



Brussels Studies

La revue scientifique électronique pour les recherches sur Bruxelles / Het elektronisch wetenschappelijk tijdschrift voor onderzoek over Brussel / The e-journal for academic research on Brussels
Collection générale | 2018

Professionele identiteit en religieuze identiteit. Solidariteit tussen minderheden bij maatschappelijk werkers in spe

Identité professionnelle et identité religieuse. Solidarités interminoritaires chez de futur·e·s intervenant·e·s du social

Professional identity and religious identity. Inter-minority solidarity among future social workers

Maryam Kolly

Traducteur : Annelies Verbiest



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/brussels/1647>

DOI : 10.4000/brussels.1647

ISSN : 2031-0293

Éditeur

Université Saint-Louis Bruxelles

Référence électronique

Maryam Kolly, « Professionele identiteit en religieuze identiteit. Solidariteit tussen minderheden bij maatschappelijk werkers in spe », *Brussels Studies* [Online], Algemene collectie, nr 122, Online op 26 mars 2018, geraadpleegd op 12 octobre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/brussels/1647> ; DOI : 10.4000/brussels.1647

Ce document a été généré automatiquement le 12 octobre 2018.



Licence CC BY

Professionele identiteit en religieuze identiteit. Solidariteit tussen minderheden bij maatschappelijk werkers in spe

Identité professionnelle et identité religieuse. Solidarités interminoritaires chez de futur·e-s intervenant·e-s du social

Professional identity and religious identity. Inter-minority solidarity among future social workers

Maryam Kolly

Traduction : Annelies Verbiest

NOTE DE L'AUTEUR

Dit artikel geeft een overzicht van het onderzoek dat in detail wordt besproken in een boek dat in 2018 zal verschijnen, namelijk *De la religion que l'on voit à la religion que l'on ne voit pas. Les jeunes, le religieux et le travail social*, Presses de l'Université Saint-Louis – Bruxelles (geaccepteerd/ter perse).

Onderzoek uitgevoerd dankzij de financiering van de Fondation Bernheim.

Kader

- ¹ Dit artikel is gebaseerd op een onderzoek naar de verhouding tussen professionele identiteit en religieuze identiteit bij jongeren die een opleiding tot maatschappelijk assistent volgen. In het kader van een onderzoekssamenwerking met het *Institut Supérieur de Formation Sociale et de Communication* (ISFSC)¹ is een corpus samengesteld op basis van niet-sturende interviews met 22 studenten (op vrijwillige basis). De respondenten zijn

hoofdzakelijk vrouwen van 22 tot 25 jaar die zelf een migratieachtergrond hebben of (klein)kinderen van migranten zijn (vooral uit Marokko en Sub-Sahara-Afrika)². De over hen verzamelde gegevens zijn afkomstig uit interviews die ik tussen februari 2015 en juni 2016 ter plaatse in de onderwijsinstelling heb afgenomen. De keuze voor de school als onderzoeksterrein – en tegelijk als mede-initiatiefnemer van het project – is onder meer ingegeven door het feit dat dit een van de weinige instellingen voor hoger onderwijs in Brussel is waar het dragen van de islamitische hoofddoek toegelaten is, als signaal ter bevordering van de inclusie van moslimstudentes. Het zal dan ook niet verbazen dat deze specifieke bevolkingsgroep hierdoor sterker wordt aangetrokken, wat maakt dat deze instelling de facto een soort van sociaal laboratorium is, waar culturele heterogeniteit heerst.

- 2 De Brusselse jongeren zijn al bestudeerd in tal van werken, die wijzen op de sterke tweedeling waarmee zij worden geconfronteerd in de hoofdstad: enerzijds is het maatschappelijk leven en het onderwijs er etnisch gesegregeerd (stad waar instellingen voor middelbaar en hoger onderwijs geconcentreerd zijn), anderzijds is het een multiculturele stad als gevolg van historische en recente migratiegolven [Kesteloot, Vandermortten *et al.*, 2001; Jacobs en Swyngedouw, 2000, Verhoeven *et al.*, 2007; Ouali, 2004; Jacobs *et al.*, 2007; Jacobs en Rea, 2007; Rea *et al.*, 2009; Vaesen, Wayens *et al.*, 2014; Sacco *et al.*, 2016]. Tegen die achtergrond gaan jongeren logischerwijs banden vormen op basis van identiteit, die lokaal (gemeente, wijk) of etnisch kan zijn [Rea, 2007; Nagels *et al.*, 2009; Mazzocchetti, 2011, 2012; Jamouille en Mazzocchetti, 2011; Kolly, 2012, 2015a, 2015b]. Dit onderzoek neemt een drijfveer van subjectivering onder de loep die maar zelden wordt belicht in het kader van de evolutie van deze Brusselaars, namelijk hun religieuze identiteit, hier gedefinieerd als modaliteit van de etnische identiteit in het interactionistische perspectief van Fredrik Barth [1996 (1969)]³. Een dergelijke kwalitatieve studie, toegespitst op de religieuze variabele (en hoe die in verband staat met migratietrajecten) lijkt mij bijzonder pertinent, gelet op het gebrek aan etnische statistieken voor Franstalig België [Rea & Jacobs, 2008], alsook aan kwantitatieve gegevens over religieuze overtuigingen in de nationale statistieken [Dassetto, 1997; Torrekens, 2007].

1. Van zichtbare religie ...

“Als er iemand mij ziet, dan denkt die: ‘Zozo, een moslima met een hoofddoek. Oké.’ Als we al wat gepraat en gediscussieerd hebben, kan die persoon denken (en tegen jou zeggen): ‘Ah, jij bent wel wat anders dan de anderen. Jij valt wel mee. Ja nee, jij bent nog wel oké. Jij lijkt me best wel verstandig. Je bent niet zoals de anderen.’ De redenering is dan: ‘Jij bent niet zoals de anderen, jij bent geïntegreerd.’ Waarmee ze dus willen zeggen: ‘Jij bent een Belgische, zij niet.’” (Rania, 24 jaar, Algerijnse en Belgische, beschouwt zichzelf als moslima, draagt een hoofddoek, is op de leeftijd van 13 jaar met haar ouders naar Brussel gekomen)

- 3 Uit de gesprekken met de maatschappelijk werkers in spe – waaronder dus zowel moslims als niet-moslims – komt om te beginnen al naar voren dat, qua verhouding tussen professionele identiteit en religieuze identiteit, de kwestie van de hoofddoek een enorm *struikelblok* vormt. Aan de gesluierde vrouw wordt – zo blijkt uit het corpus van interviews – een hele reeks identiteiten toegeschreven en zij wordt grosso modo op drie vlakken beschuldigd: zij zou een belemmering vormen van de gelijkheid tussen man en vrouw, van de neutraliteit en van de vrijheid van meningsuiting. Zij kan dus eigenlijk

