



SAMENLEVING

De stad als gedeelde arena voor burger- schapspraktijken Enkele gedachtesprokkels over islam, diversiteit en stedelijkheid

Pascal Debruyne

We staan, om het wat sterk te zeggen, op een kruispunt: ofwel blijven we de breuklijnen voorstellen als een onverenigbaar botsend zij en wij waardoor de frontlijn tussen beschavingen dwars door de stedelijke zogenaamde no-goareas loopt, ofwel hanteren we de stad als een platform dat de aanwezige breuklijnen en complexe claims kan (re)articuleren. Daarover gaat dit verhaal.

Inleiding: stad en islam op een breuklijn

Het vraagstuk over samenleven in diversiteit is tegen de achtergrond van globalisering hoog op de agenda gekomen¹. Mondiale migratiepatronen hebben vroegere grenzen aangetast en de veranderende demografie heeft homogene identiteiten onder druk gezet. Diezelfde globalisering herschikte bovendien de schaalniveaus, waardoor regionale en stedelijke beleidsniveaus belangrijker geworden zijn. Steden functioneren nu meer autonoom ten aanzien van de nationale en/of regionale staat (Swyngedouw, 1997; Brenner, 2004; Debruyne, Oosterlynck, & Block, 2008).

De stad verschilt echter van die bovenliggende schaalniveaus. Ze bevat een grotere diversiteit aan identiteiten en levensstijlen, omdat mensen noodgedwongen samenleven op een beperkt territorium. Veel auteurs zien de stad daardoor als dé sociaalruimtelijke context waarin verschillende identiteiten elkaar kruisen, botsen of zich verstrengelen in een reeks van alledaagse praktijken zoals winkelen, spelen, wandelen, werken enzomeer. Één ding staat daarin vast: niemand kan zich de stad uiteindelijk toe-eigenen. Om de onmogelijke voltooidheid van de stedelijke maatschappij te vatten, zouden we alluderend op Carl Schmitt, kunnen stellen: 'Wie stedelijke samenleving zegt, wil bedriegen.' Die constitutieve openheid schept kansen om van onderop een complexer begrip van stedelijk burgerschap te ontwikkelen via alledaagse gedeelde plaatsen, allianties en verbindende praktijken (Nagel & Staecheli, 2004; Uitermark, Rossi & Van Houtum, 2005; Amin, 2002, 2004).

In deze bijdrage over stedelijkheid, diversiteit en islam wil ik als sociaal wetenschapper geen theologisch debat voeren of de Koran uitpluizen², maar een

politiek-maatschappelijk verhaal brengen over samenleven in de stad in diversiteit. Ik beschrijf hoe het debat hierover doorheen de tijd is vastgelopen in geschreeuw over *het wezen van de islam*. De beeldvorming over *de Ander*- in casu de islam- wordt gedomineerd door de concentratie op *primordiale identiteiten* en het afbeelden van *het wezen van de Islam* als was het een Platoonse essentie (De Ley & Catherine, 2008, op website CIE; Lesage & Kacar, 2008). Hier wordt een reeks gedragingen, houdingen, (beleids)praktijken, beelden en narratieven aan gekoppeld die het wezen van de islam in scene moeten zetten voor dagelijks gebruik of zelfs manipulatie. Dat alles ontvouwt zich binnen een opdeling in moralistische binaire posities: de islam (Zij) versus de Verlichten (Wij) (Said, 2003). Vanzelfsprekend is de uitkomst een *botsing van beschavingen* (Huntington, 1993). Ik zal hiernaar refereren met de term *blokken*.

Ik ga in omgekeerde volgorde te werk, voorbij de bovenstaande *cul-de-sac*, op zoek naar de kruisbestuiving tussen stedelijkheid en islam. Beide bevatten breuklijnen, barsten in een als monoliet gedacht *blok*, die toelaten weer ruimte te zien om een gemeenschappelijke weg af te leggen of een gezamenlijke strijd te voeren.

De islam en het bredere migratievraagstuk zijn in België feitelijk, in zowel ruimtelijk-fysieke, sociaaleconomische als cultureel-symbolische zin, een stedelijk gegeven. Maar er is meer dat beiden bindt. Noch de stad, noch de islam en moslims in die stad hebben één vastomlijnde identiteit of primordiale essentie. Beide worden ze constant gemaakt en hermaakt op verschillende schaalniveaus, ze doorkruisen het ideaalbeeld van één schaal bezet door één dominante cultuur zoals bij het ethnocentrische streven naar 'een Vlaamse regionale natiestaat' (zie ook: Corijn, 2009). Zowel stad als islam zijn bepaald door een specifieke tijdruimtelijke invulling, gekneed en gevormd door de bestaande machten en krachten, en door het amalgaam van claims (politiek-institutionele, sociaal-economische of etnisch-culturele eisen) waarmee beide verstrengeld zijn.

De islam is een brede sociaal-maatschappelijke praktijk die niet kan beperkt worden tot een cultuurreligieus keurslijf zoals het blokken dat doet. De islam bekijken als een sociaal-maatschappelijke praktijk illustreert zijn gevarieerdheid (de moslims die de islam verscheiden interpreteren en beleven) en verknoping met andere maatschappelijke thema's (bijvoorbeeld onderwijs of arbeid, politiek-institutionele vraagstukken), en ruimtes buiten de moskee zoals de buurt, de stad, Europa en zelfs de wereld, waardoor er aanknopingspunten zijn tot gemeenschappelijke burgerschapspraktijken. Zoals de filosoof Alain Badiou stelt: 'Er kan geen *Ander* zijn als hij niet meteen deel uitmaakt van een *Gezamenlijke Ander*.' Zolang islam en/of moslims worden beperkt tot een etnisch-culturele en religieuze essentie, zijn die aanknopingspunten er niet voor een gemeenschappelijk burgerschap. Precies in die breuklijnen zijn er wel mogelijkheden.

De stad, of beter stedelijkheid, biedt ruimte voor een complexe verstrengeling van onder andere etnisch-culturele, sociaaleconomische en politieke claims voorbij het voorgestructureerde etnisch-religieuze keurslijf. Doorheen de ruimte van de stad kan de sociaal-maatschappelijke praktijk van de islam gemedieerd worden. Stedelijkheid als samenlevingsproject overstijgt een multiculturalisme van afgelijnde etnisch-religieuze identiteiten *naast* elkaar of een wat banale identiteitspolitiek (*identity politics*) (zie: Parekh, 2000; Taylor, 1992; Kymlicka, 1995). De stad is daardoor noodwendig een plaats van nabijheid voor niet-essentialistische burgerschapspraktijken (Uitermark, Rossi & Van Houtum, 2005; Corijn, 2009; Amin, 2002, 2004; Sandercock, 2003 (A) en (B)). Vanuit die optiek is stedelijkheid het onophoudelijk interactieproces tussen *het Zelf* en *De Ander* wat ons tot de essentie van radicale democratie brengt die de inzet vormt van deze bijdrage. Met andere woorden: de democratische dynamiek van de stad is een onophoudelijke sociale strijd en/of interactie die verschillende collectieve

burgerschapspraktijken stuurt. En deze burgerschapspraktijken zijn ingebed in de microsites van *banale transgressie* waar mensen elkaar kruisen in hun alledaagse spreken en handelen, en die constitutief zijn voor politieke gemeenschapsvorming in de stad (Sandercock, 2003 (A) & (B); Amin, 2002, 2004).

Door beide samen te denken, de islam als sociaal-maatschappelijke praktijk en de stad als samenlevingslaboratorium, is het mogelijk aanknopingspunten te vinden voor de dagdagelijkse sociale strijd tegen vormen van onderdrukking en discriminatie, met gedeelde in plaats van gefragmenteerde agenda's, die de tegenstelling tussen *wij* en *zij* overstijgt. Het huidige debat over de islam opnieuw in een breed maatschappelijk perspectief plaatsen van *stedelijk burgerschap* en concrete praktijken van *gedeelde maatschappelijkheid*, verbreedt het cultureel-religieuze determinisme zoals het nu in de opiniepagina's of op de beeldbuis verschijnt.

Het huidige debat over de islam opnieuw in een breed maatschappelijk perspectief plaatsen van stedelijk burgerschap en gedeelde maatschappelijkheid, verbreedt het cultureel-religieuze determinisme zoals het nu in de opiniepagina's of op de beeldbuis verschijnt.

