingen, zoals welzijnsorganisaties en lokale overheden, alsmede een grotere aandacht voor maatschappelijke kwesties, cruciaal voor het voortbestaan van de organisatie. Goede relaties met lokale instellingen vonden zij belangrijker dan sterke banden met de landen van herkomst (Sunier 1996). Veranderingsgezinde leiders wilden het beeld corrigeren dat moslims eigenlijk buiten de wijkgemeenschap staan en zich weinig gelegen laten liggen aan wat zich op wijkniveau voltrekt. Islamitische organisaties zijn, aldus deze jonge bestuurders, een integraal onderdeel van de lokale gemeenschap en kunnen en moeten zich in samenwerking met anderen buigen over maatschappelijke problemen. De organisatie dient zich niet slechts te bekommeren om de moskee, zoals veel oudere bestuursleden doen. Het ging er in toenemende mate dus om niet alleen te kijken wat de samenleving voor de moskee kon doen, maar wat de moskee voor de samenleving kon betekenen.

Het ging deze veranderingsgezinde leiders om twee belangrijke zaken. Ten eerste de erkenning dat islamitische organisaties een integraal onderdeel van de lokale samenleving vormen en ten tweede dat moslims zich wel degelijk kunnen aanpassen aan de samenleving zonder hun religie op te geven. Zij wilden met andere woorden erkend worden als gelijkwaardige burgers van de samenleving. Te veel bestaat nog het beeld dat de islam een vreemd element in de Nederlandse samenleving vormt waartegen de rijen gesloten moeten worden. Bovendien houden de

allochtone connotaties die aan het begrip moslim verbonden zijn, hen gevangen in hun positie.

De meest cruciale factor die deze ontwikkelingen aan het begin van de jaren negentig kan verklaren, zijn naar mijn mening de veranderde perspectieven onder jonge moslims. Ik heb dit omschreven als een *cognitive shift* (Sunier 1996: 31). Jonge moslims, mannen zowel als vrouwen, realiseerden zich dat zij zich voor hun toekomst op Nederland moesten oriënteren. Zij wilden breken met de status van hun ouders als gastarbeiders die nooit echt deel van de samenleving hebben uitgemaakt. Terugkeer was en is voor hen geen aanvaardbaar alternatief meer. Maar dit impliceert dat zij ook gevoeliger zijn voor allerlei vormen van uitsluiting en stigmatisering. Zij zijn bereid daartegen de strijd aan te binden. Dat betekent ook dat zij van mening zijn dat islamitische organisaties zich op andere taken moeten richten en andere prioriteiten stellen. Voor de meeste ouderen zijn de organisaties stukjes land van herkomst, voor een groeiende groep jongeren moeten het organisaties worden van Nederlandse moslims.

Dit veranderde perspectief is ook van invloed op de wijze waarop zij invulling gaven aan de islam. Vooral degenen die lang in Nederland wonen, de taal goed spreken, een relatief goede positie hebben en intensief met de samenleving te maken hebben, hadden bovendien de neiging vooral de dynamische aspecten van de islam te benadrukken. De islam is eerder een alternatief in levensstijl dan een uit het land van herkomst meegebrachte traditie. De islam geldt niet meer als een vanzelfsprekendheid die van generatie op generatie wordt overgedragen, maar als een bewuste keuze uit een veelheid van alternatieven en levensstijlen. Daardoor krijgt de islam dus meer de betekenis van een ethisch systeem waarmee gefragmenteerde levenservaringen symbolisch met elkaar verbonden worden tot een nieuw discours. Islam is voor hen een manier van leven waarvoor ze erkenning willen hebben. De uitspraak van een jonge Turkse moslim in Rotterdam is wat dit betreft illustratief. 'Moslims zijn geen vreemden die moeten vragen om hier te mogen leven. [...] Wij horen hier ook. Ik heb een Nederlands paspoort, ik ben hier geboren. Moet ik mijn geloof opgeven om hier te mogen leven?' (Sunier 1996: 217) De betekenis van etnische en regionale banden voor de constructie van islamitische identiteiten verdwijnen daarmee naar de achtergrond. Steeds meer worden initiatieven ontplooid door moslims van verschillende etnische achtergrond. De maatschappelijke positie in Nederland, ervaringen die jonge moslims hier opdoen, nieuwe netwerken en banden worden geleidelijk het primaire referentiekader voor hun identiteitsontwikkeling. Voor hen bestaan er geen onoverkomelijke bezwaren om als moslims in Nederland te leven, vooropgesteld dat Nederlanders hen als gelijken accepteren.