alleen maar aan de impliciete norm van de “goede maatschappelijk werker” ontkomen door die te verraden. Deze norm komt vanzelf naar voren bij de inductieve analyse van de gesprekken met de maatschappelijk werkers in spe uit het panel, en wel als omgekeerde spiegel van de genoemde beschuldigingen op drie vlakken: er wordt van een goede maatschappelijk werker verwacht dat die elke gebruiker gelijk behandelt, met dus ook respect voor de gelijke rechten van vrouwen en mannen en respect voor de vrije meningsuiting. In het uitgelichte citaat geeft Rania te kennen dat zij wordt geconfronteerd met systematisch wantrouwen wanneer men haar hoofddoek opmerkt⁴. Omgekeerd vertegenwoordigt het niet-dragen van een hoofddoek⁵, of zelfs het verbod op religieuze symbolen, volgens haar een garantie op integratie, en een vereiste om als volwaardige landgenote beschouwd te worden: *“Een Maghrebijnse die geen hoofddoek draagt of tegen de hoofddoek is, dat is een goede Belg.”*⁶ Een van haar studiegenoten, Sarah (Marokkaanse en Belgische, ouders geëmigreerd uit Marokko), stemt daar volledig mee in: zij draagt geen hoofddoek en wordt zo gezien als een vrije vrouw, in schril contrast met een gesluierde vrouw. *“Islam = terrorisme”. ‘Vrouw met hoofddoek = onderdrukte vrouw’. Maar alle meisjes die ik hier zie, hebben zich volledig kunnen ontplooiën. Onder die hoofddoek ben ik het nog altijd. Dat verandert niets. Het is hetzelfde meisje dat zich graag verzorgt en een pleziertje gunt, dat blijft.”* De commentaren van Sarah bieden bovendien een dubbelzinnig antwoord op de stigmatisering. Haar kritiek op de racialisering⁷ van de hoofddoek en haar afkeuring van de vergelijking “hoofddoek = vervreemding” gaat gepaard met een soort van bekentenis dat zij er voordeel uit haalt, dat zij privileges geniet omdat zij aan de goede kant van de scheidingslijn gesluierd/niet-gesluierd staat, die een interetnische grens vormt. *“Ik ben Marokkaanse, maar kennelijk zie je dat niet direct. Dat zeggen ze toch altijd tegen mij. Ik ben altijd dat westerse meisje geweest, dat er niet zo uitziet, je weet wel. Dat heb ik ook wel voor een stuk zelf zo gewild, denk ik. Dat is ook wel met opzet.”*⁸

- 4 Het lichaam van de geëtniseerde vrouw is volgens sociologe Danielle Juteau [1996] de inzet van een symbolische strijd, zeg maar een heus strijdperk: wie het weet te veroveren of controleren, die verovert of controleert volgens haar de reproduceerbaarheid van de normen en waarden van de meerderheidsamenleving. Er rust met andere woorden een soort strikvraag op de schouders van deze moeders en echtgenotes: gaan zij de normen van de etnische groep in ere houden of het meerderheidsmodel overnemen?
- 5 Uit de analyse van de interviews in ons corpus blijkt dat de studentes zich bewust zijn van dit spanningsveld en de diverse wrijvingen die het veroorzaakt. Enerzijds verwijten feministen moslima's die een hoofddoek dragen dat ze hun eerder geleverde strijd tenietdoen, anderzijds wordt het niet-dragen van de hoofddoek in de moslimgemeenschap in toenemende mate beschouwd als een soort van verraad, zeker in het huidige klimaat van stigmatisering van moslims.

“Het zijn niet langer de feministen die wat gekant zijn tegen religie. Zij vinden dat een vrouw onafhankelijk moet zijn en zo. Maar daar zijn wij ook voorstander van! Maar ja, als je er het fijne niet van weet, als je niet weet waar je het over hebt, is het normaal dat je dingen zegt die niet kloppen. Er zijn ook docenten die van alles zeggen, en we laten ze maar zeggen, want we weten dat er anders weer een heftige discussie van komt.” (Chaima, 21 jaar, Marokkaanse en Belgische, beschouwt zichzelf als moslima, draagt een hoofddoek, haar grootouders zijn uit Marokko geëmigreerd, bilaterale gastarbeidsakkoorden⁹)

“Ja, dat zorgt wel voor spanningen binnen de moslimgemeenschap, want om voort te gaan op het voorbeeld van het meisje zonder hoofddoek, dat meisje zal in haar gemeenschap als een soort van “verraadster” worden gezien. Ze zullen zeggen dat ze haar geloof verloochent.” (Rania, cf. supra)

- 6 Deze wrijvingen zijn voorzeker het gevolg van de negatieve perceptie van het fysieke symbool (“gelijkschakeling hoofddoek = vervreemding”). Maar naast dit symbolische register wordt de spanning bij de studentes ook aangewakkerd door de concrete manieren waarop openlijke religieuze symbolen aan banden worden gelegd in opleidingen en op de werkvloer. Het feit dat hun de toegang wordt ontzegd tot hele sectoren van de arbeidsmarkt – waaronder met name sociale beroepen en openbare diensten – door de interpretatie van interne reglementen, is voor hen een bewijs dat zij worden uitgesloten door de meerderheidsideologie.¹⁰
- 7 Alle geïnterviewde vrouwen (en niet alleen de moslima’s)¹¹ hekelen de kortzichtigheid van de vergelijking gesluierde vrouw = onderworpen vrouw = niet-neutraal, en wijzen juist op de diverse betekenissen van de hoofddoek, het uiteenlopende gebruik ervan (drager van spiritualiteit, modeverschijnsel, teken van nederigheid, enz.) en de verscheidenheid van profielen van de draagsters (uit protest, militant, rigoristisch, pluralistisch, conformistisch, defensief, vroom, humanistisch, altruïstisch, enz.). Uit de analyse van deze gesprekken komt aldus een de-essentialisering van de hoofddoek naar voren, in het licht van de interacties tussen jongeren in hun gedeelde leefwereld. De hoofddoek van bovenaf beschouwd, herleid tot de status van zichtbaar teken van vervreemding en/of niet-neutraliteit, contrasteert sterk met de hoofddoek zoals die op diverse wijzen wordt gepercipieerd door de jongeren zelf. Er worden complexe betekenissen aan toegekend op grond van ieders unieke en veranderende relaties, zodanig dat de figuur van de gesluierde vrouw wordt gedeconstrueerd en niet meer zo gemakkelijk in één bepaalde categorie te plaatsen valt.
- 8 Tot slot is er nog een extra vorm van wantrouwen ontstaan ten aanzien van moslims – althans volgens de getuigenissen van ons studentenpanel – sinds de tragische aanslag op Charlie Hebdo (7/1/2015)¹²: ze worden ervan beschuldigd geen respect te hebben voor de vrijheid van meningsuiting. De perceptie en de beleving van toewijzingen van identiteit worden steeds gevormd door de sociaalhistorische en ruimtelijke contexten waarbinnen die toewijzingen plaatsvinden. De manier waarop de media berichten over terroristische aanslagen op Europese bodem is volgens de studenten het draagvlak bij uitstek voor de verspreiding van het beeld van een geëssencialiseerde islam (naar het voorbeeld van recente publicaties over het “schrikbeeld van de radicale islamist” [Puaud, 2016] of over “aanslagen als instabiel media-object” [Landivar, 2016]). De grote toevloed aan journaalitems, reportages en zowel Belgische als Franse documentaires over terrorisme heeft volgens de geïnterviewden het negatieve imago van de islam enorm in de hand gewerkt. Deze kritische interpretatie vindt tevens aansluiting bij een reeks hedendaagse publicaties die in het teken staan van een dialectiek tussen globale narratieven en lokale percepties [Kundnani, 2015; Burgat, 2016]. Daarbij belicht men de culturalistische effecten van politiek-mediatische uitlatingen die de islamistische ideologie – of zelfs het islamitische gedachtegoed in het algemeen – lijnrecht tegenover de Europese waarden plaatsen, en zodoende de tweedeling islam/Europa nog versterken, sinds die (opnieuw) voor het voetlicht werd gebracht in de “botsende beschavingen” van Samuel Huntington [Huntington, 1997].
- “Om te tonen dat we van goede wil waren, moesten ook wij ‘Je suis Charlie’ zeggen, want anders stonden we aan de andere kant van de scheidingslijn. Je was voor of tegen. Anders ging men ervan uit: ‘Ah, dus jullie staan aan de kant van de moordenaars, jullie zijn tegen vrije meningsuiting, jullie zijn geen goede Belgen, geen goede Europeanen.’” (Rania, cf. supra)