Hoe dan ook, alternatieve analyses lopen tegenwoordig het risico te worden gebrandmerkt als *linkse kerk*, *politiek correcte elite* of *islamogauchist*³. Door de verrechtsing in de samenleving, en de nieuwe flinksheid van links, is er een nieuwe spreekorde ontstaan - een nieuwe politieke correctheid als het ware (i.e. Maly, 2009 (b)), ook bij progressieve krachten (Lesage & Kacar, 2008), waarbij je eerst moet zeggen wat er allemaal fout loopt met die islam, voor je de sociaaleconomische ongelijkheid en de subalterne

positie van moslims kan aankaarten. Het verhaal over breuklijnen in de verstregeling tussen stedelijkheid en islam, biedt daarentegen openingen om uit het doodlopende steegje van ideologisch geschreeuw en paranoïde vooroordelen te geraken. Alleen op die manier kunnen we beginnen nadenken over de reële praktijken van stedelijk burgerschap en radicale democratie vanuit de alledaagse ruimtes van het urbane samenleven.

Dit verhaal bestaat uit twee delen. Inleidend geven we een genealogie van het stedelijk beleid die ingaat op hoe en waarom het migratievraagstuk en stedelijkheid zich doorheen de tijd verstregelen, en hoe deze verwevenheid uiteindelijk beperkt wordt tot een specifieke beeldvorming over het wezen van de islam in de stedelijke context. In tijden van populistische *parler vrai* begrijpen veel mensen niet eens meer waarom en hoe we verzeild zijn geraakt in het huidige blokdenken, en hoe *dé islam* hierin tot centraal object van interventie is gekneed. Een tweede deel behandelt de noodzakelijke paradigmashift op stedelijk niveau. De leidraad is een ideaaltypisch model van stedelijkheid als een ruimtelijk knooppunt van sociale relaties en breuklijnen, als een mogelijke gedeelde publieke arena van *spreken en handelen* (Arendt, 1994). Die ideaaltypische positionering is ingegeven door de overtuiging dat er een andere mentale kaart nodig is over de stad als gedeelde publieke ruimte, om een bres in de *loopgravenoorlog* te slaan. We menen dat de stad op die wijze de islam als sociaal-maatschappelijke praktijk kan bemiddelen. We staan om het wat sterk te zeggen op een kruispunt: ofwel blijven we de breuklijnen voorstellen als een onverenigbaar botsend *zij en wij* waardoor de frontlijn tussen beschavingen dwars door de stedelijke zogenaamde *no-goareas* loopt, ofwel hanteren we de stad als een platform dat de aanwezige breuklijnen en complexe claims kan (re)articuleren. Daarover gaat dit verhaal.

De verschuivende begrippentrommel in het migratievraagstuk

Hoe komt het dat islam en stedelijkheid zo verknoopt zijn?

Wat we nu stedenbeleid noemen is eind van de jaren '80 ontstaan op Vlaams niveau én op federaal niveau. Beide vonden – onder andere⁴ - hun oorsprong in de eerste doorbraak van het Vlaams blok bij de lokale verkiezingen van 1988, en de extreemrechtse mokerslag op *Zwarte Zondag* in 1991. Een aspect van racisme dat Vlaams Blokkiezers verenigt, reikt over verschillende klassen heen, maar toch sprong vooral het signaal uit achtergestelde buurten en de onderklassen in het oog. De achterstelling in deze buurten in de stedelijke armoedegordel is ontstaan door systematische verwaarlozing. Door het hardnekkig negeren van deze onderklasse na de economische crisis van '70-'80, kreeg men vanaf einde de jaren '80 de politieke gevolgen te zien in extreemrechtse stemmen (De Maerschallck & Loopmans, 2003). Vreemd genoeg legde veel onderzoek meteen de relatie met wantrouwe waardeoriëntatie van laaggeschoolden (Elchardus & Pelleriaux, 1998; In Saey & Saey, 2004). Misschien kan het verhaal ook anders verteld worden...

Zouden we niet eerder provocerend kunnen stellen dat 'de onmogelijkheid nog het verschil te bestrijden tussen de laagste en de hogere klassen doordat de klassenbreuklijn aan legitimiteit heeft ingeboet, zich reproduceert door een complexe belangenstrijd tussen autochtonen en allochtonen op de onderste trede van de samenleving?' (naar Rudi Laermans) De economische crisis in de jaren '70-'80 bracht een onzekere toekomst met zich mee, vooral aan de onderkant van de samenleving. De strijd werd bitser wanneer de migrant opeens een concurrent werd op de precare arbeidsmarkt (Kanmaz, 2002: 102).

De economische crisis in de jaren '70-'80 bracht een onzekere toekomst, vooral aan de onderkant van de samenleving. De strijd werd bitser toen de migrant opeens een concurrent werd op de precare arbeidsmarkt: *gastarbeiders* werden gestaag *moslims*.

Het migratie- en integratiedebat vulde zo het emotioneel vacuüm van vervreemding, misdeeldheid, wanhoop en bedreiging in de dagelijkse levensvoorzieningen, dat werd geslagen door de politiek-economische moderniseringsprocessen, de afbrokkeling van economische democratie en sociale hervorming (Saey & Saey, 2004: 6-17). Vanaf dat moment werden *gastarbeiders* ook gestaag *moslims* (Kanmaz, 2002: 101, 105; Zemni, 2002). Eind de jaren '80, begin de jaren '90 steekt bovendien een nieuw paradigma de kop op over de onverzoebaarheid van de islam en het Westen⁵, ook door (onder andere) de confrontatie met het extremisme van de FIS en GIA⁶ en de Rushdie-affaire. Samuel Huntington had het in 1993 over de botsende beschavingen; de nadruk daarop zou pas rond 2001 doorslaggevend worden.

Hoe dan ook, de opkomst van het Vlaams Blok, zette het beleid op verschillende schaalniveaus aan tot daadkracht. Er kwam een beleidsherooriëntatie met een focus op achtergestelde buurten. *Zwarte Zondag* in 1991 was een kantelmoment in het denken over migratie en de stad. Het Vlaams Fonds voor de Integratie van Armen (VFIA) en het Vlaams Fonds voor de Integratie van Kansarmen (VFIK) werden opgericht vanuit een electorale logica om het blok te counteren. Samen met het huisvestingsproject van Norbert De Batselier (Domus Flandria) brachten die een sociaal georiënteerd armoedebeleid in achterstandswijken binnen. Later vloeide het Sociaal Impulsfonds (SIF) hieruit voort: een stedenbeleid met een sociale en territoriale invalshoek, gericht op achtergestelde gebieden waar de nood het hoogst is (De Decker, 2009; Heughebaert, 2008). Daarnaast moesten de federale veiligheidscontracten (VECO) een antwoord bieden op het onveiligheidsgevoel en de roep van onderuit voor meer blauw op straat

en een hardere aanpak. Later kregen deze veiligheidscontracten door hun té sterke focus op repressie een flankerend beleid van samenlevingscontracten en kwamen er huisvestingscontracten, omdat het huisvestingsbeleid op Vlaams niveau onder toenmalig minister Keulen niet van de grond kwam (De Decker, 2008).

In hetzelfde tijdsgewricht trok de vrees voor criminaliteit en de panische bezorgdheid over oprukkend extremisme van minderheden, vanaf 1988 ook het minderhedenparadigma en het integratiedebat op gang. Er werd een Koninklijk Commissariaat voor het Migrantenbeleid (KCM) opgericht op nationaal niveau in 1989, waarbij *integratie* centraal ging staan. Andere gerelateerde discussies passeerden de revue zoals het verkrijgen van de Belgische nationaliteit (sinds de wet van 1984 en aangepast in 1991, 1995, 1999 en 2000 en 2008) en de discussie rond het migrantenstemrecht waarvoor in 2006 de verkiezingsregels werden veranderd (Loobuyck & Jacobs, 2009). Het integratie -en inburgeringbeleid vond niettemin sinds de staatshervorming van 1980 vooral uitdrukking op Vlaams niveau. Het eerste Vlaams plan over het minderhedenbeleid kwam er op 22 maart 1989, gevolgd door het strategisch plan voor etnisch-culturele minderheden (1996), en het minderhedendecreet (1998). *Inburgering* werd officieel opgenomen in het Vlaams regeerakkoord van 1999 (Zemni & Vanden Bossche, 2002; Loobuyck & Jacobs, 2009).

De doelstelling en invulling van die opdracht evolueerde van *minderhedenbeleid* einde '80 begin '90, naar *assimilatie*, naar *inpassing*, en uiteindelijk naar een meer activerend *integratiebeleid* met inburgeringprogramma's sinds de tweede helft van de jaren '90 (zie bvb. Kompas in Gent) (Zemni & Vanden Bossche, 2002; Zemni, 2009). Dat nieuwe inburgeringsdenken kadert in het derdewegsdenken, een softe versie van het neoliberalisme. Het nieuwe rechten en plichtendiscours dat het *Leitmotiv* wordt, is sterk individualiserend (Holemans, 2000). Deel worden van de samenleving hangt af van *de kansen* die je zelf neemt. Dit individualistisch kansendiscours drumt bredere, maatschappelijke analyses en de aandacht voor structurele onderdrukking en discriminatie van minderheden, tot op vandaag in de hoek. Doordat er tussen de politieke partijen veel discussie was over de keuze tussen *emancipatorische* versus *verplichtende* maatregelen⁸, zouden er uiteindelijk pas in 2003 onder voormalig Vlaams minister van Wonen, Inburgering, Stedenbeleid en Binnenlands bestuur Marino Keulen inburgeringstrajecten komen zoals we die nu kennen. Uiteindelijk zou de slinger dus doorslaan in de hardere richting van *verplichting*, bestendigd in amendementen op het decreet in 2006 en 2008 (Loobuyck & Jacobs, 2009).