Een van de terreinen waar dit goed te zien was, was de wijze waarop over de rol van bepaalde rituelen werd nagedacht, zoals ook de iftar. Zo rond het begin van de jaren negentig namen op verschillende plaatsen moskeebestuurders het initiatief om tijdens het rituele breken van de vasten aan het eind van de maand ramadan een beperkt aantal mensen uit te nodigen die een belangrijke rol voor de mos-

kee speelde. Tijdens mijn onderzoek in Rotterdam, in de eerste helft van de jaren negentig, heb ik een aantal van deze bijeenkomsten bijgewoond. Meestal waren daar de wijkagent, vertegenwoordigers van de lokale politiek, directe burens van de moskee, medewerkers van het wijkopbouwwerk, functionarissen van lokale kerken en een aantal belangstellenden. Het ging om een uitdrukkelijk lokale aangelegenheid en er werd ook weinig ruchtbaarheid aan gegeven. De genodigden werd gevraagd om ruim voor zonsondergang aanwezig te zijn. In de ruimte van de moskee bevonden zich moslims en niet-moslims die gezamenlijk het breken van de vasten bijwoonden, waarna een eenvoudige maaltijd werd geserveerd, meestal gevolgd door een rondleiding in de moskee.⁸

In de meeste moskeeën waar dergelijke initiatieven werden ontplooid ging dit gezamenlijk vieren overigens niet zonder slag of stoot, zeker toen na verloop van een aantal jaren de kring van genodigden groter werd en ook steeds meer uit mensen van buiten de wijk bestond. In de moskee werden zeer heftige discussies gevoerd tussen voor- en tegenstanders van het uitnodigen van niet-moslims, waarbij de tegenstanders van mening waren dat het rituele breken van de vasten alleen voor moslims onder elkaar is waar alleen een heel klein aantal intimi (niet-moslims) bij aanwezig kan zijn. Voorstanders waren van mening dat het maken van de iftar tot een meer open publieke aangelegenheid kon bijdragen aan de versterking van de positie van de moskee in de wijk en in elk geval goed was voor het imago. Er zat duidelijk ook een strategisch belang achter. In die tijd was er een heftige controverse over de vraag welke functies moskeeën konden vervullen. Doordat de meeste moskeeën zich hadden ontwikkeld tot centra van migrantengemeenschappen, vond men er winkeltjes, theehuizen en allerlei andere vormen van dienstverlening, zoals reisbemiddeling, financiële dienstverlening, enzovoort. De gemeente zag dit met lede ogen aan. Dergelijke 'migrantencentra' zouden een 'aanziigende werking' hebben waardoor een evenwichtige wijkopbouw in gevaar zou komen en het parkeerprobleem groter zou worden. Bovendien klaagde de middenstand in de wijken over concurrentievervalsing. Om dit tegen te gaan ontwikkelde de gemeente Rotterdam een beleid dat gericht was op de zogenaamde 'ontmenging van functies'. Moskeeën moesten zoveel mogelijk uitsluitend dienst doen als gebedshuizen en zoveel mogelijk buiten de directe woongebieden worden geplaatst. In het verlengde daarvan ontbrandde ook een discussie over de vraag of moskeeverenigingen konden worden beschouwd als 'partners' van het reguliere opbouwwerk in de stadsvernieuwingsprojecten. Dat opbouwwerk was namelijk ook geenszins blij met de 'uitdijende' moskeeverenigingen. Zij vonden dat welzijns- en opbouwwerk een zaak was van de professionele instellingen en niet van moskeeën. De jonge moskeebestuurders wilden nu juist wel een versterking van die wijkfunctie en men was dus voor een 'moskee om de hoek' in plaats van een groot religieus centrum buiten de wijk, zoals de gemeente wilde. Waar het hier om gaat, is dat een aantal jonge mannelijke bestuurders van mening was dat het ontwikkelen van een hecht netwerk in de Nederlandse samenleving van groot belang was voor de toekomst van de islam en een 'iftarreceptie' zou daar een belangrijke

bijdrage aan kunnen leveren (Sunier 1996). De grotere openheid was dus duidelijk ook bedoeld om de plaats van de moskee in de wijk te bevorderen.