“Ik heb mij nooit ook maar één seconde ‘Charlie’ gevoeld. Ik ben voor vrije meningsuiting, maar wat mij aan dat hele ‘Je suis Charlie’ tegenstond, was de redenering: ‘Wie brengt de vrijheid van meningsuiting in het gedrang? De moslims.’ Heel kort door de bocht kwam het daarop neer. Alle pijlen gericht op die vreselijke moslims.” (Annie, < 25 jaar N/A, Belg zonder migratieachtergrond, beschouwt zichzelf als agnostisch, opgegroeid in een katholiek gezin)

- 9 De slogan “Je suis Charlie” is dus voor deze jongeren een sterke katalysator geweest voor die botsende beschavingen. Maar de invloed van deze formule op de indeling van jongeren in interetnische categorieën gaat nog verder: de scheidingslijn die “Je suis Charlie” trekt, geeft nog sterker aanleiding tot de herschikking van identiteiten tussen minderheden. De berichtgeving over de aanslagen in de klassieke media zorgt bij de jongeren uit Sub-Sahara-Afrika namelijk voor de verinnerlijking van een andere dialectiek van minderheden versus meerderheden, dit keer met een scheidingslijn tussen Afrikanen en Europeanen, en bij uitbreiding een kloof tussen Europeanen en niet-Europeanen. De stellingname “Je suis Charlie” wordt daarmee niet alleen gezien als afwijzing van de islam (islam versus het Westen), maar verwijst ook naar een onevenredigheid tussen Europa en de rest van de wereld, op het vlak van geweld en oorlogen én de berichtgeving daarover in de media. In een reeks interviews verwijzen verscheidene studentes bijvoorbeeld naar hun voorgeschiedenis als immigrant of (klein)kind van immigranten uit Afrika (Kameroen, Congo, Burundi) om te onderstrepen hoe ongezien nabij terrorisme is geworden voor Europeanen, waardoor die laatste lijnrecht tegenover de situatie op het Afrikaanse continent worden geplaatst. Met het oog op dit verschil in beleving wordt dan ook de Afrikaanse identiteit als categorie ingeroepen door sommige respondentes om hun positie ten opzichte van ‘Je suis Charlie’ aan te geven.

“Het feit dat men zegt: ‘Ja, wij zijn Charlie’ ... ik weet het niet goed. Er zijn inderdaad doden gevallen en dat is heel triest. Maar er zijn nog talloze andere moordpartijen waarover niet wordt bericht in de media. Dus ik heb zelf niet spontaan gedacht: ‘Je suis Charlie’. Alle media, alle grote tv-zenders in Frankrijk en in België – TF1, RTL, noem maar op – hebben er een staatszaak van gemaakt. Weken aan een stuk werd erop doorgehamerd. In Frankrijk waren ze niet met zoveel, maar hebben ze wel veel meer media-aandacht gekregen dan wat er allemaal in Afrika gebeurt.” (Oda, 24 jaar, Belg, geboren in Brussel, noemt zichzelf katholiek, moeder geïmmigreerd uit Congo, vader half Belg, half Congolees)

- 10 De jongeren beïnvloed door deze discrepantie in de berichtgeving van de nationale media in België en Frankrijk – die ten grondslag ligt aan het gevoel dat mensenlevens “ginder ver weg” lager worden gewaardeerd – lijken zich evenwel bewust van de logica van afstand en nabijheid (dichterbij = belangrijker) die mee bepaalt wat voorpaginanieuws wordt. Desalniettemin versterkt deze onevenredig verdeelde media-aandacht de behoefte om zich met nadruk als Afrikaans op te stellen in het licht van de aangevoelde dialectiek *Afrika versus Europa*.

2. ... naar onzichtbare religie

- 11 De analyse van het empirisch materiaal heeft de vraag opgeworpen wat het vermogen is van de hoofddoek – als zichtbaar symbool – om de aandacht zodanig naar de zichtbare religie toe te trekken dat de onzichtbare aspecten van religie worden overschaduwd. Doordat de aandacht uitgaat naar de islamitische hoofddoek, komen de eerder inwendige religieuze houdingen immers in de schaduw te staan van de identiteiten die worden

opgelegd. Wat hebben we op basis van de interviews kunnen besluiten over de processen van zelfopbouw (de eigen ik als onderwerp) op religieuze basis? En welke conclusies hebben we daarnaast kunnen trekken over de eventuele raakpunten van de contouren van de religieuze en de professionele identiteit? Beschouwen gelovige maatschappelijk werkers zich als anders dan de anderen? Ageren zij verschillend? Beroepen zij zich op de religieuze ethiek?

- 12 Voordat we op deze vragen een antwoord kunnen geven, moet worden benadrukt dat de religieuze houdingen van jongeren zich de facto ontwikkelen tegen de achtergrond van de secularisering van de maatschappij, die men ook wel de “onttovering van de wereld” [Weber, 1964 (1904-5), 1971 (1919)] of de “aftocht van het geloof” [Gauchet, 1985] noemt, in het licht van het ontstaan van het ‘zelfdragende’ individu. De gelovige studenten – of ze nu katholiek of moslim zijn – geven aan dat hun geloof een rol speelt bij hun engagement voor maatschappelijk werk, ondanks de maatschappelijke context van uitingen van die voormelde “onttovering”. Uit de interviews met de jongeren blijkt een duidelijke verinnerlijking van de afgenomen invloed van christelijke normen, symbolen en rituelen in onze geseclariseerde maatschappij (“Het katholicisme is op de terugweg”, “Gelovig zijn is een beetje taboe in Europa”). Het gelovig zijn wordt dus wel opgeroepen, maar wijst de professionele waarden overgeleverd via het onderwijs geenszins van de hand. Integendeel, verschillende bronnen van normativiteit worden met elkaar gecombineerd. Ze verwijzen actief terug naar klassikale discussies met leerkrachten over de invloed van de veranderende conjunctuur op het maatschappelijk werk – contractueel gebonden hulpverlening, responsabilisering, individuele behandeling op maat, postdisciplinair managementmodel van maatschappelijk beheer, sociale controle van de gebruiker en de maatschappelijk werker [Castel, 2009; Franssen, 2005] – waardoor de waarden eigen aan het beroep in het gedrang komen, met op de eerste plaats het respect voor het individu. Het geloof als drijfveer voor iemands engagement in de sociale sector dient dus mee in rekening te worden gebracht in wat men het “identiteitsdossier” van de jongeren zou kunnen noemen, zonder afbreuk te doen aan de andere aspecten van de professionele vorming: de socialisering van de studenten binnen de onderwijsinstelling, het zich eigen maken van de deontologie en de professionele cultuur, de erkenning onder gelijken, enzovoort.
- 13 In het licht van deze voorafgaande bevinding van een identiteitsversmelting bij de studenten, kunnen we uit deze interviews besluiten dat het religieuze ethos wordt meegenomen in het professionele gedrag van gelovige jongeren (ongeacht of ze nu katholiek of moslim zijn). Het geloof wordt hier namelijk gezien “als actie en niet louter als ‘instemming met een stelling die men als waar aanneemt’ [Engel, 2006: 225]” [Lamine, 2013: 38]. Hierbij beperkt het geloof zich niet tot het innerlijke, maar gaat het gepaard met affecten, waarden (godlievendheid en naastenliefde, het essentiële karakter van hulpverlening, het heilige respect voor de ander, de voldoening van *hasanaat* – “goede daden”) die ten grondslag liggen aan het handelen en de verhouding tot anderen. De geloofsovertuiging stimuleert dan ook een sterk vertrouwen in de eigen goedheid, en vertegenwoordigt in die zin een neiging om te handelen die kan worden benut in het kader van professionele sociale dienstverlening. Uit het corpus van interviews komt naar voren dat het bovenmenselijke voor tal van jongeren – of ze nu katholiek of moslim zijn – afstraalt op de gewone zaken van alledag, en die (in hun ogen) zelfs verfraait.