De rol van het middenveld zou cruciaal blijken bij de uitvoering van dit amalgaam van Vlaamse opdrachten voor de steden. Daar ligt trouwens gedeeltelijk de oorsprong van de hele professionalisering van de civiele maatschappij die meer en meer zou worden ingeperkt binnen de van bovenaf uitgezette beleidslijnen. De zich op gang trekkende markt van welzijn en geluk (Achterhuis, 1980) werd op die manier uitgebreid met een integratie-industrie die het inburgeren in goede banen moest leiden. Zo vlot liep het echter allemaal niet⁹! Het Vlaams Blok slaagde erin -onder het motto *aanpassen of oprassen* - het integratiedebat volledig naar zijn hand te zetten. En helaas had dit een hegemonisch effect op de rest van de partijen en stemmen; iedereen nam geleidelijk - in variaties en gradaties - de *Blokspraak* over (Blommaert, 2005; Blommaert & Verscheuren, 1991, 1994, 1998).

Samengevat: het beleidsantwoord op de klacht van onderuit over de 3 v's - verwoord door het Vlaams Blok, dat een vehikel werd voor het maatschappelijk onbehagen over *veiligheid, vuiligheid en vreemdelingen* - werd tussen het einde van de jaren '80 tot einde '90 beantwoord met een reeks sociaalruimtelijke en integratiegerichte maatregelen waarin het toen *professionaliserende middenveld* een grote rol ging spelen.

De focus lag grotendeels op een sociale en multiculturele logica, maar er sloop ook een veiligheidslogica binnen én een *finks* integratie- tot assimilatiebeleid ten aanzien van afgelijnde categorieën van minderheden. Dé islam en de cultureel-religieuze identiteit van allochtonen kwam daarbij toenemend als object van interventie in het vizier.

Het object van interventie in de stad heet 'islam' (?)

Met de jaren zijn de barsten echter alleen maar groter geworden. Het *multiculturele maatschappijmodel* dat, toch in mindere of meerdere mate, altijd aanwezig was - en het verband legde tussen migratie en stedelijke achterstelling - werd op stal gezet.

De rellen in Vorst en later in Schaarbeek (1997) bijvoorbeeld, verscherpten de contouren van het debat. Maar pas na 2000 zien we een omwenteling. Het geijkte integratie- en inburgeringsdenken speelt uiteraard nog wel een rol, maar voor het eerst wordt het integratie- en inburgeringbeleid verbonden met het in vraag stellen van fundamentele sociale basisrechten. Het toekennen van sociale basisrechten aan allochtonegroepen wordt vanaf dan toenemende mate gelinkt aan hun integratiebereidheid. In 2005 wordt de *Vlaamse Wooncode* in die zin veranderd (De Ley, 2005; De Decker, 2006). Zoals Jan Blommaert plastisch stelt, wordt de regel: '*GIEN VLOMS, GIEN OIS!*' (Blommaert, 2005). De spanningen rond integratie en multicultureel samenleven bouwen zich verder op, met de discussie over *de snel-Belgwet*.

Wanneer Paul Scheffer het in een bijdrage heeft over het *multicultureel drama* is het hek van de dam. Scheffers' discours wordt geboetseerd naar goeddunken, zodat er geleidelijk een meerstemmig narratief ontstaat dat klinkt als 'Het multicultureel samenlevingsmodel is failliet!' Enkele opmerkelijke gebeurtenissen sturen het debat richting *het wezen van de islam*. Op 9 september 2001 doorboren enkele vliegtuigen de kapitalistische symbolen van moderniteit, gevolgd door de moord op Theo van Gogh in 2004, de zogenaamde mp3-moord op Joe van Holsbeeck in april 2006 - de eerste foute reacties spreken van Marokkanen als daders en de oorzaak het islamosocialisme van de PS en multiculti's¹⁰ - en de reacties tegen de Deense Mohammed cartoons en *Fitna* van Geert Wilders in 2008.

Het zijn die gebeurtenissen waardoor zich een *criminalisering van de ander* doorzet (Naar Ico Maly, 2009). En die *Ander* is vandaag meer dan ooit het ongedifferentieerd geheel van *dé moslim* en *dé Islam*. Terwijl het beruchte rapport van Marion van San bijvoorbeeld, besteld door toenmalig minister van justitie Marc Verwilghen in 1999/2000, de relatie tussen criminaliteit en etnische minderheden onderzocht - wat op zich al geen onproblematisch gegeven is! - zoekt men heden ten dage naar een relatie tussen criminaliteit en het *wezen van de islam*. Dat zien we in de bijdrage van columnist Johan Sanctorum in *de Standaard*, en de daarop volgende reacties op het forum van deze *kwaliteitskrant*. Voor Van San waren *eer en schande* als culturele componenten van doorslaggevend belang bij de verklaring van crimineel gedrag van Curaçaose jongens (Mali, Benyaih & N' Siala Kiese, 2007). Sanctorum voorziet deze redenering van een nieuw politiek correct *rechts-voor-de-raap-jasje*. Naar aanleiding van de ontsnappingen van Oussama Trimini

Na 2000 zien we een omwenteling: het integratie- en inburgeringsdenken speelt nog wel een rol, maar voor het eerst wordt het integratie- en inburgeringbeleid verbonden met het in vraag stellen van fundamentele sociale basisrechten.

Een criminalisering van de Ander zet zich door, en die Ander is vandaag meer dan ooit het ongedifferentieerd geheel van *dé moslim* en *dé islam*. Men zoekt naar een relatie tussen criminaliteit en het *wezen van de islam*.

Langeri, Abdelhalim Akil en Youssef Oulad Haj Chaib uit het slecht beveiligde Brusselse justitiepaleis, luidt zijn vraag: 'Is het nu echt toeval dat ze allemaal Mohammed of Youssef heten?' Het antwoord is Huntingtons clash tussen beschavingen, de diep gewortelde haat van moslims tegenover het westen, die paradoxaal toch uitloopt in het verlangen naar een BMW bij Marokkanen waardoor ze aan het stelen en beroven slaan,... Dit alles wordt dan weer gesteund door Al-Qaeda – wat had u gedacht? - dat verweven is met de hele Brusselse Marokkaanse gemeenschap (naar Sanctorum, 2009).

Dat er sowieso meer (straat)criminaliteit is in achtergestelde buurten met een laag inkomensniveau, waar er per definitie ook een grote concentratie van allochtone bewoners woont, wordt hier niet eens op tafel gelegd. De broodnodige vergelijking met de subculturen van gemarginaliseerde autochtone jongeren is afwezig in dergelijke redeneringen. Laat staan dat de stijgende criminaliteit een gevolg is van de toenemende dualisering, terwijl onze stedelijke samenlevingen steeds globaler wordt. Dat de reëel bestaande oververtegenwoordiging van jonge allochtonen in de criminaliteitscijfers te maken heeft met de neiging van veel politiemensen om jonge allochtonen sneller als verdachten te beschouwen, en er bovendien een grotere aangiftebereidheid is van delicten als de dader een allochtoon is, wordt ook netjes buiten de contouren van de hegemonische opinie gehouden¹¹. En dit alles terwijl er 'een verpletterende consensus bestaat dat het aandeel van allochtonen in criminaliteit overduidelijk te verklaren is door omgevingsfactoren als sociaaleconomische positie, woonomgeving, scholing, leeftijd, discriminatie en achterstelling.' (Dirk Jacobs, 1999)

Allerlei denkkaders hebben zich sindsdien geënt op culturalistisch-deterministische verklaringen rond dé islam. Dit leidt uiteindelijk tot een soort narratieve ketting van in elkaar gehaakte negatieve betekenissen over de islam in de stedelijke samenleving. Het is dan ook niet vreemd dat het jaarverslag van 2008 van het Centrum voor Gelijkheid van Kansen en Racismebestrijding een groeiende islamofobie vaststelt in verschillende terreinen zoals werkgelegenheid, onderwijs, vrije tijd... Zoals De Witte stelt: 'Er is een verschuiving van een haatdiscours tegen vreemdelingen in het algemeen naar een haatdiscours tegen moslims of vermeende moslims. De grond van dat discours blijft wel racistisch.' (Islamofobie neemt toe in België. *De Morgen.be*, 8/07/09). Het samenleven tussen verschillende culturen en het matchen van religieuze en ideologische posities is officieel failliet - *whatever that may be*.