In de loop van de jaren negentig breidde het aantal iftarbijeekomsten zich uit en kregen zij ook een meer receptieachtig karakter. Meestal werden de gasten van tevoren ontvangen in gemeenschapsruimten bij de moskee. Veel moskeeën besloten, bij wijze van compromis tegenover de critici binnen de moskee, die vonden dat het een strikt religieuze aangelegenheid moest blijven, de iftarreceptie een paar dagen vóór het officiële einde van de maand ramadan te organiseren, zodat de rituele iftar de religieuze betekenis behield die het van oorsprong had.

Emancipatie en erkenning

Terwijl de oorsprong van de lokale iftarreceptie vooral moet worden begrepen in de context van de lokale wijkverhoudingen, groeit het verschijnsel in de jaren negentig uit tot een bijna standaardactiviteit van veel moskeeverenigingen. In de tweede helft van de jaren negentig vinden we in vrijwel alle steden met een of meer moskeeën wel iftarrecepties. De iftar groeit geleidelijk uit tot een publieke gebeurtenis, waarbij de media een belangrijke functie hebben. Waar het aanvankelijk ging om een erkenning als gelijkwaardige gesprekspartner in een wijk, ontwikkelt zich in de loop van de jaren negentig steeds meer een emancipatiediscours dat als inzet heeft de gelijkheid tussen moslims en de rest van de Nederlandse samenleving. Dat emancipatiediscours is op zich zelf echter ook niet eenduidig, maar ontwikkelt zich mee met het algemene vertoog over de plaats van de islam in de samenleving. Aanvankelijk speelt verzuiling als strategie nog een dominante rol in dat vertoog, maar later komt het begrip burgerschap centraler te staan. Wezenlijk anders dan de positionering van de islam als symbool van vreemdheid en anders-zijn, zoals dat het geval was in de jaren tachtig, gaat het erom dat de islam een religie is naast andere religies, een levensstijl van een deel van de bewoners. Daarin past het proces van lokalisering dat ik hierboven beschreef, maar ook de gedachte dat de samenleving islamitische feestdagen moet erkennen naast christelijke. Islam is immers een van de religieuze zuilen in Nederland. Daarmee neemt ook het aantal niet-nationaliteitsgebonden religieuze organisaties toe. Nog sterker dan voorheen wordt nu benadrukt dat het voor de toekomst van de islam in Europa van wezenlijk belang is organisatiestructuren en netwerken te ontwikkelen die niet meer afhankelijk zijn van organisaties in het land van herkomst.

In de loop van de jaren negentig verschuift het accent in het emancipatiediscours van een verzuilingsstrategie geleidelijk naar een strategie waarin erkenning en gelijkheid centraler komen te staan. Erkenning van de gelijkwaardigheid van moslims in de publieke sfeer wordt een steeds belangrijker agendapunt. Het gaat niet meer zozeer om erkenning van religieuze autonomie vanuit een verzuilingsperspectief, maar om de erkenning mee te kunnen praten en mee te beslissen over zaken die met de inrichting van de samenleving te maken hebben. Steeds