“Soms word ik op zondagochtend wakker en heb ik zin om naar de kerk te gaan. Dan ga ik erheen. Ginder (in Ecuador) was het leuk om naar de kerk te gaan. Er werd gezongen, gelachen, gedanst, het ging er vrolijk aan toe. Hier zie je alleen

maar oude mensen, de gezangen zijn neerslachtig, er is geen harmonie. En het geloof, wat houdt dat in? Je naaste helpen, respect, liefde ... En voor een maatschappelijk assistente is dat niet anders.” (Rosana, 25 jaar, beschouwt zichzelf als katholiek, op de leeftijd van 12 jaar met haar ouders geëmigreerd uit Ecuador, context van asielaanvraag, geregulariseerd in 2010)

“De Mens, met hoofdletter M, heeft behoeften; behoeften die hij niet kan ontkennen. Zoals de behoefte aan genegenheid, de behoefte om goed te doen voor iemand. Dat koppel ik aan het geloof, want God heeft ons geschapen met natuurlijke, existentiële behoeften die essentieel zijn in ons leven. God is er altijd in ons leven, bij alles wat we doen, en niet alleen op zondag in de kerk.” (Patricia, 31 jaar, Kameroense nationaliteit, beschouwt zichzelf als katholiek, op de leeftijd van 24 jaar geëmigreerd uit Kameroen, context van asielaanvraag)

“Mijn broer zei tegen mij: ‘Weet je wel hoeveel hasanaat (goede daden/beloningen) een maatschappelijk assistente heeft? Iemand die elke dag mensen helpt! Weet je wat dat betekent voor onze religie?’ Dus ja, wat wil mijn broer daarmee zeggen? Dat het een beroep is dat heel goed aansluit bij wat van mij wordt verwacht in mijn geloof. Dat is waar het uiteindelijk om gaat.” (Chaïma, cf. supra)

- 14 Toch onderscheiden er zich verschillende vormen van religieuze subjectivering, naargelang de jongere katholiek of moslim is. De focus op het zichtbare religieuze symbool, in casu de islamitische hoofddoek, maakt gesluisde vrouwen uiterst zichtbaar en verleent de andere vrouwen juist een zekere onzichtbaarheid: hoe meer de blik gericht is op moslima's, hoe minder aandacht er uitgaat naar christelijke vrouwen. Die laatste zijn zich terdege bewust van dit omgekeerd evenredige verband, evenals van de marginalisering van het christelijke geloof en de belijdenis ervan in de huidige Brusselse context, terwijl de islam er juist in opmars is.

MK: “Heb je het gevoel dat het geloof iets is dat niet goed wordt begrepen in de Europese samenleving?”

Angela: “Er zijn eigenlijk nauwelijks nog praktiserende gelovigen in Europa, dus voor hen is het geloof dan ook iets ... het is alsof je van een andere planeet bent of zo. Ze begrijpen niet hoe iemand zo devoot kan zijn dat die doet wat God zegt, dat die God volgt. Dus ja, ik denk het wel! Men gelooft hier niet in iets dat niet bestaat. [...] Gelovig zijn is echt taboe. [...] In sommige religies gebeurt er niets meer, die zijn dood [lacht], er is geen conflict, het boeit de mensen niet meer ... dus wij hebben ook de neiging om niet meer zo gauw over religie te spreken.” (Angela, 27 jaar, Belgische nationaliteit, beschouwt zichzelf als katholiek, op de leeftijd van 11 jaar met haar ouders geëmigreerd uit Kameroen)

- 15 Het katholicisme aanwezig in ons panel zou men grotendeels “geïmporteerd” kunnen noemen, aangezien het in hoge mate gelinkt is aan immigratietrajecten (Zuid-Amerika en vooral ook Sub-Sahara-Afrika). Dan rijst de vraag of het statuut van het christendom – de grootste religie, maar gedegradeerd in sterk gesecculariseerde Europese maatschappijen – een terugkerende dubbele bekentenis uit de mond van studentes uit Sub-Sahara-Afrika verklaart: enerzijds dat ze een elastische verhouding hebben met de christelijke normen, maar tegelijk ook dat ze deze verschillen willen minimaliseren in de context van de Belgische samenleving, waar de religieuze banden verslappen en verslijten (en waar een morele “laksheid” heerst). Omgekeerd spreken de bevraagde moslims (waarvan het merendeel Belgen zijn bij wie de migratieachtergrond teruggaat tot de grootouders) indirecter, discreter, omfloerster over religie. Deze discrepantie is mijns inziens enerzijds terug te brengen tot een hypothese van zelfcensuur en/of zelfbescherming ten gevolge van de toenemende racialisering van de islam – die in de gesprekken duidelijk tussen de regels te lezen is. De gestigmatiseerde islam krijgt aldus de overhand op de werkelijk beleiden islam. Anderzijds worden in de gesprekken met de studenten de contouren

geschetst van de islam als omstreden religie met minderheidsstatus in Europa. In het licht hiervan verlopen de mechanismen van “validatie door de gemeenschap” [Hervieu-Léger, 1993; Lamine, 2013] verre van gesmeerd en heerst er geen consensus over, wel integendeel: ze worden gekenmerkt door sterke conflicten.

“Ik heb het wel snel gehad met debatten over religie. Ik moet er niet te veel van weten. Zelfs onder studenten. Iedereen wil zijn mening rechtvaardigen. Alsof ze bang zijn voor de blik van de ander! Ik heb de indruk dat er niet altijd, euh ... iets zinnigs wordt gezegd in debatten. Als er bijvoorbeeld een debat is met niet-moslims erbij, dan wordt het geloof zoveel mooier voorgesteld, opgehemeld, niet normaal! Als moslims er onder elkaar over praten, gaat het er anders aan toe. Ik moet er niet van hebben. Wees gewoon eerlijk, da’s alles.” (Lina, 22 jaar, Marokkaanse en Belgische, beschouwt zichzelf als moslima, draagt een hoofddoek, kleinkind van migranten, context van bilaterale gastarbeidsakkoorden)