Het multiculturalisme is dood, leve....?

Het lijkt alsof de islam de samenleving weerhoudt van zijn voltooiing, de droom van een één-en-ondeelbare maatschappij verstoort. Willem Schinkel verwijst hiernaar met het begrip *sociale hypochondrie*.

Het debat over stedelijk samenleven in diversiteit verlegt duidelijk zijn focus naar het wezen van de islam en kneedt in veralgemenende definities dé islam tot een monolithisch blok. Meer zelfs, het lijkt alsof de islam de samenleving weerhoudt van zijn voltooiing, de droom van een één-en-ondeelbare maatschappij verstoort. Willem Schinkel verwijst

hiernaar met het begrip *sociale hypochondrie*, een soort neurotisch organicistische focus op elke groep of gedragspraktijk die dat één-en-ondeelbaar natuurlijk lichaam kan besmetten - en dus zijn bestaan bedreigt (Schinkel, 2007).

Ik geef het voorbeeld van Paul Cliteur, die meteen dé islam als én belemmerende factor van integratie én bedreigende factor voor *onze* democratie ziet: 'De islam is [...] een godsdienst die haar aanhangers belemmert in het proces van aanpassing aan belangrijke democratische en rechtsstatelijke principes in onze samenleving' en

'de vraag is dan: hoe kan men heil verwachten bij de integratie van een godsdienst die ogenschijnlijk juist de integratie in de weg staat?' (Cliteur, 2003: 322-341). Paul Beliën mag in *De Standaard*, 'geef ons wapens' roepend, moslims op schokkende wijze beschrijven als 'roofdieren, die van kleinsaf tijdens het offerfeest leerden hoe ze warmbloedige kuddedieren moeten kelen' (Beliën, DS, 25 april 2006).

Het debat is echter niet begrensd tot enkele verdachte stemmen. Ook de zelfverklaarde progressieve vrijdenkers Benno Barnard en Geert van Istendael, openen ditzelfde register in opiniebijdrages in *de Standaard*; dit met een boodschap aan *Weldenkend Links*¹². Zij stellen het scherp: 'De moderne islam is diepgaand door het nazisme geconditioneerd, onder meer via de Egyptische Broederschap.' Ze maken deel uit van een nieuwe stroming progressieve stemmen die zegt *waar het op staat*: het probleem is het *wezen van de islam*. Weldenkend links cultiveert naar hun mening een losgeslagen multiculturalisme, dat verbergt dat het gaat om 'een zwaar intercultureel conflict (om niet te zeggen: een kortsluiting) tussen een totalitaire theocratie die absolute onderdanigheid eist (waar het woord *islam* trouwens naar verwijst), en de 21ste-eeuwse lekenstaat' (Barnard, Sanctorum, Van Rooy, *Zomaar een lapje stof?* DS, donderdag 10 september 2009). Ook Lukas Vander Taelen van Groen! (30 september, 2009) gooit zijn steentje in de kikkerpoel van weldenkend links met een opiniestuk over de *ghetto's van Brussel*. De oorzaak van de multiculturele malaise is te herleiden tot conflicterende waarden die links niet meer durft opdringen: 'Het is de verdienste van links geweest om meer aandacht te vragen voor discriminatie en sociale achterstand. Het probleem ligt jammer genoeg dieper: we zijn bang geweest om onze waarden op te dringen aan allochtonen. Die waarden zijn mij echter te dierbaar om ze verloren te laten gaan.'

Dat gevoel zich niet te kunnen uitspreken over het wezen van de islam, door de schuld van *de linkse lemmingen*¹³ en hun doctrinaire taboecultuur, verbindt het hele debat met de *vrije meningsuiting*. Sinds de moord op Theo van Gogh, die de emanatie van het vrije woord was, de bedreigingen aan het adres van Ayaan Hirsi Ali, de reacties op de Deense Mohammed cartoons in de *Jyllands-Posten* en de recente moordpoging op de tekenaar Kurt Westergaard einde 2009, klinkt het dat de islam en moslims die verworven vrijheden onder druk zetten. Die discursieve omwenteling buigt dus de islam en vrije meningsuiting – het erfgoed van de verlichten - om tot elkaars antipode. Het is uit naam van het vrije spreekrecht dat nu rechttoe rechtaan veralgemeningen en stereotiepe analyses mogelijk moeten zijn. Al stel ik het recht op vrije meningsuiting niet in vraag, toch gaat het in de politieke en alledaagse maatschappelijk praktijk tegenwoordig om het onwrikbare recht om de islam en moslims te beledigen. En los van de vraag of dit *mag of niet mag*, rest ons de vraag of dit wenselijk is, en of dit niet veeleer de machtsrelaties in die spreekorde weergeeft. (Maly, 2008).

Onvermijdelijk zuigt dit debat over de mogelijke aantasting van vrijheden ons binnen in een cluster van beleidsdiscussies over de neutrale staat – dus de scheiding tussen kerk en staat oftewel de *lekenstaat*¹⁴- en uiteindelijk *het hoofddoekendebat*. De stad Antwerpen speelde een voortrekkersrol en voerde het hoofddoekverbod in voor al wie rechtstreeks in contact komt met de burgers. Als het regent in Antwerpen, druppelt het ook in Gent, dat helaas aan deze absurde - dixit burgemeester Daniël Termont - discussie ten prooi is gevallen. Iemand met een hoofddoek heeft vanaf nu een soort *vals bewustzijn*. Het argument dat ontstaat in liberaal-seculiere kringen¹⁵, met het theoretische vaandel van *vrijheid*, is dat moslimvrouwen (*zij*) niet weten dat ze onderdrukt worden of zelf niet kunnen optornen tegen groepsdruk. Daarom zullen *wij* gesecculariseerde ruimtes creëren waar die hoofddoek afgezet kan worden; publieke neutrale plaatsen in scholen en in publieke diensten, waar elkeen zich vanaf

nu in vrijheid kan ontplooiën. Er is vanaf nu geen ruimte meer voor emancipatie van onderop¹⁶. Het effect daarvan is duidelijk in het Gemeenschapsonderwijs (GO!), waar recent – bijna noodgedwongen – een algemeen hoofddoekenverbod werd ingevoerd, nadat het katholiek onderwijs en andere Antwerpse athenea de hoofddoek al verboden. Actief pluralisme betekent voor GO! dat eerst een schone lei wordt gemaakt wat betreft identiteiten. Actief pluralisme moet groeien vanuit een lege achtergrond, mensen moeten diversiteit praktiseren vanop een wit blad.

Andere argumenten worden niet in overweging genomen. Meyrem Almaci stelt dan ook terecht dat ‘de blinde fixatie van denkers als Verhofstadt op de moslima’s die zij per definitie als onderdrukt zien, net hun emancipatiemogelijkheid beperkt.’ (Almaci, 2009 B, *DM* 30/06). De vraag of de zichtbare aanwezigheid van de islam in de Europese steden inderdaad niet eerder wijst op een integratie van moslims, dan op een terugplooiing of een reactionaire houding, lijkt zelfs een schandalige vraag in een gesecculariseerd klimaat waarbij geloof naar de privésfeer moet¹⁷ (Kanmaz, 2002). We zetten er de commentaar van Sami Zemni tegenover: ‘Hoe verwoordde de president van de VS, Barack Obama, het alweer in zijn belangrijke speech van Cairo in juni 2009? Als een vrouw de hoofddoek draagt weet ik niet of ze onderdrukt wordt, maar als ze wordt uitgesloten van onderwijs dan is er zeker sprake van discriminatie’ (Zemni, 2009). En het is net dit laatste wat het hoofddoekenverbod in de praktijk aan het veroorzaken is, eerst in de Antwerpse athenea en dan in het gehele gemeenschapsonderwijs (Almaci, in *DS* 25 juni, 2009; Almaci, *DS* dinsdag 8 september, 2009; Nicaise, 2009; *DM*, 29 september).

Het mag duidelijk zijn dat de islam meer dan ooit is verweven geraakt met bitse maatschappelijke discussies, scherpe polarisaties en *finks* discours. Wanneer dit geheel van polariserende stemmen van opiniemakers en populistische beleidslieden, samenvloeit met radicale stemmen bij moslimjongeren die zich tegen de Westerse samenleving keren en geen tegenspraak meer tolereren, worden de stereotiepe beeldvorming, karikaturen en simplificaties die floreren in een klimaat van extremen en gebrek aan nuance en grijze tussenruimte, een soort *selffulfilling prophecy* (Maussen, 2006).