meer jonge moslims zijn in staat volwaardig deel te nemen aan het debat over religie en staat en de plaats van de islam. Tot ver in de jaren negentig werd dat debat nog uitsluitend gevoerd over de hoofden van moslims door ‘deskundigen’ van uiteenlopende soort. Dat heeft zich vooral na 11 september 2001 duidelijk gemanifesteerd. Veel moslims hebben sindsdien het gevoel dat zij juist geweerd worden uit dat debat en dat het klimaat ten aanzien van de islam dramatisch slechter is geworden. Moslims die over voldoende capaciteiten beschikken, doen pogingen deel te nemen aan het publieke debat of ontwikkelen eigen arena’s en forums. Een belangrijke ontwikkeling is de toename van het aantal vrouwen dat zich mengt in de discussie.⁹ Niet alleen wil men ermee duidelijk maken dat een gelijkwaardige positie van de islam bijvoorbeeld zou moeten betekenen dat de vasten en het Offerfeest erkend worden als officiële feestdagen, van groter betekenis is dat de publieke aspecten van de iftar als een alternatieve gelegenheid worden beschouwd waar men zijn of haar stem kan laten horen. In situaties waarin sprake is van structurele ongelijkheid in de toegang tot de dominante publieke sfeer, en de invloed op de condities waaronder aan het debat kan worden deelgenomen gering is, is het cruciaal alternatieve forums op te zetten. Zo organiseert een moskeevereniging in Amsterdam sinds enige jaren op de iftarbijeenkomst debatten over actuele onderwerpen die met de positie van moslims te maken hebben, waar politici, wetenschappers en mensen ‘uit het veld’ worden uitgenodigd. Fraser (1992: 123; zie ook Asad 1999) spreekt hier van ‘subaltern counterpublics’.

Conclusie

De nationale iftar waarmee ik dit artikel begon, kan in zekere zin worden opgevat als zo’n publieke manifestatie. Het is de voorlopig laatste fase van een ontwikkeling die samenhangt met het veranderde perspectief van moslims in de Nederlandse samenleving. Daarbij vallen een aantal zaken op. Om te beginnen de samenstelling van de ‘deelnemers’. Bij de iftarbijeenkomsten zoals die aan het begin van de jaren negentig werden opgezet, waren de genodigden geen deelnemers in de strikte zin van het woord, maar ‘waarnemers’. Zij vormden het publiek dat een ritueel aanschouwde. De aanwezigen bij de nationale iftar zijn eigenlijk allen gelijk, iedereen is deelnemer en waarnemer tegelijk. Daarmee krijgt Baumanns begrip ‘de ander’ een specifieke invulling. Uitvoerders en publiek zijn weliswaar dezelfde, met dien verstande dat we in de aard van het verloop van het ritueel nauwelijks kunnen spreken van een naar binnen gerichte gebeurtenis. Dus mede vanwege de bijzondere samenstelling van de deelnemers en vanwege de specifieke opzet in de vorm van een reguliere openbare bijeenkomst met een geritualiseerde vorm, wordt de nationale iftar in z’n aard een publieke aangelegenheid en een arena voor het publieke debat. Hier is het begrip ‘ritual constituency’ dat Baumann introduceert wellicht van toepassing.¹⁰

Dat heeft ook te maken met de betekenis van het ritueel zelf. Terwijl bij de 'vroegere' iftarbijeenkomsten de veronderstelde 'vreemdheid' van het ritueel de boodschap was die naar het publiek werd gecommuniceerd, is de nationale iftar een platform waar betekenissen onderhandeld worden. In de vroegere iftarbijeenkomsten wilden de initiatiefnemers als het ware duidelijk maken dat 'hun' ritueel hoort bij de samenleving en hier een plaats moet hebben. Dat ritueel moet dan zoveel mogelijk 'authentiek' worden opgevoerd. De iftarreceptie bestaat er juist in een publieke manifestatie te voorzien van symbolische betekenis: 'Dit is niet zomaar een receptie, dit is een iftarreceptie.' Maar belangrijke voorwaarde is dan dat de bijeenkomst een open karakter heeft. Iedereen kan in principe deelnemen. Sterker nog, hoe gemêleerder het gezelschap hoe effectiever het medium.