- 16 Naast de variaties op het vlak van subjectivering is de religieuze ethiek echter ook pregnant voor al deze gelovige en praktiserende jongeren. Hoe kijken onze respondenten aan tegen de typische hete hangijzers die de religieuze moraal interpellieren (met abortus en homoseksualiteit als meest voor de hand liggende kwesties)? De overgrote meerderheid van de bevroegde studentes vindt dat er in geval van interferentie tussen de religieuze ethiek en een bepaalde maatschappelijke interventie een zekere morele terughoudendheid geboden is: de religieuze moraal zou volgens hen de begeleiding van de cliënten niet mogen hinderen. Desalniettemin blijkt uit enkele getuigenissen in het corpus van interviews dat bepaalde morele conflicten wel degelijk een rem zouden kunnen zetten op de interventie (“*Ik zou daarin liever niet zelf tussenbeide komen en de zaak aan een collega overlaten*”). Dit kunnen we beschouwen als grensgevallen, waar het dialectische samenspel tussen professionele deontologie en geloofsovertuiging niet volstaat om een doeltreffende sociale interventie te garanderen. Al worden ze nooit als dusdanig omschreven, toch kunnen dergelijke moreel onwennige situaties in feite worden beschouwd als gevallen die het recht op ‘dienstweigering op grond van gewetensbezwaren’ invoeren. Dan rijst de vraag of in de toekomst het invoeren – tegelijk systematischer en beter omkaderd – van dit recht op dienstweigering op grond van gewetensbezwaren een interessante piste kan zijn om tot een oplossing te komen voor eventuele impasses waar sommige maatschappelijk werkers van morgen in belanden. Zou een uitgebreide bespreking van dit recht in het kader van de opleiding tot maatschappelijk assistent in deze context zinvol zijn voor docenten en studenten? Het is in elk geval zeer waarschijnlijk dat de ‘problematisering’ van deze spanningsvelden – met andere woorden, de keuze om die als dusdanig het hoofd te bieden en zo ten volle te doorgronden – op zijn minst kan fungeren als verdienstelijk theoretisch-praktisch instrument.

Conclusie

- 17 Een groot deel van de Brusselse jongeren wordt gekenmerkt door extreme culturele diversiteit, als gevolg van heterogene migratietrajecten van verleden tot heden die ten grondslag kunnen liggen aan uitingen van geloofsovertuiging. Die dienen te worden gezien tegen de achtergrond van de tweedeling in de Brusselse stedelijke omgeving, met gesegregeerd onderwijs, waar het gebruikelijk is om relaties op te bouwen op grond van de etnisering van jongeren categorieën. Onder deze jongeren zijn er ook meisjes die een hoofddoek dragen (*de zichtbare religie*). De processen van *racialisering* die zij ondergaan

(“hoofddoek = vervreemding”) – op basis van die fysieke marker – bewegen hen tot ingrijpende herschikkingen van hun identiteit, zonder dat die evenwel enige garantie bieden op serene groei en evolutie in hun professionele loopbaan. De vergelijking “hoofddoek = vervreemding” – en in ruimere zin de negatieve perceptie van de islam – wekt discussie op bij de jongeren (en met name tussen moslims en niet-moslims in de opleiding tot maatschappelijk assistent), die evenwel unaniem deze vergelijking lijken te verwerpen en verwonderd zijn dat die zo hardnekkig standhoudt. De hoofddoek van bovenaf bekeken, kortzichtig en ontpersoonlijkt, staat lijnrecht tegenover de meervoudige, gede-essentialiseerde hoofddoek waaraan tal van Brusselse jongeren hun eigen betekenis toekennen, op grond van ieders unieke en veranderende relaties.

- 18 In deze tijdsgeest mede gevormd door diverse aanslagen in Europa – en in het bijzonder in de context van de opeenvolgende aanslagen in 2015 en 2016 in Frankrijk en België – komt in die discussies ook de berichtgeving in de media naar voren, die volgens de jongeren de verbreiding van uitlatingen en beelden die de islam stigmatiseren in de hand werkt. Met name de uitspraak “*Je suis Charlie*” wordt in deze context geherinterpreteerd als een factor die zorgt voor nog sterker botsende beschavingen. Bovendien geeft deze slogan aanleiding tot de herschikking van identiteiten tussen minderheden. De berichtgeving over de (in Europa gepleegde) aanslagen in de klassieke media zorgt bij de studenten uit Sub-Sahara-Afrika namelijk voor de verinnerlijking van een andere dialectiek, dit keer met een scheidingslijn tussen Afrikanen en Europeanen, en bij uitbreiding tussen Europeanen en niet-Europeanen. Deze verinnerlijking is gebaseerd op een gevoel van dubbele minderwaardigheid – als moslim(a) én als Afrikaan(se) – door de lagere waardering van mensenlevens “ginder in het zuiden”. Dit gevoel wordt dan weer veroorzaakt door de perceptie van een discrepantie in de mediaberichtgeving (Europa versus de rest van de wereld). We kunnen vaststellen dat deze interpretaties van de jongeren van het hegemonistische (of tenminste als hegemonistisch aanvoelde) discours over *Charlie* blijk geven van vormen van transnationale subjectivering op het punt waar het globale en het lokale samenkomen.
- 19 De hoofddoek als zichtbaar symbool vestigt de aandacht zodanig op de zichtbare religie – die in de context van onze maatschappij een sterk sociaal stigma draagt – dat de eerder inwendige religieuze houdingen in de schaduw komen te staan van de identiteiten die worden opgelegd (*de onzichtbare religie*). Zodoende worden de gegevens met betrekking tot geloofsovertuiging “weggezwegen” in een context van sterke etnisering en racialisering van religie. De gelovige studenten – of ze nu katholiek of moslim zijn – geven evenwel aan dat hun geloof een rol speelt bij hun engagement voor maatschappelijk werk, al zijn ze zich bewust van de context van openlijke uitingen van de “onttovering van de wereld”. Om de invloed van de religieuze ethiek op hun professionele engagement te onderstrepen, refereren zij aan waarden als godlievendheid en naastenliefde, het essentiële karakter van hulpverlening, het heilige respect voor de ander en de voldoening van hasanaat (“goede daden”). Deze religieuze drijfveer dient men te zien in het kader van de hybride identiteit van deze jongeren, zonder afbreuk te doen aan de eigen professionele identiteitsvorming: de verhouding tot het geloof en de religieuze praktijk is juist *geënt* op een zekere intellectuele en technische bagage die al sterk ontwikkeld is bij deze personen aan het einde van hun kwalificerende opleiding. De geloofsovertuiging fungeert als motor die aanzet tot handelen (neiging naar een ideaal en verlangen naar transcendentie), wat dan weer goed kan worden benut in het kader van professionele sociale dienstverlening. De religieuze en professionele subjectivering vermengen zich op

een vrij vergelijkbare manier bij alle gelovige respondenten, steeds op basis van de introductie van religieuze waarden in het arbeidsethos van de maatschappelijk werker, maar er spelen wel differentiërende elementen in de manier van subjectivering bij de katholieke jongeren enerzijds en de moslimjongeren anderzijds, die sterk afhankelijk zijn van de tegenstelling “meerderheidsreligie versus minderheidsreligie”, of nog de tegenstelling “zichtbare versus onzichtbare religie”. Aangezien de religieuze ethiek pregnant is voor deze gelovige en praktiserende jongeren, interpellieren de typische “hete hangijzers” die in strijd lijken met de religieuze moraal het onderlinge verband tussen de eerbiediging van het neutraliteitsbeginsel, de uitvoering van het beroep en de geloofsovertuiging. Wat dit betreft, lijkt het dialectische samenspel tussen professioneel geweten, empathie met de cliënt, zelfopoffering en overstijging van het religieuze geweten volgens de meeste studenten de sleutel te vormen tot een geslaagde interventie. Bepaalde “grensgevallen” vormen daar de uitzondering op, maar zoals eerder geponeerd zou het nuttig kunnen zijn om die te bekijken vanuit het perspectief van “dienstweigering op grond van gewetensbezwaren”.