Het is nochtans in die tussenruimte, op de aanwezige breuklijnen, dat er hoopvolle allianties kunnen worden gevormd, en we de verwevenheid tussen *zij* en *wij* zien. Maar het debat over de islam in de stedelijke samenleving is verbonden met de bredere wereldspolitiek, zoals de gebeurtenissen in Gaza en de Amerikaanse inval in Irak, en met een hedendaagse machtsstrijd over de invulling en betekenis van de islam die *hier en nu* wordt gevoerd. Helaas maakt die verwevenheid in een situatie van ongelijke machtsverhoudingen, van elke moslim een *verdacht sujet*. Die negatieve maatschappelijke trend wordt bovendien versterkt door de sociaaleconomische discriminatie en politiek-maatschappelijke discriminatie waarbij de stem van de *vreemde* nog steeds minder doorweegt dan die van een *rechtgeaarde Vlaming*. Trouwens, dat die structurele ongelijkheid en collectieve achterstelling er is, bewijst de golf van empirisch onderbouwde rapporten over onderwijs (*PISA-rapport*, Jacobs, ea., 2009; Verhoeven, 2006; Devillé, 2008), de arbeidsmarkt (Geets e.a., 2006; Martens & Ouali, 2005), en armoede en achterstelling (*KBS*, 2008).

Problematisch is evenwel dat die cultureel geconstrueerde consensus-ontwikkeling ook ons politiek handelen gaat structureren. Zoals de Franse filosoof Michel Foucault al zei: ‘woorden veranderen ook de dingen.’ Concreet zorgt dit ervoor dat de hiërarchische verhouding van rechten, verantwoordelijkheden en plichten opnieuw geordend worden. Moslims zijn vanaf nu zelf schuldig aan hun achterstelling,

onmondigheid en bestendigen zelf hun ongelijke posities. De oorzaak ligt nu bij hun onredelijke vasthoudendheid aan hun aftandse geloof en bedenkelijke tradities. De onderklasse wordt een etnisch-culturele en/of religieuze onderklasse. De rem op (sociale en economische) ontwikkeling worden cultuurreligieuze onverenigbaarheden. Exclusie uit het economisch systeem is problematisch, maar wordt omgecodeerd tot problematische inclusie van bepaalde religieuze systemen.

Door de constructie van zo'n vernuftige discursieve cocon, blijft de maatschappij nu netjes buiten schot. Om op Loïc Wacquant te alluderen: 'de armen hebben zichzelf gestraft!' (Wacquant, 2006). Die omwenteling maakt moslims en religieus als onaangepasten tot object van interventie voor een nieuw beschavingsoffensief, gebaseerd op en gelimiteerd tot integratie via gedragswijziging en het aanleren van passende competenties (Schinkel, 2007; Storme, 2009), om nog maar te zwijgen van het veiligheids- en controleoffensief van zerotolerantie dat nu kritiekloos verdedigd wordt van rechts tot links¹⁸. Van collectieve verbeelding en verbindende praktijken van gedeeld stedelijk burgerschap is geen sprake meer...

De noodzaak van een paradigmashift: naar een gedeelde praktijk van stedelijk burgerschap

Bertolt Brecht zei ooit: 'Omdat de dingen zijn zoals ze zijn, zullen de dingen nooit blijven zoals ze zijn.' Het geeft de mogelijkheid aan om het blokdenken te doorbreken. Ik beweer in tegenstelling tot het voorgaande blokdenken dat islam en stedelijkheid elkaar kunnen kruisen in hun breuklijnen. Noch de islam, of moslims als praktiserende subjecten, noch de stad zijn te kneden tot eenheidsworst, monolithische blokken, stereotypische patronen en afgelijnde identiteiten. Niemand is er ongemoeid eigenaar van, noch is er in realiteit een vastomlijnde of organische essentie aanwezig.

Kijken door deze lens van breuklijnen, creëert openheid voor kruisende burgerschapspraktijken, voor democratisch debat en dialoog, voor gedeelde allianties en ook voor politiek conflict tussen tegenstanders (agonisme) in plaats van vijanden (antagonisme) (Zie: Mouffe, 2000). Tegenover het doodlopende spoor van het monolithische blokdenken, dat altijd weer opnieuw de geslotenheid (mentaal, cultureel en ruimtelijk) moet aantonen van (vooral) de islam en moslims, de botsende beschavingen benadrukt, en de onverenigbaarheid van verlichte democratie en islam in de verf zet, proberen we precies die inherente breuklijnen in de islam en cultureel-religieuze identiteit alsook de stedelijke breuklijnen op te zoeken. Dat geeft openingen en dus mogelijkheden voor praktijken van *gedeelde maatschappelijkheid* met de stad als samenlevingshorizon (Corijn, 2009). Maar wat betekenen die breuklijnen en openheid dan concreet?

Stedelijkheid als politiserend project voor 'andersheid'

In tegenstelling tot het bovenstaande blokdenken zien we in realiteit dat cultureel-religieuze identiteit een zeer diverse sociaal-maatschappelijke praktijk is. Ten eerste zien we een heterogene religieuze praktijk. Dé islam herbergt een waaier aan praktijken, ideologische en religieuze verscheidenheid en breuklijnen *binnen* de gemeenschap van moslims getekend door (lokale, regionale, inter- en nationale) gebeurtenissen overheen tijd en ruimte. Meryem Kanmaz bijvoorbeeld illustreert in haar onderzoek de verschillen tussen Turkse moslims en Arabofone/Maghrebijnse moslims in Gent, alsook de manier waarop de moskee zich omvormt tot educatief – of vormingscentrum

en tot ontmoetingsruimte. Een van de vaststellingen uit Kanmaz' onderzoek is dat lokaal beleid ertoe doet voor het gegeven *islam* (Kanmaz, 2007, 2009). Bovendien hebben *identitymarkers* als *islam* of *moslim* zich als sociaal-maatschappelijke praktijk verstrengeld met sociaaleconomische eisen, arbeidskwesties, politieke vraagstukken, onderwijsdebatten enzovoort. Islam is een sociaal-maatschappelijke praktijk geworden, waarin netwerken zich verknopen en waarbinnen zich contrahegemonisch verzet formuleert en organiseert rond een amalgaam van problemen, claims en aaneengeschakelde discriminaties.

Om 'de oude vormen en gedachten te laten sterven', moet er een sociaalruimtelijke paradigmashift worden teweeggebracht die het hele debat over samenleven in diversiteit terug binnen het ruimtelijk raamwerk van de (economische) globalisering brengt. Ook de islam en etnisch-culturele groepen worden op globale leest gekneed (Mandaville, 2001). Voorbeelden zijn zowel de aanwezigheid van Salafisten in sommige achtergestelde wijken, de opkomst van een soort postmoderne *internet-islam* die praktische aanbevelingen doet over alledaagse levenskwesties, de verbondenheid van bepaalde groepen (vooral Marokkaanse) jongeren met de *Umma*, maar ook de nieuwe klassenbreuklijnen die economische globalisering veroorzaakt binnen de gemeenschappen enzovoort. De populaire geïnterpreteerde Marxistische leuze *geloof als opium van het volk* schiet tegen deze achtergrond tekort. Zoals Karl Marx zelf trouwens aangaf, heeft de populariteit van bepaalde geloofsdoctrines ook een sterke samenhang met een falende sociaaleconomische integratie die zich tegenwoordig afspeelt tegen de achtergrond van die globalisering¹⁹. Dit alles illustreert welke breuklijnen er met het verschijnsel islam verbonden zijn wanneer men een politiek-maatschappelijke analyse maakt, en bovendien kijkt doorheen de lens van globalisering²⁰.