Sommigen zijn van mening dat de nationale iftar weinig van doen heeft met het oorspronkelijke ritueel. Ik breng hier evenwel in herinnering wat Handelman betoogt over ritueel en *public event*. De grens daartussen is allerminst eenduidig. Waar het om gaat, is dat we van doen hebben met een gebeurtenis die zich afspeelt op een plaats van 'the dense presence and the high production of symbols' (Handelman 1998: 12). Rituelen zijn min of meer geformaliseerde momenten in tijd en ruimte die de deelnemers en toeschouwers om aandacht vragen over zaken die samenhangen met maatschappelijke vraagstukken (vgl. Ortner 1978). Ze vormen een gecodificeerd condensatiepunt in het dagelijks leven. Daarmee zijn rituelen dus altijd 'gecontextualiseerd' en aan verandering en aanpassing onderhevig en is naar mijn idee de grens tussen geritualiseerd handelen en 'normaal' handelen niet altijd duidelijk te trekken. Zo bezien kunnen we het ritueel van het breken van de islamitische vastenmaand ramadan en meer in het bijzonder de organisatie rond het ritueel beschouwen als een moment dat ons iets vertelt over ontwikkelingen onder moslims in Nederland. Het ritueel is in de loop der jaren door belanghebbenden ingezet in hun strijd om een plaats in de samenleving en zo van betekenissen te voorzien. Aanvankelijk ging het om de intimiteit in de eigen groep te midden van een vreemde nieuwe omgeving. In de jaren tachtig vormde het een boodschap aan de samenleving over de eigen 'vreemdheid' ten opzichte van die samenleving. In de jaren negentig werd het een belangrijk symbolisch issue in een 'verzuild' emancipatiediscours en aan het begin van het nieuwe millenium lijkt de iftar zich te ontwikkelen tot een jaarlijks terugkerend moment waarop moslims een statement wensen te maken ten aanzien van hun positie in de samenleving. Natuurlijk speelt erkenning daarbij nog een belangrijke rol, maar het is, zoals woordvoerders van de Stichting Islam en Burgerschap duidelijk maken niet 'de erkenning om de erkenning', maar erkenning dat de samenleving niet meer dezelfde is als voorheen.

Noten

- 1 Nederlandse vertaling door Fred Leemhuis (1989).
- 2 Zie ook de inleiding van deze bundel.
- 3 In elk ritueel zitten natuurlijk publieke en esoterische elementen (zie ook Handelman 1998: 11 e.v.). Er zijn echter rituelen waarin de performatieve aspecten een grotere rol spelen.
- 4 “That a public event “does” something is of basic importance. For the moment, suffice to say that this necessarily connects the events to a wider world beyond it. Connectivity connotes the relationship between the event and the lived-in world – that is, it indexes the “function” of this relationship’ (Handelman 1998: 12).
- 5 Op dit moment wonen er in Nederland ruim 950.000 mensen met een islamitische achtergrond (CBS 2008). Op grond van schattingen kan ongeveer de helft daarvan worden aange-merkt als praktiserend moslim. Wel is het zo dat juist bij rituelen als de vasten en het Offerfeest ook veel mensen deelnemen die voor het overige niet of nauwelijks belijdend moslim zijn. In veel opzichten lijkt de ramadan op de plaats van bijvoorbeeld het kerstfeest in veel Nederlandse huishoudens. Bovendien is de ‘reikwijdte’ van dit soort rituelen vaak groter, omdat bijvoorbeeld op scholen ‘van hogerhand’ wordt besloten er aandacht aan te besteden.
- 6 Veel van de gegevens die hier gepresenteerd worden, zijn ontleend aan mijn veldwerk dat ik in de jaren negentig onder moslims in Rotterdam verrichtte.
- 7 De organisatie ervan was een stuk ingewikkelder dan ik hier voorspiegel. Toen bijvoorbeeld de eerste contracten met imams in Turkije werden getekend, was er al lang sprake van een felle onderlinge concurrentiestrijd tussen verschillende islamitische stromingen om aanhang onder moslims hier. Bovendien werd alleen een overeenkomst gesloten door de aan de Turkse staat gelieerde *Diyamet*, het presidium van godsdienstzaken dat direct onder de premier ressorteert en dat alle praktische en educatieve zaken rond de islam regelt.
- 8 Het ging hier dus om het bijwonen van de verbreking van de vasten op de laatste dag van de ramadan.
- 9 Moslima’s hebben te maken met een dubbele uitsluiting, als vrouw en als moslim (Moors en Herrera 2003; vgl. Fraser 1992). Voor hen staat momenteel veel op het spel, niet in de laatste plaats omdat het emancipatiemodel dat Hirsi Ali voorstaat, steeds meer norm lijkt te worden. Moslima’s die dat ter discussie stellen, voelen zich vaak niet serieus genomen.
- 10 ‘In pluralist societies, this position is complicated by the presence of “Others”, be it as visible participants or as “invisible” categorial referents. There it appears more useful to replace the idea of a ritual community with that of ritual constituencies, to widen the values celebrated from perpetuation to assimilation and cultural change, and to distinguish participation according to a variety of possible modes’ (Baumann 1992: 113).