- 20 We kunnen besluiten dat het huidige klimaat in Brussel gunstig is voor de bevordering, van onderuit, van het bewustzijn binnen en tussen minderheidsgroepen bij de Brusselse jeugd. Dit bewustzijn bezit dezelfde extensie als de kritische internalisering van een reeks tweedelingen (Westen/islam; jongeren van bovenaf/van onderuit; gelovigen/niet-gelovigen; Europa/Afrika; Europa/rest van de wereld). De risico's van een verdere doorgedreven afbakening van deze scheidingslijnen (volgens de principes van collectieve identiteitsvorming) kunnen dan ook alleen in evenwicht worden gehouden – zo valt in elk geval op te maken uit de resultaten van ons onderzoek – door te erkennen dat deze jongeren meervoudige transnationale loyaliteiten en specifieke eigenheden hebben en door ons te vergewissen van het *andere perspectief* dat zij hierdoor kunnen hebben op het Westen.

De auteur dank France De Kinder, Danièle Peto, Michel Hubert, Benedikte Zitouni, Ali Kolly en Christian Poetini.

BIBLIOGRAPHIE

BARTH, Fredrik, 1969. Les groupes ethniques et leurs frontières. In: POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Joceline, *Théories de l'ethnicité*, Parijs: PUF, pp. 203-249.

BASTENIER, Albert, 2004. *Qu'est-ce qu'une société ethnique ?*, Parijs: PUF.

BRION, Fabienne, 2000. Des jeunes filles à sauver aux jeunes filles à mater : islamophobie et identité sociale. In: MANCO, Ural, *Voix et voies musulmanes de Belgique*, Brussel: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, pp. 115-146.

BRION, Fabienne, 2004. Prendre le voile et faire face. Un itinéraire féminin. In: BRION, Fabienne (dir.), *Féminité, minorité, islamité. Questions autour du Hijab*, Louvain-La-Neuve: Academia-Bruylant, pp. 19-48.

CASTEL, Robert, 2009. *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Parijs: Seuil, coll. La couleur des idées.

CHASSAIN, Adrien, CLOCHEC, Paulin, LE MEUR, Chloé, LENORMAND, Mars et TREGAN, Marine, 2017. *L'expérience minoritaire. The minority experience*, In: *Tracés*. 01/01/2017, nr. 30/2016.
Beschikbaar op het adres: <http://journals.openedition.org/traces/6397>

COLLINS, Patricia, 1989. The Social Construction of Black Feminist Thought, In: *Signs, Common Grounds and Crossroads: Race, Ethnicity, and Class in Women's Lives*. 06/1989, vol. 14, nr. 4, pp. 745-773.

DASSETTO, Felice, 1997. Islam en Belgique et en Europe : facettes et questions. In: Felice DASSETTO (dir.), *Facettes de l'islam belge*, Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant, pp. 18-35.

DUMONT, Hugues, DELGRANGE, Xavier, 2008. Le principe de pluralisme face à la question du voile islamique en Belgique, In: *Droit et société*, vol. 68, nr. 1, 2008, pp. 75-108.

FADIL, Nadia, BRACKE, Sarah, 2011. Is the headscarf oppressive or emancipatory ? Field notes from the 'multicultural debates'. In: *Religion and Gender*, vol. 2, nr. 1, pp. 36-56.

FRANSEN, Abraham, 2005. État social actif et métamorphoses des identités professionnelles. Essai de typologie des logiques de reconstruction identitaire des travailleurs sociaux. In: *Pensée plurielle*, vol. 2, nr. 10, pp. 137-147.

GUILLAUMIN, Colette, 1972. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Parijs: Mouton.

GUILLAUMIN, Colette, 1977. Race et nature : système de marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux, In: *Pluriel*, nr. 11.

GUILLAUMIN, Colette, 1981. Femmes et théories de la société : Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées. In: *Sociologie et sociétés*, vol. 13, nr. 2, 1981, pp. 19-32.

GUILLAUMIN, Colette, 1985. Sur la notion de minorité. In: *L'homme et la société*, vol. 77-78, pp. 101-109.

HARTSOCK, Nancy, 1983. The Feminist Standpoint: developing ground for a specifically feminist historical materialism. In: HARDING, Sandra et HINTIKKA, Merrill (eds), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*, Dordrecht: Springer, pp. 283-310.

HERVIEU-LÉGER, D., 1993. *La Religion pour mémoire*, Parijs: Cerf.

JAMOULLE P., MAZZOCCHETTI, J., 2011. *Adolescences en exil*. Louvain-la-Neuve: Academia-H., coll. Anthropologie Prospective.

JACOBS, Dirk, REA, Andrea, 2005. Construction et importation des classements ethnique, In: *Revue européenne des migrations internationales*. 01/10/2008, vol. 21, n° 2 | 2005. Beschikbaar op het adres: <http://remi.revues.org/248>

JACOBS, Dirk, REA, Andrea, 2007. De jonge Brusselaars, tussen verscheidenheid en tegenspoed, In: *Brussels Studies*, 03/09/2007, nr. 8. Beschikbaar op het adres: <https://journals.openedition.org/brussels/433>

JACOBS, Dirk, HANQUINET, L. et REA, Andrea, 2007. *Performances des élèves issus de l'immigration en Belgique selon l'étude PISA : une comparaison entre la Communauté française et la Communauté flamande*, Brussel: Fondation Roi Baudouin.

JOUNIN, Nicolas, PALORAMES Elise et RABAUD, Aude 2008. Ethnicisations ordinaires, voix minoritaires. In: *Sociétés contemporaines*, 2008/2, n° 70, pp. 7-23.