Kortom, net zoals elk ander maatschappelijk fenomeen is het gegeven van *dé islam* onderhevig aan de verschillende posities, meningen, standpunten, de institutionele context en sociaaleconomische tendensen, wereldlijke gebeurtenissen en de impact van diasporanetwerken, alsook aan de specifieke ruimtes waarin ze zich ontplooiën. De islam is zowel voor de samenleving als voor veel moslims onderdeel van een performatieve praktijk, die niet eenvoudig en eenduidig te begrenzen is. Net zoals men ooit verwees naar de *reëel bestaande socialismen*, zou men in dezelfde trant op sociologische wijze kunnen verwijzen naar de *reëel bestaande meervoudige islamitische praktijken*. Om dit samen te vatten met Zemni: '(...) steeds weer opnieuw worden islamologen, arabisten en andere kenners gevraagd naar wat de islam nu zegt over dit of dat thema. De islam zegt – helaas kan men soms denken – niets; de islam blijft stil; de islam kan niet antwoorden. Daarom antwoorden er moslims en dan begint de kakofonie.' (Zemni, 2009: 7)

Om die islam als sociaal-maatschappelijke praktijk ruimte te geven, te mediëren en te koppelen aan gedeelde burgerschapspraktijken, komen we aan bij ons verhaal over de stad. De stad is een nogal paradoxaal gegeven. Aan de ene kant worden steden gekenmerkt door patronen van onverdraagzaamheid, door discriminatie alsook door een verregaande dualiteit, exclusie en een diepe kloof tussen *have's* en *havenot's*! Aan de andere kant worden diezelfde steden ook getekend door hun emancipatorisch potentieel, door de complexe levenspatronen en diversiteit, vooruitgang en de bevrijdende stadslucht (naar Swyngedouw 2007). Die paradox tekent ook het debat over stedelijke diversiteit. En toch, de stad kan een laboratorium zijn voor complexe vormen van samenleven. Zoals Eric Corijn stelt staat het stadsproject haaks op de neonationalistische ideologie die ook heerst in Vlaanderen. Het neonationalisme 'is niet het nationalisme van de negentiende eeuw, de *springtime of nations*, maar een

nationalisme dat verbonden is met naoorlogse migratie.’ (Schinkel, 2009). Het uit zich in de omgang met migranten, de discussie over een gedeelde canon van waarden en normen en het summum van de Vlaamse taal. We zien deze zaken terug in de constructie van een eerder ethnocentrische Vlaamse natiestaat in wording (Corijn, 2009).

De stad staat daar haaks op. De stad bevat te veel breuklijnen, integreert te veel levensstijlen en talen, herbergt te veel etnisch-culturele en ideologische groeperingen, levenspatronen en tradities en helaas ook verschillende sociaaleconomische klassen. De neonationalistische dwangbuis kan hier moeilijk worden aangeremd. Niemand kan zomaar de stad claimen. De stad kan daarom functioneren als een *arena van spreken en handelen*, waar zowel problemen zich nestelen, als oplossingen te vinden zijn. Het is in de stad dat *andersheid* zich concentreert, maar ook vervreemding. Het is in de stad dat dialoog een plaats vindt, maar ook conflict. Stedelijkheid is in die zin ook omgaan met andersheid. Het is in die alledaagse ruimtes van de stad dat we plaatsen, allianties en praktijken van verbinding kunnen vinden. In die alledaagse plaatsen vinden we het ruimtelijk register voor een praktijk van burgerschap tussen verschillende actoren en groepen. Amin spreekt over de *politiek van nabijheid (the politics of propinquity)* waarbij de stad als ruimte voor agonistisch engagement functioneert (Amin, 2004:39).

Plaatsen, allianties en praktijken van verbinding.

Wanneer je bijvoorbeeld de huidige armoedegordel en/of 19^{de}-eeuwse stadsgordel bestudeert, dan moet je op heel wat plekken in de stad segregatie vaststellen: Vlaamse of Europese burgers die bang zijn en zich afsluiten van de heterogene allochtone gemeenschap en heel wat burgers uit de allochtone gemeenschap die terugplooiën of sterk vast houden aan de eigen gemeenschap: boodschappen worden in de eigen winkels gedaan, vrije tijd wordt samen doorgebracht,... In die context moeten we de fricties en spanningen inventariseren, maar we moeten evenzeer op zoek gaan naar praktijken waar het samenleven wel mogelijk is, waar bruggen geslagen worden, naar allianties voor een gedeelde strijd, en naar plaatsen waar er een gedeelde praktijk van burgerschap kan ontstaan. Het is in deze microsites van het alledaagse, ruimtes van *banale transgressie*, waar mensen elkaar kruisen in hun alledaagse spreken en handelen, dat er verbindingen liggen voor het samenleven in diversiteit in de stad (Amin, 2002; Sandercock, 2003 (A) & (B)).

Het is belangrijk moskeeën in die context te plaatsen. Deze religieuze plaatsen hebben in Gent bijvoorbeeld gedurende de laatste jaren hun deuren opengezet, bruggen geslagen met de wijken waarin ze aanwezig zijn, waardoor ze een belangrijke functie zijn gaan vervullen. Meryem Kanmaz schetst in haar onderzoek de sociaal-maatschappelijke rol die Gentse moskeeën vervullen, alsook de bruggen die ze slaan naar de buurt door de buurt rond de moskee bij de *iftars* te betrekken, of open bezoeken en lezingen te organiseren voor niet-moslims. Zoals Kanmaz aangeeft: ‘Zo nodigde de Al-Markaz at-Tarbawi tijdens de opening van haar ruimte in december 1999 de stedelijke overheden, verschillende stedelijke diensten en andere actoren in het Gentse middenveld uit voor een bezoek. Ook het ICCG stelde de moskee open voor de stedelijke autoriteiten en andere belanghebbenden tijdens het officiële openingsweekeinde in oktober 2003. De Tevhid Camii en Yavuz Sultan Selim Camii op hun beurt maakten deel uit van het erfgoedweekend tijdens de Open Monumentendag in Gent in september 2006.’ (Kanmaz, 2009). De moskee is er bovendien niet alleen voor liturgie, gebed, bezinning en geloofsonderricht, maar ook voor opvoedkundige, sociale

taken en de overdracht van cultuur. Het is dus een plaats waar identiteitsvorming in de diasporagemeenschappen plaats vindt.

Er zijn ook andere religieuze ruimtes die we in datzelfde licht kunnen stellen, zoals bijvoorbeeld het Machariusproject. Hier proberen een groep christenen en andersgelovigen een andere (culturele) bestemming te ontwikkelen voor de Sint-Machariuskerk. Gelovigen en niet- of andersgelovigen zijn er welkom. En via Multicultureel Samenleven Werkgroep Gent slaan moslims en christenen ook bruggen naar elkaar. Het is voor deze religieuze ruimtes belangrijk dat deze complexere beeldvorming versterkt wordt. Zowel de civiele samenleving, de politieke mandatarissen, alsook de media hebben een rol te spelen in een alternatieve beeldvorming over religieuze gemeenschappen. Zowel kerken en moskeeën zijn als *gebedsruimtes* deelachtig aan de wereld rond zich; zowel ruimtelijk als sociaal-maatschappelijk!

Het gaat echter niet alleen om religieuze plaatsen waar bruggen worden geslagen. De stad herbergt ook een amalgaam van ruimtes waar de veelheid en verstrengeling van functies en activiteiten die steden kenmerkt, zich verknopen. Die gedeelde alledaagse ruimtes zijn ontmoetingsplaatsen zoals bijvoorbeeld de stadsscholen, waar jongeren leren omgaan met de waaier van levensstijlen en verschil rond zich, maar ook de volkstuintjes van *de Site* in het Gentse Rabot, waar mensen vanuit verschillende achtergrond elkaar ontmoeten in de alledaagse banaliteit van tuinieren en buitenactiviteiten, om maar de talrijke arbeidsplaatsen niet te vermelden waar mensen elkaar kruisen. In deze microruimtes van het alledaagse is samenwerking noodzakelijk (Amin, 2002, 2004).

Maar het gaat evenzeer om het uitbouwen van collectieve praktijken. Om dé islam uit het blokdenken te halen moeten er allianties gesmeed worden die bruggen slaan naar andere levensterreinen bij moslims. Het gaat erom hoe moslims kunnen participeren aan de inrichting van de samenleving; en dit op verschillende maatschappelijke terreinen zoals wonen, werken, onderwijs, sport, vrije tijd enzovoort (Kanmaz, 2009). Er moet dringend een gedeelde sociale strijd gevoerd worden met gedeelde noemers. We hebben nood aan schakels tussen organisaties die strijden voor de verwezenlijking van grondrechten en tegen discriminaties op de arbeidsmarkt, tegen het hoofddoekenverbod en voor algemeen recht op onderwijs,... (Mouffe & Laclau, 1985). Die gedeelde noemers en coalities kunnen enkel gevonden worden *voorbij* essentialistische religieuze claims, waar die andere levensdomeinen en-claims in het vizier komen. Bovendien moet het individualistisch activeringsdiscours worden gecounterd waarbij individuen in het keurslijf van *kansen nemen* worden geduwd. Individuele integratie moet opnieuw ingeruild worden voor collectieve emancipatie. Sterke bottom-uporganisaties en zelforganisaties, die *voorbij* geïnstitutionaliseerde organisaties gaan die soms kritiekloos meestappen in het integratie- en inburgeringsdenken, zijn daarin onmisbaar. En die zijn er.