Literatuur

- Amir-Moazami, S. en A. Salvatore (2003) Gender, Generation, and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe. In: S. Allievi en J. Nielsen (red.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill, 52-77.
- Asad, T. (1999) Religion, Nation-state, Secularism. In: P. van der Veer en H. Lehman (red.), *Nation and Religion*. Princeton: Princeton University Press, 178-197.
- Bartels, E. (1997) Plichten en de rituele praktijk. In: H. Driessen (red.) *In het huis van de islam*. Nijmegen: SUN, 125-141.
- Baumann, G. (1992) Ritual implicates ‘Others’: Rereading Durkheim in a Plural Society. In: D. De Coppet (red.), *Understanding Rituals*. London: Routledge, 97-116.
- Bell, C. (1997) *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bommel, A. van (1983) *Kom tot het gebed*. Den Haag: Het Laatste Kwartier.

- Centraal Bureau voor de Statistiek (2008) *Jaarrapport integratie 2008*. Den Haag: CBS.
- Dessing, N. (2001) *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*. Leuven: Peeters.
- Didier, B. (2004) When Disputes Turn Public: Hersey, the Common Good, and the State in South India. In: A. Salvatore en D. Eickelman (red.), *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill, 157-181.
- Durkheim, E. (1912/1995) *Elementary Forms of Religious Life*. (vert. Karen Fields). New York: Free Press.
- Eickelman, D. en J. Anderson (red.) (1999) *New Media in the Muslim World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Entzinger, H.B. (1984) *Het minderhedenbeleid*. Meppel: Boom.
- Fraser, N. (1992) Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: C. Calhoun (red.), *Habermas and the Public Sphere*. London: MIT Press, 109-143.
- Geertz, C. (1966) Religion as a Cultural System. In: M. Banton (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, 1-47.
- Handelman, D. (1998) *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*. Oxford: Berghahn.
- Helsloot, J. (2005) De strijd om Zwarte Piet. In: I. Hoving, H. Dibbits en M. Schrover (red.), *Veranderingen van het alledaagse 1950-2000*. Den Haag: Sdu, 249-271.
- Hughes-Freeland, F. en M. Crain (red.) (1998) *Recasting Ritual*. London: Routledge.
- Kapferer, B. (red.) (1984) *The power of Ritual*. Adelaide: University of Adelaide.
- Landman, N. (1992) *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*. Amsterdam: vU Uitgeverij.
- Leemhuis, F. (1989) *(Vertaling van de) Koran*. Houten: Het Wereldvenster.
- Moors, A. en L. Herrera (2003) The Boundaries of Liberal Education. Banning Face Veiling. *Isim Newsletter*, 13/2003: 16-18.
- Ortner, S.B. (1978) *Sherpas through their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schierup, C. (1992) Multiculturalism, Neo-racism, and Vicissitudes of Contemporary Democracy. Paper for Nordic Seminar for Migration Research, Esbjerg.
- Schiffauer, W. (1988) Migration and Religiousness. In: T. Gerholm en Y. Lithman (red.), *The New Islamic Presence in Western Europe*. London: Mansell Publishers Ltd., 146-159.
- Strijp, R. (1998) *Om de moskee. Het religieuze leven van Marokkaanse migranten in een Nederlandse provinciestad*. Amsterdam: Thesis.
- Sunier, T. (1996) *Islam in beweging*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- (2005) Interests, Identities, and the Public Sphere: Representing Islam in the Netherlands. In: J. Cesari en S. McLoughlin (red.), *European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate.
- Tinnemans, W. (1994) *Een gouden armband. Een geschiedenis van Mediterrane immigranten in Nederland (1945-1994)*. Utrecht: NCB.
- Wagendonk, K. (1968) *Fasting in the Koran*. Leiden: Brill.
- (1984) Grondslagen van de islam. In: J. Waardenburg (red.), *Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid*. 101-127. Weesp: Wereldvenster.