- JUTEAU, Danielle 1999. *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal: Presses universitaires de Montréal.
- KESTELOOT, Christian, VANDERMOTTEN, Ch., DE TURCK, Annemie, MARISSAL, Pierre et VAN HAMME, Gilles, 2001. *Structures sociales et quartiers en difficulté dans les régions urbaines belges*, Bruxelles, KULeuven et ULB, Brussel: Politique des grandes villes.
- KOLLY, Maryam, 2012. Flamands, Kholotos et travailleurs sociaux. Du quartier comme *matter of fact* au quartier comme *matter of concern*, In: *Journal Droit des Jeunes*. 10/2012, nr. 318, pp. 15-22.
- KOLLY, Maryam, 2015a. Introduire du possible dans les métiers impossibles ?, In: Isabelle STENGERS et Didier DEBAISE (eds), *Gestes spéculatifs*, Parijs: Presses du Réel, pp. 215-230.
- KOLLY, Maryam, 2015b. Flic, voyou, néocolonial... le travailleur social face à la *subculture* juvénile. In: Mohamed METBOUL (ed), *Les sciences sociales à l'épreuve du terrain*, Oran: Laboratoire GRAS/L'Harmattan-Algérie, pp. 21-35.
- KUNDNANI, Arun 2015. *A Decade Lost, Rethinking Radicalisation and Extremism*, Londen: Claystone.
- LAMINE, Anne-Sophie 2013. Croire et douter, une perspective sociologique et pragmatique, In: *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 2/2013, nr. 16, pp. 37-50.
- MARTINIELLO, Marco 1996. *L'ethnicité dans les sciences sociales*, Parijs: PUF.
- MAZZOCCHETTI, Jacinthe, 2011. Entre dénis de reconnaissance, luttes et affirmation de soi, Enquête auprès de jeunes d'origine subsaharienne à Bruxelles. In: *Uzance, Revue d'ethnologie européenne de la Fédération Wallonie-Bruxelles*. nr. 1, pp. 90-106.
- MAZZOCCHETTI, Jacinthe, 2012. Gevoelens van onrechtvaardigheid en complottheorie. Opvattingen van migrantenjongeren en jongeren met een Afrikaanse migratieachtergrond (Marokko en subsaharaans Afrika) in kansarme wijken van Brussel, In: *Brussels Studies*, 26/11/2012, nr. 63. Beschikbaar op het adres: <https://journals.openedition.org/brussels/1121>
- REA, Andrea, TRIPIER, Maryse 2008. *Sociologie de l'immigration*, Parijs: La Découverte.
- REA, Andrea, NAGELS, Carla, CHRISTIAENS, Jenneke, 2009. Brusselse jongeren: sociale ongelijkheid en culturele diversiteit. In: *Brussels Studies*, Synthesenota SGB nr. 9. 02/02/2009. Beschikbaar op het adres: <http://journals.openedition.org/brussels/955>
- OUALI, Nouria (ed.), 2004. *Trajectoires et dynamiques migratoires de l'immigration marocaine de Belgique*, Louvain-La-Neuve: Ed. Academia-Bruylant.
- SACCO, Muriel, SMITS, Wendy, KAVADIAS, Dimo, SPRUYT et D'ANDRIMONT, Bram, Caroline, 2016. De Brusselse jeugd: tussen diversiteit en kwetsbaarheid, In: *Brussels Studies*, BSI synthesenota. 25/04/2016, nr. 98. Beschikbaar op het adres: <http://journals.openedition.org/brussels/1344>
- SAYAD, Abdelmalek 1999. Immigration et pensée d'État. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Délits d'immigration, no129, pp. 5-14. Beschikbaar op het adres: https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1999_num_129_1_3299
- SMITH, Barbara, HULL, T., BELL, Gloria et SCOTT, Patricia, 1982. *All the Women Are White, All the Blacks Are Men. But Some of Us Are Brave*. Black Women's Studies, New York: The Feminist Press at The City University of New York.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 2009. *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Parijs: Editions Amsterdam.
- TORREKENS, Corinne, 2007. Concentratie van de moslimbevolking en structurering van het moslim-verenigingsleven in Brussel. In: *Brussels Studies*. 05/03/2007, nr. 4. Beschikbaar op het adres: <http://journals.openedition.org/brussels/376>

VERHOEVEN, Marie, DELVAUX Bernard, MARTINIELLO Marco en REA Andrea, 2007. *Analyse des parcours scolaires des jeunes d'origine ou de nationalité étrangère en Communauté française*, Ministère de l'Enseignement obligatoire et de la promotion sociale.

WAYENS Benjamin en VAESSEN, Joost, 2014. Het hoger onderwijs en Brussel, *Brussels Studies*, BSI synthesenota. 23/04/2014, nr. 76. Beschikbaar op het adres: <http://journals.openedition.org/brussels/1215>

NOTES

1. Dit onderzoek is uitgevoerd in het kader van een samenwerking tussen de USL-B en het ISFSC (Danièle Peto, hoofd van de onderzoekspool), met de financiële steun van de stichting van algemeen nut Fondation Bernheim.
2. Het betreft een corpus van zo'n 30 à 35 uur. Het panel geïnterviewden bestaat uit twintig vrouwen en twee mannen. Vier van hen zijn atheïst of agnost, achttien zijn praktiserend gelovig. Die laatste groep bestaat uit negen moslims (één man en acht vrouwen) en negen katholieken (één man en acht vrouwen). Drie respondenten hebben geen migratieachtergrond, de negentien andere wel: negen onder hen zijn (klein)kinderen van migranten, dus zogenoemde migranten van de tweede of derde generatie (Marokko, Congo), en tien mensen zijn zelf migrant. Zes van die tien kwamen hier aan als kind, de overige vier op volwassen leeftijd (Kameroen, Burundi, Ecuador, Mauritanië, Somalië en Algerije). Tot slot hebben vijftien van hen de Belgische nationaliteit, waaronder twaalf migranten of (klein)kinderen van migranten.
3. "Etnische groepen" zijn in het interactionistische paradigma van Fredrik Barth het resultaat van "processen waarbij culturele kenmerken worden geselecteerd, die de actoren aangrijpen om er criteria van te maken voor de indeling bij of identificatie met een groep" [Poutignat & Streiff-Fenart, 1995: 141; Martiniello, 1996; Rea & Tripier, 2003; Bastenier, 2004]. Zo is het uitgesloten om stabiele, reeds gevormde culturen *in abstracto* te ontpersoonlijken zonder relationele en sociaalhistorische grondslag, en is het veeleer van belang om na te gaan waar, wanneer, met wie en tussen wie de culturele verschillen worden gebruikt.
4. Aangezien het hier toekomstige maatschappelijk assistentes met een islamitische geloofsovertuiging uit ons panel betreft die vertellen over hun ervaringen *uit de eerste hand* met de drievoudige argwaan – met andere woorden, hun persoonlijke ervaringen met gevallen waarbij negatieve identiteiten aan hen worden toegeschreven – fundeer ik de analyse op een theoretisch-methodologisch postulaat dat de heuristische waarde van "het perspectief van minderheidsgroepen" aanhaalt [Guillaumin, 1972, 1977, 1981, 1985; Juteau, 1999, Jounin et al., 2008; Chassain et al., 2016]. Volgens dit postulaat is het nuttig om aandacht te hebben voor de kijk van minderheidsgroepen (en volgens Colette Guillaumin voor de uitdrukking van de "woede van de onderdrukten" [Guillaumin, 1981]), omdat die een uniek inzicht biedt in de maatschappelijke orde en de heersende machtsstructuren. Deze ervaringen, die de studentes uit ons panel spontaan selecteren uit de talloze interacties uit hun dagelijks leven omdat ze juist die het vermelden waard vinden, dienen te worden geanalyseerd vanuit het perspectief van een reeks kritische theoretici op het vlak van dominantie [Hartsock, 1983; Collins, 1986; Smith, 1982; Spivak, 2009] als bron van activering van een "geïnformeerde" kennis door de machtsverhoudingen (kennis ontstaan uit de ervaring hiervan). Ik ben me dan ook gaan toespitsen op de manieren waarop deze jonge moslimvrouwen zich deze toewijzingen van identiteit toe-eigenen en hoe ze erover praten.
5. De respondenten gebruiken verschillende termen om hetzelfde aan te duiden: hoofddoek, gesluierd, hijab ...

6. Hiermee illustreert Rania de baanbrekende analyse, door Abdelmalek Sayad, van de kwellingen van de *onoplosbare* immigrant in de categorie van nationaal ingezetene, zelfs na de naturalisatie, waarbij de symbolische toegang voorwaardelijk blijft. Dit verschijnsel is volgens de auteur tekenend voor het intrinsieke verband tussen immigratie en hoe de staat zichzelf ziet ('la pensée d'Etat') [Sayad, 1999].