Kijken we maar naar BOEH! (Baas Over Eigen Hoofd) in Antwerpen, een mix van allochtone en autochtone feministen die tegen het hoofddoekenverbod strijdt. Die relaties uitbouwen en gezamenlijke noemers zoeken die *voorbij* de etnisch-religieuze essentie van moslims en minderheden gaan, is belangrijk om de bredere samenleving deelachtig te maken en te interpellieren op discriminaties en sociale grondrechten, om begrip en begrijpen op te brengen voor de zichtbaarheid van religieuze symbolen in de publieke ruimte. Door dit in te schrijven in een complexere hybride praktijk waarbij die zichtbaarheid wordt gekoppeld aan andere facetten van het leven, wordt er ruimte gemaakt voor een strijd die verder gaat dan enkel *geloven* versus *seculier zijn*. Het haalt religieuze zichtbaarheid en het visueel innemen van de publieke ruimte

uit een problematische hoek, en plaatst het terug middenin de maatschappij door het te koppelen aan publiek spreekrecht, individuele keuzemogelijkheden en recht op onderwijs. BOEH belichaamt daardoor de tendens, waarbij het bewust en zichtbaar dragen van de hoofddoek voor collectieve emancipatie *in* deze maatschappij staat; en dus geenszins voor het verwerpen ervan. Het plaatst bestuurders voor de vraag hoe ze het hoofddoekenverbod reduceren tot de verengde dichotome wereld van secularisme versus geloof. Dit soort publieke ruimtes en allianties, waar mensen en groepen elkaar kruisen, maakt plaats vrij om na te denken over *praktijken van burgerschap*, over mogelijkheden tot een reële praktijk van *spreken en handelen*.

Besluitend: een sociaalrechtvaardige polis voor reëel bestaande diversiteit in de stad

Als we stedelijkheid en islam willen begrijpen, moeten we afdalen naar dat praktische niveau van het alledaagse leven, van de stedelijke maatschappij waar die breuklijnen zich bevinden. Het is daar waar we een *precaire politieke gemeenschap* en praktijken van *gedeelde maatschappelijkheid* kunnen uitbouwen. *Precair* omdat een volledige gesloten consensus van burgerschapsidealen, een *rationele overlappingconsensus* zoals John Rawls dat stelde, tot het rijk der fantasieën behoort en ook onwenselijk is (Mouffe, 2000). Logischerwijs zijn ideeën over een *multicultureel pact* in de gegeven scheefgetrokken machtsrelaties ondenkbaar en door de werkzame assumpties over afgelijnde religieus-culturalistische identiteiten niet aan de orde. Toch denk ik dat een politieke gemeenschap op het praktische niveau van spreken en handelen, en onophoudelijke sociale strijd mogelijk is. De stad is een doorleefde polis die letterlijk en figuurlijk ruimte kan bieden om op ingebedde en doorleefde wijze democratisch debat en tegenspraak te organiseren, alsook om concrete allianties te smeden en assumpties en vooroordelen van het blokdenken om te buigen.

Het mag voor zich spreken dat deze radicale democratie niet begrensd is tot een abstract formeel gegeven van uitwisseling, dialoog en conflict. Het moet om *iets* gaan dat voortkomt uit de alledaagse sociale praktijk. Emancipatie gebeurt in de context van een concrete sociale strijd en machtsverhoudingen. Vanuit principes van solidariteit, vrijheid, gelijkheid en broederlijkheid, moeten alle praktijken van onderdrukking, achterstelling en discriminatie bevochten worden over het cultureel-identitaire, sociaal-politieke en sociaaleconomische veld heen (Mouffe & Laclau, 1985; Zemni, 2009). De discussie moet daarmee *back to basics* gaan, naar het niveau waar precies die verschillende claims verstrengeld zijn.

Zolang we alleen door de lens blijven kijken waar religie tegenover hard secularisme staat, waar dé islam tegenover de Verlichting staat, alsook afgelijnde cultureel-religieuze identiteiten elkaar naar het leven staan, breken we niet uit het voorgestructureerde blokdenken. En op welke manier draagt dat monolithische blokdenken bijvoorbeeld bij aan een antwoord op het geweld van sommige jongeren in (Brusselse en Vlaamse) achterstandswijken, die zijn gaan leven met hun rug naar de samenleving toe? Hoe leidt dat agressief geconstrueerde *wij* versus *zij* tot concrete verbetering of tot collectieve emancipatie? Zorgt dit blokdenken er niet eerder voor dat naast de sociaaleconomische marginalisering, de ruimtelijk-fysieke breuklijnen, er mentaal onoverbrugbare loopgraven worden gegraven?

Zolang we alleen door de lens blijven kijken waar religie tegenover hard secularisme staat, waar dé islam tegenover de Verlichting staat, breken we niet uit het voorgestructureerde blokdenken.

Er is meer dan ooit nood aan een andere *mental map* om te komen tot een soort *gedeeld oeuvre* van burgerschapspraktijken in de globaliserende stad. Steden zijn zowel knooppunten als 'labo's voor het stedelijk samenleven in een tijdperk van migraties, in een ruimte waar *hier* en *daar*, *wij* en *zij* aan het afkalven zijn, en het herstel of verlangen naar een afgelijnde identiteit of consensuele gemeenschappen een pijnlijke illusie is. Pas als we uit dat blokdenken breken, kan de stad een arena van vrijelijk spreken en handelen worden die niet tot een voorhand vastgelegde uitkomst of consensus moet leiden (Arendt, 1994; Mouffe, 2000). Pas dan maakt stadslucht echt vrij!

Bio

Pascal Debruyne (MENARG Ugent/ TiensTiens), 2009

Dit is een uitgebreide versie van een lezing gehouden naar aanleiding van de presentatie van het boek *Islamistische gebedsruimtes in Gent*, uitgegeven door Academia Press. De auteur Meryem Kanmaz brengt daarin een toegankelijk verhaal over de moskeeën in het Gentse.

Noten

1. “*We zijn allen dwergen op de schouders van reuzen.*” Ik wil verschillende mensen danken, waarmee ik gesprekken had, die ideeën aanscherpten in dit moeilijke debat. Ik wil sami zemni, Karel Arnaut en de mensen van kikif (ico maly en jan zienkowski) oprecht bedanken voor het delen van kennis en inzichten. Ik wil ook aleidis devillé, Mohamed El Omari, karim zahidi, Koenraad Bogaert en dominique willaert en vooral Siggie Vertommen bedanken voor het nalezen, becommentariëren en aanvullen van deze bijdrage.
2. Zoals de auteurs Jan De Pauw en Wim Van rooy doen om de “essentie van de Islam” te ontsluiten.
3. barones mia doornaert verwijst hier naar in haar column “doorgeprikt staat netjes”. Volgens haar is er een samenzwering, een totalitair bondgenootschap, aan de gang tussen linkse krachten en de radicale Islam. Beiden hebben een heilsleer en een vijandsbeeld tegenover “het westen”. De mosterd haalt ze bij journaliste “caroline fourest” van le libération die het boek schreef “la tentation obscurantiste”.
4. het is belangrijk deze contingentie van gebeurtenissen mee te nemen in analyses, om niet alles te reduceren tot eenvoudige “oorzaak-gevolg-schema’s”. Bijvoorbeeld: federaal hadden de veiligheidscontracten eigenlijk al roots na de debacles van de jaren 1980 waaronder “het heizeldrama”. In 1989-1990 werkte pascal de decker bijvoorbeeld mee aan een onderzoek ‘buurt en criminaliteit’ in opdracht van biza. (gesprek, pascal de decker). Ook het stedenbeleid heeft andere roots. Al waren vfa, vifk en sif te situeren in het sectorale armoedebeleid, toch kunnen we de ideeën en wortels ervan, en dus de vervlechting met, terug brengen op de herwaardingsgebieden die onder andere als een labo dienden voor sociale stadsontwikkeling. Deze laatste werden afgedwongen door strijd van onderuit van burgerbewegingen, conservationisten en ruimtelijke planners (zie ook: oosterlyncx & Debruyne (2010), De strijd voor een stad op mensmaat. het pandinistisch Verblijvingsfront. Geschiedenis van de sociale strijd. Jaarboek, Universiteit Wageningen, Forthcoming.
5. Denk maar aan de uitspraak van Willy Claes die zei dat het moslimfundamentalisme de grootste bedreiging voor Europa vormde of Samuel Huntington die het had over de “botsende beschavingen”. (fadil, 2009 in Mo magazine: [http://www.mo.be/index.php?id=63&tx_uwnews_pi2\[art_id\]=26168&cHash=0bdcd9df97](http://www.mo.be/index.php?id=63&tx_uwnews_pi2[art_id]=26168&cHash=0bdcd9df97))
6. Kanmaz verwijst naar de oprichting van het Koninklijk Commissariaat voor Migranten (KCM), dat de islam terug op de politieke agenda plaatst. Kanmaz: “*Niet zozeer vanuit de principes van de gelijkberechting van de erkende erediensten of de grondwettelijke vrijheid van godsdienst als wel vanuit een problematisering in het kader van het migrantendebat. Vooreerst in het 1^{ste} rapport van het KCM duikt islam op als een belangrijk element in het migrantendebat. (...) De katalysator hierbij vormde het succes van het Vlaams Blok, in 1988 en later opnieuw met Zwarte Zondag in 1991. In het licht van de*

internationale gebeurtenissen gaande van de politieke situatie in Iran, het Midden-Oosten, de aanslagen van het FIS en GLA tot op Europees niveau de hoofddoekenaffaire in Frankrijk en de Rusbdie-affaire in Groot-Brittannië werd niet enkel islam geïmagineerd maar werden de Belgische migranten ook gezien als moslims.” (Kanmaz: 2002)

7. zoals zemni & van den bossche stellen kwam het integratiedebat ook overgewaaid uit nederland.