7. Etnisering en racialisering zijn nauw verbonden, maar toch verschillende processen. Het ene verwijst naar sociale verhoudingen waarbij "etnische categorieën bepalende referenten vormen van de actie en in de interactie" [Jounin et al., 2008: 10], het andere is hier een geradicaliseerde vorm van. De etnische categorieën zijn dan niet meer louter bepalende referenten, maar ultieme determinanten. Zoals de auteurs het stellen: "Als geradicaliseerde vorm van etnisering maakt racialisering het onderscheid volgens herkomst en cultuur absoluut. De etnische categorie wordt sterk afgelijnd en definitief gemaakt, en racialisering impliceert een ultiem verklarend principe [Guillaumin, 1977; De Rudder, 1991; Fassin & Fassin, 2006]" [ibid.: 12].

8. Deze vaststellingen stroken met eerdere Belgische studies naar de onderling verbonden kwesties van stigmatisering waar "de moslimvrouw" mee te maken krijgt, de verinnerlijking van de toegewezen identiteiten en het gevolg dat eraan wordt gegeven [Brion, 2000, 2004; Bracke & Fadil, 2011; Fadil 2011, 2014]. Doordat de vroegere en huidige vaststellingen samenvallen, kunnen we besluiten dat deze processen van symbolische achterstelling standhouden en zelfs nog versterken.

9. Overeenkomst tussen België en Marokko van 17 februari 1964 met betrekking tot Marokkaanse gastarbeiders in België.

10. Hoewel in de Belgische staat het neutraliteitsprincipe geldt voor alle ambtenaren [Dumont & Delgrange, 2008], om de diversiteit van geloofsovertuigingen bij de burgers te garanderen, is er geen enkele wet die het dragen van tekenen van geloofsovertuiging, zoals de islamitische hoofddoek, uitdrukkelijk verbiedt. Desalniettemin heerst in de praktijk de facto een verbod in zo goed als alle scholen, dat niet alleen geldt voor leraren, maar ook voor de leerlingen (evenals in het hoger onderwijs en bij openbare instanties).

11. Enerzijds doen de geïnterviewde moslimstudentes het relaas van hun ervaringen waarbij er ogen gericht zijn op hun "eigen lichaam" – dit zijn dus ervaringen uit *de eerste hand* – en anderzijds beschrijven de niet-moslimstudentes hoe er wordt gekeken naar *de andere* (de "gesluierden"), en dat vanuit hun perspectief als externe waarnemer. Het is hierbij van belang om na te gaan in hoeverre deze externe waarnemers het relaas van moslimvrouwen bevestigen dan wel ontkrachten of relativeren, op basis van wat zij zelf zien en horen, vanuit een indirecte ervaring, uit *de tweede hand*. Dit zijn kostbare bijdragen tot het empirisch materiaal omdat ze de vergelijking van informatie naargelang de bron van de getuigenis mogelijk maken (interne/ externe bron) in dit "hoofddoekdossier".

12. De redactie van het satirische magazine *Charlie Hebdo* werd op 7 januari 2015 (de dag dat een nummer werd gepubliceerd met een karikatuur van de profeet Mohammed op de cover) getroffen door een terroristische aanslag, gepleegd door zelfverkleerde aanhangers van Al Qaeda (AQAS). Het merendeel van de slachtoffers van dit bloedbad waren journalisten van de redactie van het tijdschrift (acht van de twaalf medewerkers). De volgende dag (8 januari) werden nog vier mensen omgebracht tijdens een gijzeling in een Casher-kruidenierszaak door een aanhanger van dezelfde groep. De gevolgen van deze aanslagen waren aanzienlijk, in Frankrijk maar ook daarbuiten: er kwamen steunbetuigingen en optochten in tal van Franse steden en over de hele wereld, er was een 'republikeinse mars' in Parijs (op 11 januari) waar een veertigtal staatshoofden en regeringsleiders aan deelnamen, en miljoenen Fransen trokken dagenlang de straat op. Het eerstvolgende nummer van het tijdschrift, samengesteld door de overgebleven redactieleden en daarom ook wel 'het nummer van de overlevenden' genoemd, werd op miljoenen exemplaren gedrukt.

RÉSUMÉS

In Brussel, een stad met een duidelijke tweedeling op sociaaleconomisch vlak en etnisch gesegregeerd onderwijs, kenmerkt een deel van de jongeren zich door een culturele heterogeniteit als gevolg van migratietrajecten (van verleden tot heden), die ten grondslag kunnen liggen aan uitingen van geloofsovertuiging. Op basis van een twintigtal interviews met maatschappelijk werkers in spe laat ik in dit artikel de transversale “woorden van minderheden” (d.w.z. volgens de betekenis van C. Guillaumin) naar boven komen, meer bepaald van jongeren die (klein)kinderen van Sub-Saharaanse en Maghrebijnse migranten zijn en waarvan een deel moslim en een deel katholiek is. Of het nu gaat om het beeld van de “gesluerde vrouw”, de verspreiding van de slogan “Je suis Charlie” of de verenigbaarheid van geloofsovertuiging en sociaal werk, uit het corpus van interviews komt de solidariteit tussen minderheden naar voren, die in schril contrast staat met het verinnerlijkte hegemonistische discours.

A Bruxelles – ville dualisée d’un point de vue socio-économique et au marché scolaire ethno-ségrégé –, une part des jeunes se caractérise par une hétérogénéité culturelle résultant de trajectoires de migration (d’hier à aujourd’hui), trajectoires qui peuvent être à la source de religiosités affirmées. Sur base d’une vingtaine d’entretiens avec de futures intervenant·es du social, je fais émerger dans ce papier une « parole minoritaire » (i.e. au sens de C. Guillaumin) transversale à des jeunes descendant·es de migrant·es subsaharien·nes et maghrébines, catholiques et musulman·es. Qu’il s’agisse de l’image de la « femme voilée », de la circulation de l’énoncé « Je suis Charlie » ou de la compatibilité croire religieux/travail social, le corpus des interviews fait apparaître des solidarités interminoritaires construites en contre-point des discours hégémoniques intériorisés.

In Brussels – a city subject to duality from a socioeconomic point of view and with ethnic segregation from an educational perspective – a proportion of its youth are characterised by cultural heterogeneity resulting from (past and present) migratory pathways, which may be at the origin of asserted religiousness. Based on approximately twenty interviews with future social workers, I have brought out a cross-cutting “perspective of minorities” (according to C. Guillaumin), of young descendents of sub-Saharan and north African immigrants, both Catholic and Muslim. Whether it is the image of the “veiled woman”, the circulation of the statement “I am Charlie” or the compatibility between religious faith and social work, the corpus of interviews brings out inter-minority solidarity built as a counterpoint to internalised hegemonic rhetoric.

INDEX

Trefwoorden Godsdiensten, jeugd, racisme, moslims, gender

Keywords : Religions, youth, racism, muslims, gender

Mots-clés : Religions, jeunesse, racisme, musulmans, genre

Thèmes : 3. démographie – immigration – société multiculturelle

AUTEURS

MARYAM KOLLY

Maryam Kolly is doctor in de sociologie en momenteel gastdocente aan de Université Saint-Louis - Bruxelles (USL-B) en het Institut des Hautes Études des Communications Sociales (IHECS).

Tevens is ze coördinatrice van de universitaire opleiding “Islam dans le monde contemporain” (UCL, USL-B en emridNetwork). Ze schreef met name het boek “De la religion que l’on voit à la religion que l’on ne voit pas. Les jeunes, le religieux et le travail social”, dat in september 2018 verschijnt.

maryam.kolly[at]usaintlouis.be