8. De VLD is de voornaamste ‘driver’ van het integratiedebat. Cd&v is de enige partij die integratie verwerpt en kiest voor “onthaalbeleid” (zemni & van den bossche, 2002)

9. Ook de verhouding tussen de zelforganisaties en de integratie industrie was allerminst optimaal. vanuit “allochtone” hoek werd reeds in 2000 gesproken over het “failliet van de integratie-industrie”: “*Het integratieconcept dat zij in het verleden hebben uitgedokterd is niet meer dan een folklorefestivalmodel, gebaseerd op een vrijblijvende tolerantie en waarbij integratie niet veel meer is dan het ‘in de gratie’ vallen bij de autochtone bevolking. Het huidige integratieconcept heeft haar failliet bewezen. De bedenkers ervan, zoals Johan Leman, zouden er beter aan doen de eer aan zichzelf te houden en ontslag nemen. Er moet een nieuw concept uitgewerkt worden waarin de allochtonen van in het begin actief bij betrokken zijn, en dat op een constructieve manier met wederzijds respect en zonder enige vorm van paternalisme. Om met Ghandi af te sluiten: ‘Wat je voor mij doet zonder mij, doe je tegen mij.’*” (voor het volledige opiniestuk van Tarik Fraihi in De Morgen van 8 mei 2000, zie <http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE/fraihi.htm>). De mislukte poging van voormalig Minister van Inburgering Marino Keulen om een (grondige) hervorming van de integratiesector door te voeren, leidde ertoe dat Pieter De Gryse, directeur van **Vluchtelingenwerk Vlaanderen, toendertijd het volgende stelde:** “*Vertegenwoordiging en belangenbehartiging staan baaks op institutionalisering. En dat is nu net een probleem. De (integratie)sector is sterk uitgebouwd met allerlei structuren en niveaus, maar dat heeft de dynamiek gefnuikt.*” (zie themanummer tijdschrift Divers, zie http://www.fov.be/article.php3?id_article=546b)

10. Jean-Marie Dedecker: “*Tekenend voor dat soort beleid is het Brusselse Molenbeek onder de voogdij van ‘El Hadi’ Philippe Moureaux (PS). Muilebeek is in veel wijken een ‘no-go area’ geworden onder het bewind van allochtone warlords en knuffelende straatboekwerkers. Multicultuur als optisch bedrog voor politieke macht, verworven door een electorale pamperspolitiek en een crimineel gedoogbeleid. Zelfs werkloosheid wordt er als alibi gebruikt om crimineel gedrag te vergelijken. (...) Het islam-socialisme van figuren als Moureaux is gebaseerd op de valse stelling dat materiële ongelijkheid een teken is van onrechtvaardigheid, wat op zich zou leiden tot misdaad*” (Het failliet van een crimineel gedoogbeleid, DS, woensdag 19 april 2006, Jean-Marie Dedecker).

11. ik haal deze wetenschappelijke bevindingen bij dirk jacobs, “allochtonen en criminaliteit in nederland: gevaarlijk onderzoek?” (de morgen, 1999-10-12). de criminologe Kristel Beyens (VUB) schreef bovendien onlangs. “*Er zijn voldoende aanwijzingen om te spreken over een selectieve justitie die bepaalde (etnische) groepen viseert*”, Volgens haar onderzoek leeft er een negatief beeld bij politiemensen, parketmagistraten en rechters dat in het nadeel speelt van niet-Belgische verdachten. (Kristel Beyens, (2009) De calvarietocht van de (re)constructie en verklaring van punitiviteit, In: Hoe punitief is België?, pp.211 - 222, eds. I. Aertsen, K. Beyens, T. Daems, E. Maes, published by Maklu : Apeldoorn, Antwerpen)

12. Benno Barnard en Geert van Istendael. Bericht aan weldenkend links. **Waarom wij het hoofddoekenverbod verdedigen.** De Standaard, zaterdag 02 februari 2008

13. Benno Barnard, de zoete likeur van het linkse zelfbedrog, de morgen, 21/04/09

14. Bedenklijk hierbij is dat het debat een politiek-historische dimensie ontbeert over de lekenstaat als uitkomst van een specifieke sociale strijd tussen de katholieke kerk en een liberale burgerij. In de Belgische context blijft de erfenis van de verzuiling doorwegen. In plaats van een neutrale overheid, werd voor gekozen voor een systeem waarbij alle levensbeschouwingen ondersteund worden van overheidswege; dit op het vlak van onderwijs, welzijnsvoorzieningen en cultuur. Zoals Herman De ley zegt, is zo’n uitkomst altijd afhankelijk van labiele machtsevenwichten, van evenwichtoefeningen. Het maakt de discussie over “Islam in de lekenstaat” vooral een politieke discussie afhankelijk van machtspolitiek en het onderhouden van een specifieke *Leitcultuur*, en minder van incompatibele cultuurwaarden (De Ley, 2000: 7). Ook Eva Brems pleit voor een open invulling van het neutraliteitsprincipe naar aanleiding van het hoofddoekenverbod op de atheneum in Antwerpen. Eva Brems: “*Het is tijd om resoluut te kiezen voor een open en inclusieve invulling van het neutraliteitsprincipe. Religieuze druk mag en moet verboden zijn op school. Maar tegelijkertijd moet de school ook vijandigheid tegen godsdienstige kenmerken en uitingen tegengaan, en zeker niet in de hand werken.*” (Karin is niet het probleem. DS, 9 september 2009)

15. een van de grote verdedigers van dit standpunt is dirk verhofstadt, in zijn boek *de derde feministische golf*.
16. Zie ook: Bogaert, K., Debruyne, P., Zemni, S. En Desmet, B., ea (2009), De hoofdzaak van de Verlichting, De Standaard van 12 september 2009.
17. Meryem Kanmaz stelt: *“het is net vanuit de acceptatie van het idee dat ze niet meer terug zullen keren (1^{ste} generatie) en dat ze Belgische burgers zijn (de jongere generaties) dat moslims in de publieke arena stappen om hun eisen en belangen kenbaar te maken. Dat is een daad van actief burgerschap in tegenstelling tot vermoede segregatie, gettovorming of conservatisme.”* (Kanzmaz, 2002, Aktief, tijdschrift van het Masereelfonds, jg. 2002, nr. 1, pp. 8-11.)
18. Zie bijvoorbeeld de recente reactie (Januari, 2010) van SP-a en Groen! (bij monde van Luckas Vander Taelen) om het zero tolerantie offensief te lanceren in Brusselse buurten die als “no-go areas” worden gelabeld.. Dat het sociaal contract van de overheid ten aanzien van minderheden faalt op het vlak van onderwijs, sociale vangnetten, arbeid en andere beleidsdomeinen in het Brusselse, en wat de sociologische oorzaken zijn van het opkomend geweld –dit om structurele keuzes op lange termijn te maken- lijkt netjes buiten dit plaatje van klassenstrategische zero-tolerantie te vallen. De veiligheidspolitiek is, met de woorden van Jacques Ranciere, een postpolitieke ‘*politie-orde*’ gebaseerd op gedepolitiseerde frustratie. Zie Eric Corijn: *““De staat is haar contract met die buurten niet nagekomen. Een op vijf Brusselse jongeren verlaat de school zonder diploma. Van de 700.000 werkplaatsen in Brussel wordt 55 procent ingenomen door niet-Brusselaars. Als je dat in beschouwing neemt, is het niet moeilijk om te begrijpen dat er een strijd woedt over wie de baas is in de publieke ruimte. Wie denkt dat men criminaliteit uit de stad kan helpen met zero tolerance, gelooft in een illusie.”* (De Morgen)
19. Zie ook Bogaert, K., Debruyne, P., Zemni, S. En Desmet, B., ea (2009), De hoofdzaak van de Verlichting, De Standaard van 12 september 2009.
20. ik ben Sami Zemni en Jan Blommaert dankbaar voor dit inzicht.